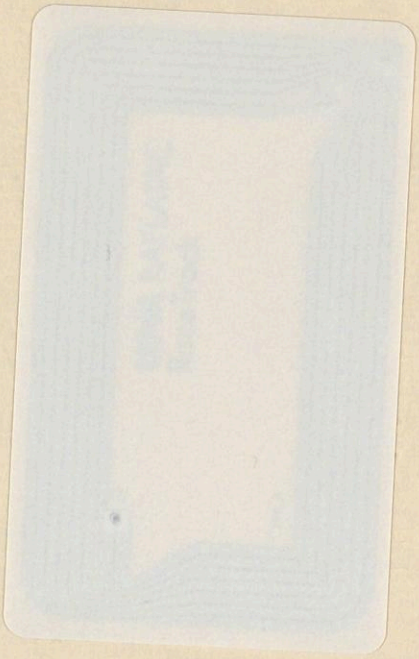


N12<519864481 021

ubTÜBINGEN

März 2003
39. Jahrgang
Y 23000

concilium

Internationale Zeitschrift für Theologie

Martyrium in neuem Licht

herausgegeben von Teresa Okure, Jon Sobrino und Felix Wilfred

J. SOBRINO	Unsere Welt – Grausamkeit und Mitleid
S.J. EMMANUEL	Martyrium als Kampf um Leben und Würde in Asien
E. TAMEZ	Märtyrer aus Lateinamerika
T. OKURE	Afrika, ein gemarterter Kontinent: Saat einer neuen Menschheit
S. FREYNE	Jesus der Märtyrer
J.I. GONZÁLEZ FAUS	Zeugnis einer Liebe – getötet aus Hass auf die Liebe
C. MESTERS	Der Gottesknecht
F. WILFRED	Das Martyrium in den religiösen Traditionen
G. EVERS	Das Problem des Martyriums in den Missionsländern
P. KANYANDAGO	Die Verantwortung von Christen in Gewaltsituationen
A. MELLONI	Leiden der Kirche wegen
K.F. BURKE	Das gekreuzigte Volk als „Licht für die Völker"
J.H. PICO	Aus der Liebe der Märtyrer geborene Hoffnung
J. SOBRINO	Die Märtyrer: eine Herausforderung für die Kirche
P. CASALDÁLIGA	Offener Brief an unsere Märtyrer
REZENSIONEN	Die Wirklichkeit auch theologisch erkennen

GRÜNEWALD

concilium

Internationale Zeitschrift für Theologie · 39. Jahrgang / März 2003 · Heft 1

ZU DIESEM HEFT
TERESA OKURE / JON SOBRINO / FELIX WILFRED
Martyrium in neuem Licht 1

I. DIE REALITÄT DER MÄRTYRER UND OPFER IN UNSERER WELT
JON SOBRINO
Unsere Welt – Grausamkeit und Mitleid 6
S. J. EMMANUEL
Martyrium als Kampf um Leben und Würde in Asien. Tamilen auf Sri Lanka 15
ELSA TAMEZ
Märtyrer aus Lateinamerika 22
TERESA OKURE
Afrika, ein gemarterter Kontinent: Saat einer neuen Menschheit 28

II. KRITISCHE NEUINTERPRETATION DES MARTYRIUMS NACH SCHRIFT UND TRADITION
SEÁN FREYNE
Jesus der Märtyrer 38
JOSÉ IGNACIO GONZÁLEZ FAUS
Zeugnis einer Liebe – getötet aus Hass auf die Liebe 48
CARLOS MESTERS
Der Gottesknecht. Der leidvolle Widerstand der Armen – Spiegelbild der Gerechtigkeit Gottes 56
FELIX WILFRED
Das Martyrium in den religiösen Traditionen 64

III. DIE HISTORISCHE ZWEIDEUTIGKEIT DES MARTYRIUMS IN DEN RELIGIONEN
GEORG EVERS
Das Problem des Martyriums in den Missionsländern 74
PETER KANYANDAGO
Die Verantwortung von Christen in Gewaltsituationen. Eine Herausforderung für die Kirchen 82
ALBERTO MELLONI
Leiden der Kirche wegen. Ein Angelpunkt des zeitgenössischen Katholizismus 91

IV. LICHT UND HOFFNUNG, DIE DIE MÄRTYRER BRINGEN
KEVIN F. BURKE
Das gekreuzigte Volk als „Licht für die Völker". Eine Betrachtung zu Ignacio Ellacuría 106
JUAN HERNÁNDEZ PICO
Aus der Liebe der Märtyrer geborene Hoffnung 113
JON SOBRINO
Die Märtyrer: eine Herausforderung für die Kirche 121
PEDRO CASALDÁLIGA
Offener Brief an unsere Märtyrer 132

REZENSION 135
Jon Sobrino: Sterben muß, wer an Götzen rührt
Jon Sobrino: Christologie der Befreiung
Ludger Weckel: Um des Lebens willen

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

ZB 191

Redaktion: Teresa Okure, Port Harcourt. Jon Sobrino, San Salvador. Felix Wilfred, Madras.

Internationale Zeitschrift für Theologie

Concilium

39. Jahrgang 2003

DIREKTIONSKOMITEE

Regina Ammicht Quinn, Frankfurt. María Pilar Aquino Vargas, San Diego (USA). Erik Borgman, Nijmegen. Christophe Boureux OP, Lille. Hermann Häring, Nijmegen. Hille Haker, Tübingen. Mary Catherine Hilkert, Notre Dame (USA). Maureen Junker-Kenny, Dublin. Alberto Melloni, Reggio Emilia. Teresa Okure SHCJ, Port Harcourt (Nigeria). Jon Sobrino SJ, San Salvador. Janet Martin Soskice, Cambridge (Großbritannien). Luiz Carlos Susin OFMCap., Porto Alegre. Elsa Tamez, San José de Costa Rica. Christoph Theobald SJ, Paris. Miklós Tomka, Budapest. Elaine Wainwright, Brisbane. Felix Wilfred, Madras. Ellen van Wolde, Tilburg.

GENERALSEKRETARIAT

Erasmusplein 1
NL-6525 HT Nijmegen, Niederlande
E-Mail: Concilium@theo.kun.nl
Internet: www.concilium.org

THEMEN UND BEITRÄGE

Heft 1: Martyrium in neuem Licht
(hg. von Teresa Okure, Jon Sobrino und Felix Wilfred, Seiten 1-138)
Teresa Okure/Jon Sobrino/Felix Wilfred, Martyrium in neuem Licht (Zu diesem Heft) 1
Jon Sobrino, Unsere Welt - Grausamkeit und Mitleid 6
S. J. Emmanuel, Martyrium als Kampf um Leben und Würde in Asien. Tamilen auf Sri Lanka 15
Elsa Tamez, Märtyrer aus Lateinamerika 22
Teresa Okure, Afrika, ein gemarterter Kontinent: Saat einer neuen Menschheit 28
Seán Freyne, Jesus der Märtyrer 38
José Ignacio González Faus, Zeugnis einer Liebe - getötet aus Hass auf die Liebe 48
Carlos Mesters, Der Gottesknecht. Der leidvolle Widerstand der Armen - Spiegelbild der Gerechtigkeit Gottes 56
Felix Wilfred, Das Martyrium in den religiösen Traditionen 64
Georg Evers, Das Problem des Martyriums in den Missionsländern 74
Peter Kanyandago, Die Verantwortung von Christen in Gewaltsituationen. Eine Herausforderung für die Kirchen 82
Alberto Melloni, Leiden der Kirche wegen. Ein Angelpunkt des zeitgenössischen Katholizismus 91
Kevin F. Burke, Das gekreuzigte Volk als „Licht für die Völker". Eine Betrachtung zu Ignacio Ellacuría 106
Juan Hernández Pico, Aus der Liebe der Märtyrer geborene Hoffnung 113
Jon Sobrino, Die Märtyrer: eine Herausforderung für die Kirche 121
Pedro Casaldáliga, Offener Brief an unsere Märtyrer 132
Arnd Bünker, Die Wirklichkeit auch theologisch erkennen (Rezension) 135

Heft 2: Menschenwürde in der Debatte
(hg. von Regina Ammicht Quinn, Maureen Junker-Kenny und Elsa Tamez, Seiten 139-258)
Elsa Tamez, Maureen Junker-Kenny und Regina Ammicht Quinn, Um der Würde willen (Zu diesem Heft) 139
Patrick Verspieren, Menschenwürde in der politischen und bioethischen Debatte 143
Oskar Negt, Das Unwiederholbare: Wandlungen im Kulturbegriff der Würde 153
Regina Ammicht Quinn, Wessen Würde ist antastbar? Mensch, Maschine und der Würde-Diskurs 163
Paul Valadier, Der Mensch in seiner Unwürdigkeit 173
Maureen Junker-Kenny, Braucht der Begriff der Menschenwürde eine theologische Begründung? 181
Juan José Tamayo-Acosta, Würde und Befreiung: eine theologisch-politische Betrachtung 189
Linda Hogan/John D'Arcy May, Konstruktionen des Menschlichen. Würde im interreligiösen Dialog 201
Enrique Dussel, Würde: Negation und Anerkennung in einem konkreten Kontext der Befreiung 213
Eva Kittay, Behinderung, gleiche Würde und Fürsorge 226
Leo Pessini/Maureen Junker-Kenny, Im Namen der Würde: Argumente für und gegen die „freiwillige Euthanasie" im Sinne der Tötung auf eigenes Verlangen 237
Regina Ammicht Quinn/Maureen Junker-Kenny/Elsa Tamez, Ein paar Gedanken zum Schluss 243
M. Bernadette Mbuy Beya, Den Stimmlosen Gehör verschaffen. Steht auf, ihr Frauen Afrikas! (Dokumentation) 247

Heft 3: „Bewegungen" in der Kirche
(hg. von Alberto Melloni und Miklós Tomka, Seiten 259-392)
Alberto Melloni, Bewegungen. De significatione verborum 259
Claudio Gianotto, Die Jesusbewegung 278
Matthijs Lamberigts, Der Pelagianismus: Von einer ethisch-religiösen Bewegung zur Ketzerei und wieder zurück 289
André Vauchez, Die religiösen Laienbewegungen des Mittelalters 298
Émile Poulat, Das große Abenteuer des Mouvement Catholique in Frankreich (19.-20. Jahrhundert) 305
Enzo Pace, Seid fruchtbar und vermehrt euch: Von der organizistisch-geschlossenen zur vielfältigen Organisationskultur im zeitgenössischen Katholizismus 314
Alexandre Ganoczy, Zur Ekklesiologie der charismatischen Gemeinden und Sekten 325
Jean-Paul Durand, Katholische Glaubensgemeinschaften und Bewegungen seit dem 20. Jahrhundert. Herausforderungen für das kanonische Recht 338
Luca Diotallevi, „Katholizismus auf dem Weg zum Sektierertum"? Eine alte Hypothese für neue Probleme 349
David Lehmann, Was trennt die katholische Charismatische Erneuerung von den Pfingstkirchen? Dissidenz und Konformismus in religiösen Bewegungen 361
Zum Krieg gegen den Irak (Dokumentation) 379
Axel Bernd Kunze/Norbert Reck, Streit um Bewegung (Rezensionen) 388

Heft 4: Von anderen Religionen lernen
(hg. von Hermann Häring, Janet Martin Soskice und Felix Wilfred, Seiten 393-524)
Janet Martin Soskice, Von anderen Religionen lernen (Zu diesem Heft) 393
Gwen Griffith-Dickson, Religion - eine westliche Erfindung? 398
Paul Griffiths, Zu *Dominus Iesus:* Komplementarität ist vertretbar 407
Ignace Berten, Pluralismus der Überzeugungen und Wahrheitssuche in der Gesellschaft. Einige Bemerkungen im Zusammenhang mit der Erklärung *Dominus Iesus* 410
Stefan Schreiner, Auf der Suche nach einem „Goldenen Zeitalter". Juden, Christen und Muslime im mittelalterlichen Spanien 419
Peter Ochs, Dreifaltigkeit und Judentum 433
Tarif Khalidi, Islam: Jesus und die Welt des Dialogs 442
Mustafa Abu Sway, Glaube und Politik im Islam - unter welchem Paradigma? 453
Sivanandam Panneerselvam, Eine Hindu-Antwort auf die päpstliche Enzyklika *Fides et Ratio*
Paul van der Velde, Vom Hören auf den westlichen Buddhismus 474
Thomas Michel, Unterwegs zu einer Pädagogik der religiösen Begegnung 487
Leila Amaral, Das Erwachen der Zauberer. Karneval in Rio de Janeiro und die Ästhetik des New Age 495
Erik Borgman, Die der Selbstentäußerung verdankte Nähe des befreienden Gottes. Konturen einer christlichen Theologie anderer Glaubensweisen 507
Norbert Reck/Jürgen Dankert, Lernerfahrungen (Rezensionen) 520

Heft 5: Versöhnung
(hg. von Luiz Carlos Susin und María Pilar Aquino, Seiten 525-649)
Luiz Carlos Susin, Versöhnung in einer Welt der Konflikte (Zu diesem Heft) 525
Virginia Vargas, Die Sprachlosigkeit überwinden.„Von der Leugnung zur Einsicht" - ein Seminar der peruanischen Kommission für Wahrheit und Versöhnung 532
Shobhakar Budhathoki, Der Konflikt in Nepal. Seine Ursachen und erste Schritte zum Frieden 539
Robyn Reynolds, Vergebung und Gerechtigkeit - die Chancen und die Pädagogik der Versöhnung. Eine theologische/religiöse Perspektive aus Australien 549
Tonya Gonnella Frichner, Versöhnung und Selbstbestimmung 554
Eleazar López Hernández, Versöhnung und Vergebung in der Welt der Indígenas 558
Dalai Lama, Gewaltlosigkeit - die angemessene und wirksame Antwort auf menschliche Konflikte. Zum Terroranschlag vom 11. September 2001 auf die Vereinigten Staaten 561
Vasudha Narayanan, Gewaltlosigkeit ist höchste Tugend/Pflicht. Ahimsa Paramo Dharmah (Mahabharata) 567
Shaul Magid, Versöhnung, Reue und die kommende Welt. Eine jüdische Sichtweise 581
Jon Sobrino, Christentum und Versöhnung. Unterwegs zu einer Utopie 592
Tapio Kanninen, Prävention und Versöhnung in einer Welt voller Konflikte. Die Perspektive der Vereinten Nationen 604
I. William Zartman, Der Prozess der sozialen Versöhnung 611
Robert Schreiter, Religion als Quelle und Werkzeug der Versöhnung 619
François Houtart, Feindesliebe und soziale Auseinandersetzungen 627
María Pilar Aquino, Auf dem Weg zu einer Kultur der Versöhnung: Gerechtigkeit, Rechte, Demokratie 636
Jürgen Dankert/Axel Bernd Kunze, Schuld - Verzeihen - Wiedergutmachung (Rezension) 646

AUTORINNEN UND AUTOREN

Abu Sway M. 453 - Amaral L. 495 - Ammicht Quinn R. 139, 163, 243 - Aquino M.P. 636 - **B**erten I. 410 - Borgman E. 507 - Budhathoki S. 539 - Bünker A. 135 - Burke K.F. 106 - **C**asaldáliga P. 132 - **D**'Arcy May J. 201 - Dalai Lama 561 - Dankert J. 521, 646, 648 - Diotallevi L. 349 - Durand J.-P. 338 - Dussel E. 213 - **E**mmanuel S.J. 15 - Evers G. 74 - **F**reyne S. 38 - **G**anoczy A. 325 - Gianotto C. 278 - Gonella Frichner T.

554 - González Faus J.I. 48 - Griffith-Dickson G. 398 - Griffiths P. 407 - Hernández Pico J. 113 - Hogan L. 201 - Houtart F. 627 - Junker-Kenny M. 139, 181, 237, 243 - Kanninen T. 604 - Kanyandago P. 82 - Khalidi T. 442 - Kittay E. 226 - Kunze A.B. 388, 647 - Lamberigts M. 289 - Lehmann D. 361 - López Hernández E. 558 - Magid S. 581 - Martin Soskice J. 393 - Mbuy Beya M.B. 247 - Melloni A. 91, 259 - Mesters C. 56 - Michel T. 487 - Narayanan V. 567 - Negt O. 153 - Ochs P. 433 - Okure T. 1, 28 - Pace E. 314 - Panneerselvam S. 462 - Pessini L. 237 - Poulat E. 305 - Reck N. 391, 520 - Reynolds R. 549 - Sobrino J. 1, 6, 121, 592 - Schreiner S. 419 - Schreiter R. 619 - Sülzle T. 255 - Susin L.C. 525 - Tamayo-Acosta J.J. 189 - Tamez E. 22, 139, 243 - Valadier P. 173 - Van der Velde P. 474 - Vargas V. 532 - Vauchez A. 298 - Verspieren P. 143 - Wilfred F. 1, 64 - Zartman I.W. 611

DOKUMENTATIONEN

M. Bernadette Mbuy Beya, Den Stimmlosen Gehör verschaffen. Steht auf, ihr Frauen Afrikas! 247
Zum Krieg gegen den Irak 379

BESPROCHENE BÜCHER

Fritz Bauer Institut (Hg.), Im Labyrinth der Schuld. Täter - Opfer - Ankläger *(Jürgen Dankert)* 646
Boyarin D., Dying for God. Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism *(Norbert Reck)* 391
Dumoulin H., Spiritualität des Buddhismus. Einheit in lebendiger Vielfalt *(Jürgen Dankert)* 521
Goldstein H., „Genieß das Leben alle Tage". Eine befreiende Theologie des Wohlstands *(Thomas Sülzle)* 255
Groß W. (Hg.), Das Judentum - Eine bleibende Herausforderung christlicher Identität *(Jürgen Dankert)* 522
Hertel P., Schleichende Übernahme. Josemaría Escrivá, sein Opus Dei und die Macht im Vatikan *(Axel Bernd Kunze)* 388
Jankélévitch V., Das Verzeihen. Essays zur Moral und Kulturphilosophie *(Axel Bernd Kunze)* 647
Lehner M.F., Eine Jugend im Opus Dei *(Axel Bernd Kunze)* 388
Negt O., Arbeit und menschliche Würde *(Thomas Sülzle)* 255
von Arnim G. u.a., Jahrbuch Menschenrechte 2003 *(Thomas Sülzle)* 255
Sobrino J., Christologie der Befreiung *(Arnd Bünker)* 135
Sobrino J., Sterben muß, wer an Götzen rührt. Das Zeugnis der ermordeten Jesuiten in San Salvador *(Arnd Bünker)* 135
Soyinka W., Die Last des Erinnerns. Was Europa Afrika schuldet - und was Afrika sich selbst schuldet *(Jürgen Dankert)* 648
Taylor J., Woher kommt das Christentum? *(Jürgen Dankert)* 522
Thich Nhat Hanh/Berrigan D., Das Boot ist nicht das Ufer. Gespräche übber buddhistisch-christliches Bewusstsein *(Norbert Reck)* 520
Weckel L., Um des Lebens willen. Zu einer Theologie des Martyriums aus befreiungstheologischer Sicht *(Arnd Bünker)* 135

NAMENINDEX
(ohne biblische Namen)

'Abd al-Mu'min 427
Abacha S. 648
Abeldt S. 189
Abner von Burgos 441
Abruzzese S. 324, 348
Abu Bakr 456, 460
Abu-Nimmer M. 609, 611
Abu Sway M. 396, 453, 517
Abulafia 441
Acquaviva S.S. 359
Adelung J.C. 272
Aemilius von Benevent 290, 296
Aguilar M. 431
Ahmad N. 398
Ahrens T. 212
Akbar U.A. 578
Al-Fayturi M. 445f
Al-Ghazali 450, 457, 461
Al-Mu'tamid ibn 'Abbad 426
Al-Mutanabbi 448
Al-Naysaburi 460
Al-Sayyab B.S. 442, 445f
Al-Schatibi 457
Alarich 291
Alberigo G. 103f, 274f
Albina 294
Alexander III. 301
Alfonso VI. 426
Alfonso VIII. 427
Alfonso X. 427f
Allen J. 105
Allende S. 87
Alphonsa von Kerala 575
Altwegg J. 647
Álvaro von Córdoba 423, 431
Alypius von Thagaste 291
Amann E. 296
Amaral L. 396f, 495, 516
Ambrosius von Mailand 290, 292
Ammicht Quinn R. 139, 141f, 163, 185, 243
Amin S. 629
Amritanandamayi M. 573
Andersen H.C. 255
Andorno R. 151
Ángel M. 23
Annan K. 360, 605-607, 610f
Antiochos Epiphanes 417
Antonius M. 157
Anuarite C. 28
Anuwrahta Kg. 485
Appleby R.S. 627
Aquino M.P. 636

Arendt H. 189
Aristoteles 160, 221, 255, 396, 467, 526
Arriola S. 124
Ashley J.M. 112
Ashoka Ks. 482
Ashtor E. 431
Ashvaghosha 481
Asimov I. 163
Aubert J.-M. 348
Auer A. 172
Augustinus A. 289-292, 294-297, 380, 394, 440
Augustus Ks. 44
Aymanns W. 277
Azmitia D. 24

Bäumer B. 473
Baer I. 441
Baer Y.F. 432
Bahya b. Josef ibn Paquda 425f, 432
Bakanja I. 28
Baker D. 102
Bakhtin D. 505f
Balasubramanian R. 473
Baldassarri S. 99
Balsells Tojo A. 644
Bamat T. 627
Banks R. 336
Baraldi C. 359f
Barbaglio G. 287
Barbiche B. 347
Barratt D. 378
Barth K. 399
Basset W. 346
Bauer F. 646
Bayton D. 236
Beauchamp T.L. 151
Beauduin L. 103, 274
Beck U. 182, 188
Beckett T. 11
Beckford J. 272, 359, 360
Beestermöller G. 649
Benedikt XIV. 48
Benedikter T. 549
Beozzo J.O. 105
Berger D. 591
Berger P.L. 517
Bergman I. 445
Bernhard Prim 302
Bernhard von Clairvaux 299
Berrigan D. 520f
Berten I. 395, 410, 510
Bertone T. 276
Betancur B. 23
Beyer P. 360
Beyleveld D. 232, 236f
Bharata 572, 576, 579
Bhattarai B. 544
Bhindranwale 64
Biko S. 29
Bin Laden O. 69
Birman P. 377
Bloch E. 6, 225
Blumenberg H. 189
Bobbio N. 221
Bock J.G. 627
Böhm O. 257
Boff L. 11, 124, 368, 377, 380, 386
Bohlin T. 296
Bonaparte N. 307, 615
Bonhoeffer D. 6, 129, 196f, 20, 595
Bonnefous E. 347
Bonner G. 296
Borgman E. 397, 507, 519
Bosch J. 200
Botta F. 275
Bouchet J.-R. 347
Boutros-Ghali B. 606f
Boyarin D. 391
Boyer P. 365, 374, 377
Boyer-Araujo V. 378
Braconnier O. 348
Brambilla E. 102
Brandt W. 647
Brann R. 420, 430
Brecht B. 245
Broberg M. 150
Brock D.W. 188
Brooks R. 166, 172
Brown D. 73
Brown P. 102, 296
Brownsword R. 232, 236f
Brumlik M. 522
Bruno G. 93
Buchanan A, 188
Buddha (Siddharta Gautama) 72, 209, 474-478, 480f, 483-485
Budhathoki S. 539, 640, 644
Bulliet R.W. 423, 431
Bultmann R. 278f
Burdick J. 377
Burguière A. 347
Burke K.F. 4, 106, 112
Burns J.P. 297
Burridge K. 283
Bush G.W. 381f, 386, 562, 636, 644

Cabrera S. 139
Cachia P. 432
Caelestius 290, 295
Caesar G.J. 155f
Caffarel H. 276, 347
Calvez J.-Y. 347
Câmara H.P. 376
Camisasca M. 276
Capitant H. 346
Carbonnier J. 146
Cardenal E. 91
Cardenal F. 91
Cardijn J. 274
Carpenter D.E. 43
Carzedda S. 80
Casaldáliga P. 5, 9, 54f, 132, 600
Case S.J. 282, 287
Cassese S. 359
Castells M. 377
Castro A. 420, 430f

Cavaterra E. 104
Celsus 52
Chadwick O. 272
Chaix G. 348
Chaminade G.J. 311
Champion F. 346
Chand L.B. 544
Chang G.C.C. 212
Chantin J.-P. 277
Charbier C. 273
Charles-Roux F. 275
Charlot J. 402, 406
Chenaux P. 103, 275, 347
Cheney R. 381
Chenu M.-D. 95, 103f, 274
Chesnut A. 364, 377
Childress J.F. 151
Chilton B. 591
Cholvy G. 272f
Christian W.A. 377
Chrysosomus J. 290
Cicero M.T. 141, 155-158, 160, 162, 245, 399
Cjeka M.A. 627
Clarke M. 28
Claverie P. 395, 413, 418
Clemens XIV. 275
Clinton W. 630
Cohen C.B. 152
Cohen M. 346
Cohen M.R. 423, 431
Colin P. 103, 274
Collins S. 212
Colombo C. 276
Columbus C. (Filmemacher) 163
Comblin J. 122, 127, 131f, 601, 603
Comte A. 272
Congar Y.-M. 96, 98, 104f, 265, 274, 329, 336
Constable O.R. 431f
Corecco E. 276f
Corsi G. 359f
Corten A. 377
Coudrin P.311
Crespo M. 649
Critchley S. 210, 212
Crossan J.D. 286, 288, 596, 603
Csordas T.J. 371, 373, 376-378
Cuneo M.W. 276
Curien G. 347
Curran C.E. 100
Cyprian von Karthago 28
Cyrus Kg. 417

d'Alzon E. 311
D'Ambra S. 80
D'Angelo 611
d'Arc J. 6, 94
D'Arcy May J. 141, 201, 212
D'Costa G. 518
d'Escoto M. 91
Dalai Lama 474, 479, 483, 485f, 561, 572, 642, 644
Dalferth I. 441
Dani L. 359
Daniel N. 432
Daniels N. 188
Dankert J. 522f, 647, 649
Dantas B.G. 378
Darwish M. 445
Das V. 72
Dauchy A. 276
Davie G. 364, 377
Day D. 266, 274
de Arco de Péguy J. 116
de Beauvoir S. 172
de Bonald L. 308
de Chergé C. 81, 129
de Clorivière P.J. 311
de Ghellinck J. 273
De Giorgi R. 359
de la Torre R. 373, 378
de Lamennais J.M. 311
de Las Casas B. 195, 200
de Lubac H. 105, 347
de Maistre J.M. 308
de Montaigne M. 178
de Mun A. 311
de Sauvetat R. 429
De Schrijver G. 112
de Ségur L.G.A. 311
de Vattel E. 380
de Viguerie J. 312
de Vitoria F. 380
Debrêl M. 347
DeConcini B. 581
Deissmann A. 281, 287
del Vasto L. 329
Delaisi de Parseval G. 347
Della Cava R. 361
Demetrias 291, 294
Demolins E. 273
Demosthenes 155
Desai M. 579
Deskaheh, Häutling 555f
Deuba S.B. 542-544
Deussen P. 473
di Cavour C.B. 308
Diego J. 366
Diehl P.D. 102
Dimier L. 308
Dinges W. 276
Diop A. 32
Diotallevi L. 323f, 349, 360f
Disraeli B. 419
Dobbelaere K. 319, 324
Dohmen C. 649
Dolan J.P. 274
Donnadieu G. 361
Donovan M. 28
dos Santos T. 596
Doskocil W. 102
Dossetti G. 104
Dostojewski F.M. 447
Doucet H. 151
Doucin L. 261
Douglas M. 322, 324
Dowling J. 552
Downing F.G. 288

Drewermann E. 100
Duarte I. 128
Dubnow S. 431
Duffé B. 346
Duforcq C.-E. 424, 431
Dumont L. 212
Dumoulin H. 521f
Dunphy W. 296
Dupuis J. 101, 105
Duquoc C. 513, 518
Durand de Osca 302
Durand G. 151
Durand J.-P. 338, 346-348
Durkheim E. 189, 398, 406
Duroselle J.-B. 309
Dussel E. 142, 187, 213, 225
Duval Y.-M. 297

Echeverria J. 348
Eco U. 192
Eggensperger T. 649
Ela J.-M. 200
Elba Ramos J. 91
Elisabeth von Ungarn 299
Ellacuría I. 6, 8f, 13, 54, 80, 82, 91, 101, 106-112, 115-117, 119f, 121, 124, 131, 602f
Elliott J.H. 288
Elmquist Cutler H. 420, 431
Emmanuel S.J. 2, 15, 82
Emmanuelle Sr. 329
Engel U. 649
Engels F. 262
Enright R. 649
Ephraim ben Sancho 429
Ernst C. 518
Escobar A. 536
Escrivà, J.M. 267f, 275, 319, 388-390
Esposito E. 359f
Etchegaray R. 600
Evans-Pritchard E. 212
Evers G. 3, 74
Ewald F. 188

Falla R. 28, 114
Fallaci N. 104
Fameree J. 104
Fassinou C. 254
Favale A. 272, 359, 361
Febres S.L. 538
Feliciani G. 348
Felicitas Hl. 28
Ferch J. 255
Fernández J.A. 23
Fernández Buey F. 195, 200
Ferrari L. 273
Ferrer V. 430
Fessard G. 347
Feuchtwanger L. 427
Févre J. 311
Finsterbusch K. 649
Fishbane M. 440
Fitzgerald P.-J. 347
Flew A. 407

Flood G. 400, 406
Fonda J. 453
Ford D.F. 439, 441
Ford I. 27f
Fouillée A. 272
Fouilloux E. 102-104, 273f, 276
Francis L. 236
Franco F. 318, 602
Franziskus von Assisi 14
Freese J. 272
Frei H. 434
Freud S. 215, 224
Freyne S. 2
Frings J. 97f, 100, 104
Frymer-Kensky T. 591
Fuchs O. 522
Fukuyama F. 527
Fulton J. 323f
Funk R.W. 287

Gager J.G. 283f
Galeano E. 596
Galilei G. 526
Gallino L. 287
Gallois P.M. 347
Gandhi M.K. 6, 11, 29, 68, 70, 208, 530, 563
Gandon J. 262
Ganoczy A. 325, 336
García-Sánchez C. 296f
Garelli F. 319, 324
Garfield J.L. 212
Garrigues J.-M. 347
Gatwa T. 88f, 91
Gaume J.J. 311, 313
Gedda L. 275
Gemelli A. 275
Gennadus 292
Gerardi J. 22, 27f, 120, 128, 530, 595
Geringer K.-T. 277
Gerosa L. 276
Gewirth A. 236
Gianotto C. 273, 278
Giaquinta G. 276
Gil J.S. 432
Gilberto A. 276
Ginês de Sepúlveda J. 195, 224
Giolo A. 272
Girard R. 66, 72
Girardi Conedera J.J. 22, 27f, 120, 128, 530, 595
Giussani L. 268
Gobert d'Aspremont 298
Goguel F. 272
Goldstein H. 142, 255f
Gómez O. 644
Gonella Frichner T.554, 640, 644
González M. 120f
González Faus J.I. 2, 48, 82
Goodbourn D. 386
Goodin R. 236
Gopin M. 590, 592
Goretti M. 6, 48, 71
Gran Cirera J.M. 23
Grasso D. 276

Green A. 592
Grégoire H. 273
Gregor XIII. 275
Gregor XVI. 310
Gregor von Nyssa 437
Greiner D. 347
Greiner P. 346
Greisch J. 346
Greive H. 422, 425, 431f
Grenfell B.P. 281
Greshake G. 297
Griffith-Dickson G. 394, 398, 508
Griffiths P. 395, 397, 407, 510
Grillmeier A. 105
Grillparzer F. 427
Groß W. 172, 522
Grotius H. 380
Gueguen J. 347
Guéranger P. 264, 311
Gueullette J.-M. 347
Gutiérrez G. 200, 367
Gutwirth E. 430
Gyendra Kg. 543f

Haag K.H. 162
Habermas J. 186, 188
Hagemann L. 432
Haight R. 112
Haker H. 172
Hamid S. 575
Hammarskjöld D. 604
Hanicotte V. 348
Hannibal 156
Harcourt W. 536
Haron A. 29
Harris A. 420, 431
Hartmann N. 225
Harvey L.P. 432
Hastings A. 273
Hatcher 572
Hatfield W.A. 615
Hauptmann G. 172
Hayner P.B. 641f, 645
Hazel D. 28
Hébrard M. 332, 336
Hedde R. 296
Hedricks J. 551, 553
Heelas P. 519
Hefferan G. 551, 553
Hefling C. 410
Hegel G.F.W. 272, 467
Hegge C. 277
Heidegger M. 216, 224f
Hein K. 102
Heisig J.W. 212
Heiss E. 551
Heller A. 217, 225
Hendricks J. 277
Hennelly A.T. 91
Hernández Pico J. 4, 49, 51, 55, 112
Herodes Antipas 44f
Herodes d. Gr. 44, 46
Hertel P. 388-390
Hervás y Benet J. 275
Hervieu-Léger D. 351, 359
Hewitt W.E. 377
Hick J. 403, 406, 464f, 473, 510, 517
Hieronymus 290-292, 296
Hilarius von Syrakus 292
Hinkelammert F.J. 224
Hippolyt 53
Hirt des Hermas 52
Hitler A. 382
Hobbes T. 157_159, 162
Hobsbawm E. 262, 273, 527
Höxter J. 432
Hogan L. 141, 201
Honigsheim P. 337
Honneth A. 225
Honorius III. 302f
Horsley R.A. 285, 288
Hostiensis 302
Houtart F. 627, 635, 641, 644
Hudson D. 72
Huizing P. 346
Hunt A.S. 281
Huntington S. 400f, 406, 527
Hus J. 93, 333
Husain ibn 'Ali 70
Hussein S. 382, 385
Hynes W.J. 287

Iannocone L. 377
Ibn Mansur 460
Ignatius von Antiochia 52
Ignatius von Loyola 106, 109, 112
Imhof V. 644
Inden R. 212
Innozenz I. 290f, 295
Innozenz III. 301f
Introvigne M. 272
Irenäus von Lyon 597
Ismail M.M. 571
Istas M. 346

Jacobs A.Y.H.A. 105
Jacquart D. 432
Jacques de Vitry 302
James W. 189
Jankélévitch V. 647f
Jantzen G. 210, 212
Jayadeva, ind. Dichter 574
Jens W. 188
Jenson R. 437f, 440
Jeremias J. 194
Jerónimo C. 25
Jiménez S. 24
Joachim von Fiore 303
Joas H. 189
Johanna von Orléans siehe d'Arc J.
Johannes XXII. 304
Johannes XXIII. 36, 96-98, 103f
Johannes Paul II. 36, 48, 51, 76f, 79, 82, 97, 100, 105, 241, 254, 270, 275, 277, 322, 330, 338, 343, 347, 358, 361, 366, 384, 388, 406, 417, 462f, 473, 487, 494f, 552f, 575, 600, 607, 631

Johannes von Montmirail 298
Johnson T. 378
Josef ibn Nachmias 428
Joseph J. 71
Josephus F. 44f
Josimo P. 22
Jovinian 291
Juergensmeyer M. 67, 72
Juliana von Norwich 395
Julianus von Aeclanum 290, 292
Junges J.R. 242
Junid A. 611
Junker-Kenny M. 139, 141f, 181, 240, 243
Justin d. Märt. 52
Jusuf ibn Taschfin 426
Jusuf Ja'qub al-Mansur 427

Kabir, ind. Dichter 572
Kaempf B. 347
Käsemann E. 278f, 287597
Kahungu J. 254
Kalupahana D.J. 212
Kanninen T. 604, 638f, 644
Kant I. 141, 154, 157, 159-162, 167, 172, 174, 176, 180, 183, 201, 217, 225, 227, 232, 235f, 240f, 245, 255, 403
Kanyandago P. 3, 82
Kanyoro M. 254
Karunamayi M. 573
Kasper W. 124, 360
Kaufmann F.-X. 351, 359f
Kaulan al-Yahudi 422
Kautsky K. 280-282, 287
Keel O. 172
Keinath K. 337
Kellner M. 591
Kelsen H. 525f
Kemp P. 150
Kempner R. 646
Kendall Soulen R. 438, 440
Kenis Y. 152
Kessler A. 297
Khalidi T. 396, 442, 516
Kiesling J.B. 381
Kim Jong-Il 381
Kimball C. 627
Kimbangu S. 29
King M.L. 6, 124, 530
King S.B. 212
Kinnear A.N. 551
Kittay E. 142, 226, 237, 245
Klaiber J. 105
Klauck H.-J. 336
Kleinman A. 72
Knitter P.F. 200, 212, 510, 517
Koirala G.P. 542
Kolbe M. 6, 48, 51, 71
Konersmann R. 647
Konfuzius 78
Konstantin Ks. 47
Kraus K. 172
Krondorfer B. 649
Krumeich C. 296
Küng H. 100, 104, 188, 380, 528
Kürzinger J. 39
Kulimushi Mutarushwa R. 348
Kunze A.B. 390, 648
Kurz P.K. 648
Kurzweil R. 172
Kwiatkowski J. 275

La Capra D. 505f
Labrusse-Riou C. 151
Lacan J. 215, 224
Lacqueur W. 273
Lacroix X. 346
Lalouette J. 347
Laloux L. 313
Lamberigts M. 289, 296f
Lamberts E. 313
Langlois A. 151
Lanne E. 327, 336
Las Casas siehe: de Las Casas
Laurence P. 296
Lazzati G . 277
Le Bras G. 306, 312
Le Play F. 308
Le Prévost L. 311
Le Roy E. 308
Leboucher M. 347
Leenhardt M. 204, 211f
LeGoff J. 421
Lehmann D. 361, 377f
Lehmann K. 277, 412, 418
Lehner M.F. 388f
Lemm R. 432
Leo XIII. 305, 308-310, 340
Léonard A.-M. 417
Leopold von Belgien, Kg. 32
Lepargneur H. 241
Leprieur F. 103
Lercaro G. 99, 104
Lessing G.E. 172
Leunis J. 275
Leuze R. 518
Levillain P. 347
Levinas E. 192, 211, 219, 225, 439
Lewinstein K. 73
Lewis B. 430f, 461
Leyland W. 485
Li O. 549
Lill R. 273
Lima Estrada D. 28
Lima Oliva B. 28
Lindbeck G. 434, 438, 441
Linsolas J. 306, 312
List E. 172
Lock M. 72
Locke J. 214, 224
Lombardi R. 268
Loonbeek R. 103, 274
López A. 91
Lopez jr. D. 482f, 486
López Hernández E. 557, 637, 644
López Pereira J.E. 431
López y López J. 91

Lorenz K. 334, 337
Lorberbaum M. 591f
Loughlin G. 517
Lubich C. 277
Ludwig IV. von Thüringen 299
Lübbe H. 517
Luhmann N. 167, 172, 219, 317, 323f, 351f, 354f, 359-361, 517
Luther M. 331
Lux de Coti O. 644

Maccoby H.Z. 432
MacConkey Robinson J. 287
Maceratini R. 102
Maciel M. 268
MacIntyre A. 189, 233f, 237
Mack H. 120
Mack M. 6, 25, 114, 116f, 120
Magid S. 581, 592
Mahaboob K. u. S. 578
Mahadevan T.M.P. 469, 473
Maimonides M. 591
Maisonneuve R. 347
Malula Kard. 248
Mamdani M. 89, 91
Mandal B.P. 544
Mandela N. 532, 636, 644
Manemann J. 518
Mantovani E. 211
Maraldo J.C. 212
Marchisio R. 324
Maria von Oignies 302
Maritain J. 340, 347
Marquardt F.-W. 518
Martin D. 622, 627
Martin Soskice J. 393
Martin von Tours 290
Martín-Baró I. 91
Martínez L. 24, 277
Martini C.M. 360f
Marx K. 172, 217, 219, 225, 255, 262, 280
Marx R. 257
Marzano M. 324
Masemola M. 29
Maurin P. 274
Maurras C. 308, 340
Mayeur J.-M. 275
Mbeki T. 34
Mbuy Beya M.B. 247, 254
McCoy R. 615
McDonnell K. 376
McGuire M.B. 371, 376f
McLynn N. 102
McMullen M. 361
McRae M. 486
Meeks W.A. 287
Meir G. 614
Melania 290, 294
Melloni A. 3, 91, 104, 259, 272, 377
Melville C. 432
Mendez Arceo S. 99
Menozzi D. 277
Messner F. 346
Meßner R. 101, 105
Mesters C. 4, 56
Metz J.B. 1, 171, 518
Michel T. 396f, 487, 516
Michelat G. 347
Mieth D. 184, 188, 236, 379
Mijangos A. 114, 116f
Miras J. 277
Misago A. 89
Mizeki B. 29
Moeller C. 121
Mohammed 68, 446, 516f
Moltmann J. 127
Montaigne siehe: de Montaigne
Montalembert C.F.R. 308
Montanelli I. 104
Montenegro S. 644
Montes S. 91
Montesinos A. 124
Montini G.B. siehe Paul VI.
Moreno J.R. 91
Moro R. 275, 356, 360
Mortiau J. 103, 274
Moulinet D. 313
Mounier E. 347
Moyano M.E. 532
Mückler H. 212
Mühlen H. 329, 336
Müller H.A. 649
Muller A. 85f, 90
Munusay V. 29
Munzihirwa Bf. 6, 128

Nachman von Bratzlaw 587-590, 592
Nararro L. 348
Narayanan V. 567, 643, 645
Nayaka A. 575
Negt O. 141, 153, 255f
Neirinck C. 150f
Neitz M.J. 376f
Netanyahu B. 432
Neusner J. 591
Newman J.H. 262
Newman L.E. 591
Nhat Hanh T. 520f
Nickels C. 257
Niemöller M. 196
Nietzsche F. 217, 241
Nikolaus IV. 304
Nikolaus V. 84, 90, 600
Nikolaus von Valencia 429
Njoroge N. 254
North J. 649
Novak D. 592
Noval J. 114
Novatian 291
Nussbaum M.C. 237
Nuvolone F.G. 296

O'Donohue M. 249
O'Neill O. 188
Ochs P. 394, 396, 433, 441, 513f
Oduyoye M.A. 249, 254

Okure T. 2, 28
Orantes M. 28
Origenes 55, 261
Orsi R. 581
Ottaviani A. 98f, 104
Oury G.-M. 274
Ozanam F. 340, 347

Pace E. 314, 318, 323-325, 359f
Pacelli E. siehe Pius XII.
Paiano M. 274
Palard J. 313
Palazzini P. 104
Panikkar R. 514, 518
Panneerselvam S. 396, 462, 515
Pannenberg W. 360
Parola A. 277
Parrales E. 91
Paul VI. 92, 96, 98f, 101, 105, 125, 275, 330, 338
Paulinus von Nola 290, 294
Pavan P. 105
Pedros I. von Kastilien 429
Pedrot P. 151
Peirce C. 440f
Pelagius 289-297
Pellegrino M. 99, 104
Pérennès J.-J. 418
Perianayagam P.R. 72
Perikles 155
Perlmann M. 431
Perpetua Hl. 28, 67
Perret M.-A. 348
Pesce M. 274
Pesch O.H. 649
Pessini L. 142, 237, 240
Peters J. 518
Peters T.R. 518
Peterson E. 518
Peterson H. 29
Peukert H. 189
Pfaff W. 382
Philipp Augustus 298
Philippus (Tetrarch) 45
Philo von Alexandria 441
Picker E. 172
Pico della Mirandola G. 227, 236
Pieris A. 13, 200
Pierrard P. 313
Pierre (Abbé) 329
Pietri C. und L. 296
Pike B. 549f
Pinianus 290, 294
Pinmei G. 81
Pinochet A. 87
Pio, Padre (F. Forgione) 366
Pius VII. 307, 309
Pius IX. 273, 308, 310
Pius X. 94-96, 98f, 103, 263, 339
Pius XI. 83, 307, 312
Pius XII. 92, 96, 105, 265, 267-269, 273, 275, 312, 315
Plato 160
Plongeron B. 273
Polet F. 635
Polykarp 6, 53
Pompejus 156
Pope S.J. 410
Poston L. 82
Pottmeyer H.J. 103
Poulat E. 103, 273, 305, 313, 356
Powell C. 381
Prachanda 542
Prévotat J. 103, 274
Priscillianus 290
Prodi P. 103
Pröpper T. 189
Prosperi A. 102
Proudhon P.J. 308
Provost J.H. 277
Pun N.S. 544

Quang Duc T. 70
Quantin J.-L. 346
Queen C.S. 212
Quinn F. 28

Rabello A.M. 431
Radini Tedeschi G. 103
Rahner K. 15, 21, 48, 55, 74, 82, 360
Rainier Fasani 303
Raiser K. 649
Ramao Rao N.T. 577
Ramírez C. 26
Ramírez E. 26
Ramírez M. 24
Ramírez T. 24
Ramírez V. 25
Ramos C. 91
Ratzinger J. 100, 104f, 276f, 409, 417
Rawls J. 188, 227, 233, 236, 347
Reagan R. 52
Reck N. 391, 521
Rees B.R. 297
Reich J. 257
Reich R. 628
Reikerstorfer J. 518
Rekkared 421
Renan E. 308
Rendtorff J.D. 150
Reuter H.-R. 649
Reynolds R. 549, 642, 645
Riccardi A. 102-104, 273, 275, 348
Ricci M. 79
Rice C. 381
Ricœur P. 185, 188, 649
Rihards P. 276
Riklin A. 383
Rimpoche B. 482
Ringault P. 272
Roa O. 23
Robertson I. 431
Robinson M. 37, 245, 257
Rodrigo M. 80
Rodríguez Maradiaga O. 27
Rollin F. 347
Román López A.E. 28

Romero O.A. 9, 11, 14, 48, 51, 54, 71, 80, 87, 101, 113, 116f, 123-126, 129, 131, 134, 597, 600
Roncalli A.G. siehe Johannes XXIII.
Rosario Narchison J. 212
Rosenzweig F. 435, 439-441
Rossi G. 275
Rossi M. 371
Roth C. 432
Roth N. 431
Rousseau J.J. 211
Rufinus der Syrer 296
Ruggieri G. 103f
Rumi, Jalal al-Din 492
Rumsfeld D. 381
Russell B. 463

Sa'd b. Mansur ibn Kammunas 424
Sabato E. 596
Sacranie I. 386
Säenz-Badillos A. 419, 430, 432
Sahib C.M. 578
Saint-Louis Kg. 299
Saint-Sernin B. 346
Salinas Valle G. 644
Salvarani B. 272
Samau'al ibn Yahya al-Maghribis 424
Sánchez E. 644
Sánchez Albornoz C. 420, 431
Sander H.-J. 242
Sankara 466f, 469f, 473
Santayana M. 525f
Saramago J. 529, 596
Sarasvati C. 571
Sathya Sai 572
Savonarola G. 93
Saxena S. 581
Sbriccoli M. 102
Schäferdiek K. 337
Schillebeeckx E. 1, 100, 112
Schleiermacher F.D.E. 188, 394
Schlinghoff D. 72
Schmitt C. 262, 272, 319, 325
Schmitz H. 277
Schneider I. 257
Scholem G. 441
Schopenhauer A. 168, 172
Schotsmans P.T. 242
Schreiner S. 396, 419
Schreiter R. 619
Schroer S. 172
Schüssler Fiorenza E. 645
Schützeichel H. 277
Schuppius J.B. 272
Schutz R. 329
Scroggs R. 282, 288
Sebald W.G. 507, 512, 517
Secondin B. 272, 277
Segundo J.L. 598
Séguy J. 319, 325, 346
Sen A. 237
Seneca 294, 297
Seper F. 99
Sesboüé B.346
Shakespeare W. 591
Shankar P.R. 578
Sharma U. 212
Sheils W.J. 102
Shusaku E. 77
Silvers A. 236
Simmel G. 189, 359, 647
Simon L.J. 431
Simon R. 150f, 346
Simons M. 346
Singer P. 152, 172, 174
Sixtus 290
Sleman E. 347
Sloterdijk P. 256
Smith A. 215, 224
Smith C. 432
Smith P. 550f
Sobrino J. 2, 4, 6, 25, 28, 82, 107, 112, 121, 135-138, 592, 640, 644
Söding T. 649
Sokrates 6, 55
Solignac A. 296f
Soloveitchik J. 591
Somoza A. 87
Sophokles 177
Soyinka W. 648f
Spaemann R. 242
Stark R. 324f
Steigleder K. 183, 188
Stein L. 262, 272
Stillman N.A. 431
Suárez F. 380
Suenens L.-J. 270, 363
Susin L.C. 525, 636
Swatos jr. W.H. 359, 360

Tamayo-Acosta J.J. 141, 187, 189, 200
Tamez E. 2, 22, 139, 187, 243
Tammam A. 448
Tapia M. 277
Tariq ibn Ziyad 420
Tarrow S.G. 276
Taylor J. 522
Teilhard de Chard P. 347
Teixeira F. 360
Tennyson A. 406
Thapa S.B. 545
Theißen G. 273, 278-280, 284, 287f
Thévenot X. 346
Thiandoum Msgr. 248
Thibault P. 313
Thier S. 297
Thomas von Aquin 6, 49-51, 53, 55, 265, 340, 380, 467
Tillard J.-M. 100
Timasius 290
Tjulkuk 552
Tojeira J.M. 120
Toledo Manrique A. 538
Tolstoi L.N. 141, 153f, 162
Tomuschat C. 644
Touraine A. 377
Traer R. 212
Traniello F. 273

Tranvouez Y. 273
Trapet M.A. 348
Trigo P. 122
Troeltsch E. 262, 359
Tromp S. 55
Trompf G. 211
Tucci R. 105
Turoldo D.M. 102, 268
Tutu D. 624f, 627, 649

Ubaydli A. 432
Ulcue Chocue A. 23
Um Salamah 460
Umar ibn al-Khattab 460
Unno M.T. 212
Upali 485
Urquhart G. 277

Valadier P. 141f, 173, 183, 185
Valdrini P. 347
Valerian Ks. 28
van Coillie D. 74, 82
van den Daele W. 186
van der Velde P. 396, 474, 516
van Harskamp A. 519
Van Kley D.K. 339, 347
Vanier J. 329
Vanzan P. 276
Varadhan G. 581
Vargas V. 532, 641, 644
Vassort-Rousset B. 347
Vauchez A. 274, 298
Veggian T. 274
Veneruso D. 273
Veng M. 13
Vercesi E. 273
Vernet J. 431f
Verspieren P. 140, 143, 151, 183f
Verucci G. 273
Veuillot L. 308, 311, 313
Vian G. 103
Viaud P. 346
Victoria D.B. 212
Vidal M. 101, 105
Vieira de Mello S. 530
Viet-Depaule N. 347
Villanueva F. 23
Villanueva J.O. 28
Villaret E. 275
Vinzenz von paul 311
Virilio P. 527
Vivekananda S. 470, 473, 572
Vlk M. 412, 417
Vodola E. 102
Voisin M. 319, 324
Voltaire F.M. 162
von Arnim G. 255
von Balthasar H.U. 104f, 360
von Campenhausen 82
von Clausewitz C.P.G. 272
von Harnack A. 304
von Hartmann F. 266

Wachowski Br. 163
Walckiers M.A. 274
Walzer M. 591f
Wasserstrom S.M. 431
Watt W.M. 432
Waugh S.L. 102
Weber M. 217, 346, 359
Weckel L. 135, 137f
Weingardt B.M. 649
Wermelinger O. 296f
Wetz F.J. 172
Wikler D. 188
Wilfred F. 3, 64
Williams P. 91
Williams R. 518
Williamson C. 591
Wils J.-P. 145, 150, 188f, 242
Wilson B. 351, 359
Wittgenstein L. 394, 463, 465f, 473
Wojak I. 646
Wojtyła K. siehe Johannes Paul II.
Wolf C. 172
Wolf K.B. 431
Wolfowitz P. 381
Wolfson E.R. 439, 441, 584, 591
Wolkers J. 507
Worsley P. 283
Wuthnow R.J. 351, 359
Wyclif J. 333
Wyschogrod M. 584, 591

Yehuda ibn Tibbon 426
Yesudas K.J. 578
Yogananda 572

Zadra B. 277
Zafrani H. 431
Zalaquett J. 624
Zamboni F. 275
Zapfel K. 611
Zarathustra 188
Zartman I.W. 611, 643, 645
Zechmeister M. 603
Zierer O. 162
Zimmerling P. 276
Zingerle A. 360
Zizola G. 104, 275
Zohar N. 591f
Zosimus 295
Zubiri X. 216

BIBELSTELLEN

Gen 1,26f: 168f
Gen 1,27-28: 252
Gen 5,3: 169
Ex 3,7-10: 190
Ex 3,13: 440
Ex 22,20-22: 191
Ex 23,10-11: 192
Lev 16: 41
Lev 25,1-7: 192

Lev 25,11-12: 192
Lev 26,44: 432
Dtn 23,16-17: 191
Dtn 23,19: 191
Dtn 24,14-15: 191
2 Chr 30,6: 592
Esr 9,9: 432
Ps 9,19: 120
Ps 22,25: 512
Ps 22,30: 512
Ps 44,12: 58
Ps 82: 596
Ps 91,15: 440
Ps 95,8: 55
Ps 121: 557
Ps 124,1-8: 432
Ps 144,8-9: 252
Spr 20,9: 587
Spr 20,28: 426
Weish 2,6-15: 43
Weish 5,1-8.15-16: 43
Jes 1,10-17: 192
Jes 1,16-17: 193
Jes 11,6-9: 252
Jes 31,6: 592
Jes 40,27: 58
Jes 41,8-9: 57
Jes 41,8-14: 59
Jes 41,14: 59
Jes 42,1-9: 57f
Jes 42,6: 106, 111
Jes 42,18-20: 57
Jes 42,19: 58
Jes 43,10: 57
Jes 43,14: 59
Jes 44,1-2: 57
Jes 44,6: 59
Jes 45,4: 57
Jes 46,3: 59
Jes 48,20: 57
Jes 49,1-6: 57, 59
Jes 49,13-16: 59
Jes 49,15: 59
Jes 50,4-9: 58, 60
Jes 52,13-53,12: 12, 58, 62, 110
Jes 52,14: 12, 113
Jes 52,15: 120
Jes 53: 41f
Jes 53,2.3.4.7.9.12: 12
Jes 53,2-8: 57
Jes 53,5: 110
Jes 53,11: 110
Jes 54,5: 59
Jes 54,17: 57
Jes 56,1: 440
Jes 58: 221
Jes 61,1-2: 58, 61
Jes 61,1-3: 193
Jes 62,4: 59
Jes 62,5: 59
Jes 63,16: 59
Jes 66,11-13: 59
Jer 3,14.22: 592
Jer 6,20: 192
Jer 7,22: 192
Jer 18,11: 592
Jer 25,3: 57
Jer 25,5: 592
Klgl 3,6: 58
Klgl 3,59: 58
Klgl 5,5: 58
Ez 33,11f: 592
Hos 6,6: 192
Am 3,10: 252
Am 4,21-27: 192
Am 5,14-15: 193
Am 5,21: 192
Mi 6,6-8: 192
Sach 1,3f: 592
Sach 14,6: 588
Mal 3,7: 592
Mt 4,1-4: 61
Mt 5,24: 615
Mt 5,38: 598
Mt 5,44: 63
Mt 7,3: 598
Mt 7,21: 598
Mt 8,11: 194
Mt 9,13: 192
Mt 10,18: 39
Mt 11,8: 45
Mt 11,12: 253
Mt 12,7: 192
Mt 18: 288
Mt 18,15-17: 250
Mt 18,20: 328
Mt 18,21-22: 253, 598
Mt 19,21-24: 294
Mt 20,28: 61
Mt 21,31: 193
Mt 23,1-35: 598
Mt 23,13-32: 598
Mt 25: 221
Mt 25,40: 106, 517
Mt 25,45: 517
Mt 26,65: 38, 119
Mt 28,18: 438
Mk 7,1-13: 598
Mk 8,31-33: 61
Mk 8,35: 106
Mk 10,31: 106
Mk 10,45: 40, 43
Mk 12,40: 598
Mk 12,42: 557
Mk 13,10: 39
Mk 14,63: 38
Lk 4,16-21: 61
Lk 4,18-20: 43
Lk 6,20: 106
Lk 6,35: 598
Lk 9,60: 253
Lk 10,25-37: 178
Lk 11,37-53: 598
Lk 13,28-29: 194
Lk 13,31-35: 43
Lk 16,31: 594

Lk 22,19: 119
Lk 22,27: 43
Lk 22,53: 116
Lk 23,2-5: 43, 119
Lk 23,33: 598
Lk 24,26: 75
Lk 24,48: 39
Joh 3,8: 334
Joh 6,15: 61
Joh 8: 253
Joh 8,16: 39
Joh 8,31-32: 120
Joh 8,44: 127, 594
Joh 9,39: 39
Joh 9,41: 598
Joh 11,25f: 560
Joh 12,31: 39
Joh 13,1: 63
Joh 14,6: 412
Joh 15,13: 119
Joh 16,8.11: 39
Joh 16,13: 409
Joh 18,30: 119
Joh 18,37: 10, 39
Apg 1,8: 39
Apg 1,21: 39
Apg 2,43-46: 330
Apg 5,9: 438
Apg 10,39: 39
Apg 13,31: 39
Apg 22,15: 39
Apg 22,20: 39
Apg 26,16: 39
Röm 1-3: 594
Röm 1,4: 438
Röm 1,18: 119, 595
Röm 3,21-26: 41
Röm 4,18: 116
Röm 5,10f: 612
Röm 7: 594
Röm 8,21: 118
Röm 8,23: 118
Röm 8,24-25: 119
Röm 8,39: 53
Röm 12,1: 119
Röm 16,5: 327, 335
1 Kor 1,23: 58
1 Kor 1,23-24: 40
1 Kor 8,6: 53
1 Kor 11,18-20: 328
1 Kor 11,24-25: 119
1 Kor 11,26: 119
1 Kor 12,13: 288
1 Kor 14,29-33: 330
1 Kor 15,3-4: 40
1 Kor 15,24: 594
1 Kor 15,26: 116
1 Kor 15,28: 601
1 Kor 16,19: 327
1 Kor 16,22: 377
2 Kor 5,17-21: 582
2 Kor 5,19: 597
2 Kor 12,9: 78
Gal 1,6-12: 332
Gal 3,28: 288
Gal 5,1-15: 332
Phil 2,5-11: 510
Phil 2,6-7: 414
Kol 1,15: 513
Kol 2,9: 414
Kol 2,9-10: 413
Kol 3,5: 594
Kol 3,11: 288
1 Thess 3,3-4: 52
1 Tim 6,10: 594
2 Tim 4,2: 74
Hebr 7,27: 415
Hebr 8-9: 41
Hebr 9,11: 41
1 Joh 4: 597
1 Joh 4,16: 51
Offb 1,5: 46, 55
Offb 7,14: 46
Offb 21,1-5: 254

Martyrium in neuem Licht

Teresa Okure, Jon Sobrino und Felix Wilfred

Martyrium in neuem Licht

Teresa Okure, Jon Sobrino und Felix Wilfred

Im März 1983 widmete CONCILIUM ein ganzes Heft dem Thema „Martyrium heute". Der Grund, weshalb man damals diese Frage aufgriff, war, wie J. B. Metz und E. Schillebeecks im Vorwort erklärten, dass „es so etwas wie einen geschichtlich-kulturellen Wandel im Typ des Martyriums bzw. im Profil des Märtyrers gibt". Heute, zwanzig Jahre später, kommen wir erneut darauf zurück, da unsere heutige Realität uns genug Anlass zum Nachdenken bietet, wobei natürlich auch das Martyrium „auf den Prüfstand zu stellen ist". Nicht, dass sich in unserer Welt alles geändert hätte, doch bietet die gegenwärtige *Wirklichkeit* gegenüber früher auf der einen Seite neue konkrete Anhaltspunkte und Facetten, auf der anderen hat sich aber auch ein neues *Bewusstsein* ihr gegenüber herausgebildet. Aus solcher Perspektive möchten wir in dieser Einleitung, was das „Martyrium in neuem Licht" angeht, drei Dinge ansprechen.

1. *Die Barmherzigkeit als konsequente Reaktion auf eine Welt voller Grausamkeit.* Was uns als Erstes zum Nachdenken herausfordert, ist die Tatsache, dass zwanzig Jahre nach jenem Heft über das Martyrium die Welt als Ganzes betrachtet unverändert ungerecht, inhuman und grausam ist - in mancher Hinsicht mehr als damals. Unter der Schirmherrschaft eines vom Egoismus geprägten Neoliberalismus bringt sie weiterhin ungezählte Gewalttaten hervor und über Millionen von Menschen den Tod. Und auch die Globalisierung hat - selbst mit ihren durchaus positiven Potentialen - die Dinge nicht sonderlich verändert; sie produziert nach wie vor Arme, Unterdrückte, Ausgegrenzte und Opfer, und das millionenfach. Außerdem ist es vor allem heute unerlässlich, daran zu erinnern, dass sich hinter den ethnischen - komplexen, mehrdeutigen und oftmals gewaltsamen - Konflikten schwerste Ungerechtigkeiten gegenüber Minderheiten und wehrlosen Ethnien verbergen.

Nun gibt es Menschen, die auf diese Situation mit Barmherzigkeit reagieren, um die Opfer der Wirtschaftsordnung zu verteidigen, und die deshalb, schutzlos wie sie sind, gewaltsam und voller Unrecht umgebracht werden. Es gibt aber auch Menschen, die inmitten ethnischer Konflikte sich abmühen und kämpfen, um die Unterschiede zu überwinden und die Menschenrechte derer, die am meisten unterdrückt werden, zu verteidigen. Nicht alles in diesen Konflikten geht auf das Konto des „Terrorismus", wie man uns bisweilen glauben machen will, sondern viele gehen eben soweit, ihr Leben für die Schwächsten der Schwachen hinzuge-

ben. Der Tod all dieser Menschen, von denen wir gesprochen haben, ist in erster Linie Ausdruck der Liebe zu den Armen und Opfern, und diese Liebe ist es, die sie auszeichnet. Auch wenn wir sie hier nicht mit irgendeinem Wort charakterisieren wollen, so lässt sich doch eines sagen: sie sind bis zur letzten Konsequenz barmherzig.

Das ist auch der Hauptgrund, weshalb wir heute das Martyrium in neuem Licht sehen müssen. Unzählige haben aus Liebe zu den Armen, Unterdrückten und Verachteten ihr Leben hingegeben in der Hoffnung, dass diese Hingabe einmal Leben, Gerechtigkeit und Würde hervorbringen wird. Das aber heißt, das Martyrium aus Barmherzigkeit ist in erster Linie eine universale Realität: in Lateinamerika praktizieren es vor allem Christen; in Asien und anderen Kontinenten Angehörige anderer Religionen - und manchmal trifft es sogar auf jene zu, die keiner Religion angehören.

Diese erste Überlegung scheint uns wichtig zu sein, nicht so sehr, um bestimmten Personen Ehre zu erweisen, sondern um uns wie sie für die Wahrheit und Liebe, für Menschenrechte und Gerechtigkeit zu engagieren in einer Welt, die all diese Dinge bitter nötig hat. Ein so verstandenes „Martyrium" kann dann kraft seiner Universalität auch als utopisches Prinzip und als Dreh- und Angelpunkt einer menschlichen Globalisierung dienen, die weder vom Egoismus geprägt ist noch andere ausgrenzt.

Wenn wir nun diese Märtyrer speziell von der biblisch-christlichen Tradition her betrachten, so möchten wir sie „jesuanische Märtyrer" nennen, da sie wie Jesus den Tod erdulden, weil sie nach seinem Vorbild gelebt, gearbeitet und gekämpft haben. Bei ihnen findet sich auch nicht die Spur einer Opferideologie, kein Fanatismus, ja nicht einmal die direkte Absicht, sich mit dem Gekreuzigten auf mystischer Ebene zu identifizieren. Im Mittelpunkt steht vielmehr jene Liebe zu den Armen und jenes Eintreten für die Unterdrückten, wie Jesus sie uns vorgelebt hat. Der Tod ist nur das unvermeidbare Nebenprodukt, den man nicht herbeiwünscht, sondern aus jener Liebe heraus und um jener Parteinahme willen frei auf sich nimmt. Wenn solche Märtyrer Zeichen einer Hoffnung sind, dann ist es nicht die auf eine direkte Belohnung nach dem Tod, sondern dass den Opfern einmal Gerechtigkeit widerfahren wird. Handelt es sich um Christen, dann sind sie, formal gesehen, nicht Märtyrer *der*, sondern *in* der Kirche, womit das Martyrium, wiederum aus der Sicht der biblisch-christlichen Tradition, als universale und ökumenische Realität deutlich wird. Sie sind Märtyrer der Menschheit.

Diese Realität, deren man sich heute immer stärker bewusst wird, untersucht ganz allgemein der erste Beitrag von Jon Sobrino. Die folgenden Artikel von S. J. Emmanuel, Elsa Tamez und Teresa Okure führen uns anhand konkreter Beispiele die spezifischen Situationen Asiens, Lateinamerikas und Afrikas vor Augen. Seán Freyne vertieft in seiner Analyse des Martyriums Jesu aus biblischer Sicht die jesuanische Dimension, wie wir sie genannt haben, und José Ignacio González Faus stellt die Liebe als *den* Schlüssel zu seiner Deutung heraus.

2. *Das Selbstopfer und der Terrorismus.* Als Zweites gibt uns eine alte, heute aber sehr präsente Problematik zu denken: der Ausbruch eines Terrorismus, der mit

ZB 191

den historischen Formen von Religion in Zusammenhang steht. Es ist ja allseits bekannt, dass die Religionen in ihrer Selbstdarstellung als Botschafter einer absoluten Wirklichkeit auf der einen Seite soweit gehen können, sie auch absolut und uneingeschränkt, einschließlich der Gewalt, zu verteidigen. Auf der anderen Seite können sie aber auch bei ihren Mitgliedern die Bereitschaft, gleichsam die Neigung wecken, für diese absolute Wirklichkeit ihr Leben einzusetzen. Das bringt freilich eine doppelte Gefahr mit sich: Es entsteht ein Fanatismus der Selbstaufopferung (bisweilen noch verstärkt durch den Glauben an eine Belohnung nach dem Tod) und das Opfer des eigenen Lebens wird dazu benutzt, Unschuldige zu töten. Von hier aus gesehen muss jede Art von Verherrlichung des Martyriums, die von solchen Prämissen ausgeht, äußerst kritisch betrachtet werden. Eine Analyse in diesem Sinne liefert der Beitrag von Félix Wilfred.

Neben dieser extremen Form von „Zweideutigkeit des Martyriums" bringen wir noch drei weitere Beispiele, die in der Geschichte der Kirche wiederholt aufgetreten sind. Das erste ist die zweideutige - oft interessengeleitete und ideologisierte - Verwendung des Begriffs „Märtyrer" in den sogenannten Missionsländern. Damit befasst sich die Analyse von Georg Evers. Eine weitere Zweideutigkeit verbirgt sich hinter der Frage, die sich an eine Kirche richtet, die ihre eigenen Märtyrer anspricht: stand sie, historisch gesehen, auf der Seite der Opfer oder der Täter? Dieser Frage geht der Beitrag von Peter Kanyandago nach. Und schließlich befasst sich Alberto Melloni mit der Verfolgung und dem Martyrium, die im Laufe der Geschichte innerhalb der Kirche vorgekommen sind und analysiert als Beispiel die Verfolgung bzw. Maßregelung von Theologen in diesem (und im letzten) Jahrhundert.

3. *Den gekreuzigten Völkern einen Namen geben.* Was uns als Letztes überaus nachdenklich stimmt, ist die Tatsache, dass die als brennendste Realität unserer Tage eingangs erwähnte Welt voller Grausamkeit, der Millionen von Menschen zum Opfer fallen, weder von der Gesellschaft noch von der Kirche wirklich ernst genommen wird und bei der theologischen Neubewertung des Martyriums oft nicht einmal auf die Tagesordnung gesetzt zu werden pflegt: Es handelt sich ja hier um den Tod von Millionen von Menschen, insbesondere von Jungen und Mädchen in den vormals so genannten Ländern der Dritten Welt, die an den verschiedensten Formen der Armut und Ausgrenzung, der Kriege und Massaker, an den alltäglichen Formen des Hungers in den Ländern der Sahelzone (südlich der Sahara, etwa Somalia und Eritrea und andere) zugrunde gehen; und es handelt sich in einigen Regionen Asiens um Menschen, vor allem um schuldlose Kinder, die an AIDS sterben ... Die Tatsachen sind unbestreitbar, doch ihre Opfer tragen keinen Namen, weder einen kirchlichen noch einen theologischen, noch billigt man ihnen irgendeine Art von Würde zu.

Doch langsam bildet sich ein neues Problembewusstsein heraus. Man erkennt die Notwendigkeit, eine Lösung zu suchen, steht doch hier für die Menschheit ein Minimum an Scham und für den christlichen Glauben die Identität und Relevanz auf dem Spiel. Konkreter gesagt sind es zwei Gründe, das Thema „Martyrium" in einem eigenen Heft erneut aufzugreifen.

Der erste ist historischer Natur. Mit den „Märtyrern" haben diese Mehrheiten gemeinsam, dass sie schutzlos und zu Unrecht den Tod erleiden, bisweilen langsam und in kleinen Schritten aufgrund von Armut und Unterdrückung, bisweilen schlagartig und gewaltsam in Massakern und Kriegen, die man ihnen aufgezwungen hat. Der zweite Grund reicht tiefer und ist letztlich nur von einem Glauben, mit Sicherheit vom biblischen Glauben her, zu begreifen: Diese Millionen von Menschen sind „der leidende Gottesknecht" in unserer Welt. Und in der Sprache des Neuen Testaments sind sie „der gekreuzigte Christus".

Man kann sich darüber streiten, mit welchem Wort man diese Millionen gebührend bezeichnen soll, was man aber nicht kann, ist, sie der Namenlosigkeit und einer fernen und bleibenden Anonymität anheim zu geben, ist es doch so, dass sie nach biblisch-christlichem Glauben die Privilegierten Gottes sind. Fragt man sich, ob man sie fachterminologisch als „Märtyrer" im strengen Sinne bezeichnen kann oder nicht, so lässt sich vielleicht Folgendes sagen. Verglichen mit dem Martyrium Jesu, drückt der Tod dieser Mehrheiten *weniger* die Verteidigung der Armen aus, *weniger* den Charakter des Kampfes gegen das Reich des Bösen, *weniger* auch die Treue inmitten aller Verfolgung und nicht so sehr die Freiheit, mit der man dem Tod entgegentritt. Dafür aber bringen sie *umso mehr* die historische Unschuld (man wusste es nicht besser) und die Schutzlosigkeit zum Ausdruck. Wie es im ersten Beitrag des Heftes heißt: „Sie bringen *besser* zum Ausdruck, dass es jene Bevölkerungsmehrheiten sind, denen auf ungerechte Weise die Last einer Sünde aufgebürdet wird, die sie nach und nach im Leben zerstört und im Tod endgültig vernichtet."

Wo man ihren Tod - in der Gesellschaft oder in der Kirche - mit Schweigen übergeht, wo man sich nicht bis zum Letzten einsetzt, ja sich nicht danach verzehrt, um diese gekreuzigten Völker vom Kreuz herunterzuholen, dort versündigt man sich an der Menschheit. Solange sie am Kreuz hängen, muss man ihren Schmerz teilen und ihnen Mitleid und Hochachtung entgegenbringen. Doch mehr noch - auch wenn das der instrumentellen Vernunft wider den Strich geht und es selbst der mitleidenden Vernunft widerstrebt -, man muss ihnen dankbar sein dafür, dass sie, die das gekreuzigte Volk sind, einer Welt im Überfluss den Spiegel vors Gesicht halten. Diesen Gedanken entfaltet aus biblischer Sicht der Beitrag von Carlos Mesters. Fasst man die „jesuanischen Märtyrer" und „das gekreuzigte Volk" als Einheit, so ist die Realität des „Martyriums" Licht für die Völker (Kevin Burke), Hoffnung, aus der sie lebt (Juan Hernández Pico), und kritische Anfrage, die sie herausfordert (Jon Sobrino).

Angesichts des Sinndefizits, der Sinnlosigkeit und des Nihilismus, die sich allmählich immer mehr der Menschen bemächtigen, vor allem in den Überflussgesellschaften, erteilen uns die Märtyrer eine heilsame Lektion: Leben heißt lernen, mit Fassung, Würde und Großmut zu leiden, zwar auch zu kämpfen, doch zugleich das Leiden und die Tragödie anzunehmen, ohne Hass und ohne die Hoffnung aufzugeben. Diese Haltung eines „Märtyrers" sollte ein konstitutiver Bestandteil jeder echten Spiritualität sein. Daher sollte man das Martyrium auch nicht als außergewöhnliches, nur wenigen vorbehaltenes Opfer betrachten. Es ist

und bleibt durch alle persönlichen Lebensgeschichten hindurch das Ideal einer menschlichen Spiritualität.

Um ein wenig von ihr mitzuteilen, schließt das Heft mit einem Gedicht von Pedro Casaldáliga. Besser als eine abstrakte Neubesinnung über das Thema vermittelt er uns einen Einblick in das, was er im Laufe von vielen Jahren mit den Augen geschaut, mit dem Verstand bedacht und im Herzen erlebt hat. Ohne den Beigeschmack von Masochismus, frei von jeder Opferideologie und mit der Freude allen, sogar den Feinden, Leben zu schenken und ohne jemanden zu töten - engagiert, dankbar und voller Hoffnung -, drückt er dies aus in seinem *Offenen Brief an unsere Märtyrer.*

Aus dem Spanischen übersetzt von Franz Schmalz

Unsere Welt – Grausamkeit und Mitleid

Jon Sobrino

Jeremia, Sokrates, Polykarp, Agatha, Jeanne d'Arc, Thomas von Aquin zufolge vielleicht auch ein Soldat, der „rote Märtyrer", von dem Ernst Bloch spricht, Maria Goretti, Maximilian Kolbe, Mahatma Gandhi, die Theologen Dietrich Bonhoeffer und Ignacio Ellacuría, Martin Luther King, Mirna Mack, die Verteidigerin der Menschenrechte in Guatemala, Msgr. Munzihirwa, Bischof von Bukavu (Republik Kongo) ... All diese Menschen haben miteinander gemeinsam, dass sie es um eines Glaubens und/oder einer Sache willen auf sich genommen haben, eines gewaltsamen Todes zu sterben. In den verschiedenen Religionen und humanistischen Weltanschauungen spricht man diesen Toten eine besondere „Würde" und „herausragende Stellung" zu, unabhängig davon, wie man sie nennt. Wenn es um „Märtyrer" geht, setzt dies normalerweise voraus, dass die Opfer selbst nicht gewalttätig gehandelt haben.

Wir haben diesen Anfang gewählt, damit wir begreifen können, dass „Martyrium" ein historischer Begriff ist. Um ihn denkerisch nachzuvollziehen, müssen wir die Wirklichkeit, die das Martyrium hervorbringt, und die Ursachen desselben analysieren.

In diese Analyse wollen wir auch die ungeheuer großen Bevölkerungsmehrheiten einbeziehen, die aufgrund von Ungerechtigkeit sterben - gewaltsam oder langsam -, was normalerweise bei der Rede vom „Martyrium" nicht berücksichtigt wird.

Unsere Überlegungen im Folgenden gehen von der Realität in den letzten Jahrzehnten in der Dritten Welt, vor allem in Lateinamerika aus, wo es ein Martyrium nicht aus religiösen, sondern aus historischen, sozialen, militärischen, politischen und ökonomischen Gründen gab. Sie haben ihr Fundament in der biblisch-jesuanischen Tradition sowie in der Erfahrung Lateinamerikas und ähnlicher Situationen in Asien und Afrika.

I. Die Welt heute: Opfer, Täter und das Mitleid

Eine Welt von Opfern und Tätern: Auschwitz, Hiroshima und der Gulag sind vorbei, aber weiterhin erleiden Millionen von unschuldigen Menschen aufgrund von Ungerechtigkeit einen gewaltsamen Tod und Unterdrückung, Krieg und Massa-

ker. Viele Millionen mehr Menschen sterben eines langsamen Todes aufgrund von Armut, vor allem Frauen und Kinder, ganz abgesehen vom Tod ihrer Würde, ihrer Kultur ... Die sogenannte Globalisierung hat daran nichts geändert, sie hat vielmehr die Zahl der sogenannten „Ausgeschlossenen" noch vermehrt. Hier die aktuellen Daten: 1,3 Milliarden Menschen haben weniger als einen Dollar am Tag, um zu leben; in der Demokratischen Republik Kongo sind in den letzten vier Jahren ca. drei Millionen Menschen in einem Krieg gestorben, der von den mächtigen Ländern initiiert wurde, um die Kontrolle über das Coltan (Metallverbindung, die u.a. für die Mobiltelefone unentbehrlich ist; Anm. d. Übers.) zu erhalten. Die Mehrheit dieser Todesfälle geht auf historische Ursachen zurück - entweder auf ein bestimmtes Handeln, durch bestimmte Institutionen oder Strukturen, oder durch Unterlassung, wenn viele dieser Tragödien, obwohl es möglich wäre, nicht verhindert werden. Deshalb muss man von den Tätern sprechen.

Eine Welt des Mitleids, von Personen, die angesichts der Opfer reagieren und sie auf unterschiedliche Art verteidigen (in Solidaritätsbewegungen, Menschenrechtsbewegungen oder in der Bewegung „Eine andere Welt ist möglich"), und manchmal tun sie dies bis zur letzten Konsequenz. Deshalb werden auch diese Menschen gewaltsam ihres Lebens beraubt. Das Mitleid mündet schließlich in der höchsten Form von Liebe. Manchmal ist der Tod die Folge, wenn man einem Zeugnis oder einer Liebe treu bleibt (so im Fall der Trappistenmönche in Algerien). Es gibt auch Menschen, die den Tod auf sich nehmen um der Sache der Befreiung willen, indem sie sich opfern, wie die buddhistischen Mönche in Vietnam, oder indem sie sich selbst töten, um Unterdrückte zu befreien und in der Hoffnung auf einen Lohn im anderen Leben. All diese Fälle sind analog und lassen sich *in den größeren Zusammenhang des Mitleids* einordnen, auch wenn man die Fälle von terroristischen Selbstmordattentätern natürlich verurteilen muss.

Schließlich gibt es auch den Tod (körperliche und seelische Folter) aus Treue zum Glauben, zu einer Religion oder Kirche, wie wir es aus der Geschichte und in jüngerer Zeit aus den damals realsozialistischen Ländern kennen. Es ist der *aufgrund eines Glaubenszeugnisses* erlittene Tod. Dieser entspricht dem herkömmlichen und kirchlich anerkannten Verständnis von Martyrium, das wir in diesem Beitrag aber nicht weiter analysieren wollen, denn in dieser Form gehört das Martyrium heute nicht zum Alltag der Kirchen.

Eine letzte Klarstellung: Die verschiedenen Kulturen und Religionen sprechen normalerweise jenen „Würde" und eine „herausragende Stellung" zu, die aus Mit-

Der Autor

Jon Sobrino SJ, geb. 1938 in Bilbao (Spanien), lebt und arbeitet seit vielen Jahren in San Salvador. Seine theologischen Veröffentlichungen, insbesondere zur Christologie und zur Ethik, sind ein wesentlicher Beitrag zur Befreiungstheologie. Besonders hinzuweisen ist auf sein zweibändiges Hauptwerk „Jesucristo libertador", dessen erster Band auch auf Deutsch übersetzt wurde (Christologie der Befreiung, Mainz 1998). Das Massaker an seinen Ordensbrüdern, dem Jon Sobrino selbst durch einen Zufall entkam, hat er verarbeitet in „Sterben muß, wer an Götzen rührt. Das Zeugnis der ermordeten Jesuiten in San Salvador" (Fribourg 1990). Anschrift: Centro Monseñor Romero/UCA, apartado 01-106, San Salvador, El Salvador. E-Mail: jsobrino@cmr.uca.edu.sv.

leid (oder in Treue zu einem Zeugnis) sterben. Obwohl es nicht um die Bezeichnung geht, nennt man diese Menschen üblicherweise „Märtyrer", „Gefallene", „Helden" ... Doch den massenhaften Opfern der Barbarei gesteht man keine solche Titel zu, sie bleiben gewöhnlich namenlos. Genau dieses Phänomen wollen wir tiefer ergründen.

II. Das „Zeichen der Zeit": Der Tod, der über die Bevölkerungsmehrheiten der Dritten Welt verhängt wird

In unserer Zeit nimmt das „Martyrium" nun eine neue Gestalt an. Viele Menschen haben einen gewaltsamen Tod erlitten, nicht um des Glaubenszeugnisses willen, sondern aufgrund ihres konsequent durchgehaltenen Mitleids. In der Kirche waren dies Bischöfe ebenso wie Ordensfrauen, Katecheten, im Dienst der Verkündigung Stehende; in der Gesellschaft insgesamt betraf es Bauern und Indígenas, Studenten, Rechtsanwälte, Journalisten ... Auf die eine oder andere Weise haben sie die Lüge, hinter der sich der Tod der Armen verbirgt, entlarvt und gegen die Ungerechtigkeit gekämpft. Sie waren Leute des Mitleids im Gegensatz zur herrschenden Grausamkeit.

Doch wir haben bereits erwähnt, dass es eine andere, noch viel empörendere neue Situation gibt: Hunderttausende unschuldige Menschen, in vielen Fällen Kinder, Frauen und Alte, schutzlos und ohne die Möglichkeit zu fliehen, wurden im Zuge von großen Massakern ermordet. Dies war der Fall bei den Bauern in El Mozote und bei den Indígenas in El Quiché. In Afrika waren dies die Ermordeten im Gebiet der großen Seen und die Millionen von Flüchtlingen, die in unmenschlichen Verhältnissen und im ständigen Elend, das zum Tod führt, leben müssen.

Neu ist auch, dass in Lateinamerika diejenigen, die sich am Tod von Menschen schuldig machen, die Täter, Christen sind: Angehörige einer kleinen Oberschicht, Regierungsmitglieder und Militärs. Und die todbringenden Strukturen wurden zu einem guten Teil von einer westlichen Welt erzeugt und aufrecht erhalten, die sich für demokratisch und manchmal auch für christlich hält.

Diese neue historische Situation zwingt uns von sich aus, den Begriff „Martyrium" neu zu bedenken. Früher und in anderen Teilen der Welt starben die Märtyrer nicht auf diese Weise. Und wir müssen auch das Zweite Vatikanische Konzil neu bedenken. Was das Konzil über die „Zeichen der Zeit" sagt, lässt sich gewiss auf das Martyrium in der Dritten Welt anwenden. Dieses ist ohne Zweifel ein Zeichen der Zeit von der Art, die wir *historisch-pastoral* genannt haben. Ein klarer Ausdruck des „dramatischen Charakters" der „Welt, in der wir leben" (GS 4). Und es ist auch ein Zeichen der Zeit im *historisch-theologalen* Sinne: „wahre Zeichen der Gegenwart oder der Absicht Gottes" (GS 11).

So wurde das in der Dritten Welt selbst gesehen: Im Jahr 1981 schrieb Ignacio Ellacuría, dass das wichtigste Zeichen der Zeit immer „das in der Geschichte

gekreuzigte Volk" ist, in welchem Gott gegenwärtig wird. Dies ist eine ungeschützte Behauptung, aber sie ist grundlegend. Auf *historischer* Ebene ist sie offensichtlich, als *theologale* kann sie nur als Urteil gewonnen werden. Aber genau das ist geschehen.

III. Das semantische Problem

Bevor wir fortfahren, müssen wir ein semantisches Problem analysieren: Wie soll man vom christlichen Standpunkt aus die einzelnen Opfer und die geopferten Mehrheiten heute nennen, angesichts der Tatsache, dass es in der Tradition keine Begriffe gibt, die diese neue Situation angemessen beschreiben? Um die einzelnen Opfer zu bezeichnen, hat man die Sprache der Tradition auf *neue* Weise gebraucht und griff die Bezeichnung „Märtyrer" auf. Und um die Toten der geopferten Bevölkerungsmehrheiten zu benennen, bediente man sich ebenfalls auf *kreative* Weise der biblisch-christlichen Tradition und entnahm ihr ein Wort, das praktisch in Vergessenheit geraten war: Gottesknecht.

Was die erste Bezeichnung betrifft, so hat das Volk diejenigen „Märtyrer" genannt, die ermordet wurden, weil sie die Gerechtigkeit verteidigten. Bischof Pedro Casaldáliga nannte Oscar Romero von Anfang an „unseren Hirten und Märtyrer". Und genauso hielt es Oscar Romero zu seinen Lebzeiten: „Für mich sind diejenigen wahrhaftige Märtyrer im Sinne des Volkes, ... die wahrhaftige Menschen sind, die bis an die gefährlichen Grenzen gegangen sind, wo die *Unión Guerrera Blanca* droht und wo man auf jemanden zeigen kann, der dann getötet wird, wie man Christus getötet hat." (Predigt vom 23. September 1977)[1] Sie alle verstanden unter „Martyrium" die höchste Form der Liebe.

Was das Zweite betrifft, so gab es eine noch größere Kreativität, die meines Erachtens bis heute verkannt wird. Für die Opfer von Massakern (oder für die, die ihr Leben langsam verlieren) gab es weder in der Kirche noch in der Gesellschaft Bezeichnungen, die die Erhabenheit und Würde ihres Todes zum Ausdruck hätten bringen können. Wenn man sie mit den „unschuldigen Heiligen" vergleicht, dann gesteht man ein, dass man im Grunde nicht weiß, wie man sie nennen soll, und dass es an ihnen kein besonderes Interesse gibt. Bischof Romero fand sehr wohl eine Bezeichnung für sie: „der vorübergehende Christus". Ignacio Ellacuría nannte sie „das gekreuzigte Volk". Und Bischof Pedro Casaldáliga sprach angesichts des Verschwindens von Eingeborenenstämmen in Brasilien von den „gekreuzigten Indios". Diese Bezeichnung drückt Erhabenheit aus, mehr noch als das Wort „Märtyrer", denn sie weist darauf hin, dass die Opfer heute Jesus aufs Neue Wirklichkeit werden lassen.

Doch noch eine weitere erhabene Bezeichnung wird auf diese Menschen angewandt: die des „leidenden Gottesknechts". Ellacuría sagt: „Dieses gekreuzigte Volk ist die historische Fortsetzung des Gottesknechtes, dem die Sünde der Welt jede menschliche Gestalt nimmt, dem die Mächtigen dieser Welt alles wegnehmen, dem sie das Leben, vor allem das Leben entreißen." Und Bischof Romero

hatte seine Freude daran, dass „die Exegeten bis heute nicht wissen, ob der Gottesknecht, von dem Jesaja spricht, das leidende Volk ist oder Christus, der kommt, um uns zu erlösen" (Predigt vom 21. Oktober 1979). Es muss betont werden, dass der Gottesknecht der geliebte Sohn ist. Die zahllosen Toten aufgrund von Unterdrückung, Verschleppung, Massakern, Hunger und Unterernährung haben so wenigstens einen Namen, und in diesem Namen kommt die Liebe Gottes zu ihnen zum Ausdruck. Das ist nicht wenig. Unseres Erachtens vollzieht sich hier der qualitative Sprung, um das „Martyrium" neu zu bedenken.

IV. Die individuellen Märtyrer: „jesuanische Märtyrer"

Diejenigen, die ihr Leben hingegeben haben, weil sie das Mitleid konsequent gelebt haben, erinnern an Jesus. Sie haben in ihrem Leben die Armen geliebt und verteidigt - das sagt Puebla über Gott selbst aus (Nr. 1142) -, und das haben sie bis zum Ende, bis zum Tod, getan, und ohne dabei Gewalt anzuwenden. Und wir behaupten, dass die Präzisierung „sie haben sie verteidigt" entscheidend ist, um das Martyrium heute zu verstehen, denn die Armen - z.B. im Sinne von Werken der Barmherzigkeit - nur zu lieben, ohne sie gegen ihre Henker zu verteidigen, führt nicht zur Konfrontation, sondern manchmal zu Lob und Schmeichelei. Stellen wir dazu nun einige Überlegungen an:

1. Wenn wir uns anschauen, wie es heute in der Dritten Welt zum Tod kommt, dann ist ein Märtyrer vor allem ein Mensch, der wie Jesus stirbt, weil sein Leben, sein Reden und Handeln strukturell - natürlich immer mehr oder weniger - dem Leben, Reden und Handeln Jesu entspricht. Die Märtyrer erleiden einen gewaltsamen Tod, weil sie Jesus ähnlich sein wollen. Deshalb nennen wir sie *jesuanische Märtyrer.*

2. Demnach ist ein jesuanischer Märtyrer im strengen Sinn des Wortes nicht einer, der *für* Christus oder *um Christi willen* stirbt, sondern einer, der *wie* Jesus und *um der Sache Jesu willen* stirbt. Zum Martyrium kommt es nicht, weil man irgendeinem Auftrag Jesu treu ist (was theoretisch auch sehr willkürlich sein könnte), ja nicht einmal, weil man sich nach mystischer Vereinigung mit dem Gekreuzigten sehnt; zum Martyrium kommt es vielmehr, weil man Jesus konsequent nachfolgt. Beim Martyrium in diesem Sinne kommt es auf die *Ähnlichkeit* mit Leben und Tod Jesu an. Das will keineswegs bedeuten, dass die Menschen, die um des Glaubensbekenntnisses willen sterben - und das ist manchmal auf sehr eindrückliche Weise der Fall -, keine Märtyrer wären.

3. Jesus ist „Zeuge", und zwar Zeuge der Wahrheit, wie es bei Joh 18,37 heißt. Doch der Logik seines Lebens und Handelns zufolge ist er zuvor noch „Prophet" gegen die Unterdrücker, und mehr noch als das ist er „Bote einer guten Nachricht" und „Verteidiger" der Armen. In juridischer Sprache ausgedrückt, gibt Jesus Zeugnis, ist also *Märtyrer* (dem griechischen Wortsinn von *mártyros* nach; Anm. d. Übers.), Märtyrer der - ungeschuldeten und parteiischen - Liebe Gottes zu den Armen. Aber dieses Zeugnis legt er dadurch ab, dass er seine Liebe und

seine Verteidigung der Armen in die Tat umsetzt. In diesem Sinne meinen wir, wenn wir von jesuanischen Märtyrern sprechen, solche, die mehr noch als „Zeugen" der Wahrheit (in einer juridischen Sprache) „Verteidiger" und „Anwalt" der Armen sind. Jesus stirbt, weil er der gute Hirte ist, der die Schafe verteidigt und sie nicht wie der „Mietling" im Stich lässt, und indem er sie verteidigt, gibt er sein Leben hin.

4. Die Ursache dieses Martyriums ist nicht das *odium fidei,* sondern das *odium justitiae* und in tieferem und weiterem Sinne das *odium misericordiae.* Barmherzigkeit bezeichnet die Wirklichkeit Jesu und Gottes auf tiefere Weise, so wie sie Lukas mit seinem Ausdruck „von Mitleid bewegt" beschreibt. Es ist das Martyrium im johanneischen Sinne von der „größten Liebe".

5. Diese Märtyrer können Märtyrer *in* der Kirche sein, aber sie sind keine Märtyrer *der* Kirche. Das Mitleid zeichnet den Menschen als solchen aus, und deshalb kann es konsequent innerhalb und außerhalb der Kirche gelebt werden. Als Bischof Romero am Altar ermordet wurde, musste man, um einen vergleichbaren Fall zu finden, bis ins 12. Jahrhundert zurückgehen, zu Thomas Beckett, den Erzbischof von Canterbury. Doch es gab einen Unterschied: Diesen tötete man, weil er die - durchaus legitimen - Rechte *der Kirche* verteidigt hat, jenen, weil er sich auf die Seite *der Armen* gestellt hat. Die jesuanischen Märtyrer sind Märtyrer der Menschheit. Ein Romero und ein Gandhi werden von vielen verehrt, ob sie nun einer Kirche oder Religion angehören oder nicht.

6. Die Vorentscheidung, diesem Begriff des Martyriums den Vorzug zu geben, ist nicht nur historischer, sondern theologischer Natur. Jesus Christus ist das „Ursprungssakrament des Martyriums" (Leonardo Boff); dies könnte als selbstverständlich erscheinen, ist es aber nicht immer gewesen. Wenn wir nun auf diese Weise die jesuanischen Märtyrer wesenhaft mit der Realität Jesu Christi in Verbindung bringen, dann werden auch diese Märtyrer *ipso facto* zu einer zentralen Wirklichkeit für den Glauben, die Kirche und die Theologie. Diese zentrale Rolle ist gewöhnlich nicht bewusst, denn das Martyrium ist ein Randthema. Dennoch sind die jesuanischen Märtyrer das hermeneutische Prinzip, die Mystagogie, um das Martyrium Jesu zu verstehen.

V. Das gekreuzigte Volk

Der Schritt vom *odium fidei* zum *odium justitiae* bringt uns wesentlich voran in unserem Versuch, das Martyrium neu zu verstehen. Doch meines Erachtens ist dies aus *theologaler* Sicht noch nicht der entscheidende Fortschritt. Dieser besteht, wie wir schon gesagt haben, darin, Namen und Ehrenbezeichnungen jenen Bevölkerungsmehrheiten zu geben, die auf verschiedene Art und Weise leiden und sterben. Sie sind „das gekreuzigte Volk", der „leidende Gottesknecht". Dies sind keine rhetorischen Floskeln. Es genügt, die Mehrheiten, die dahinvegetieren und im Elend sterben, bei Massakern und in Flüchtlingslagern umkommen, keine Mittel haben, um AIDS zu bekämpfen, die missgebildet und verachtet sind,

mit dem vierten Gottesknechtlied bei Jesaja (Jes 53,13-53) zu vergleichen, wie es Carlos Mesters tut. Das gekreuzigte Volk ist der „Mann voller Schmerzen, mit Krankheit vertraut" (53,3) des alltäglichen Elends. Er ist verachtet, „so entstellt sieht er aus, nicht mehr wie ein Mensch, seine Gestalt ist nicht mehr die eines Menschen" (52,14; 53,2); das haben die Qualen mit ihm gemacht. Er ruft Erschrecken und Ekel hervor, „viele haben sich über ihn entsetzt" (52,14), und „vor ihm verhüllen sie ihr Gesicht" (53,3), denn es ist ekelerregend, sie zu sehen, und sie sollen das Glück der Welt des Überflusses nicht stören. „Verachtet und von den Menschen gemieden" (53,3), wird er auch „unter die Verbrecher gerechnet" (53,4.12). Leid, Schrecken, Verachtung, Vergessen, Beleidigung, Verneinung sogar seiner Religiosität ...

Und auch heute passiert das, was vom Gottesknecht noch gesagt wird: „Bei den Ruchlosen gab man ihm sein Grab, bei den Verbrechern seine Ruhestätte" (53,9). Aber heutzutage haben die Verschleppten und die auf Müllhalden geworfenen und in geheimen Massengräbern verscharrten Leiber weder ein Grab noch einen Grabstein. „Er tat seinen Mund nicht auf, wie das Lamm, das zur Schlachtbank geführt wird" (53,7). Genauso tut die große Zahl derer, die bei Massakern getötet wird, ihren Mund nicht auf. „Sie brachten ihn weg, ohne Schutz und ohne Verteidigung" (53,3). So widerfährt es auch den Opfern von Massakern, die völlig schutzlos und ohnmächtig sind.

Vom Gottesknecht wird schließlich gesagt, dass er unschuldig ist. „Er hat kein Unrecht getan, und kein trügerisches Wort kam aus seinem Mund" (53,9). Und das ist bis heute wahr. Welche Sünde haben die Indios in Guatemala begangen, die in der Kirche von San Francisco in Huehuetenango bei lebendigem Leib verbrannt wurden? Was haben die ermordeten Bauern in El Mezote getan, was die hungernden und sterbenden Kinder in Afrika? Von hier aus können wir einige Überlegungen anstellen.

1. Wenn wir diesen Bevölkerungsmehrheiten biblische und christliche Bezeichnungen beilegen, dann wollen wir damit vor allem gegen einen ungeheuren Skandal angehen: gegen das Schweigen, das diese Menschen in unserer Welt umgibt, und - gelinde gesagt - gegen die Kränkung, die wir Gott antun, wenn wir die bevorzugten Kinder seiner Schöpfung ignorieren. Die Mehrheit der nordamerikanischen Opfer aus dem Vietnamkrieg hat einen Namen, der sogar in Denkmäler eingraviert ist. Und ähnlich wird es wahrscheinlich mit den Opfern des 11. September in New York sein. Der 11. September ist weltweit bekannt, New York ist im Kalender verzeichnet; doch der 7. Oktober, der Tag, an dem die Bombardements auf Afghanistan begannen, ist nicht im Gedächtnis. Die armen Länder kommen im Kalender nicht vor. Die Opfer blieben namenlos, denn sie sind nicht „reich", sie sind „arm".

2. Diese Bevölkerungsmehrheiten als „gekreuzigtes Volk" und „leidender Gottesknecht" zu bezeichnen ist ein Akt der Wiedergutmachung, der schon längst fällig gewesen wäre. Und es ist auch ein Glaubensakt. Es bedeutet nicht nur, den Toten ihre „Würde" zurückzugeben, sondern ihnen auch eine Heilsfunktion zuzusprechen. Sie rufen zur Umkehr auf, sie bringen Licht und Heil; so haben es die

Theologen der Dritten Welt formuliert: Ignacio Ellacuría in Lateinamerika, Aloysio Pieris in Asien, M. Veng in Afrika.

3. Schließlich kommt dem gekreuzigten Volk im strikten Sinn des Wortes *theologale* Bedeutung zu. Von ihm aus gewinnt der Glaube an einen Gott der Schwachen Gestalt, denn es ist selbst schwach. Diesen Gott mag man anerkennen oder nicht, doch wenn man sich zu ihm bekennt, dann sind diese gekreuzigten Völker der am besten geeignete Ort für den Glauben an diesen Gott. Und wenn man sich zu diesem Gott bekennt, dann ist es unvermeidlich, dass man auf irgendeine Weise auch von einem „gekreuzigten Gott" spricht. Gott war nicht nur einmal am Kreuz Jesu gegenwärtig, um die Welt mit sich zu versöhnen, sondern er bleibt weiterhin gegenwärtig in den Kreuzen im Lauf der Geschichte.

Andererseits hält das gekreuzigte Volk die Theodizeefrage lebendig, und zwar in viel schärferer Form, als sie Epikur oder Voltaire gestellt haben, die Vernunftargumente benutzten. Vom Standpunkt des Glaubens aus sagen wir, dass Gott das gekreuzigte Volk mit besonderer Zärtlichkeit liebt, doch in der realen Geschichte macht er nichts für dieses Volk oder kann nichts für es tun. Indem das gekreuzigte Volk diese Frage lebendig hält, fordert es dazu auf, die Wirklichkeit Gottes ernst zu nehmen und ihn, wenn nötig, mit der Theodizeefrage zu konfrontieren. Doch damit fordert es auch dazu heraus, die Wirklichkeit unserer Welt ernst zu nehmen.

VI. Welches ist das *analogatum princeps* des „Martyriums"?

Wir haben zwei Todesarten analysiert: die der jesuanischen Märtyrer und die des gekreuzigten Volkes. Nun stellen wir - man möge es uns nachsehen, dass wir so sprechen - die Frage, wer „mehr" Märtyrer ist. Beide Todesarten weisen Ähnlichkeiten auf, aber es gibt auch irreduzible Unterschiede. Und wir stellen uns die Frage, in welcher der beiden Todesarten sich das *analogatum princeps* dafür findet, unschuldig und gewaltsam durch Henkershand zu sterben. Das ist keine bloß akademische Frage, und sie lässt selbstverständlich keine Antwort bloß auf der Ebene der Begriffe zu.

Wenn wir den Tod der gekreuzigten Völker mit dem Tod der jesuanischen Märtyrer und Jesu selbst vergleichen, dann spiegeln diese Bevölkerungsmehrheiten *weniger* die Praxis der Verteidigung der Armen und den aktiven Charakter des Kampfes gegen das Anti-Reich wider, und es findet sich darin auch *weniger* von der Treue inmitten der Verfolgung, von der Freiheit, mit der man den Tod auf sich nimmt, denn oftmals haben sie gar nicht die Möglichkeit, ihm zu entkommen. Andererseits repräsentieren sie *stärker* die Unschuld, denn sie haben nichts getan (es fehlt z.B. auch die Schärfe der prophetischen Anklage), wodurch sie den Tod verdient hätten, außer dass sie arm sind. Und sie repräsentieren *stärker* die Schutzlosigkeit, das Ausgeliefertsein, denn sie hatten, wie gesagt, nicht einmal physisch die Möglichkeit, dem Tod zu entkommen. Vor allem aber bringen sie

besser zum Ausdruck, dass es jene Bevölkerungsmehrheiten sind, denen auf ungerechte Weise die Last einer Sünde aufgebürdet wird, die sie nach und nach im Leben zerstört und im Tod endgültig vernichtet.

Es kommt also nicht darauf an, die eingangs gestellte Frage eindeutig zu beantworten, denn jede der beiden Todesarten kann auf ihre Weise *analogatum princeps* des Martyriums sein. Wichtig ist festzuhalten, dass es *zwei grundlegende Arten* eines gewaltsamen und ungerechten Todes von höchster historischer Bedeutung und von besonderer Relevanz für den christlichen Glauben gibt. Konkreter: Worauf es ankommt, ist, das ungeheure Leid der Welt in seinen unterschiedlichen Gestalten nicht zu vergessen und vor allem das Leid der Bevölkerungsmehrheiten nicht zu ignorieren, die namenlos bleiben und denen man damit nicht nur die Würde, sondern die Existenz überhaupt abspricht.

Diese in ihrem Leben unterdrückten und schließlich massakrierten Bevölkerungsmehrheiten bringen das ungeheure Leid der Welt am besten zum Ausdruck. Ohne es zu wollen, herbeizusehnen oder auch nur zu wissen, „ergänzen sie in ihrem Fleisch, was am Leiden Christi noch fehlt". Und ob man sie nun als Märtyrer im strengen Sinn des Wortes bezeichnet oder nicht: Sie sind jene Menschen, die Gott in ihrem Leiden mit grenzenloser Zärtlichkeit ansieht, unabhängig von ihrem persönlichen oder ihrem moralischen Wert (Puebla Nr. 1142). Und dennoch findet man bei ihnen oft diese ursprüngliche Heiligkeit, leben zu wollen und das Leben hingeben zu wollen, damit allen Armen wenigstens ein bisschen Leben zuteil wird. Dennoch wird über sie auf unmenschliche und unchristliche Weise ein Mantel des Schweigens gelegt, während man die Großen - auch die Heiligen - in elitärer Manier (dass man mich recht verstehe) lobpreist. Dagegen hätten ein Franz von Assisi und ein Bischof Romero als Erste protestiert.

Es ist notwendig, das individuelle Martyrium neu zu bedenken, doch das allein genügt nicht, wenn man es nicht zusammen mit den zum Märtyrertod verurteilten Bevölkerungsmehrheiten sieht. Und es ist gefährlich, sich auf die anerkannten Märtyrer zu konzentrieren und dabei die gekreuzigten Völker ihrem Schicksal zu überlassen. Über das Martyrium neu nachzudenken heißt ganz gewiss, über unsere Welt neu nachzudenken und uns zu fragen, ob der Schrei des gekreuzigten Volkes zu uns gedrungen ist und ob uns die jesuanischen Märtyrer zum Mitleid ermutigen.

[1] Die Predigten Bischof Romeros können an folgenden Quellen aufgefunden werden: Oscar Arnulfo Romero, *Colección Homilias y Diario de Mons. Oscar Arnulfo Romero*, 9 Bde., hg. von der Fundación Monseñor Romero, San Salvador 2000; ders., *Su pensamiento. Homilias de Mons. Oscar Romero*, 8 Bde. (Publicaciones Pastorales del Arzobispado), San Salvador 1981/1989; ders., *La voz de los sin voz. La palabra viva de Mons. Oscar Romero* (UCA-Ediciones), San Salvador 1980. Im Internet sind die Predigten zugänglich unter *www.uca.edu.ni* unter der Rubrik „Servicios Koinonia" (Anm. d. Übers.).

Aus dem Spanischen übersetzt von Christian Roth

Martyrium als Kampf um Leben und Würde in Asien

Tamilen auf Sri Lanka

S. J. Emmanuel

Kurz vor seinem Tod forderte Karl Rahner berechtigterweise eine Ausweitung des Martyriumsbegriffs im Kontext des aktiven Einsatzes für Wahrheit, Gerechtigkeit und Frieden in der Welt.[1] Diese Forderung gewinnt zunehmend an Berechtigung, betrachtet man die vielen Kämpfe um Leben und Würde, die sich in Asien abspielen. Obgleich dieser Kontinent mit einer Vielfalt großartiger Religionen, Kulturen und Traditionen gesegnet ist, wird das menschliche Leben dennoch durch viele von Menschen verursachte Machenschaften der sozialen Ungerechtigkeit, der Diskriminierung, der Unterdrückung, der Gewalt und des Krieges bedroht. Während die Regierungen dieser Länder und deren Repräsentanten in der internationalen Staatengemeinschaft und bei ihren Partnern in der ersten Welt Anerkennung genießen, sehen sich große Teile der asiatischen Bevölkerung selbst immer noch konfrontiert mit vielen Bedrohungen des Lebens und der Menschenwürde, die von ihren eigenen Regierungen ausgehen. Daraus entstehen und wachsen viele Kämpfe der Menschen um Überleben, Menschenwürde und Befreiung - gegen ihre eigene Regierung.

Millionen Asiaten und Asiatinnen sind diesen Kämpfen bereits zum Opfer gefallen und vielen steht noch das gleiche Schicksal bevor. Sie kämpfen gegen die Bedrohung ihres Lebens und ihrer Würde. Sie sterben, weil sie ihre traditionellen Werte verteidigen, weil sie ihre Geburtsrechte verteidigen, weil sie ihr Land und Erbe als Volk verteidigen. Aber die Opfer und Helden dieser Kämpfe tauchen in der Geschichte nicht auf. Solange die Opfer und Helden dieser Kämpfe nicht anerkannt und ihre Schreie der Verzweiflung und der Verteidigung von den Mächtigen nicht gehört werden, können wir nicht auf ein wirklich sicheres und menschenwürdiges Leben für die Menschheitsfamilie hoffen.

Auf diesem Hintergrund wenden wir uns einer der längsten kriegerischen Auseinandersetzungen der Geschichte Asiens zu - dem Kampf, den die Tamilen für ihr Leben und ihre Würde auf Sri Lanka führen[2] - und betrachten einige neue Bilder von Opferbereitschaft und Märtyrertum, die sich aus diesem Kampf ergeben.

I. Die Anfänge der Geschichte des Kampfes der Tamilen auf Sri Lanka

1. Die Geschichte

Durch aufeinanderfolgende Migrationsbewegungen, die vor mehr als 2000 Jahren begannen, ließen sich sowohl Singhalesen als auch Tamilen, die beide vom indischen Subkontinent stammten, in verschiedenen Gegenden der Insel nieder.[3] Während die meisten Singhalesen, die Buddhisten waren, sich im fruchtbaren Süden und Westen der Insel ansiedelten, ließen sich die hinduistischen Tamilen im kargen Norden und Osten nieder. Der Islam als Religion der später aus Indien einwandernden Kaufleute und das Christentum als Religion der portugiesischen Kolonialmacht des 16. Jahrhunderts fanden ebenfalls einen Platz in der Religionsvielfalt der Insel.

Nach zahlreichen von Südindien ausgehenden Invasionen und Feudalkriegen zwischen Singhalesen und Tamilen bildeten sich drei Königreiche - zwei singhalesische Königreiche mit ihren jeweiligen Regierungssitzen in Kotte und in Kandy und ein tamilisches Königreich mit der Hauptstadt Jaffna. Vom Beginn des 16. Jahrhunderts an erlebte die Insel drei unmittelbar aufeinanderfolgende Kolonisationswellen - die portugiesische, die holländische und die britische. Jede Kolonialmacht regierte die Insel über einen Zeitraum von ungefähr 150 Jahren. Die Portugiesen brachten das Christentum mit, und nachdem die Holländer die Katholiken verfolgt hatten, führten sie die reformierten Kirchen ein. Die Briten brachten die gesamte Insel, einschließlich des Königreiches Kandy, unter ihre Kontrolle und führten 1833 eine zentrale Administration der ganzen Insel mit Colombo als neuer Hauptstadt und Englisch als Landessprache ein. Abgesehen von den sogenannten indisch-tamilischen Teeplantagenarbeitern, die die Briten extra für die Arbeit auf ihren Teeplantagen aus Indien mitgebracht hatten, besaßen unter den britischen Kolonialherren alle Menschen die gleichen Rechte, unabhängig von ihrer ethnischen Herkunft oder ihrer Religionszugehörigkeit.

Somit verfügte die Insel durchaus über die natürlichen Ressourcen und das menschliche Potential, sich zu einem multi-ethnischen und multi-religiösen Land der Einheit in Vielfalt zu entwickeln, doch chauvinistische Politiker, unterstützt von extremen Nationalisten, haben diese Chance zerstört.

2. Krieg und anti-tamilische Gewalt

Als die drei Wellen der kolonialen Besatzung (portugiesisch, holländisch und britisch) 1948 nach fast 450 Jahren zu Ende gingen, fiel die politische Macht in die Hände der singhalesischen Mehrheit. Sie ignorierte die Rechte der Tamilen als echte und gleichberechtigte Bürger der Insel und wandelte die britische Zentralverwaltung in eine buddhistische Sinhala-Verwaltung um, die Singhalesen und Buddhisten Privilegien einräumte, den Tamilen jedoch Diskriminierung und Nachteile brachte. Die letzen 50 Jahre haben Zeugnis dafür abgelegt, dass die Sinhala-Mehrheitsregierung eine Mehrheitsdemokratie dazu missbraucht, Geset-

ze nach Belieben zu erlassen und eine ethnische Minderheit zu unterdrücken, indem sie ihr einige ihrer Grundrechte nimmt, ihr die Identität als Volk abspricht und sie mit Hilfe von staatlich unterstützten Sinhala-Ansiedlungen aus ihrer Heimat vertreibt.

Nachdem drei Jahrzehnte gewaltloser Proteste und demokratischer Versuche, ihre fundamentalen Menschenrechte wiederzugewinnen, kläglich gescheitert waren, griff das tamilische Volk angesichts weiterer bevorstehender völkermörderischer Maßnahmen schließlich zum Mittel des militanten Kampfes gegen die unterdrückende Staatsgewalt. Der vom Staat ausgehende Terrorismus erzeugte tamilischen, gegen den Staat gerichteten Terrorismus und letztendlich einen Krieg zwischen der Regierung und der LTTE, die im Namen der Opfer gegen den Staat rebellierte. Die Kriegswaffen der Regierung bestanden nicht allein aus Bombenangriffen aus der Luft und aus Artilleriebeschuss, sondern auch aus Jahren der wirtschaftlichen Blockade, der Nachrichtensperre, der Vergewaltigung tamilischer Frauen, dem Verschwinden tamilischer Kinder und Jugendlicher[4] und absichtlicher Zerstörung von ökologischen Ressourcen der Tamilen. Die tamilische Reaktion auf diese Maßnahmen bestand aus Guerilla-Angriffen und Selbstmordattentaten auf die feindlichen Positionen.

Außer den Hunderten von Sinhala-Soldaten und den tamilischen Kämpfern aus sehr armen und leidenden Familien, die getötet wurden und viele Witwen und Waisen hinterließen, gab es auch den Tod von Hunderten von unschuldigen Singhalesen und Tamilen als sogenannten „Kollateralschaden" des Krieges zu verzeichnen. Zusätzlich belief sich die Zahl der tamilischen Opfer, die ihr Leben durch Luftangriffe und Artilleriebeschuss von Schulen und Tempeln verloren, auf mehrere Tausend. Ungefähr 800.000 Tamilen flüchteten von der Insel, um ihr Leben zu retten, und eine ähnlich große Zahl wurde auf der Insel aus ihrer Heimat vertrieben.

Die menschlichen und materiellen Verluste, die durch 20 Jahre Krieg verursacht wurden, der nachfolgende Bankrott der Regierungsfinanzen und vor allem die Sehnsucht der Menschen nach Frieden zwangen schließlich beide Seiten zu einem Waffenstillstand und zur Aufnahme direkter Gespräche, um zu einer politischen Lösung des Konflikts zu finden.[5]

II. Opfer und Märtyrer – eine religiöse Perspektive

1. Glorifizieren und Dämonisieren ist keine Lösung

Die Märtyrer und Heiligen der einen am Konflikt beteiligten Seite sind normalerweise Feinde und dämonisierte Gestalten der anderen. Während viele singhalesische Extremisten die Staatsmacht und ihre Aktionen als berechtigte Selbstverteidigungsmaßnahmen eines demokratischen Staates gegen den Separatismus und Terrorismus der tamilischen Rebellen betrachten, wurden die fast 30 Jahre lang vergeblichen gewaltlosen und demokratischen Bitten der Tamilen ignoriert oder sogar verspottet. Nur die Aktionen und Reaktionen, zu denen die tamilische

militante LTTE zuletzt gegen den Staatsterror Zuflucht nahm, wurden einfach als tamilischer Terrorismus abgestempelt, und so wurde das wahllose Töten von Tamilen gerechtfertigt.[6] Eine unvoreingenommene Untersuchung des Kampfes und eine objektive Betrachtung der Ambitionen, Überzeugungen, Motivationen und der Geisteshaltung der Menschen, die als Opfer und als ihr Leben hingebende *(that-kodai)* Märtyrer kämpfen, ist deshalb dringend erforderlich.

Viele der tamilischen Christen, die gezwungen sind, als Opfer unter der ständigen Bedrohung von Luftangriffen, Artilleriebeschuss, wirtschaftlichen Blockaden und dem Horror der Vergewaltigung von Frauen und dem Mord an Unschuldigen zu leben, lesen die Bibel aus der Perspektive der Unterdrückten. Und das gab ihnen bisher die Kraft, ihr Leiden zu ertragen, und die Hoffnung zum Weiterleben. Wenn sie jedoch aufgrund dieser Erfahrungen nach mehr Verständnis und Gerechtigkeit verlangten, wurden sie als Rebellen und Handlanger des Terrorismus abgestempelt.[7]

Alle Tamilen, unabhängig davon, ob sie Hindus oder Christen sind, neigen zu einer gleichen Weltanschauung, in deren Kontext ihr Leiden auf eine einzigartige Weise interpretiert wird. Diese Ansicht ist hauptsächlich vom Hindu-Saivismus geprägt, der jahrhundertealten Religion der Tamilen. Sie glauben an ein Schicksal, das ihnen von den angerufenen Göttern *(thali eluththu)* auferlegt wird und interpretieren ihr gegenwärtiges Leid als logische Folge von in der Vergangenheit geschehenem Unrecht *(Karma)*. Eine Art Resignation, die auf dem geschilderten Glauben beruht, hilft ihnen, großes Leid mit Geduld und Langmut zu akzeptieren und zu ertragen. So haben sie viele Diskriminierungen und Demütigungen, immense Verluste an Leben und Besitz ertragen und ließen sich von den provokativen und unmenschlichen Aktionen des Staates dennoch nicht provozieren, blieben abgeklärt und ruhig. Eine derartige Grundeinstellung gibt jedoch keine Anweisung, keinen Impuls dazu vor, gegen die Abschwächung oder die völlige Beseitigung des Leidens anzukämpfen. Im Gegenteil: Saivits glauben an die Reinkarnation der Götter als Supermenschen, die gegen das Böse kämpfen, wenn der Kampf auf seinem Höhepunkt ist. Sie leben außerdem in der Hoffnung, dass Anführer, die für sie gegen den Triumph des Bösen ankämpfen, möglicherweise auch mit göttlicher Kraft geboren werden. Daher die Tendenz unter Tamilen, außergewöhnlichen und heldenhaften Führergestalten, die sie aus ihrem Leiden befreien können, göttliche Titel zu verleihen.

2. Opferschicksal und Martyrium: nachhaltige Erinnerungen an den Krieg

Basierend auf der oben beschriebenen, unter den Menschen vorherrschenden Grundhaltung, fordert die LTTE alle Tamilen zur Einhaltung von zwei zentralen Gedenktagen auf - einen zum Gedenken an die Opfer und einen zum Gedenken an die Märtyrer. Am 23. Juli 1983 wurden mehrere Tausend Tamilen auf der ganzen Insel, einschließlich 53 tamilischer Häftlinge des Staatsgefängnisses in Welikade buchstäblich abgeschlachtet. Dieses Ereignisses wird jährlich im Juli („Schwarzer Juli der Opfer") gedacht. Und die Nacht vom 26. auf den 27. November wird

als sogenannte „Heroes' Night" (Nacht der Helden; *Mahaveerar Thinam*) im ehrenvollen Gedenken an Tausende von tamilischen jugendlichen Helden, die ihr Leben im Kampf für die Befreiung ihres Volkes hingaben, begangen. Diese beiden Gedenktage, die an das Opferschicksal und an das Martyrium erinnern, haben sich als nachhaltig für den Krieg erwiesen. Darüber hinaus gibt es noch zwei andere wichtige Gedenktage für die Menschen, die im Hungerstreik gegen die Grausamkeiten der Armee von Sri Lanka bzw. der indischen Friedenstruppen starben *(Satyagrahis - Annai Poopathy und Deleepan).*

Sowohl Hindus als auch Christen beteiligen sich aktiv an diesen Gedenkfeiern und ehren damit ihre verstorbenen Angehörigen als sich selbst opfernde Helden der tamilischen Befreiungsbewegung. Obwohl die Mehrheit der Tamilen dem Hinduismus angehört, nach dessen Tradition die Toten verbrannt werden, beerdigt die LTTE die im Kampf Gefallenen mit angemessenen militärischen Ehren auf Kriegsgräberfriedhöfen. Diese Friedhöfe werden von den Menschen als Ruhestätten ihrer heldenhaften Märtyrer für die Sache der Befreiung der Tamilen betrachtet.[8] Ohne in irgendeiner Form zu versuchen, die Gewalt wegzuerklären, sie zu rechtfertigen oder dazu aufzurufen, kann man leicht nachvollziehen, wie ein kämpfendes Volk und seine Anführer vom Unterdrücker und seiner Kriegsmaschinerie dazu genötigt werden, sich gegen die vom Staat ausgehende Gewalt und den Terrorismus durch Selbstmordattentate zur Wehr zu setzen, selbst wenn dabei unschuldige Leben zu schaden kommen sollten.

Wiederholte Bitten der Tamilen, keine Bomben auf die Zivilbevölkerung zu werfen (unter der Vorgabe, terroristische Ziele zu bombardieren), blieben über Jahre hinweg ungehört. Sogar Flüchtlingslager, Kirchen, Tempel, Schulen und Krankenhäuser wurden aus der Luft angegriffen und forderten Tausende Opfer. Wenn man nicht im Besitz von Flugzeugen oder Bomben ist, um in vergleichbarer Weise zurückzuschlagen, welche Mittel hat man dann als Opfer? Einige Selbstmordattentatskader der LTTE drangen heimlich in den Militärstützpunkt in der Nähe des zivilen Flughafens von Colombo ein und sprengten als lebende Bomben genau die Jets in die Luft, die ihre Brüder und Schwestern jahrelang bombardiert hatten. Dass dieser Auftrag so geplant und ausgeführt wurde, dass kein einziger Zivilist getötet und kein Begleitschaden angerichtet wurde, zeigt das wahre Ziel der Leidenden. So sehen die Reaktionen eines unterdrückten tamilischen Volkes gegen den Unterdrücker aus, der sich blindlings weigert, ihren Kampf zur Kenntnis zu nehmen.

Der Autor

Rev. Dr. S. J. Emmanuel, geboren 1934 in Jaffna, Sri Lanka, studierte Naturwissenschaften an der Universität von Colombo sowie Philosophie und Theologie an der Päpstlichen Universität Urbaniana in Rom. 1966 wurde er zum Priester geweiht und unterrichtete Dogmatik in Kandy und Jaffna, Sri Lanka. Er war selbst Opfer und Zeuge des ethnischen Krieges in Sri Lanka. Zu seinen Veröffentlichungen gehören die Werke „Church, Politics and War in Sri Lanka" and „Let my people go". Seit 1997 lebt er im selbstgewählten Exil in Deutschland als Pfarrer und Gastdozent für Theologie. Anschrift: Horneburgerstraße 58, D-45711 Datteln-Horneburg.

III. Misserfolge und Hoffnungen

1. Das Versagen der Kirche

Die Christen auf Sri Lanka sind, obwohl sie gegenüber den Buddhisten (67 Prozent), den Hindus (18 Prozent) und den Moslems (8 Prozent) eine Minderheit (7 Prozent) darstellen, in der einzigartigen Situation, Anhänger sowohl aus der singhalesischen Bevölkerungsmehrheit als auch aus der tamilischen Bevölkerungsminderheit zu haben. Ihnen kam somit eine Schlüsselrolle in der Pflege der ethnischen Harmonie zwischen Singhalesen und Tamilen zu. Doch wegen ihrer apolitischen Haltung und ihres diplomatischen Schweigens konnten sie weder den Kampf ihrer Leute um Leben und Würde noch die heroischen Opfer des Kampfes in angemessener Form würdigen. Zugegebenermaßen haben sie das Mitleid eines guten Samariters für die Opfer an den Tag gelegt und den Opfern von Gewalt und Krieg humanitäre Dienstleistungen zur Verfügung gestellt. Doch fehlte ihnen das couragierte Engagement Jesu, der zum Opfer und Märtyrer wurde, um das Leben anderer Menschen zu retten. Deshalb muss eine tiefgreifende Veränderung der Kirche stattfinden, bevor sie eine aktive und einflussreiche Rolle bei der Beendigung des Konfliktes und dem Aufbau eines wirklichen Friedens auf der Insel einnehmen kann.

2. Religiöse Anerkennung und Unterstützung des Kampfes

Die Phänomene der Opferbereitschaft und des Märtyrertums, wie sie sich im Kontext des Befreiungskampfes der Tamilen darlegen, werfen, obwohl sie von den Gegnern verteufelt, von den Medien lächerlich gemacht und von der modernen Gesellschaft schlichtweg als Terrorismus verabscheut werden, zwar störende, aber nötige Fragen an unsere gegenwärtigen Institutionen auf - sei es der sogenannte „demokratische Staat" oder die neutralen NGOs oder die Kirche innerhalb eines solchen Staates.

a) Eine neue Weltordnung?

Die langen Kämpfe der Menschen um ihr Überleben und ihre Würde fangen an, die Aufmerksamkeit der Welt mehr und mehr auf die neuen Verantwortlichen von Unterdrückung und auf die unterdrückenden Strukturen zu lenken. Die Unterdrücker sind nicht nur die Regierungen der Völker, sondern auch die größeren und reicheren Mächte der Außenwelt. Diese Schlüsselmächte der Welt neigen eher dazu, die Hände der Unterdrücker zu stärken als den Opfern von Unterdrückung zu helfen.

Indem besonders die westliche Welt ihre eigenen Kämpfe um Befreiung vergisst und ihre Lehre als die eine „neue Weltordnung" proklamiert und große politische und finanzielle Macht ausübt, neigt sie dazu, ihre eigenen Interessen zu verabsolutieren, Menschenrechte und internationale Gesetze so zu manipulieren, dass sie ihr passen. Sie klagt die kämpfenden Menschen leichtfertig mit ihrer eigenen Definition von Terrorismus an, liefert Vernichtungswaffen als Hilfen in die Hände

der despotischen Mächte und macht die ehrlichen Hoffnungen von Menschen, die für ihre Überzeugungen sterben würden, zunichte.

b) Manipulation durch die Supermächte?

Menschen, die sich im Krieg befinden und an die Rechtschaffenheit der internationalen Staatengemeinschaft glauben, wenden sich immer noch an ihre höchsten Institutionen, z.B. an die UNO und ihre Strukturen. Aber zu ihrer Enttäuschung müssen sie feststellen, dass auch diese zu Opfern von Manipulationen durch die Supermächte geworden sind!

c) Mehr Solidarität!

Immer noch verlässt sich die Mehrheit der leidenden und kämpfenden Menschen mehr und mehr auf die Schreie ihrer Opfer und auf das heldenhafte Märtyrertum ihrer Rebellen, die ihr eigenes Leben aufgegeben haben, damit andere ein gerechtes und freies Leben führen können. *Sie erwarten von allen Religionen mehr Solidarität in ihrem Leiden und ein mutiges Eintreten für Gerechtigkeit zu ihren Gunsten.*

Wenn alle religiösen Institutionen über ihre Solidarität und humanitäre Hilfe hinausgehen und den Kampf der Menschen, ihre Opfer und Helden positiver anerkennen könnten und sie selbst als Religionen für solche Werte einstehen würden, dann werden die bösen Mächte der Welt nicht in der Lage sein, die Bemühungen der Menschen niederzumachen.

[1] Karl Rahner, *Dimensionen des Martyriums. Plädoyer für die Erweiterung eines klassischen Begriffs*, in: CONCILIUM 19 (1983) 174-176.

[2] Von den 70 Millionen Tamilen auf der ganzen Welt leben über 60 Millionen in Tamil Nadu in Indien. Die anderen leben auf Sri Lanka, in Malaysia, Singapur, Südafrika und Myanmar. Der Kampf, von dem wir hier reden, betrifft die 3,5 Millionen auf der Insel Sri Lanka lebenden Tamilen.

[3] Vgl. South Asian Human Rights Documentation Centre (Hg.), *Racial Discrimination: The Record of Sri Lanka*, im Internet unter: www.hrdc.net/sahrdc.

[4] Sri Lanka ist nach dem Irak das Land, in dem weltweit die meisten Menschen ungeklärt verschwinden.

[5] Mit der norwegischen Regierung als Vermittlerin beschlossen die Regierung von Sri Lanka und die LTTE im Februar 2002 ein Waffenstillstandsabkommen und begannen am 16. 9. 2002 mit Gesprächen, um eine gerechte und friedliche Lösung des ethnischen Konflikts zu finden.

[6] Die Verharmlosung, wenn nicht sogar Verleugnung des bereits seit 50 Jahren andauernden ethnischen Konflikts und des zwanzigjährigen Krieges zu „Angriffen tamilischer Terroristen" war eine List des Staates, um von der internationalen Gemeinschaft Finanzmittel und Waffen zu erhalten.

[7] Der Autor, der zehn Kriegsjahre lang Leiter der akademischen Gemeinschaft des Hauptseminars von Jaffna war, hatte die Ehre, die Hoffnungen und Leiden dieses unterdrückten Volkes bei zahlreichen internationalen Versammlungen, einschließlich der Sitzungen der Vereinten Nationen zur Menschenrechtskonvention in Genf, zu vertreten.

[8] Für die Mehrheit der Singhalesen und ihre Regierung sind die LTTE-Kader einfach tamili-

sche Terroristen, die selbst noch im Tod zu verachten sind. Im Dezember 1995, nachdem 500.000 Tamilen unter Bedrohung durch die Sinhala-Armee von der Halbinsel Jaffna geflüchtet waren, besetzte die Armee die Halbinsel, zerstörte alle Denkmäler und machten den größten tamilischen Kriegsgräberfriedhof dem Erdboden gleich.

Aus dem Englischen übersetzt von Andrea Kett

Märtyrer aus Lateinamerika

Elsa Tamez

Guatemala: Nunca Más (1998): So heißen die fünf grauen Bände des überdiözesanen Projekts mit dem Namen „Recuperación de la memoria histórica" (REMHI)[1], das heißt: Wiedergewinnung der historischen Erinnerung. Darin werden die unmenschlichen Vergewaltigungen und Massaker geschildert, die zwischen 1977 und 1996 etwa 200.000 Todesopfer forderten. Auch der Bericht über die Menschenrechtsverletzungen in Brasilien nennt sich *Brasil: Nunca Mais,* und in anderen Ländern hat man dafür denselben Titel gewählt: *Argentina: Nunca Más,* und *Uruguay: Nunca Más.* Der Ausruf „Nunca más", Nie wieder!, ist vor allem ein Zeugnis für Glaube und Hoffnung, denn in der heutigen Realität Lateinamerikas gibt es immer noch Märtyrer. Dem „Nie wieder" in Brasilien folgte ein Jahr danach die Ermordung von Padre Josimo, des Verteidigers der landlosen Bauern, und dem „Nie wieder" in Guatemala folgte die Ermordung von Monseñor Juan José Girardi Conedera, nur zwei Tage, nachdem er den Menschenrechtsbericht übergeben hatte. Mit seiner brutalen Ermordung (man zertrümmerte ihm den Schädel) wollten seine Mörder das Buch gleichsam ungeschrieben machen, das Gedächtnis der Märtyrer auslöschen, indem sie nach der ersten Auflage des Berichts von REMHI einen neuen Märtyrer schufen, als ob sie den Titel des Berichts ironisch variieren wollten: *Guatemala: Siempre más* (immer mehr).
Die Berichte mit dem Titel *Nunca más* gehören in Lateinamerika nicht der Vergangenheit an. *Nunca más* ist der Ausdruck, den man ständig mit dem intensiven Wunsch verbindet, dass er eines Tages Wirklichkeit werde. Denn durch das Engagement von uns Christen für die Menschen und die Menschenrechte wird es immer weitere Bände geben, die das Gedächtnis derer bewahren, die man zu Märtyrern gemacht hat. Dieser kurze Beitrag hat zum Ziel, etwas von der Realität des Martyriums in Lateinamerika zu vermitteln. Ich habe als Beispiel Guatemala ausgewählt, da es in meiner Nähe liegt und weil der Bericht des REMHI fast alles ans Licht bringt. Dennoch habe ich auch versucht, einige Namen von Märtyrern aus anderen Ländern aufzunehmen, um die Ähnlichkeit der Fälle aufzuzeigen.

I. Der Hintergrund des Martyriums und die Märtyrer

In Lateinamerika führen nicht „dogmatische Wahrheiten" oder abstrakte und ahistorische Glaubenslehren der Theologie zum Martyrium. Vielmehr geht es um das Zeugnis von Gläubigen, Laien, Katecheten, Ordensleuten, Priestern und Pastoren, in dem sich ihre Praxis der Gerechtigkeit an der Seite der Armen spiegelt. Es geht um Bauern ohne Land, Familien ohne Wasser und andere elementare Lebensnotwendigkeiten, schlecht bezahlte und ausgebeutete Arbeiter und Bauern, benachteiligte Indios. Den Hintergrund all dessen bildet die Situation der Ungerechtigkeit. So lesen wir es in zahlreichen Zeugnissen von Märtyrern und Überlebenden, wie etwa dem folgenden:

„Was bei der Gewalt am Anfang passierte, war die Ungerechtigkeit, das heißt sehr wenige haben einen guten Lohn und sehr viele einen Hungerlohn. Ich vermute, dass aus dieser Situation diese Gruppen zur Verteidigung des Volkes entstanden, wo es dann zu furchtbaren Massakern kam, wobei diese Person, die den Wunsch hatte, bei dem, was schlecht war, zu helfen, ausgeschaltet wurde, ohne jemanden zu haben, an den sie sich hätte wenden können, um Gerechtigkeit zu verlangen, denn niemand fasste sich ein Herz zu sprechen."[2]

Der dieses Zeugnis in seinen eigenen schlichten Worten gab, bezieht sich dabei auf die Zeit der größten Repression der guatemaltekischen Armee (1981-1983). In dieser Zeit wurde auch eine Reihe von Priestern verschleppt, gefoltert und ermordet, z.B. Padre Faustino Villanueva, ermordet mit einer Pistole in seinem Pfarrbüro, Padre Juan Alonso Fernández, in einer Schlucht von Maschinengewehrsalven getötet, und Padre José María Gran Cirera, auf einem einsamen Weg ebenfalls mit Maschinengewehren niedergestreckt.[3] Diese Priester standen wie die Mehrheit der Ermordeten und Verschwundenen auf der Seite der armen Indiogemeinden und versuchten, sie gegen die Willkürakte der Militärs und der Landbesitzer zu schützen. Die Liturgiefeiern zu ihrem Gedächtnis waren wahrhaftige Märtyrerliturgien.

Dasselbe geschieht in anderen Ländern: Padre Alvaro Ulcue Chocue und die Schwestern Lauritas aus Kolumbien wurden vom Militär verfolgt; dahinter standen die Großgrundbesitzer. Die Indiogemeinde von Toribio schrieb an den Erzbischof einen Brief, in dem sie ihren Pfarrer, Padre Alvaro, verteidigten: „Die Reichen verstehen nicht, dass wir uns zu verändern begonnen haben, und deshalb hassen sie ihn ... sie bezichtigen ihn, Kommunist und subversiv zu sein, und sie versuchen ihn sogar zu ermorden, aber sie verstehen das Licht des Evangeliums nicht." Am 10. November 1984 bereitete sich Padre Alvaro gerade auf eine Taufe vor, als ihn zwei Unbekannte, die später als die Agenten Miguel Ángel und Orlando Roa identifiziert wurden, von einem Motorrad aus erschossen. Padre Alvaro hatte zum Präsidenten Betancur in einem Brief gesagt: „Wenn sie wüssten, was es bedeutet, mitten im Hunger, in Unsicherheit (Morde, Entführungen, Hausfriedensbruch, ideologische Indoktrination, die die Indios in

Verwirrung stürzt, sexuelle Übergriffe auf die Frauen), ohne Obdach, Gesundheitsvorsorge, Bildung und elementare Güter zu ‚leben' ... Wenn wir schweigen, zertreten sie uns, wenn wir protestieren, nennen sie uns subversiv ..."[4]
Die Liste der Märtyrer enthält auch viele Frauen, wie zum Beispiel Teresita Ramírez von der Ordensgemeinschaft „Compañía de María en Cristales" in Kolumbien, die sich dazu entschlossen hatte, den Indios in ihrem Kampf um Wasser, Stromversorgung, Bildung und Respektierung ihres Gebietes bis hin zur Einsetzung von Pfarrern (denn diese kamen kaum dorthin) beizustehen. Im März 1988 töteten sie sie, als sie aus dem Klassenzimmer kam, in dem sie Unterricht gegeben hatte, indem sie ihre Kleidung in Brand steckten. Und es gibt viele andere Ordensschwestern und Laien, denen es wie ihr erging: In Guatemala wurde die Jugendleiterin Dora Azmitia verschleppt, die Katechetin María Ramírez während eines Massakers in der spanischen Botschaft in Guatemala am 13. Januar 1980[5] ermordet, und Ligia Martínez, die Solidaritätsarbeit bei den Armen auf dem Land und in den Randgebieten Guatemalas leistete, wurde am 3. Oktober 1981 ermordet.[6] Bekannt sind die vier Maryknoll-Schwestern[7], die im Jahr 1998 in El Salvador vergewaltigt und ermordet wurden.
Es ist unmöglich, in diesem kurzen Beitrag die Namen aller Märtyrer Lateinamerikas niederzuschreiben. Ich habe hier nur einige erwähnt, deren Schicksal der Verschleppung und Ermordung sich tausendfach in fast allen Ländern Lateinamerikas wiederholt. Es sind ehrbare Christen, Kleriker, Ordensleute und Laien, Männer und Frauen, die das Evangelium Jesu Christi zu praktizieren versuchen, indem sie sich um die Rechte der Armen und Diskriminierten kümmern. Sie werden verfolgt, verschleppt, man lässt sie verschwinden oder ermordet sie unter dem Schutz der Straffreiheit, denn die Verantwortlichen sind im Allgemeinen die Militärs, Paramilitärs oder andere Organe des Staates.[8] Für die Gemeinden und die Völker ist es wichtig, die Namen der Märtyrer zu kennen. Das hilft, sie im Gedächtnis lebendig zu erhalten und sie in der Hoffnung des „Nunca más" gegenwärtig zu behalten. Genau aus diesem Grund hat der Bericht des REMHI im vierten Band fast alle Namen der 52.429 Opfer aufgezeichnet.

II. Das Volk als Märtyrer

In Lateinamerika sprechen wir nicht nur von einzelnen Märtyrern, sondern auch vom Volk als Märtyrer. In den Liturgiefeiern für die Opfer gibt es immer einen Teil, der der Erinnerung der Menschen gewidmet ist, die ihr Leben gegeben haben für das Wohl der Geschwister in der Gemeinde, der sie gedient haben. Mit lauter Stimme werden ihre Namen genannt, und ihr Leben und Sterben, für Gott und für die Gemeinde hingegeben, wird ins Gedächtnis gerufen. Sie haben sich nicht in selbstmörderischer Absicht geopfert, aber ihr Engagement für die Werte des Reiches Gottes geriet in Konflikt mit dem Wertesystem der Unternehmer und Landbesitzer. Genannt werden die Namen von Priestern, Ordensleuten, pastoralen Mitarbeitern, Katecheten, evangelischen Pastoren wie Santos Jiménez und

Jerónimo (Don Chono)[9], von Priestern, die dem Volk der Maya angehören, wie Don Venancio Ramírez, und von vielen zumeist unbekannten Laien, die an der Arbeit der Gemeinde mitgewirkt haben und für den Dienst am Nächsten ihr Leben aufs Spiel gesetzt haben. Einer der heute weltweit bekannten Fälle ist der der Anthropologin Mirna Mack Chang, die am 11. September 1990 in Guatemala ermordet wurde, weil sie Informationen über die Vertriebenen gesammelt hatte. Denn abgesehen von den international bekannten Fällen wie dem des Bischofs Romero oder der Jesuiten in San Salvador ist die Liste der unbekannten Märtyrer unüberschaubar groß.

In Lateinamerika ist Jon Sobrino zufolge derjenige ein Märtyrer, der den Tod Jesu wiederholt, denn das Wesen des Martyriums liegt in der Ähnlichkeit zum Tod Jesu. In diesem Sinne sind Märtyrer diejenigen, die etwas verteidigen, was wesentlich mit dem Reich Gottes zu tun hat.[10]

In vielen Zeugnissen beziehen sich die Leute auf den Tod Jesu. So auch im Folgenden:

„Was wir gesehen haben, war schrecklich: verbrannte Körper, auf Pfählen aufgespießte Frauen, als wären sie Tiere, aus denen man Spießbraten machen will, alle waren verkrümmt, und massakrierte Kinder mit Wunden, die von Macheten herrührten. Auch die Frauen waren getötet worden wie Christus."[11] *„Getötet wie Christus" - das heißt, einfach, weil die Militärs das Volk für gefährlich hielten. So gibt es auch ein Zeugnis aus Alta Verapaz zu verstehen: „Die Soldaten hatten bereits zu töten begonnen; es gab nichts zu besprechen; sie fragten nicht, ob eine Schuld vorliege oder nicht, an diesem Tag töteten sie."*[12]

Die beiden Berichte beziehen sich auf zwei von den 422 Massakern, die im REMHI registriert worden sind. Die Mehrzahl der Massaker in Guatemala (in den Dörfern von Quiché, Huehuetenango und anderen Regionen), die man „tierra arrasada" (das entspricht etwa dem deutschen Ausdruck „verbrannte Erde"; Anm. d. Übers.) nennt, waren Bestandteil der Strategie der Aufstandsbekämpfung, bekannt unter der Bezeichnung „Fisch ohne Wasser". In der offiziellen Sprachregelung war der Fisch die Guerilla, das Wasser die Dorfgemeinschaften. Diese mussten verschwinden, damit die Guerilla keine Unterstützung bekommt und keinen Unterschlupf hat, wo sie sich zurückziehen könnte. Genau aus diesem Grund haben wir es mit massenhaften Morden an Frauen, alten Männern und Kindern zu tun. Niemand und nichts blieb am Leben. Die Häuser wurden niedergebrannt und die Ernten vernichtet.

Die Autorin

Elsa Tamez wurde 1950 in Mexiko geboren. Sie promovierte in Theologie an der Universität Lausanne, Schweiz. 1979 erhielt sie vom lateinamerikanischen Bibelseminar ihr Lizentiat in Theologie und 1986 an der nationalen Universität von Costa Rica das Lizentiat in Literatur und Sprachwissenschaft. Sie ist Fakultätsmitglied der Lateinamerikanischen Bibeluniversität in Costa Rica. Auf Deutsch erschien von ihr: Gegen die Verurteilung zum Tod. Paulus oder die Rechtfertigung durch den Glauben aus der Perspektive der Unterdrückten und Ausgeschlossenen (Luzern 1998). Für CONCILIUM schrieb sie zuletzt über „Die Reichen, die Frauen und theologische Debatten" in Heft 1/2002. Anschrift: Universidad Bíblica Latinoamericana, Apartado 901-1000, San José, Costa Rica.

Wir fragen uns an dieser Stelle, ob diese Opfer Märtyrer sind. Ein Kind stirbt ja nicht, um mit seiner Praxis Zeugnis abzulegen für die Gerechtigkeit und um die Armen zu verteidigen. Es stirbt durch einen Akt der Willkür und Grausamkeit im Rahmen der Strategie der Aufstandsbekämpfung. Dies war der Fall bei den Kindern, die beim Massaker in Cuarto Pueblo im März 1982 starben. Sie wurden im Saal des Gemeinschaftsgebäudes zusammengepfercht und bei lebendigem Leib verbrannt.[13] Dasselbe gilt für viele von den Alten und Jugendlichen, Frauen wie Männer. Ausgeplündert, vergewaltigt, gefoltert, gedemütigt, getötet und in Löchern verscharrt werden - das sind die Leiden, die man diesen Menschen angetan hat, und zwar für gar nichts, völlig unverdient. Deshalb vergleichen diejenigen, die von diesen Ereignissen berichten, sie mit dem Tod Christi, obwohl es hierbei keineswegs um einen bewussten Kampf ging und obwohl sie von der Kirche nicht im strengen Sinn zu Märtyrern erklärt worden sind. „Die Kirche erklärt diejenigen zu Märtyrern, die durch die Hand irgendeines Verfolgers den Tod erleiden, der aus Hass gegen den Glauben an Christus oder gegen irgendeine auf Gott bezogene Tugend handelt."[14] Vielleicht sind die Opfer in diesem Sinne sehr wohl Märtyrer, obwohl die erforderliche Bereitschaft bei diesen Opfern nicht vorhanden ist. Denn die Kirche verlangt auch, dass „auf Seiten des Opfers die Bereitschaft vorhanden ist, den Tod um des Glaubens willen hinzunehmen"[15]. Bei den Massakern mag es einige gegeben haben, die „diese Bereitschaft" bewusst hatten, das gilt aber nicht für die Mehrheit. Sie wollen nicht sterben, sie nehmen den Tod nicht hin, denn sie wissen, dass Gott ihren Tod nicht will. Das haben sie in ihren christlichen Gemeinden gelernt. In gewissem Sinne wollen sie keine Märtyrer sein. Doch viele von uns Christen betrachten sie dennoch als Märtyrer, denn diese Opfer, wie z.B. Celina Ramírez und Elba Ramírez, die beiden bescheidenen Frauen, die zusammen mit den Jesuitenmärtyrern im November 1989 gestorben sind, machen in großer Klarheit die Bosheit und die Sünde der Welt deutlich, die gegen die christlichen Propheten genauso wütet wie gegen die unschuldigen Opfer. Das Blut der Märtyrer vermischt sich mit dem Blut dieser Opfer, und dieses vermischte Blut ist es, welches das Blut Christi heute gegenwärtig macht.

III. Kennt das dritte Jahrtausend keine Propheten und Märtyrer mehr?

Niemand will Märtyrer, nicht einmal die Kirche Gottes. Aber in einem Kontext von Armut, Unterdrückung und Repression sind Märtyrer ein Zeichen dafür, dass die christlichen Gemeinden gegen die unterdrückerischen und gewalttätigen Strukturen angehen und diese anklagen. Heute gibt es keine Diktaturen mehr, aber Unterdrückung und Armut sind schlimmer geworden, und auch die Gewalt durch das Militär wie in Kolumbien oder durch Sicherheitskräfte wie in allen übrigen Ländern hat zugenommen. Der Geist des organisierten Engagements ist vielfach erloschen, und die Propheten und Märtyrer sind weniger geworden. Wir erleben heute so etwas wie einen Waffenstillstand, aber er wird nicht lange dauern, denn

die Zahl der unterernährten Kinder ist ins Unerträgliche gestiegen, Arbeitslosigkeit und Hunger haben die Geduld der Menschen überstrapaziert, und im Unterschied zu den ideologisch geprägten Kämpfen vergangener Jahre entsteht aus dieser Situation eine überaus subversive Kraft. So denkt auch Kardinal Óscar Rodríguez Maradiaga aus Honduras, der in einem Interview über die Auslandsverschuldung und die Korruption in Mittelamerika sagte: „Wir haben den Tiefpunkt erreicht, und das Schlimmste ist, dass niemand wahrhaben will, dass wir es mit der größten Subversion aller Zeiten zu tun haben, der Subversion der Armut, die sich wesentlich unterscheidet vom ideologischen Kampf, der in den sechziger und siebziger Jahren tausende Menschen das Leben gekostet hat."[16]

Es ist wichtig, die heutige Situation klar zu sehen, denn die Erinnerung an die Märtyrer und an alle Menschenrechtsverletzungen ist nicht nur entscheidend, um in Gesellschaften wie der Guatemalas „den gesellschaftlichen Zusammenhalt wiederherzustellen", und auch nicht nur, um zu vermeiden, dass sich dies wiederholt. Die Erinnerung an die Märtyrer ist für uns heute zentral, weil sie uns helfen kann, die Empfindsamkeit und die Solidarität wiederzuerlangen, die dank der Konsumgesellschaft, wie sie das aktuelle System des globalisierten Neoliberalismus hervorgebracht hat, verloren gegangen sind.

Der Kampf um Gerechtigkeit gehört nicht der Vergangenheit an. Das „Nunca Más" ist nach wie vor ein bleibendes Glaubensbekenntnis, auch wenn man noch weitere Bände schreiben müsste, um die Namen all der Opfer aufzunehmen, die sich noch nicht in den Berichten finden. Die Ungerechtigkeit und die Straffreiheit sind nach wie vor an der Tagesordnung. Ein Beweis dafür ist die Tatsache, dass der Appellationsgerichtshof am Dienstag, den 8. Oktober, gerade während ich diesen Beitrag verfasse, die Mörder, die zu dreißig Jahren Gefängnis verurteilt worden waren, freigesprochen hat.[17] Dies war ein großer Coup seitens der Rechtsprechung. Und der Erzbischof von Guatemala empörte sich: „Die Gerechtigkeit muss wiederhergestellt werden", sagte er, als er von dem Urteil zugunsten der Mörder erfuhr, und er fuhr fort: „Sie haben schließlich keinen Hund getötet."

Solange das Recht, Mensch zu sein, nicht respektiert wird, wird es in Lateinamerika weiterhin Märtyrer und Propheten geben.

[1] Erarbeitet und veröffentlicht durch das Menschenrechtsbüro des Erzbischofs von Guatemala, geleitet von Monseñor Juan Gerardi, Guatemala 1998.

[2] Fall 3877, Santa Cruz del Quiché, Quiché 1981.

[3] Vgl. *Y dieron la vida por El Quiché* [Und sie gaben das Leben für El Quiché], von OSB-CONFRAGUA und „Jornadas por la vida y la paz" betreute Ausgabe, Guatemala 1992.

[4] *Aquellas muertes que hacen resplandecer la vida* [Die Toten, die das Leben in neuem Glanz erstehen lassen], Bogotá 1992, 113. Das Buch schildert das Martyrium von 24 Menschen; die Mehrzahl von ihnen wurde vom Militär bzw. von Paramilitärs ermordet.

[5] Die Botschaft wurde in Brand gesteckt, und 39 Menschen kamen darin um; die meisten von ihnen waren Bauern aus der Region Quiché.

[6] Vgl. CONFRAGUA (Hg.), *Mártires de Guatemala*, Guatemala 1998.

[7] Hier ist die Autorin nicht ganz präzise. Es handelte sich um die Maryknoll-Schwestern Ita

Ford und Maura Clarke sowie um die Ursuline Dorothy Hazel und die Laienhelferin Marie Donovan. Sie wurden am 2. Dezember 1980 in der Nähe von San Salvador entführt und ermordet. (Anm. d. Übers.)

[8] Dem Bericht für Guatemala zufolge liegt die Verantwortlichkeit zu 87,65 Prozent auf staatlicher Seite und zu 4,81 Prozent bei der Guerilla. REMHI, Bd. 4, 488.

[9] Ermordet am 19. November 1980.

[10] Zitiert nach Angel Eduardo Román López, *Martiriología, profetismo y esperanza en América Latina,* Diplomarbeit an der Universidad Bíblica Latinoamericana 2001, 43. Vgl. auf Deutsch auch das Buch, das Jon Sobrino unmittelbar nach dem Märtyrertod seiner Mitbrüder geschrieben hat: *Sterben muß, wer an Götzen rührt. Das Zeugnis der ermordeten Jesuiten in San Salvador: Fakten und Überlegungen,* Fribourg 1990.

[11] Fall 0839, Cuarto Pueblo, Ixcán, Quiché 1985.

[12] Fall 6629, Cobán, 1980.

[13] Vgl. Ricardo Falla, *Masacres de la selva, Ixcán, Guatemala (1975-1982),* Guatemala 1992, 100.

[14] Vgl. Conferencia Episcopal de Guatemala, *Monseñor Juan Gerardi, testigo fiel de Dios,* Guatemala 1999, 219.

[15] Ebd.

[16] Vgl. die Tageszeitung *La Nación,* Sonntag, 6. Oktober 2002, 22 A.

[17] Der General im Ruhestand Disrael Lima Estrada, der Hauptmann Byron Lima Oliva, der Leutnant José Obdulio Villanueva; der Exsekretär des toten Bischofs, der Priester Mario Orantes, ein Komplize der Militärs, war zu 20 Jahren Gefängnis verurteilt worden.

Aus dem Spanischen übersetzt von Christian Roth

Afrika, ein gemarterter Kontinent: Saat einer neuen Menschheit

Teresa Okure

Afrika ist von den Anfängen des Christentums an ein Kontinent von Märtyrern und Märtyrerinnen im traditionellen Sinn gewesen. Unter ihnen sind Perpetua, eine vornehme Dame von 22 Jahren, und Felicitas, ihre schwangere Dienstmagd, beide aus Karthago, die um das Jahr 203 nach Christi Geburt im dortigen Amphitheater den Märtyrertod erlitten. Cyprian, Bischof von Karthago, wurde unter Kaiser Valerian um das Jahr 258 getötet. Auch die meisten afrikanischen Heiligen der Neuzeit sind Märtyrer im traditionellen Verständnis: Clementine Anuarite aus Zaïre, die von Soldaten auf Befehl ihres Kommandanten aus dem Stamm der Simba zu Tode geprügelt wurde, weil sie sich weigerte, ihr Gelübde der Jungfräulichkeit zu brechen; der selige Isidor Bakanja aus Zaïre (dem

früheren Belgisch-Kongo), der ebenfalls zu Tode geprügelt wurde; er starb in einer Blutlache, nachdem er von einem *mzungu* (Suaheli für „weißer Mann") 250 Schläge erhalten hatte, weil er sich geweigert hatte, aufzuhören, seine Gebete zu sprechen und das Skapulier des Dritten Ordens zu tragen; die Märtyrer von Mombasa (hauptsächlich von Frauen angeführte afrikanische Männer, Frauen und Kinder, die, weil sie Christen waren, im August 1631 zusammen mit einigen Portugiesen gemartert wurden, und zwar von einem Muslim, den die Missionare einst zum christlichen Glauben „bekehrt", ausgebildet und zum Regenten über sein Volk eingesetzt hatten).

Frederick Quinns Schrift *African Saints and Martyrs* bringt eine Liste von Märtyrern, bei denen man, wenn man Antwort auf die Frage nach den Gründen für ihren Märtyrertod sucht, über die Grenzen von Religion, Rasse, Klasse und Geschlecht hinwegblicken muss. Manche Masemola (1913-1928) wurde wegen ihres christlichen Glaubens von ihren nichtchristlichen Verwandten getötet. Bernard Mizeki (1861-1906), ein Katechist mozambikanischer Herkunft, wurde in Kapstadt während des Aufstands der Mashona getötet. Er wurde verdächtigt, ein Handlanger des europäischen Imperialismus zu sein. Andere auf Quinns Liste aufgeführte Menschen aus Südafrika wurden von christlichen Vertretern des Apartheid-Regimes getötet, unter anderen Stephen Biko (1946-1977), ein bekannter politischer Aktivist; Valiamma Munusay (1897-1914), eine siebzehn Jahre junge Frau hinduistischen Glaubens aus der Anhängerschaft von Mahatma Gandhi, die im Gefängnis starb, in dem sie wegen ihres gewaltlosen Widerstands inhaftiert war, und schließlich noch der Imam Abdul Haron (1924-1969), ein führender Muslim, der von der südafrikanischen Polizei ermordet wurde. Ergänzen könnte man diese Liste noch mit dem Namen von Hector Peterson, dem jungen Burschen, der von der südafrikanischen Polizei in Soweto während des Studentenaufstands gegen die den Bantu aufgezwungenen Erziehungsmaßnahmen erschossen wurde.

Außerhalb Südafrikas, in Zaïre, starb im Gefängnis von Elisabethville (Belgisch-Kongo) Simon Kimbangu (ca. 1889-1951), der Gründer der Kirche der Kimbanguisten, nachdem er von „rechtgläubigen" Christen dreißig Jahre lang in Einzelhaft gehalten worden war. Auf dem Weg zum Märtyrertod folgten ihm, wie man schätzt, um die 150.000 seiner Anhänger. In neuester Zeit, im Jahre 1997, wurden in Burundi im Zuge eines Überschwappens des Genozids in Rwanda die Angehörigen der Christlichen Bruderschaft in Buta, zu denen auch um die 40 Seminaristen gehörten, während eines Angriffs, der einer Truppe von Hutu zugeschrieben wird, ermordet. Man könnte die Namen vieler Christen in Nigeria anfügen, die während der letzten zwanzig Jahre von fanatischen Muslimen ermordet wurden, wobei der letzte Anschlag im Zuge der Proteste gegen die Miss-World-Wahlen erfolgte, für die Nigeria im November und Dezember 2002 als Gastgeberland fungierte. Diese Liste ist keineswegs erschöpfend, aber sie zeigt, dass es Afrika von Beginn der Geschichte des Christentums an nicht an Märtyrern im traditionellen Verständnis gefehlt hat, mögen sie nun heiliggesprochen worden sein oder nicht.

I. Ein gemarterter Kontinent

Im Zusammenhang dieses Heftes, das den Begriff „Martyrium" neu überdenken will, lädt diese Studie zu einem Blick auf Afrika als einen gemarterten Kontinent ein. Wenn Afrika ein „gemarterter Kontinent" ist, wie und von wem ist es dann gemartert worden? Was ist das Wesen und was ist der Inhalt seines Zeugnisses? Gegenüber wem und für wen hat es sein bis zur letzten Konsequenz gehendes Zeugnis abgelegt? Wie kann Afrikas Martyrium zum Samen oder ein Beitrag zum Entstehen einer neuen Menschheit werden?

Die hier genannten Fragen hinsichtlich Afrikas Martyrium können zusammenfassend so beantwortet werden: Afrikas Martyrium besteht in der bloßen Tatsache seiner Existenz. Afrika ist gemartert worden und wird immer noch gemartert wegen der gottgegebenen Wirklichkeit als einer von anderen Rassen unterschiedenen Rasse (obwohl es doch in Wirklichkeit nur die eine *human race*, die eine Menschheit, gibt). Afrika ist gemartert worden und wird noch gemartert, weil die Sprachen, die Kulturen und die Hautfarbe seiner Kinder sich von denen anderer Völker unterscheiden. Es ist gemartert worden wegen seines gottgegebenen Reichtums an Menschen, an Reichtümern der Natur, an Mineralien, an Tierarten und Wäldern. Es ist gemartert worden wegen seiner Geschichte, seiner Skulpturen, seiner Pflege der Gastfreundschaft, seiner Religion und einer Kultur, die in ihrer reichhaltigen Vielfalt Religion und Gestaltung des politischen Lebens (also, um es mit einer traditionellen Formulierung zu sagen, Kirche und Staat) verbindet zu einer integrierten Lebensweise. Afrika ist in der Vergangenheit gemartert worden von Sklavenhändlern, Kolonialisten, Neokolonialisten, von den Herren des Apartheidregimes, die es auf verschiedene Weisen seiner facettenreichen Reichtümer beraubt haben. Europäische Länder brauchten es als strategische Stützpunkte, um ihren kalten Krieg fern von ihren eigenen Grenzen zu führen, und sie hinterließen es als einen von inneren Konflikten und Kriegen zerrissenen Kontinent, der übersät ist mit zerstörten Panzerwagen und hochexplosiven Landminen. Es wurde gemartert von mächtigen europäischen Staaten, die in ihm eine gebrauchsfertige Quelle billiger Arbeitskräfte und Rohstoffe für ihre Industrien und ihr eigenes Überleben sahen und die in ihm immer noch einen bequem zugänglichen Markt für das Verramschen aller Art von gebrauchten und aus der Mode gekommenen Waren sehen. Afrika wurde gemartert von mächtigen westlichen Staaten, die überall auf dem Kontinent Militärs als Despoten einsetzten und stützten, so dass sie ungehindert zusammen mit diesen ihren willfährigen Handlangern seine reichen Ressourcen (Gold, Öl, Silber, Kupfer, Diamanten u.a.) ausplündern konnten. In der Geschichte der Menschheit wurde Afrika gemartert, weil man ihm die Anerkennung seines Status als Wiege der Menschheit und der Zivilisation verweigerte. Seine geographische Rolle als der Mutterschoß der Erde zählte nichts.

Dieses Martyrium, das in dem Augenblick begann, als die Europäer im späten sechzehnten Jahrhundert mit Afrika Kontakt aufnahmen, dauert auf verschiedene Weisen und in verschiedenen Formen bis heute an. Die derzeitige Not des

Kontinents, dem man das Etikett „vergessener Kontinent" angehängt hat, der aber in den Massenmedien sogar als Ikone für alles, was schlecht und böse ist, herhalten muss, ist die Frucht dieses Martyriums in vergangenen Zeiten, mag es sich dabei um wirtschaftliche Armut handeln oder um schlechte Regierungen, um Militarismus, Korruption, Flüchtlingsprobleme oder Menschenhandel, um Zusammenstöße zwischen verschiedenen Ethnien, weitverbreitete ansteckende Krankheiten (wie z.B. AIDS) oder die Neigung politischer Führer, immer wieder nach Westen zu schielen und von dort Anerkennung und Unterstützung zu finden. Kurz gesagt: Afrika wurde anthropologisch, historisch, sozio-kulturell, wirtschaftlich und politisch gesehen gemartert, und außerdem wegen seiner Religion. Eine unermessliche Zahl von Veröffentlichungen, auch solche neuesten Datums, belegen dies. Raummangel hindert uns, auch nur eine bloße Liste dieser Literatur zu bieten. Aus praktischen Gründen werden wir bloß einige wenige dieser Punkte beleuchten, obgleich sie alle wechselseitig untereinander verbunden sind.

1. Martyrium, ontologisch gesehen

Rasse und Geschlecht sind ontologische Wirklichkeiten kraft ihres Wesens als Gaben Gottes, die uns von Geburt an zukommen. Unterschiedliche Zugehörigkeit zu einer Nation oder Rasse bringt die Begriffe Kultur, Sprache und Weltsicht ins Spiel. Klassenzugehörigkeit ist nicht wesentlich ontologischer Art, denn manche mögen zwar hochrangig geboren sein, aber andere können einen hohen Rang einnehmen, der ihnen später zuerteilt worden ist. In Afrika wurde angesehenen Königen und als Majestäten geborenen Königinnen ihr hoher Rang weggenommen, da diejenigen, die ihren Kontinent marterten, sie und ihr Volk dienstpflichtig machten (wie z.B. die Zulu-Könige in Südafrika). Diese Art von Martyrium als eine „anthropologische Verarmung" bedarf kaum einer Erklärung. Kurz gesagt: In der Vergangenheit (und in manchen Fällen gilt das noch heute) wurde den Afrikanern, den Schwarzafrikanern, die Anerkennung ihres vollgültigen Menschseins verweigert, und es wurden ihnen alle möglichen Arten von Namen gegeben: „Paviane auf zwei Beinen, die sprechen können", Buschbewohner, Wilde, Primitive, Heiden und Unzivilisierte. Afrikas Religion wurde als fetischistisch und animistisch etikettiert.

Die Autorin

Teresa Okure SHCJ unterrichtet Neues Testament am Catholic Higher Institute of West Africa (CIWA). Sie war Geschäftsführerin von EATWOT und gehört gegenwärtig dem Vorstand der International Association for Mission Studies an. Neben zahlreichen Artikeln in Zeitschriften veröffentlichte sie „The Johannine Approach to Mission: A Contextual Study of John 4.1–42" (Tübingen 1988) und einen Kommentar zum Johannesevangelium für die Reihe International Catholic Bible Commentary (Collegeville MN 1998). Für CONCILIUM schrieb sie zuletzt „Globalisierung und der Verlust kultureller Identität in Afrika" in Heft 5/2001. Anschrift: Catholic Institute of West Africa, P.O. Box 499, Port Harcourt, Nigeria. E-Mail: Shcjokure@aol.com.

Diese und andere Etikettierungen bleiben in den Köpfen vieler Westler tief verwurzelt lebendig und beeinflussen die Art, wie sie Afrikaner wahrnehmen. Und sie wirken sich auch auf die Eigenwahrnehmung vieler Afrikaner selbst aus.

Hand in Hand mit den Bemühungen, den Schwarzafrikanern die Anerkennung

ihres wahren Menschseins zu verweigern, gingen systematische Versuche einher, Afrikas Geschichte zu verfälschen, indem man entweder leugnete, dass das alte Ägypten, Nubien-Sudan und Äthiopien, denen die Welt ihre Zivilisation verdankt, von Schwarzen bevölkert gewesen seien. Oder wenn es schon von Schwarzen bewohnt war, dass es tatsächlich die Wiege der Zivilisation gewesen sei. Cheikh Anta Diop, der die Erstellung eines umfassenden Überblicks über diese Bemühungen geleitet hat, sieht diese als Versuche, „Schwarzafrika weiß zu machen". Heute geht dieses Bestreben weiter in dem angeblichen Plan, Nordafrika aus dem Rest des Kontinents herauszuschneiden und es in die Europäische Union zu integrieren. Der Mythos von einem „Afrika unterhalb der Sahara", das auch als die Region „nördlich des Limpopo" bezeichnet wird, ist ein Teil dieses uns schwächenden Aktionsplans. Er würde sich dahingehend auswirken, dass Afrika als Kontinent und geographisch dezimiert würde und es weiter ausbluten würde, zusätzlich zu den tieferen örtlichen Wunden, die ihm geschlagen wurden, als es auf der Berliner Konferenz (1884/1885) im Interesse der europäischen Staaten zerstückelt wurde.

Warum wurde das Martyrium Afrikas während der Ära des Sklavenhandels als für die Europäer vorteilhaft angesehen? Weil der Wohlstand und das bloße Überleben der „Neuen Welt" der Weißen von dem Martyrium Afrikas abhingen. Um dieses Martyrium mit reinem Gewissen ins Werk setzen zu können, musste man ein Bild von den Afrikanern zeichnen, das sie als untermenschlich, als Leute ohne Intelligenz, Kultur und echte Menschlichkeit und sogar als solche ohne Seele erscheinen ließ. Wenn dieses falsche Bild erst einmal fest installiert war, dann war es für Menschen, die sich selbst für Christen hielten, nicht mehr schwierig, Afrikaner einzufangen, zu verkaufen und zu exportieren, damit sie gleichsam als Lasttiere in ihren Plantagen Dienst tun konnten.

Dass Afrikanern Intelligenz abgesprochen werden konnte oder dass es im besten Fall hieß, sie seien von niedriger Intelligenz, diente als Rechtfertigung für den ärmlichen Unterricht (in Lesen, Schreiben und Rechnen, nicht aber in Mathematik), der ihnen erteilt wurde, ein Unterricht, der sie befähigte, ihren Kolonialherren als Laufburschen zu dienen, ohne dass sie selbst einen Nutzen davon gehabt hätten. Weiße Afrikaner erteilten den Schwarzen einen minderwertigen Unterricht, um zu sichern, dass sie sich nicht empörten und Forderungen an die Weißen stellten. König Leopold von Belgien wies seine Missionare eigens an, sicherzustellen, dass den Schwarzen der heutigen Demokratischen Republik Kongo kein Unterricht erteilt werde, der sie befähigt hätte, sich zu erheben und dagegen anzugehen, dass ihr Land enteignet und ihr kulturelles Erbe geplündert wurde.

Um diese schlimme Praxis zu rechtfertigen, entwickelten westliche Theologen die Theorie der „Verfluchung Hams", dass nämlich mit der Versklavung der Schwarzen und mit der Einrichtung des ebenso üblen Apartheidsystems in Südafrika nur Gottes berechtigte Verfluchung der Schwarzen als Nachkommen Hams exekutiert werde. Später machte sich Hitler eine ähnliche Theologie zunutze, um die Ausrottung der Juden zu rechtfertigen.

2. Martyrium, sozio-kulturell, politisch, wirtschaftlich und religionssoziologisch gesehen

Der Kolonialismus bedeutete, dass der große Reichtum Afrikas an Mineralien und anderen Ressourcen systematisch ausgebeutet wurde: Teile von Tieren, Nutzholz, Elfenbein, Gold, Diamanten und Kupfer. Afrikas wirtschaftliche Ressourcen, die hohe Achtung für die Natur und das Land haben einen nicht wieder gutzumachenden Schaden erlitten durch diese rücksichtslose Ausbeutung. Der Kontinent steht heute immer noch vor dem Problem, sich erholen zu müssen von dieser wirtschaftlichen Ausplünderung. Und was die Sache noch schlimmer macht: Die meisten afrikanischen Währungen sind in einem Prozess, der nach der Erlangung der Unabhängigkeit begann, durch den Internationalen Währungsfonds und die Weltbank maßlos abgewertet worden.

Durch ihre Strategie des „Teile und herrsche" haben die Kolonialherren in Afrika die Praxis eingeführt und tiefgründig befestigt, nicht nur Nationen, sondern auch bewährte Infrastrukturen zu zerstören, mit deren Hilfe die Afrikaner sich selbst regierten und das Leben ihrer Gemeinschaften durch ein Wohlfahrtsystem regelten, das den Normen des Evangeliums ähnelte. Die afrikanische Philosophie des Lebens, „Ich bin, weil wir sind, und weil wir sind, bin auch ich", unterstreicht dies. Dann aber trat an die Stelle dieser gemeinschaftsorientierten Wirtschaftsordnung die Wirtschaftsordnung des Eigennutzes. Das gemarterte Afrika hat sich immer noch nicht von diesem Schlag erholt.

Diese Beraubung Afrikas wurzelte in Lügen, in der Weigerung, sich ein wirklichkeitsgetreues Bild des Kontinents und seiner Völker zu machen. Die europäischen Ausbeuter verbreiteten die Lüge, Afrika mangle es an Kultur. Zugleich aber raubten sie afrikanische Kunstwerke, um ihre Museen in Europa damit zu schmücken. Sie beschuldigten Afrika, es fehle ihm an Moral. Die Afrikaner aber hatten sehr hohe moralische Wertvorstellungen bezüglich der Aufzucht der Jugend, der Regelung der Beziehungen zwischen den Geschlechtern, der Achtung vor dem Leben und dem Land. Die europäischen Ausbeuter betrachteten die afrikanischen Religionen (und in manchen Fällen tun sie dies heute noch) als Animismus. Zugleich aber verwendeten sie bei der Übersetzung von Texten, die vom Gott der Bibel handeln, afrikanische Namen für Gott (Abasi, Chukwu, Olodumare, Nyame, Kulunkulu usw.). Afrika aber gab der Welt auch die Begriffe Monotheismus, kultische Religion und Priestertum und lehrte sie durch seine Priester zu schreiben. Afrika gab der Welt seine Kenntnis von Wissenschaft und lehrte sie zu philosophieren. Während der Westen in der Vergangenheit Afrikas integrierende Religion, seine Hochachtung vor der Natur und seine Methoden zur Erziehung und Sozialisation von Menschen verurteilt hatte, bemüht er sich heute ernstlich darum, zu ebendiesen Methoden und Praktiken zurückzukehren. Das Interesse an Ökologie und Ökospiritualität wird heute immer moderner. Afrikas Techniken der Kinderaufzucht wie z.B. das Stillen an der Mutterbrust und das Tragen der Kinder auf dem Rücken, die früher als primitive Bräuche von Menschen aus dem Busch betrachtet wurden, werden heute als die beste Methode zur Sicherung der leiblichen Gesundheit und der emotionalen Entwicklung des Kindes gepredigt.

3. Ein heute lebender Märtyrer

Das Martyrium Afrikas in seinen verschiedenen Formen ist nicht lediglich eine Sache der Vergangenheit. Die seit langem betriebene Propaganda bezüglich Afrikas als eines mittellosen und primitiven Kontinents geht auf verdeckte Art auch heute noch weiter. Die Furcht vor den Folgen eines Sündenbekenntnisses und einer Entlarvung der Lügen verleitet die westlichen Medien, Afrika nach wie vor als die Heimat von Sittenlosigkeit, als die Ikone alles dessen, was böse und schlecht ist, und neuerdings als die Ikone und den natürlichen Lebensraum von AIDS zu zeichnen. Kaum einmal sprechen die westlichen Medien von Afrika, ohne es ihrer krankhaften Fixierung auf alles, was entmenschlichend ist, zu unterwerfen: Die ärmsten Länder der Welt gehören ja angeblich zu Afrika.

Die afrikanischen Regierungen haben sich überzeugen lassen, dass sie alle ihre Aufmerksamkeit auf die Bekämpfung von AIDS, die doch ursprünglich ein westliches Unternehmen ist, richten müssen, wenn sie beim Westen Gehör finden oder finanzielle Hilfen erhalten wollen. Der wirtschaftliche Nutzen dieses Projektes für den Westen wird kaum einmal erwähnt. Die Medikamente zur Bekämpfung der todbringenden Krankheit werden im Westen produziert. Und sogar diejenigen, die angeblich zu ermäßigten Preisen in Afrika verkauft werden, landen zu erhöhten Preisen auf europäischen Märkten. Thabo Mbekis Aufschrei, dass die Gestalter der Weltpolitik darauf achten sollten, wie ihre Politik (einer neuen Weltordnung!) weiterhin die wirtschaftlichen, politischen und menschlichen Ressourcen Afrikas tötet, und sie sollten einsehen, dass diese Politik Aspekte der AIDS-Problematik ausmacht, die schwerwiegender sind als die aktuelle Infektion, stößt immer noch auf taube Ohren. Die USA werden bereitwillig Finanzhilfen zur Bekämpfung von AIDS leisten, nicht aber für Programme, die den Menschen bessere Ausbildung und bessere Lebensbedingungen verschaffen und auf diese Weise helfen, AIDS und „andere durch Sexualkontakte übertragene Krankheiten", welche die westlichen Medien mit Vorliebe Tag für Tag als das Schicksal Afrikas zu schildern pflegen, auszumerzen. Hat Afrika denn wirklich eine Sonderrolle bezüglich AIDS, so dass es seine ganze Energie dafür aufwenden muss, diese Krankheit zu bekämpfen, während der Rest der Welt weiterhin sein normales Leben lebt? Welch schwächende Auswirkungen hat das ewige AIDS-Lied über Afrika auf seine Bürger? Ein Kollege von mir bemerkte kürzlich, dass man sich z.B. in Uganda nicht mehr mit der Frage befasst, wie man leben soll, sondern mit der Frage nach den verschiedenen Weisen des Sterbens.

Der *brain drain,* die unaufhörliche Abwanderung von Intelligenzlern aus Afrika nach Amerika und dem Westen, ist eine weitere Weise, wie Afrika sein Martyrium erlebt. In Nigeria fragen sich heutzutage manche, ob der Lotteriegewinn, den Afrikaner damit machen, dass sie nach Amerika gehen und dort arbeiten dürfen, nicht eine neue Form von Abwertung und Versklavung ist. In manchen Fällen werden Wissenschaftler und Techniker von den besseren Gehältern und besseren Lebens- und Arbeitsbedingungen, die der Westen bietet, angezogen. Würden Afrikaner es als notwendig empfinden, in den Westen auszuwandern, wenn sie zu Hause die gleichen Lebensbedingungen hätten? Der Westen macht die Unfähig-

keit und die Unterentwicklung afrikanischer Führungspersönlichkeiten für diese ärmlichen Bedingungen verantwortlich. Aber er vergisst, dass sein eigenes kolonialistisches und neokolonialistisches Beispiel und seine Politik als Modelle für diese Führungspersönlichkeiten gedient haben und immer noch dienen. So wie die Kolonialisten Afrika als Ausbeuter und Verächter des Volkes regierten, so fahren ihre Nachfolger - in der Überzeugung, dass die europäische Regierungsweise die beste sei - nun fort, den Stil der Kolonialherren nachzuahmen, indem sie das Erbe und die Schätze ihrer Nationen ausplündern, um sie dem Westen zu vermachen - was der Wahrheit näherkommt als die Formulierung „um sie im Westen zu investieren".

Der Katalog der verschiedenen Arten von Afrikas Martyrium könnte noch unendlich erweitert werden. Die pejorative Erwähnung Afrikas in den Medien ist eine Weise, wie es tagtäglich neu getötet wird. Für Afrikaner sind Worte nicht neutral; sie bewirken, was sie sagen. Die Worte der westlichen Medien über Afrika liefern so etwas wie eine Garderobe von Trauer- und Totengewändern, die Afrika Tag für Tag zu tragen gezwungen wird, gleich einer afrikanischen Witwe, die auf immer in Trauergewändern einhergeht. Ein neues Wort über den Kontinent könnte Afrika helfen, sich aufzurichten, seine Trauergewänder abzuschütteln und sein königliches Gewand und Geschmeide anzulegen, mit dem Gott es von Natur aus überschwenglich beschenkt und geschmückt hat. Heute weiß der Westen, dass Afrika eine Macht ist, mit der zu rechnen ist, und die tiefgreifende Furcht davor, was ein vereintes Afrika werden könnte, könnte ein Grund sein für die immer neuen Versuche, es durch die Medien und andere ihm abträgliche politische Machenschaften zu schwächen. Es ist aber die Zeit gekommen, Afrika ein ganz neues Lied zu singen und die Stimmen zum Schweigen zu bringen, die nur pejorativ von Afrika sprechen können, selbst wenn sie es angeblich gut mit ihm meinen. Es ist die Zeit gekommen, die reife Frucht zu ernten, die das gemarterte Afrika trägt und die es der Welt als die Saat einer neuen Menschheit darbietet.

II. Hoffnung auf eine neue Menschheit

Das Blut der Märtyrer ist der Same neuer Christen. Es fördert das Wachstum des Glaubens unter eben den Menschen, welche die Märtyrer getötet haben, und es schafft der Sache der Märtyrer neuen Raum. Es ist ein heute neu aufkommendes, wenn auch vielfach noch kaum wahrgenommenes Phänomen, dass Afrika daran geht, sich auf mancherlei Weise aus der Asche seines von altersher andauernden Martyriums zu erheben, um seinen ihm rechtmäßig zustehenden gottgegebenen Platz in der Familie der Menschheit einzunehmen. Auf Christi Tod folgte seine Auferstehung. Wer in Christus stirbt, ersteht in ihm zu neuem Leben auf. Heute ist Afrika dabei, kraftvoll und unmissverständlich vom Tode aufzuerstehen. Es ist dabei, wenn auch langsam, zu lernen, das Annehmen der vergifteten Speisen zu verweigern, die ihm in vergangenen Zeiten und bis auf den heutigen Tag verabreicht wurden. Politisch schlagende Beweise für dieses Auferstehen vom Tod sind

der Fall des Apartheidsregimes in Südafrika, der Zusammenbruch von heimlich durch einige westliche Länder gestützten Militärregimen (obwohl die Spuren der durch sie verursachten Verwüstungen und eine Tendenz zu Staatsstreichen immer noch bestehen) und die von afrikanischen Staatsoberhäuptern neuerdings errichtete *New Partnership in Development* (NEPAD), wie unvollkommen und höchst schwierig dieses Projekt in seiner Konzeption auch sein mag.

Das vielleicht eindeutigste Zeichen der Auferstehung Afrikas ist das Erwachen der Afrikaner selbst, ihre Entschlossenheit, für sich selbst zu sprechen und nicht einfach dem Westen zu erlauben, sie zu definieren und zu kontrollieren. Afrikanische Wissenschaftler sowohl im Mutterland als auch in der Diaspora sind daran gegangen, ihre Vergangenheit auszugraben und in allen Fächern die Verbindung herzustellen mit ihrer ruhmreichen Geschichte. Sie erheben Anspruch auf die Anerkennung ihres kulturellen Erbes und werden sich ihres unschätzbaren Beitrags zur Geschichte und Zivilisation der Menschheit bewusst. Ihre Bemühung besteht vor allem darin, von sich selbst zu sagen „Ja, wir sind", und dies ungeachtet anderer, die ihnen sagen mögen „Ihr seid nicht". Afrikaner melden ihren Anspruch an auf die Anerkennung ihres missachteten kulturellen Erbes, aber auch ihrer einzigartigen Rolle in der Entwicklung der Zivilisation der Menschheit. Während die Welt noch von einer Annullierung der Schulden Afrikas spricht, rufen die Afrikaner selbst den Westen auf, seine eigenen Afrika und den Afrikanern geschuldeten Zahlungsverpflichtungen einzubekennen, Korrekturen vorzunehmen und so befreit zu werden von einer Versklavung, die sie sich selbst auferlegt haben durch die über Afrika verbreiteten Lügen und deren nicht hinterfragte Hinnahme durch Menschen, die Afrika niemals selbst besucht haben. Johannes XXIII. würde diese Bemühungen „ein Zeichen der Zeit" nennen. Er würde die Afrikaner dafür loben, dass sie sich weigern, sich ausbeuten und entmenschlichen zu lassen, da er erklärt hat: „Diejenigen, die wissen, dass sie Rechte haben, sind verpflichtet, ihre Rechte einzufordern, und die anderen haben dementsprechend die Pflicht, diejenigen zu achten, die diese Rechte einfordern."

Auf Seiten des Westens selbst beginnen Vertreter der Kirchenleitungen offen - wenn auch noch langsam und auf unbefriedigende Weise - die Rolle einzugestehen, die der Westen bei der Verarmung und Verwüstung Afrikas gespielt hat. Im Zug der dreijährigen Vorbereitung auf das Jobeljahr 2000 hat Papst Johannes Paul II. einen kühnen Schritt getan mit seiner Bitte um Vergebung für die kolonialistische Ausbeutung Afrikas in den vergangenen Jahrhunderten. Auf protestantischer Seite hat die Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen 1998 in Harare eine „Reise der Hoffnung in Afrika" gestartet. Die katholische Bischofskonferenz in den USA hat im November 2001 einen „Aufruf zur Solidarität mit Afrika" veröffentlicht, in dem sie zugibt: „Die Sklaverei, ein zutiefst böses und verwerfliches System, hat Afrika viele seiner wertvollsten Ressourcen geraubt: Männer, Frauen und Kinder. Millionen von Menschen wurden gewaltsam ihren Familien und Gemeinschaften entrissen und in Länder verbracht, wo die Lebensbedingungen so entfremdend und entmenschlichend waren, dass Worte nicht die Tiefe ihrer Leiden wiedergeben können. Unsere eigene

Nation lebt ebenso wie das übrige Amerika immer noch mit den Auswirkungen dieses Übels. Die Menschen unseres eigenen Volkes tragen noch die Narben von den Wunden der Sklaverei und sind von ihrer Geschichte belastet - einer Geschichte, deren Last noch nicht voll anerkannt ist und für die es noch keine vollständige Versöhnung gegeben hat. Amerikas Verantwortung, die Folgelasten der Sklaverei und des Rassismus zu überwinden, sollte in unseren inländischen und internationalen Programmen und politischen Maßnahmen reflektiert werden."

Die Archäologie ist ihrerseits heute dabei, die bis jetzt unbestreitbaren Beweise dafür, dass Afrika die Wiege der Menschheit ist, auszugraben. „Nirgendwo sonst auf der Erde sind so viele menschliche Überreste ausgegraben worden wie auf dem afrikanischen Kontinent" (Johnson, *The Mitochondrial Mother,* 7). Wenn der Beweis für das mitochondrische Gen stimmt, bedeutet dies, dass wir zunächst alle Schwarzafrikaner sind. Afrika zu feiern bedeutet genau genommen, dass wir uns selbst als eine einzige Menschheit feiern.

Mary Robinson, die UN-Kommissarin für Menschenrechte, hat einmal bemerkt, dass die Welt Afrika großen Dank schulde für die Entwicklung der im Jahre 1948 verabschiedeten Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte. Diese Erklärung mit ihren 30 Artikeln war weitgehend inspiriert von dem Kampf der Afrikaner auf dem heimischen Kontinent und in der Diaspora mit dem Ziel, die Sklaverei und andere Formen der rassistischen Diskriminierung zu überwinden. Hier hat wiederum das Martyrium Afrikas eine bleibende Auferstehung aufkeimen lassen, einen unschätzbaren Samen für eine neue Menschheit.

Das gemarterte Afrika hat tatsächlich den Samen einer neuen Menschheit in sich getragen, und es trägt ihn weiterhin in sich. Denn wenn sein Martyrium seinen Tod und den Tod vieler Nationen, die mit Lügen über Afrika abgespeist wurden, bedeutet hat, dann kann seine Auferstehung nichts weniger bedeuten als die Geburt und das Hervorsprießen einer neuen Menschheit, in der die Wahrheit über unseren gemeinsamen Ursprung als Menschen verkündet werden wird und in der alle Gottes Güte feiern werden, die durch Afrika der Menschheit geschenkt wurde. Die zutage tretende Wahrheit über das gemarterte Afrika hat schon jetzt begonnen, sowohl Afrika als auch die Familie der Menschheit zu befreien. Afrika hat Märtyrer im traditionell verstandenen Sinn; das neue Überdenken der Bedeutung des Martyriums für Afrika zieht ein Überdenken der zwischenmenschlichen Beziehungen und eine Anerkennung der grundlegenden Menschenrechte aller Völker nach sich. Dies ist Afrikas Vermächtnis an unsere weltweite Gemeinschaft und wird dies auch in Zukunft bleiben. Und dies alles ist Gottes Werk, denn kein noch so starker Versuch, Afrika umzubringen, kann es einem endlosen Sterben unterwerfen und es daran hindern, vom Tode aufzuerstehen, und nichts kann Afrika trennen von Gottes Liebe.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Jesus der Märtyrer

Seán Freyne

Das griechische Verb *martyrein* sowie die Ableitungen *martyria* und *martys* - woher unser Wort „Märtyrer" stammt - gewinnt seine ursprüngliche Bedeutung aus dem Rechtsbereich. „Zeugnis ablegen" heißt in diesem Zusammenhang, die Wahrheit seiner Behauptungen über Ereignisse oder Personen vor Gericht feierlich zu bestätigen. Doch das Wortfeld geht in seiner Bedeutung über den forensischen Bereich hinaus. Es kann auch in einem weiteren, wenn auch ähnlichen Sinne gebraucht werden, nämlich über seine persönliche Meinung und Überzeugung eine öffentliche Erklärung abzugeben.

Aus diesem doppelten Bedeutungsfeld, dem öffentlichen und rechtlichen, und seiner Verschmelzung ging dann das griechische Wort *martys* im heutigen speziellen Sinn von „Märtyrer" hervor, das heißt eines Menschen, der bereit ist, für seine Glaubensüberzeugungen zu sterben, indem er sich öffentlich und ohne Rücksicht auf die Konsequenzen zu ihnen bekennt, wenn er dazu herausgefordert wird. Als die christliche Bewegung die Aufmerksamkeit der römischen Zivilbehörden auf sich zu ziehen begann, wurde sie zunehmend als aufrührerisch wahrgenommen, sofern nämlich ihre Mitglieder - selbst unter härtestem physischen Druck - sich oftmals weigerten, dem Kaiser göttliche Ehren zu erweisen. Stattdessen nahmen viele den Tod bereitwillig und mit Freuden, ja sogar mit Begeisterung auf sich, in der Überzeugung, sie würden mit Jesus, ihrem gekreuzigten Erlöser, der selbst durch die römische Besatzungsmacht einen ungerechten Tod erlitten hatte, den Siegeskranz teilen.

I. „Zeugnis" in den Evangelien

Eine kurze Wortuntersuchung in den vier Evangelien kann uns helfen, die semantische Entwicklung vom „Zeugnis vor Gericht" bis zum „Märtyrer um Christi willen" zurückzuverfolgen. Bei Markus, dem frühesten Evangelium und bei Matthäus, der später schrieb, beschränkt sich der Sprachgebrauch von „Zeugnis" und „Zeugnis ablegen" noch auf den Rechtsbereich. So werden im Prozess Jesu vor dem Hohen Rat keine Zeugen mehr benötigt, da er sich selbst verurteilt hat: „Er hat Gott gelästert! Wozu brauchen wir noch Zeugen?" (Mk 14,63; Mt 26,65). Oder die Jünger werden vor Statthalter und Könige geschleppt werden, „ihnen

zum Zeugnis" (Mk 13, 10; Mt 10, 18; so auch Josef Kürzinger 1962 im Gegensatz zur Einheitsübersetzung, Anm. d. Ü.). Mit dieser Ausdrucksweise bezeichnet man für gewöhnlich „die Gelegenheit, Zeugnis abzulegen", vor allem bei Matthäus, der mit der Hinzufügung „und (vor) den Heiden" bereits eine Ausweitung über den gerichtlichen Horizont hinaus andeutet.

In den Schriften von Lukas wird dieser Übergang zu einem allgemeineren Wortgebrauch dann vollends deutlich. Am Ende seines Evangeliums wird den Zwölf mit Bezug auf Jesu Heilswirken aufgetragen, „ihr seid Zeugen dafür" (Lk 24,48), womit die Erfüllung all dessen gemeint war, was im Gesetz des Moses und bei den Propheten über ihn geschrieben stand. Damit deutet Lukas bereits ihren künftigen Auftrag an, für Jesus Zeugnis abzulegen, und bekräftigt ihn erneut zu Beginn seines zweiten Werkes, der Apostelgeschichte. Dort werden die Jünger nämlich nicht gesandt, „das Evangelium zu verkünden" (*kerysein*, wie bei Markus) oder zu „lehren" (*didaskein*, wie bei Matthäus), sondern Zeugen zu sein: „Und ihr werdet meine Zeugen sein in Jerusalem und in ganz Judäa und Samaria und bis an die Grenzen der Erde" (Apg 1,8). Später dann, bei der Nachwahl des Matthias zum Apostel, der im Kollegium der Zwölf Judas ersetzen sollte, nennt Lukas ausdrücklich die Bedingungen für dessen Berufung: Er müsse die ganze Zeit, wie wir, mit Jesus zusammen und mit uns „Zeuge seiner Auferstehung" gewesen sein (Apg 1,21f.; vgl. auch Apg 10,39; 13,31). Der Ausdruck „Zeuge" wird also nicht nur auf die Zwölf, sondern auch auf andere, zum Beispiel auf Paulus, übertragen, der nach der Apostelgeschichte „vor allen Menschen sein Zeuge werden [soll] für das, was [er] gesehen und gehört hat" (Apg 22,15; 26,16); das gleiche gilt für Stephanus, der gewöhnlich im eingeschränkteren Sinne eines Blutzeugen als erster christlicher Märtyrer bezeichnet wird, ein Ereignis, bei dem Paulus nach eigenen Angaben „dabei stand" (Apg 22,20).

Johannes entwickelt ebenfalls einen eigenständigen Sprachgebrauch, wobei die Formel „Zeugnis geben" als Umschreibung des Auftrags Jesu und der ersten Christen sich als höchst geeignet anbot. Das Verb *martyreo* (Zeugnis geben) kommt in seinem Evangelium 33 Mal vor, in den allermeisten Fällen bezeichnet es Jesu Handeln. Seine Worte und Taten sind „ein Zeugnis ablegen" dafür, dass er von Gott gekommen und sein Wort wahr sei. „Ich bin dazu geboren und dazu in die Welt gekommen, dass ich für die Wahrheit Zeugnis ablege" ist die etwas ironische Aussage des johanneischen Jesus, als er vor Pilatus angeklagt und von ihm verhört wird (Joh 18,37). Diese Erklärung seines Lebenszieles vor einem formalrechtlichen Hintergrund gewinnt eine besondere Bedeutung, da Jesu Heilswirken für den Evangelisten das große Gericht der Welt darstellt, wie er Jesus selbst zuvor erklären lässt: „Um zu richten (oder: gerichtet zu werden), bin ich in diese Welt gekommen" (Joh 9,39). Jesu Kommen stellt, sofern er das Volk auffordert, sich jetzt für das Licht anstatt für die Finsternis zu entscheiden, die große *Krisis* der Welt dar. Diese Entscheidung für das Licht und die Wahrheit, und nicht für die Lüge und Finsternis gilt es *jetzt* zu treffen, indem man Jesus als das Licht der Welt - den Weg, die Wahrheit und das Leben anerkennt (Joh 8,16; 12,31; 16,8.11).

Dieser kurze Überblick deutet den Weg an, auf dem ein allgemeiner, aus dem Rechtsbereich stammender Terminus sich allmählich zu einem Fachausdruck für die christliche Missionserfahrung in einer feindseligen Welt herausgebildet hat. Es ist schon paradox, aber mit dieser Entwicklung kehrt der Ausdruck wieder an seinen ursprünglichen Ausgangsort im Gerichtssaal zurück. Er beschreibt nun die Haltung der Christen gegenüber der römischen Obrigkeit, die im Fall der Weigerung, den Kaiser als Gott zu verehren und Christus abzuschwören, das Todesurteil zur Folge hatte. Erst in der nachkonziliaren Ära hat der Ausdruck seine Bedeutung bei Lukas und Johannes als Bezeichnung für die christliche Sendung in der Welt zurückgewonnen, sodass es wieder möglich war, sinnvoll vom Leben als Zeugnis zu sprechen, das allen engagierten Christen offen steht und nicht nur eine Ausnahmesituation weniger meint, die den Märtyrertod nach dem Vorbild Jesu widerstandslos auf sich nehmen. Trotz dieses weiteren Verständnisses des Begriffs „Zeugnis" („Zeuge") im Neuen Testament ist es bemerkenswert, dass Jesus selbst nirgendwo *martys* genannt wird - die verbale Verwendung *martyreo* für Jesu Sendung im Vierten Evangelium kommt freilich einem solch weiteren Verständnis noch am nächsten. Diese fehlende Anwendung auf Jesus ist besonders überraschend mit Bezug auf seinen Tod, da dieser doch späteren Märtyrern, angefangen mit Stephanus, als Vorbild hingestellt wird. Dieser offensichtlichen „Lücke" müssen wir weiter unten noch auf den Grund gehen.

II. Deutungen des Todes Jesu

„Wir dagegen verkündigen Christus als den Gekreuzigten: für Juden ein empörendes Ärgernis, für Heiden eine Torheit, für die Berufenen aber, Juden wie Griechen, Christus, Gottes Kraft und Gottes Weisheit" (1 Kor 1,23-24).

„Denn vor allem habe ich euch überliefert, was auch ich empfangen habe: Christus ist für unsere Sünden gestorben, gemäß der Schrift, und ist begraben worden. Er ist am dritten Tage auferweckt worden gemäß der Schrift" (1 Kor 15, 3-4).

„Denn auch der Menschensohn ist nicht gekommen, um sich dienen zu lassen, sondern um zu dienen und sein Leben hinzugeben als Lösegeld für viele" (Mk 10,45).

Ohne Frage ergab sich aus dem Tod Jesu für seine ersten Anhänger ein ernsthaftes Problem. Paulus spricht es unmittelbar an: Jesu Tod war für die Juden ein Ärgernis, da für sie als Messias nur jemand in Frage kam, der Gottes Königsherrschaft herbeiführen, nicht aber den Tod eines Verbrechers sterben würde. Für die Heiden auf der anderen Seite, besonders die Eliten der römischen Gesellschaft in Korinth und anderswo, war die Behauptung, einer solchen mit Schimpf und Schande beladenen Person könnten von den Göttern oder Menschen irgendwelche Ehren zuteil werden, schlicht undenkbar, ja geradezu lächerlich.

Doch die zweite und dritte oben angeführte Schriftstelle zeigen, dass die frühen

Christen noch aus einer anderen Quelle schöpften, nämlich der Hebräischen Bibel, die sie den Tod Jesu in einem anderen Licht sehen ließ als dem gleichgültiger Außenseiter. Die paulinische Formel „er ist für unsere Sünden (zu unseren Gunsten) gestorben" und die Jesus in den Mund gelegte Aussage des Lukas, er wolle der Diener sein, der sein Leben als Lösegeld für viele bzw. als Opfergabe für die Sünden hingibt, sind deutliche Anklänge an die wohlbekannte Stelle Jesaja 53 über die Rolle des leidenden Gottesknechtes. Der ungerechten Erniedrigung des unschuldigen Knechtes und seinem Leiden wird erlösende Kraft für die vielen zugeschrieben, und Gott wird ihn am Ende rechtfertigen.

Der Begriff des Sündopfers stammt aus der priesterlichen Überlieferungsschicht, die das Ritual für den Großen Versöhnungstag wiedergibt (Lev 16), und bot *eine* Möglichkeit, Jesu Tod zu erklären. Im Römerbrief (3,21-26) beschreibt Paulus Jesus als den neuen „Gnadensitz" [die *Kapporaet* = Deckplatte im nachexilischen Tempel als Ersatz für die nicht mehr angefertigte Bundeslade, Anm. d. Ü.], das heißt nach israelischem Glauben als die Stelle der Gegenwart Jahwes im Allerheiligsten des Tempels. Die Reinigung bzw. Besprengung dieser Platte mit dem Blut des Opfertieres war der zentrale Akt des Versöhnungsrituals. Der Hohepriester durfte nur einmal im Jahr, an *Jom Kippur*, dem Versöhnungstag, das innere Heiligtum betreten, wo sich der „Gnadensitz", die *Kapporaet*, befand. Selbst dieser allerheiligste Ort war nach Israels Glauben von den Sünden des Volkes verunreinigt worden und musste durch Bespritzen mit dem Blut des Opfertieres entsühnt werden. Für Paulus jedoch ist es das Blut Jesu, das als endgültiges und unüberbietbares Sühnopfer für die Sünden der gesamten Menschheit, Juden wie Heiden, den versöhnenden Zugang zum Vater eröffnet.

Ist Paulus, wenn er den Begriff des Sühnetodes Jesu entwickelt, eindeutig vom Jom-Kippur-Ritual inspiriert, so beschreibt der Verfasser des Hebräerbriefes ihn mit dichten, etwas überladenen Bildern, wie man das bei ihm gewohnt ist. Doch überträgt er den Ritus des Jom-Kippur-Tages in eine ausgefeilte Kontrastallegorie, um die Wirksamkeit des Opfertodes Jesu zu erklären. In seiner Darstellung ist Jesus sowohl der darbringende Hohepriester wie auch die versöhnende Opfergabe. Sein Tod wird als Eintritt in das himmlische Heiligtum gesehen, „das nicht von Menschenhand gemacht, das heißt nicht von dieser Welt ist" (Hebr 9,11). Damit hat er ein für allemal Versöhnung bewirkt, nicht wie der Hohepriester, der jedes Jahr mit fremdem (dem Opferblut von Tieren) und nicht mit eigenem Blut in das irdische Heiligtum hineingeht und den Reinigungsritus vollzieht, der nur leiblich rein macht (Hebr 8-9).

Der Autor

Seán Freyne ist Professor emeritus der Theologie am Trinity College, Dublin, und gehörte zum Direktorium von CONCILIUM. Gegenwärtig ist er Leiter des „Centre for Mediterranean and Near Eastern Studies" am Trinity College. Zu seinen jüngsten Publikationen gehören „Galilee and Gospel. Collected Essays" (Leiden/Boston 2002) und „Texts, Contexts and Cultures. Essays on Biblical Topics" (Dublin 2002). Für CONCILIUM schrieb er zuletzt über „Christologische Streitigkeiten unter den johanneischen Christen" in Heft 1/2002. Anschrift: 24, Charleville Road, Dublin 6, Irland. E-Mail: sfreyne@tcd.ie.

Diese Tradition, den Tod Jesu mit den Opferkategorien der priesterschriftlichen Quellenschicht der Hebräischen Bibel zu deuten, sollte auf die spätere theologische Reflexion einen maßgeblichen Einfluss ausüben. In der scholastischen Synthese des Mittelalters waren der Sühnetod Jesu und sein göttlicher Status die Angelpunkte des Systems. Danach konnte nur ein Gottmensch die durch die „Ursünde" zerbrochene Beziehung zwischen Gott und den Menschen wiederherstellen, ein Zustand, den jeder Mensch mit der Geburt „erbt". Nur ein Opfer von unendlichem Wert könne einem unendlichen Gott Genugtuung leisten. In einer solchen Perspektive werden Tod und Leben Jesu in zwei Teile auseinandergerissen, und der einzige Zweck seines Lebens wird in der Möglichkeit des Todes gesehen. Dieses legalistische Verständnis des Todes Jesu verzerrt in der Logik des Zurückzahlenmüssens das Gottesbild eines liebenden und sorgenden Vaters und unterschätzt völlig die Bedeutung des Lebens Jesu. Da alles vom Verständnis seines Todes in Opferkategorien abhängt, verbaut man sich damit jede andere Deutung, u.a. auch die Vorstellung, ihn als Märtyrers bzw. Zeugen zu sehen.

Doch es gab durchaus andere Deutekategorien für den Tod Jesu, die vielleicht die historische Bedeutung seines Lebens besser zur Geltung gebracht hätten. Eine solche Kategorie, die dem zeitgenössischen Judentum bestens vertraut war, war die Gestalt des Propheten bzw. Weisen, dessen Tod mit seinem Leben und dessen tragenden Wertmaßstäben in einem inneren Zusammenhang stand. Anders als in der griechischen Tradition, wo der Tod des Edlen als der eines Menschen gesehen wurde, der sich mit Gleichmut und Würde vor der Unausweichlichkeit seines Schicksals verneigt, galt in der jüdischen Tradition der Tod des Propheten/Weisen als edel, weil er die Konsequenz einer Leidenschaft für eine Gerechtigkeit war, die das vorherrschende Ethos der Zeit in Frage stellte.

Prototyp einer solchen Prophetengestalt war Jeremia, der es wagte, die Jerusalemer Aristokratie seiner Zeit herauszufordern und nur knapp mit dem Leben davonkam. Mit seinen Droh- und Gerichtsworten über die Stadt und Juda handelte er sich persönliche Verfolgung ein. So waren Botschaft und Leben bei ihm eng miteinander verflochten. Auf diese Weise entstand eine neue Literaturgattung, die des Prophetenlebens, die in vielem die Gattung der Evangelienschriften vorwegnahm, die den Rahmen für Jesu Leben und Sterben bildeten. Es gibt aber auch noch eine „biographische" Nähe zum Leidenden Gottesknecht bei Jesaja 53, wo der betreffende Verfasser im kollektiven „Wir" spricht: in der Art und Weise nämlich, wie der Gottesknecht mit Schmach behandelt und die Reaktionen der anderen in allen Einzelheiten beschrieben werden, ohne sich des Wertes jener Person, die Gott allein richtig beurteilen konnte, irgendwie bewusst zu sein. Wenn auch das Leben des Gottesknechts in diesem Beispiel, wie bereits erwähnt, als Sühnopfer für die Sünden dargestellt und so als bedeutsam anerkannt wird, so werden doch damit nicht alle anderen Aspekte seiner Biographie ausgeschöpft.

Die prophetischen und die weisheitlichen Überlieferungen über die Bedeutung eines solchen Lebens flossen im ersten Jahrhundert v. Chr. in der vermutlich aus dem alexandrinischen Judentum stammenden Schrift, dem Buch der Weisheit, zusammen. Die literarische Form ist, ähnlich wie bei Jesaja 53, die einer verallge-

meinernden Erzählung, wo das Schicksal des Weisen (Gerechten) vom Blickpunkt der Gegner aus beschrieben wird. Sie behandelten ihn ebenfalls mit Schimpf und Schande, weil er ihnen ihre Vergehen gegen das Gesetz vorwarf. Diese bestanden in einem ausschweifenden und überheblichen Leben, das die Grundsätze jüdischer Frömmigkeit, sich um die Armen und Witwen zu kümmern, missachtete. So war schon der bloße Anblick des gerechten Weisen den Frevlern „ein lebendiger Vorwurf", denn „er führt ein Leben, das dem der andern nicht gleicht und seine Wege sind grundverschieden" (Weish 2,6-15). Am Ende aber wird sich das Schicksal wenden, die Bösen werden ihre Bosheit erkennen und die Gerechten erfahren ihren verdienten Lohn. Der Reichtum der Bösen ist dahin, geschwunden und „vorbei wie ein Schatten", die Gerechten aber leben in Ewigkeit: „Der Herr belohnt sie, der Höchste sorgt für sie. Darum werden sie aus der Hand des Herrn das Reich der Herrlichkeit empfangen und die Krone der Schönheit" (Weish 5,1-8.15-16). Es gibt zwar keinen Hinweis darauf, dass der Weise tatsächlich umgebracht wurde, doch der Glaube an ein Leben nach dem Tode gibt dem Verfasser die Gelegenheit, das Ende als Umkehr des Geschicks zu beschreiben: als Triumph der Gerechten über die Sünder.

Von den Evangelisten kommt Lukas diesem Modell des um der Gerechtigkeit willen verfolgten Propheten am nächsten. Es ist interessant, dass Lukas in seiner Version vom Herrschen und Dienen, wo er Markus 10,45 zitiert, jeden Hinweis auf eine Lebenshingabe „als Lösegeld für viele" unterlässt (Lk 22,27). Dafür stellt er Jesus als Anwalt der Armen und Kritiker der Reichen heraus, der schließlich aufgrund einer eindeutig politischen Anklage verurteilt wird: dass er „das Volk verführt, es davon abhält, dem Kaiser Steuern zu zahlen", und der verurteilt wird, weil er das Volk aufwiegelt und seine Lehre im ganzen jüdischen Land von Galiläa bis hierher verbreitet (Lk 23,2-5). Als selbsternannter Prophet, der in Einklang mit der Tradition des Gnadenjahres Gerechtigkeit für alle herbeiführt (Lk 4,18-20), lässt sich Jesus bei Lukas von seinen Gegnern nicht einschüchtern. Wie andere Propheten vor ihm *muss* er nach Jerusalem gehen, auch wenn das für ihn den Tod bedeutet. Er ignoriert die Warnung der Pharisäer, das Gebiet von Galiläa zu verlassen, da Herodes Antipas ihn töten wolle (Lk 13,31-35). Im Hinblick auf unsere Fragestellung, ob man Jesus zutreffend als *martys* bezeichnen dürfe, ist es sicher nicht belanglos, dass Lukas den Ausdruck zwar, wie gesagt, mit Vorliebe für die frühchristliche Missionstätigkeit gebraucht, ihn jedoch nicht auf Jesus selbst, sondern nur auf seine Anhänger anwendet. Ist er sich der Tatsache bewusst, dass Jesus eine Bewegung in Gang setzte, und es insofern anderen zukam, für ihn Zeugnis abzulegen, während er selbst als der einzige Begründer/Prophet zu sehen ist, ohne den es eine christliche Bewegung nie gegeben hätte? Um diese Frage zu beantworten, muss unsere Untersuchung noch einen letzten Schritt weitergehen. Warum starb Jesus oder, um es mit dem Titel eines kürzlich erschienenen Buches zu sagen: *What killed Jesus?* Vielleicht kann der Versuch einer Antwort auf diese Frage unser Problem besser lösen, ob Jesus ein Märtyrer gewesen sei.

III. Jesu Tod – eine Infragestellung aller Systeme

Wenn wir einmal die Frage nach Jesu Tod aus historischer und weniger aus theologischer Perspektive angehen, so müssen wir uns in seinen Lebensraum Galiläa unter Herodes Antipas zurückversetzen und das tatsächliche Heilswirken Jesu im Rahmen dieses Umfeldes zu verstehen suchen. Anders als einige jüngere Arbeiten über den historischen Jesus, die sich fast ausschließlich auf Galiläa konzentrieren und seinen Tod in Jerusalem praktisch als Nebensache behandeln, bin ich der Meinung, dass die Stossrichtung seiner Sendung als Ganzer *sowohl* auf Galiläa *wie auch* auf Jerusalem zielte. Mag auch heute der „synoptische Jesus", der die Sozialstrukturen Galiläas „aufs Korn nimmt", sehr populär sein, so sollten wir doch den Jesus, den uns Johannes vor Augen stellt, nicht übersehen.

Nach ihm konzentriert sich Jesu Sendung viel mehr auf Jerusalem, wo er sich mit dem Tempel und den Hütern jenes Kultsystems, der Jerusalemer Priesteraristokratie, anlegte. Es ist ja fraglos schon ein Gemeinplatz, dass die synoptische und johanneische Darstellung nachträgliche theologische Reflexionen sind, dass es jedoch Aufgabe des Historikers sei, jene Jesusgestalt aufzuspüren, die Ursprung dieser Erzählungen ist. Hat man einmal all die unterschiedlichen theologischen Richtungen der verschiedenen Gruppen unter den Anhängern Jesu sowie die verschlungenen Pfade von Erinnerung und Deutung gebührend berücksichtigt, so sollte man einräumen, dass hinter beiden Darstellungen eine Person steht, die sowohl in Galiläa als auch in Jerusalem gewirkt hat. Es kann ja auch kaum anders gewesen sein, wenn man einmal davon ausgeht, dass Jesu Selbstverständnis als jüdischer Prophet in den verschiedenen Überlieferungen der jüdischen Reich-Gottes-Eschatologie verwurzelt ist.

In Galiläa traf Jesus auf eine herodianische Administration, die ihren römischen Oberherren zu Gefallen der galiläischen Bevölkerung maßlose Abgaben auferlegte. Herodes Antipas, jüngster Sohn Herodes' des Großen, war von Kaiser Augustus zum Vierfürst des Landes eingesetzt worden, doch ohne den Titel „König", den er natürlich als legitimer Erbe seines Vaters zu erwerben trachtete. Um die Gunst Roms für sich zu gewinnen, ehrte er den Kaiser, indem er seine Hauptstadt Sepphoris zur „Zierde von ganz Galiläa" (Josephus) ausbaute und ihr den Namen *autokrator* (Alleinherrscher) gab. 19 n. Chr. errichtete er dann am Westufer des Sees Gennesaret eine neue Hauptstadt und nannte sie zu Ehren des neuen Kaisers Tiberius *Tiberias*.

Diese zwei Neugründungen zu einer Zeit, da Jesus als junger Mann in der dörflichen Kultur von Galiläa zu Hause war, brachten die Ordnung des Landes in großes Durcheinander. Beide zusammen waren Symbol für die Einführung eines neuen Systems von Kontrollen und Forderungen gegenüber den jüdischen Kleinbauern, die zu ihrem Lebensstil, ihrer Wertorientierung und ihren Einstellungen in schroffem Gegensatz standen. Die reichen ländlichen Ressourcen, die natürlichen wie menschlichen, wurden in breitem Umfang in Anspruch genommen, um den aufwendigen Lebenswandel einer kleinen Oberschicht zu bestreiten und weiterzuführen. Als Gegenleistung erhielt man nur wenig zurück. Das Abgleiten

der Bauern vom Landeigentümer zum Pächter (des eigenen Landes) und Tagelöhner war so unerbittlich wie unaufhaltsam. Die Wertmaßstäbe einer relativ homogen strukturierten Gesellschaft, wo man begrenzte Ressourcen mehr zum Wohl aller als für die Bedürfnisse Einzelner aufteilte, lösten sich mehr und mehr auf, wodurch es zwischen der neuen herodianischen Elite und den bodenständigen jüdischen Bauern der Umgebung mit ihrer Dorfkultur zu tiefsitzenden Spannungen kam.

„Leute, die fein gekleidet sind, findet man in den Palästen der Könige" (Mt 11,8) war der spitze Kommentar Jesu zu diesem Wandel der Situation. Bezeichnenderweise soll er keine der beiden herodianischen Neugründungen besucht, sondern sein Wirken, Kranke zu heilen und zu lehren, auf den Uferstreifen des Sees und die umliegenden Dörfer konzentriert haben, ja er dehnte es sogar über die politischen Grenzen Galiläas hinaus bis nach Tyrus hin aus, bis zu den Dörfern um Cäsarea Philippi und in das Gebiet von Gerasa. In seiner Lehre, die er oft in prägnanten sprichwörtlichen Redewendungen und kurzen gleichnisartigen Erzählungen verkündete, griff er lokale Sprachbilder auf, hatte dabei aber immer eine gezielte Botschaft im Sinn.

Das von ihm vertretene Wertsystem stand in direktem Gegensatz zu dem Roms. Nicht die Mächtigen, sondern die Armen wurden selig gepriesen; nicht ein durch das Schwert erzwungener Friede, sondern einer, der im Herzen wurzelt, wurde als erstrebenswert hingestellt. Reichtum und Überfluss an Gütern waren für ihn keine Merkmale göttlichen Wohlwollens. Das Reich Gottes, nicht das Roms würde schließlich obsiegen. Ein Reich und Haus, die in sich uneins seien, könnten keinen Bestand haben, wie man bereits an der Amtsenthebung von Archelaus in Judäa und an den Streitigkeiten zwischen Antipas und seinem Halbbruder Philippus um das Nachfolgerecht erkennen konnte. Jesu Heilungswunder waren nicht Ausfluss magischer Kräfte, noch vollbrachte er sie im Bund mit den Mächten des Bösen, die nach volkstümlicher Auffassung das Leben der Menschen bestimmten. Sie waren vielmehr Zeichen des mit ihm schon angebrochenen Gottesreiches und damit des bevorstehenden Endes Roms und seiner Statthalter, der Herodianer.

Mit Blick auf die offene wie verdeckte Infragestellung der römischen Herrscher durch Jesu Wirken überrascht es, dass ihm von Antipas nicht das gleiche Schicksal widerfuhr wie seinem Vorläufer Johannes dem Täufer, dessen Los der jüdische Historiker Josephus zuverlässiger berichtet als die Evangelien. Nach diesem nämlich predigte Johannes Gerechtigkeit für alle, was ihm bei den Volksmassen große Popularität einbrachte, die wiederum den Tetrarchen Antipas so sehr alarmierte, dass er einen Volksaufstand befürchtete, was mit Sicherheit zu seiner Absetzung durch Rom geführt hätte. So ließ er Johannes festnehmen, in Machärus in Peräa ins Gefängnis werfen und schließlich hinrichten.

Es war in Jerusalem und nicht in Galiläa, wo Jesus die Aufmerksamkeit Roms und seiner Kollaborateure, der jüdischen Priesteraristokratie, auf sich zog. Nach den Synoptikern war Jesu Tempelreinigung - sein Umstoßen der Tische der Geldwechsler und die Vertreibung der Käufer und Verkäufer - der unmittelbare

Anlass für seine Verhaftung und anschließende Auslieferung an den römischen Statthalter. Vielleicht jedoch misst man diesem Vorgang im Hinblick auf den eigentlichen Grund für Jesu Tod zu viel Bedeutung bei. Zweifellos waren der Tempel und sein Kultpersonal (Tempeldiener, Tempelwache u.a.) im Laufe ihrer Entstehung in der hellenistischen und römischen Zeit Teil des gesamten Ausbeutungssystems, das zumindest seit der Regierungszeit Herodes' des Großen praktiziert wurde.

Das vierte Evangelium berichtet, dass Jesus die Symbolik des Tempels mit dessen Anspruch, alleiniger Zugang zu Gott zu sein, mit seinen Wallfahrten, Festen und Abgaben wiederholt in Frage stellte. Damit machte er mehr als deutlich, welche Bedeutung die Reich-Gottes-Botschaft und ihre Praxis, selbst im galiläischen Wirkungsfeld, in letzter Konsequenz haben würde. Konnte Gottes bedingungslose Liebe und Versöhnungsbereitschaft einmal außerhalb und unabhängig von den offiziellen, dafür vorgesehenen Einrichtungen, dem Tempelkult, erfahren werden - wie Jesus es verkündete und praktizierte -, dann war der Konflikt zwischen den charismatischen und institutionellen Elementen der jüdischen Religion vorprogrammiert. Die *eine* Tatsache, dass Jesu Hinrichtungsform - die Kreuzigung - römisch und nicht jüdisch war, kann die *andere* Tatsache nicht verschleiern, dass sein Leben und seine Botschaft, so wie bei anderen Propheten vor und nach ihm, für die religiöse Aristokratie unannehmbar waren. Diese stand beim Volk weit und breit schon lange in schlechtem Ruf, da Herodes der Große sie ihm auf Kosten der hasmonäischen Vorgänger aufgezwungen hatte. Nach Einsetzung eines römischen Statthalters in Judäa 6. n. Chr. hatte sie mit den Römern direkt gemeinsame Sache gemacht. Als Prophet des Landes musste Jesus gewusst haben, wie sein Leben einmal enden würde. Das schreckte ihn jedoch nicht ab, öffentlich zu bezeugen, dass Gottes Königsherrschaft mit ihm bereits angebrochen und seine eigene Zukunft in guten Händen aufgehoben sei, ganz gleich wie Roms imperiale Macht und die Jerusalemer Tempelaristokratie ihn behandeln würden.

Abschließende Bemerkungen: Jesus, der treue Zeuge

Nur einmal im Neuen Testament wird Jesus *Zeuge* genannt. Das geschieht sehr zutreffend zu Beginn der Offenbarung des Johannes (1,5), dem letzten Buch des Neuen Testaments, das den Sieg Jesu, des „treuen Zeugen" (*pistos martys*), in einem himmlischen Gottesdienst feiert. Der Autor möchte jenen Christen in Kleinasien, die 90 n. Chr. unter der domitianischen Verfolgung zu leiden hatten, Mut und Trost zusprechen. Die bereits den endgültigen Preis für ihre Treue bezahlt hatten, „haben ihre Gewänder gewaschen und im Blut des Lammes weiß gemacht" (Offb 7,14) und konnten so in den Triumph der himmlischen Feier mit einstimmen. Den Lesern wird versichert, Roms Ende stehe unmittelbar bevor, um vom neuen Jerusalem abgelöst zu werden, das vom Himmel herabkommen wird, um die Tausendjährige Herrschaft Christi und seiner Auserwählten einzuleiten.

In Zeiten der Bedrängnis ist es wichtig, sich wenigstens in kurzen Ausblicken den endgültigen Sieg vor Augen zu stellen.
In diesem Werk mit seinen phantasiereichen Visionen und Auditionen wird das Schicksal Jesu in den Händen der Römischen Administration von Judäa in Erinnerung gerufen und sein Weg als Weg des Trostes und der Zuversicht für die Christen gefeiert. Ihnen, die in gleicher Verfolgungssituation, nur zu anderer Zeit und an anderem Ort, sich befanden, wird gesagt, sie sollten treu sein, wie er es gewesen war. Durch die mutige Erinnerung und Feier seines Sieges befähigt und ermutigt Jesus als Zeuge/Märtyrer auch andere, ihm nachzufolgen. Dieses Muster prägte den christlichen Widerstand gegen den Kaiserkult und hielt sich bis zur Regierungszeit Konstantins durch, unter dem die christliche Kirche endlich nicht mehr verfolgt, sondern von der Römischen Obrigkeit privilegiert wurde.
In dieser neuen Situation stellten sich jedoch den Christen Anforderungen anderer Art, wenn das „treue Zeugnis" Jesu weiterhin eine alternative Vision des Widerstands gegen eine imperiale Herrschaft und Ausbeutung inspirieren und stützen sollte. Christen mussten nun nicht länger vor den Gerichten des Reiches Zeugnis ablegen. Ihre Aufgabe bestand jetzt darin, sich allen imperialen Systemen, wo und in welcher Form auch immer sie auftraten, weiterhin entgegenzustellen, so wie Jesus das getan hatte, als er zuerst in Galiläa auf sie gestoßen war. Die Erinnerung an seinen Protest und Widerstand, wie sie uns in den Evangelien erhalten sind, sorgte nun dafür, dass wenigstens einige sich den Schmeicheleien der höchsten Machthaber verweigerten, auch wenn sie in christlichem Gewand auftraten. Diese Erinnerung ist es, die ungezählte Menschen, die keinen Namen tragen, weiterhin dazu inspiriert, sich den Machtstrukturen unserer Welt zu widersetzen, ganz gleich, wie harmlos sie aussehen mögen. In solchem Widerstand kann der *martys*/Zeuge ohne Schwierigkeit zum *martys*/Märtyrer werden, ohne dass ein formalrechtliches Verfahren ihm das bestätigen müsste. Nicht mehr vor Gericht gestellt zu werden, macht ihr Leben deshalb nicht weniger bedeutsam, da sie ihr Zeugnis im Namen jener Person ablegen, die kein lautes Klagelied anstimmte, sondern den Übeln menschlicher - ob politischer oder religiöser - Herrschaftsausübung und Ausbeutung furchtlos entgegentrat. In diesem Licht betrachtet, kann das Martyrium unter vielerlei Gestalten verborgen sein. Das Einzige, was zählt, ist die radikale Treue zum radikalen Zeugnis Jesu.

Aus dem Englischen übersetzt von Franz Schmalz

Zeugnis einer Liebe – getötet aus Hass auf die Liebe

José Ignacio González Faus

Vor zwanzig Jahren schrieb Karl Rahner in dieser Zeitschrift: „Es ist ... seltsam, dass die Kirche Maximilian Kolbe als Bekenner und nicht als Märtyrer heiligspricht."[1] Rahners Verwunderung ist berechtigt, auch wenn sich die Sache selbst dann doch noch anders entwickelte. Denn kurz darauf sprach die Kirche Kolbe in der Tat als Märtyrer heilig. Des ungeachtet hatten Kurienmitglieder, die mit dem Fall betraut gewesen waren, noch bei Eröffnung des Kanonisierungsprozesses den polnischen Franziskaner als „Bekenner" ausgewiesen, weil er ja nicht *in odium fidei* - aus Hass auf den Glauben ermordet worden sei. Wenn ich der Aussage eines Kanonisten, an dessen Glaubwürdigkeit zu zweifeln ich sonst keinen Anlass habe, auch in diesem Punkt vertrauen darf, verdanken wir die Wende einem Wink Johannes Pauls II. Einigen Mitgliedern der römischen Kurie allerdings passte das alles ganz und gar nicht.

Natürlich interessiert uns die Anekdote nicht als solche. Es geht um das, was dahinter steckt. Denn immerhin ließen auch schon bald nach dem Mord an Oscar Romero offizielle Stimmen verlauten, der Erzbischof von San Salvador könne nicht als Märtyrer bezeichnet werden, weil er ja nicht *aus Hass auf den Glauben* erschossen worden sei. Als Antwort auf dieses Argument verweist Rahner auf Maria Goretti, die ja auch nicht aus Hass auf den Glauben umgebracht worden sei, und dennoch habe die Kirche sie zur Märtyrerin erklärt.[2]

Die eine wie die andere Begebenheit zwingt uns, Ursprung und Bedeutung dieses „Hasses auf den Glauben" etwas zu präzisieren. Der Grund liegt vor allem darin, dass ja auch Jesus nicht aus Hass auf den Glauben gekreuzigt wurde, sondern allenfalls aus Hass auf die Konsequenzen, die Jesus aus seiner Gotteserfahrung zog. Und es besteht kein Zweifel daran, dass sich kein Christ in Ruhe zurücklehnen kann, wenn man ihm den Vorwurf macht, seine „Zeugen" (= Märtyrer) hätten nichts mit dem zu tun, der ausdrücklich der „treue Zeuge" genannt wird.[3]

I. Wer ist ein Märtyrer?

1. Inhaltliche Verschiebung im Begriff Märtyrer

Soweit mir bekannt gehört das Element „Hass auf den Glauben" nicht zum Urbestand der theologischen Überlieferung. Es stammt aus dem Jahre 1737 und findet sich zum ersten Mal in der Abhandlung Benedikts XIV. über Kanonisierungen. Ohne Zweifel hat der Traktat seine Verdienste. Trug er doch dazu bei,

Ordnung in das Ganze zu bringen und mancherlei Mythologien ein Ende zu bereiten. Heute indes dürfte er überholt sein.

Wahrscheinlich lag bei der Formulierung „odium fidei" die Betonung anfangs eher auf dem Wort „Hass" als auf dem Wort „Glauben". Wer auf Grund von Hass umgebracht wird, unterscheidet sich konträr von jemandem, der nicht passiv, sondern aktiv kämpfend für den Glauben getötet wird bzw. „in Verteidigung des Vaterlandes gegen den Angriff von Feinden, denen es um die Zerstörung des Glaubens geht", wie Thomas von Aquin schreibt. Ja, der Aquinate fragt sogar, ob nicht auch die betreffenden Soldaten als Märtyrer zu betrachten seien. Selbst wenn sich Thomas mit seiner Anregung nicht durchsetzen konnte, ist der Grund, den er angibt, wichtig: *sie hätten nämlich das Allgemeinwohl über ihr individuelles Wohlergehen gesetzt.*[4]

Zur Zeit der Gegenreformation jedoch sorgt die Polemik gegen den protestantischen Fiduzialglauben, der ja dazu neigt, den katholischen Glaubensbegriff allzu sehr zu Intellektualisieren, dafür, *dass sich der Akzent schrittweise vom Wort Hass auf das Wort Glauben verschiebt,* wobei letzterer im Übrigen rein noetisch und im Gegensatz zu Praxis bzw. Leben aus dem Glauben verstanden wird. Als Märtyrer wird dann nach und nach der betrachtet, der einzig und allein für einen Glauben bzw. ein intellektuelles System sein Leben lässt. Und schon sind wir beim heute gültigen „odium fidei", das die eingangs dieses Aufsatzes angedeuteten Begebenheiten erklären.

Welch schreckliche Folgen sich aus solch einer Betrachtensweise ergeben können, macht das 20. Jahrhundert deutlich. Denn versteht man die Dinge so, *kann offenbar nur noch ein Nichtglaubender jemanden zum Märtyrer machen.* Christen, so brutal es auch klingen mag, können niemandem zum Märtyrer machen; denn sobald sich jemand zum Christentum bekennt, kann er den Glauben ja nicht mehr hassen. So kann man nur ratlos vor dem Märtyrertod zahlreicher Lateinamerikaner und Lateinamerikanerinnen stehen, die - wie Jesus - aus Liebe ihr Leben an Mächte auslieferten, die sich als Christen bekannten und, gerade aus der Folterkammer kommend, in ihrer Pfarrkirche halfen, die Kommunion auszuteilen, oder mit dem Nuntius aus dem Vatikan Tennis spielten ...[5] Diese Ratlosigkeit und diesen Widerspruch bringt Juan Hernández Pico treffend zum Ausdruck:

„Das Martyrium [erregt] heute in Lateinamerika Anstoß bei den Machthabern und bei kirchlichen Kreisen, die noch mit ihnen liiert sind, weil die Märtyrer aus einer Kirche

Der Autor

José Ignacio González Faus, geboren 1933 in Valencia, Professor emeritus der theologischen Fakultät der Universität Barcelona. Akademischer Leiter des Studienzentrums „Cristianismo y Justicia" (Barcelona). Veröffentlichungen u.a.: La autoridad de la verdad. Momentos oscuros del magisterio eclesiástico (Barcelona 1997); Fe en Dios y construcción de la historia (Madrid 1998); Proyecto de hermano. Visión creyente del hombre (Santander ^{3}2000); La Humanidad Nueva. Ensayo de cristología (Santander ^{9}2000); Acceso a Jesús (Salamanca ^{9}2000); Migajas cristianas (Madrid 2000). Für CONCILIUM schrieb er zuletzt über „Die Universalisierung des wahrhaft Menschlichen als wirkliche Globalisierung" in Heft 5/2001. Anschrift: Centre Borja; Llaseres 30, Sant Cugat del Vallés (Barcelona), Spanien.

kommen, die aus ihrem Heim bei den Mächtigen ausgewandert und zu den verarmten Massen gezogen ist."[6]

Ohne jede Ironie kann man sagen, der Grund für dieses Ärgernis liege darin, dass vorher auch schon der Begriff Offenbarung „ausgewandert" sei. Während Offenbarung zuvor eine Manifestation der Liebe Gottes gewesen war, war Offenbarung mittlerweile zu einer Manifestation abstrakter Wahrheiten geworden, die mit dem Leben der Menschen nichts mehr zu tun hatte und über die die Kirche Treuhänderin und Wächterin war. So führt heute kein Weg daran vorbei, den aus dem Lot geratenen Begriff Martyrium wieder ins Lot zu rücken. Und zu diesem Zweck müssen wir einen Augenblick die theologische Überlieferung betrachten.

2. Theologische Überlieferung

In der Tat: Bereits lange vor der antiprotestantischen Auseinandersetzung über den Glauben stellt Thomas von Aquin die Frage, ob der Grund für das Martyrium „allein der Glaube" sei.[7] Seine Antwort leitet er mit der Formulierung ein: „Allem Anschein nach ja". Aber allein schon mit seiner Wortwahl gibt er zu erkennen, dass seine eigentliche Antwort ein Nein sein wird. Im Folgenden seien einige Gründe genannt, die Thomas dafür angibt:

1. Der Märtyrertod bezeugt nicht irgendeine Wahrheit, sondern eine Wahrheit „secundum pietatem". Der Ausdruck „secundum pietatem" ist schwierig zu übersetzen. Aber ich glaube, ihn nicht zu verfälschen, wenn ich ihn heute mit „praxisbezogener" Wahrheit wiedergebe. Denn als Erhärtung für seine Einschätzung führt Thomas eben hier das bereits erwähnte Beispiel Johannes des Täufers an.
2. Im Zusammenhang mit der Antwort auf den dritten Einwand argumentiert Thomas, eben weil „der Grund für das Martyrium ein *göttliches* Gut" [sei], ergebe sich die Folgerung, dass „jedwedes menschliche Gut - unter der Bedingung, dass es *in Bezug zu Gott* steh[e] - Grund des Martyriums sein [könne]". Also ist das Martyrium ein göttliches Gut. Es ist ein göttliches Gut, weil es ein Geschenk Gottes ist und nicht weil es über eine göttliche Wahrheit im abstrakten Sinn geht.
3. Aus eben diesem Grund definiert Thomas den Märtyrer als jemanden, „der die Vollendung der Liebe in Höchstform an den Tag legt"[8]. Und darüber hinaus hebt der Aquinate sehr deutlich die Tatsache hervor, dass Vollendung der Liebe in Verbindung mit *Gerechtigkeit* steht.
4. Denn im vorhergehenden Artikel legt er dar, im Martyrium „gebe" der Mensch „auch in der Gefahr des drohenden Todes weder den Glauben *noch die Gerechtigkeit* daran". Und an anderer Stelle unterstreicht er, „für Christus leide nicht nur, wer für den Glauben an Christus leide, sondern auch für *jedwedes Werk der Gerechtigkeit,* das er aus Liebe zu Christus" tue.[9] Die Formulierung „jedwedes Werk" weist alles Ansinnen, Gerechtigkeit auf eine rein innere Glaubenstreue zu verkürzen, in die Schranken. In einer Welt wie der unsren, deren Hauptsünde in der gesellschaftlich-geschichtlichen Unterdrückung von Milliarden von Kindern

Gottes besteht, erweisen sich die Präzisierungen, wie Thomas sie bietet, als absolut unerlässlich.

Die Lehre des Thomas findet auch die Bestätigung des Zweiten Vatikanischen Konzils: „Das Martyrium, das den Jünger dem Meister in der freien Annahme des Todes für das Heil der Welt *ähnlich macht* und im Vergießen des Blutes gleichgestaltet, wertet die Kirche als hervorragendes Geschenk und als höchsten Erweis der Liebe" (*Lumen gentium* 42,2). Möglicherweise ist dies die Wertung der Kirche, der römischen Kurie anscheinend jedoch nicht. Zu dieser Einschätzung muss kommen, wer sich die Szenen vergegenwärtigt, von denen eingangs dieses Artikels die Rede war. Gleichwohl ist der Text des Konzils in höchstem Maße hilfreich, besonders was die folgenden drei Punkte angeht:

1. *Der Märtyrertod in der Kirche muss dem Märtyrertod Jesu ähnlich sein.* Ein Begriff von Martyrium, der nicht auch auf Jesus selbst angewendet werden könnte, wäre sinnlos. Der Märtyrertod ist eine Angleichung „an den Tod Christi", der - wie gesagt - eben nicht „in odium fidei" starb.
2. Aus eben diesem Grunde ist das Martyrium ein Geschenk, ein *hervorragendes Geschenk*, wie das Konzil es nennt.
3. *Mehr als alles andere ist das Martyrium ein Erweis der Liebe.* Deshalb könnte man einen Märtyrer auch „testis caritatis" nennen. Und an dieser Stelle hatte Johannes Paul II. gegenüber jenen Kurienmitgliedern, denen es nicht passte, dass er von Maximilian Kolbe als von einem Märtyrer gesprochen hatte, voll und ganz Recht.

Die drei Punkte erscheinen noch wichtiger, betrachtet man sie ein wenig näher in ihrem Kontext. Die beigebrachte Definition des Konzils findet sich in einer Nummer von *Lumen gentium*, die ausgerechnet mit einem Hinweis auf 1 Joh 4,16 beginnt: „Gott ist die Liebe, und wer in der Liebe bleibt, der bleibt in Gott und Gott in ihm". Und der genaue Unterabschnitt, in dem besagte Definition von Martyrium steht, beginnt seinerseits mit dem Satz: *„Jesus, der Sohn Gottes, [hat] seine Liebe durch die Hingabe seines Lebens für uns bekundet"*. Wollte also jemand die genannten Elemente unseres Begriffs von Märtyrertod samt und sonders außer Acht lassen, verträte er schlicht und einfach eine Häresie und belegte nur seine Angst vor den oben zitierten Worten von Hernández Pico.[10]

Aber auch ohne den Rückgriff auf das Zweite Vaticanum stünden wir an dieser Stelle nicht ohne Argumente da. Ein Blick in die Beschlüsse des Konzils von Trient allein reichte schon. Dort heißt es nämlich: Ein Glaube, der nicht von Liebe durchdrungen ist, verdient nicht die Bezeichnung Glauben, denn dann ist er „tot" und „müßig" (DS 1531). Dann aber legt sich der Schluss nahe, alle, die dagegen waren, Maximilian Kolbe oder Oscar Romero als Märtyrer zu verstehen, müssten den Märtyrertod eigentlich definieren als gewaltsamen Tod „in odium fidei mortuae et otiosae". So ist das.

Damit aber sehen wir das Kernstück der Definition von Martyrium vorrangig *in den Motiven dessen angesiedelt, der getötet wird, und nicht ausschließlich dessen, der tötet.* Indem wir aber unser Augenmerk mehr auf das Opfer richten als auf den Henker, bringen wir die Begrifflichkeit der Urkirche wieder zur Geltung, für die

der Märtyrer ja vor allem „Zeuge" ist - Zeuge der Wahrheit eines Gottes, der - in einer Welt voller Lieblosigkeit und Egoismus - Liebe ist. Und dafür legt der Zeuge mit seinem Leben und nicht nur mit einer abstrakten Lehre Zeugnis ab. Damit aber ist er der große Zeuge, ist doch die Hingabe des Lebens die höchste Ausdrucksform von Liebe. Schon im Neuen Testament wird kein Zweifel daran gelassen, dass christliches Leben nicht ohne Konflikte vonstatten geht (vgl. 1 Thess 3,3-4). Die Feststellung gilt umso mehr in einer Welt, deren Strukturen von der Lieblosigkeit des Geldes und vom Machtanspruch tausender von „Kaisern" geprägt sind.[11]

Zur Zeit Jesu wie auch der ersten Christen war die Vergöttlichung des Kaisers ein noch entscheidenderer Faktor des sozialen Lebens als die Vergöttlichung des Geldes, wie wir sie heute erleben. Der Unterschied soll weiter unten beschrieben werden; nur möchten wir zuvor erst die Konsequenzen aus dem benennen, was wir soeben dargelegt haben. Kurz gefasst lässt sich sagen: Märtyrer sind nicht nur ein *Geschenk Gottes*, sondern auch ein Geschenk von *Konflikten*. In einer Welt, in deren Strukturen die Sünde sitzt, darf gerade diese Tatsache nicht übersehen werden. Damit aber erklärt sich auch die Neigung bestimmter Machtinhaber in der Kirche, von Martyrium auf Grund von politischen und sozialen Konflikten nichts wissen zu wollen.

Im Übrigen erinnern mich derlei Kirchenführer an den Philosophen Celsus mit seinem Zorn über die Christen. „Denn" - rief Celsus diesen zu - „wenn sich alle verhielten wie ihr, stünde der Kaiser allein und verlassen da, und die Herrschaft über die Welt fiele den gesetzlosen Barbaren in den Schoß."[12] Parallelen zwischen dem Diktum des spätantiken Philosophen und dem bekannten Santa-Fe-Papier aus dem Jahre 1980 lassen sich für mein Empfinden kaum übersehen. Der letztgenannte Text sollte nämlich die Regierung von Kaiser Ronald Reagan vor der katholischen Kirche mitsamt der Theologie der Befreiung warnen, weil die eine wie die andere in gefährlicher Weise den Interessen des Reiches zuwiderliefe.

II. Doppelte Begrifflichkeit

1. Opfer als Zeugen

Die Urkirche kannte offenbar eine doppelte Begrifflichkeit im Hinblick auf das Martyrium. Die erste Variante, die noch eine gewisse Verwandtschaft mit der stoischen Mentalität der Stärke bzw. der sokratischen Einstellung der Weisheit aufweist, findet sich bei Ignatius von Antiochia oder auch bei Justin, jeweils mit ihren entsprechenden Äußerungen.[13] Daneben meldet sich aber auch bald gleichzeitig die Einschätzung, wie wir sie aus der Offenbarung des Johannes kennen: Jesus ist das erhabenste *Opfer*, das für uns zum „treuen *Zeugen*" wurde.

Dem entsprechend stellt der Hirt des Hermas denn auch den *martys* (Zeugen) in Kontinuität mit dem *homologetes* (Bekenner). Ganz klar aber kommt die Kontinuitätslinie zum Ausdruck, wenn kurz darauf die Apostolische Überlieferung

des Hippolyt zu verstehen gibt, allein schon der Status als Bekenner komme möglicherweise der Weihe für das Amt in der Kirche gleich: Die Bereitschaft, das Leben hinzugeben (was ja das Charakteristikum der Bekenner war, auch wenn es sie nicht das Leben kostete), ist eine Art von hohem Lehramt und hat die Kraft, Glauben zu wecken. Aus diesem Grund heißt es im Martyrium des Polykarp denn auch, dieser sei „nicht nur ein ausgezeichneter *Lehrer* gewesen, sondern auch ein erhabener *Märtyrer*" (XIX). Das Leben geben ist also für Christen die größtmögliche Lehre. Deshalb muss auch das Element der Hingabe dem vom Glauben gespeisten Lehramt in jedem Fall präsent sein. Dass indes die persönliche Hingabe zur Hingabe des Lebens wird, ist ein Geschenk, das niemand für sich beanspruchen kann und das nur als besondere Form der Christus-Gleichgestaltung betrachtet werden kann. Und so kann auf dieser Schiene der Chronist denn auch den Märtyrer Polykarp als christusteilhaftig (*Christou koinonos,* VI) beschreiben. Der Märtyrer ist Lehrer kraft der Intensität seiner Lehre; aktualisiert er doch „die Liebe Gottes, die in Christus Jesus ist" (Röm 8,39), ebenso wie die Tatsache, dass Jesus Christus allein der Herr ist (1 Kor 8,6).

So erweist es sich mithin als nicht sonderlich schwierig herauszufinden, dass das hier skizzierte Verständnis nicht nur zu den oben zitierten Ausführungen des Zweiten Vaticanums, sondern auch zu den Vorstellungen des Thomas von Aquin erheblich besser passt als zu den Kategorien der Gegenreformation, deren finstere Konsequenzen wir auch bereits erwähnt haben. So bleibt uns jetzt nur noch, die Folgen aus diesem ursprünglicheren Begriff von Märtyrertod zu ziehen.

2. Vom Zeugen zu den Opfern

Die erste Schlussfolgerung ist ganz elementarer Art: *Wenn es Märtyrer gibt, dann deshalb, weil es Opfer gibt.* Die Tatsache, dass wir das Argument „Hass auf die Liebe" wieder aus der Versenkung hervorholen konnten, gestattet es uns, nicht nur diese Formulierung hier zu treffen, sondern auch die beeindruckende Menge von Opfern, die im soeben zu Ende gegangenen Jahrhundert gerade Lateinamerika gesehen hat, mit in die Erörterung des Themas Martyrium hineinzunehmen: namenlose Verschwundene, brasilianische oder guatemaltekische Ureinwohner ebenso wie all die Söhne und Töchter, nach deren Verbleib noch immer zahlreiche Mütter und Großmütter auf der „Plaza de Mayo" suchen. Viele von ihnen sind nicht nur Opfer, sondern namenlose Märtyrer im authentischen Sinn des Wortes, denen gleich, die das Heiligenverzeichnis meines Landes „die unzähligen Märtyrer von Zaragoza" nennt.

Darüber hinaus möchte ich aber auch den Begriff Opfer neubetrachten; denn wer von Opfern spricht, muss zwangsläufig auch von *Henkern* sprechen. Und die Tatsache, dass die Henker dieses ganzen Holokausts weder heidnische Kaiser noch atheistische Staaten noch unchristliche nationalsozialistische Regierungen waren, sondern Leute, die sich zum christlichen Glauben bekannten und mithin das Christentum nicht hassten, stellt die Kirche vor eine ganz einfache, unausweichliche Frage: *Was ist da eigentlich passiert?*

Was ist passiert (negativ gefragt), dass die offizielle Kirche nicht im Stande war,

die notwendige Einfühlung für das Ganze zu haben? Was ist passiert, dass die argentinischen Bischöfe fünfundzwanzig Jahre lang zum Märtyrertod ihres Bischofskollegen Enrique Angelelli im Jahre 1976 kein Wort und dann allenfalls ein ausgesprochen verschwommenes Wort haben verlauten lassen? Was ist passiert (jetzt positiv geantwortet), dass das Christentum in Lateinamerika durch die Märtyrer seine ursprüngliche Identität wiedergefunden hat, wie Oscar Romero und Ignacio Ellacuría belegen? Denn die Möglichkeit der Lebenshingabe gehört zum Kern des christlichen Glaubens. Und was ist - im globalen Sinn einer solchen Betrachtung unserer Welt - schließlich passiert, dass Pedro Casaldáliga vor einigen Jahren in der CONCILIUM-Nummer über „Martyrium heute" die folgenden (von mir auch sonst schon zitierten) Worte über die Opfer schreiben konnte?

„Seit Jahren, seitdem ich regelmäßig Kontakt mit den indianischen Völkern habe, erfahre ich dieses Verschwinden ganzer Völker als ein absurdes Geheimnis historischen Unrechts, das mich in meinem Glauben sehr niedergeschlagen [hat] und traurig macht: ‚Herr, warum hast du sie verlassen?' Wie ist es möglich, dass der Vater des Lebens, der schöpferische Geist, der jede Kultur erschafft, diese so vielfältige Vernichtung zulassen kann?"[14]

Welche religiöse Einstellung jemand auch hat und wie sehr er das Religiöse und Heilige für sich auch in Anspruch nimmt, niemals wird er damit die zwei Punkte vom Tisch wischen können, die einem aus Casaldáligas Text geradezu ins Auge springen: *das Geheimnis des Bösen* (in Europa tut man so, als gäbe es weder Böses noch Sünde, es sei denn, man hätte das Empfinden, man sei selbst davon getroffen) *und die Frage Jesu: Warum hast du mich verlassen?* Jede Form von Religiosität, in deren Mittelpunkt nicht diese beiden Punkte stehen, entleert das Kreuz Christi und verdient nicht das Attribut „christlich" - und zwar auch dann nicht, wenn sie Rom wieder zu jenem Glanz verhelfen will, den es in den Augen des Vatikans eingebüßt hat und den dieser selbst wieder aufstrahlen sehen möchte.
Ich räume ein, dass uns das Ernstnehmen dieser beiden Dinge zerreißt und uns unsere Träume zerstört und dass uns in einer dermaßen hedonistischen Gesellschaft, wie es die entwickelte Welt nun mal ist, dazu auch die Kräfte fehlen. Auch mir. Aber ich muss auch sagen, dass diese Unbequemlichkeit für uns (wie für die römische Kirche) die kleine Dosis an Martyrium sein müsste, welche wir - die wir nicht zum göttlichen Wunder der Märtyrer berufen sind - auszuhalten haben. Aus Solidarität mit ihnen. Und auch damit wir - wenn auch nur annähernd - glaubwürdige Zeugen sind.

Schluss

Martyrium lässt sich definieren als Sinnfülle, die ausgerechnet aus dem Verzicht auf das entspringt, was offensichtlich „der elementarste Sinn überhaupt" ist: Leben. Natürlich übersteigt solch eine Sinnfülle kategorial unsere Kräfte. Der Märtyrertod ist ein Geschenk Gottes für den Märtyrer. Und der Märtyrer ist ein

Geschenk Gottes für das Volk Gottes. Denn er ist Zeuge für den Glauben und als solcher Zeuge für die „Liebe in Höchstform".
Wer die Märtyrer vergisst, begeht aus eben diesem Grund nicht nur eine Unachtsamkeit oder greift auf diese Weise nicht nur zu einem Mittel, die Ausgeglichenheit der eigenen Psyche zu wahren. Die Märtyrer vergessen heißt schlicht und einfach eine Lehre überhören, die Ohren verschließen oder das Herz verhärten, damit nichts von alledem in einen eindringt. Wer die Märtyrer vergisst, auf den lassen sich beispielhaft die Worte des Psalmisten beziehen: „Ach, würdet ihr doch heute auf seine Stimme hören! Verhärtet doch nicht euer Herz!" (Ps 95,8).

[1] Karl Rahner, *Dimensionen des Martyriums. Plädoyer für die Erweiterung eines klassischen Begriffs*, in: CONCILIUM 19 (1983) 174-176, hier 175.

[2] Wie viele andere Male war Karl Rahner auch hier im authentischen Sinn des Wortes dichter an der Tradition als seine Gegner. Denn auch für Thomas von Aquin gilt jemand, der in Verteidigung seiner Jungfräulichkeit stirbt, als Märtyrer. Und an anderer Stelle argumentiert der Aquinate, die Kirche feiere den Mord an Johannes dem Täufer als Märtyrertod; denn Johannes sei ja nicht enthauptet worden, weil er dem Glauben nicht abgesagt, sondern weil er Herodes des Ehebruchs bezichtigt habe (IIa IIae, qu. 124, art. 5, 3).

[3] Offb 1,5: ho martys ho pistos.

[4] Vgl. In IV. Sent. Dis 49, q5, a3, quaestiunculae 2 und 3.

[5] Auf den spanischen Bürgerkrieg möchte ich erst gar nicht eingehen. Hier galt es nämlich immer als selbstverständlich, dass allein die Toten auf der einen Seite als selig zu betrachten seien, aber keinesfalls die auf der anderen Seite, und hätte es sich auch um Christen oder um Priester gehandelt, die starben, weil sie den Glauben auf ihre Weisen verstanden. Und es hat sie gegeben.

[6] Juan Hernández Pico, *Das Martyrium heute in Lateinamerika: Ärgernis, Wahnsinn und Kraft Gottes*, in: CONCILIUM 19 (1983) 199-204, hier 203.

[7] S. th. IIa IIae, qu. 124, art. 5.

[8] „maxime demonstrat perfectionem caritatis".

[9] Kommentar *Ad Romanos*, Kap. 8, Lect. 7.

[10] In seinem Buch *De revelatione divina* definiert Sebastian Tromp bereits vor dem Konzil das Martyrium „als freiwillige Annahme eines *ex odio fidei vel legis divinae* herbeigeführten Todes" (Seite 348). Den letzten Teil des Zitats bringe ich in lateinischer Sprache, um deutlich zu machen, dass der Glaube hier mit dem „göttlichen Gesetz" gleichgesetzt wird (im Text heißt es nicht *aut* [bzw.], sondern *vel* [oder]), wodurch - angesichts eines rein begrifflichen Verständnisses des Glaubens - die menschliche Praxis ins Spiel gebracht wird.

[11] Nicht übersehen werden sollte, dass an mehreren Stellen in den Evangelien, an denen Jesus in einen Konflikt mit den Menschen gerät, es kurz vorher heißt, es habe „sich ihm das Innere umgedreht", das heißt, er habe Erbarmen mit den Leuten gehabt.

[12] Origenes, CC, VIII, 68, PG 11, 1619. Siehe auch VIII, 73 (PG 11, 1627) über die Vergöttlichung der Kaiser und den Dienst im Heer.

[13] Vgl. das bekannte Wort von Sokrates „Sie können mich töten, aber antun können sie mir nichts", zitiert in Apol. I. 24.

[14] Pedro Casaldáliga, *Die „gekreuzigten" Indios - ein Fall des anonymen, kollektiven Martyriums*, in: CONCILIUM 19 (1983) 28-213, hier 211.

Aus dem Spanischen übersetzt von Horst Goldstein

Der Gottesknecht

Der leidvolle Widerstand der Armen – Spiegelbild der Gerechtigkeit Gottes

Carlos Mesters

Irgendwo im nordostbrasilianischen Bundesstaat Ceará. Man schreibt das Jahr 1979. Wir sind auf einem viertägigen Bibeltreffen für Landarbeiter. Am Abend des dritten Tages haben wir eine Gesprächsrunde, auf der wir uns über die Frage austauschen wollen, was das kleine Volk alles an Leiden zu ertragen hat. Jemand sagt: „Ich bin ja bereit, das Kreuz zu tragen; nur muss es ein Kreuz sein, das dem Volk Befreiung bringt". Und Frau Dalva meldet sich zu Wort: „Sie haben ja Recht, Herr Raimundo. Nur, was für ein Kreuz bringt denn dem Volk Befreiung? Zu Hause habe ich einen Jungen, der ist gelähmt. Dazu ist er auch noch verwirrt. Er läuft nicht und spricht nicht. Ich kümmere mich um ihn, schon die ganze Zeit. Was mach' ich mit diesem Leid? Bringt das dem Volk Befreiung? Können Sie mich in ihrer Gemeinschaft aufnehmen? Und den Jungen?" Herr Raimundo weiß nichts mehr zu sagen.
Mit ihrer schmerzvollen Ratlosigkeit bringt Frau Dalva Herrn Raimundo mitsamt seinen trefflich sortierten Ideen ordentlich durcheinander. Das Leiden des Volkes erschüttert alle vorgefassten Begriffe. In einem Gedicht heißt es:

Wo Arme Leid zu tragen haben,
verstummen Worte, passt nur Schweigen.
Wo kluge Worte hoch dann traben,
muss denkend unser Kopf sich neigen.

Frau Dalvas Frage bietet einen Schlüssel zum Verständnis der Gottesknechtslieder. Umgekehrt werfen die Lieder auch ein Licht auf die Frage nach dem Leiden des Volkes.

I. Zunächst einige Informationen

Die Gottesknechtslieder finden sich im Buch des Propheten Jesaja.[1] Sie gehen auf eine Gruppe von dessen Schülern und Schülerinnen zurück, die um das Jahr 550 v. Chr. im babylonischen Exil lebten. Heute wird häufig gefragt, wer dieser Knecht wohl gewesen sei. Und wer das Volk? Einer der Propheten? Jesus? Wir? Hält man sich lediglich an die Lieder, wird nicht ersichtlich, wer mit dem Knecht gemeint ist. Den Texten allein ist nichts zu entnehmen. Und an wen mag der

Autor bzw. die Autorin gedacht haben, als er, als sie die Lieder in das Buch einbaute?

Eine mögliche Antwort könnte sein: Wer immer das Bild vom Gottesknecht gemalt hat, könnte vom Propheten Jeremia inspiriert gewesen sein. Jeremia war ja der große Leidende, der dreiundzwanzig Jahre den Unterdrückern des Volkes widerstanden hatte, ohne jedoch den geringsten Erfolg damit gehabt zu haben (Jer 25,3). Trotz alledem gab er weder auf, noch verlor er die Hoffnung. Und auch die restlichen zwanzig Jahre bis zu seinem Tode leistete er weiter Widerstand und hatte ebenso wenig Erfolg. Das leidende Volk identifizierte sich mit Jeremia und sah in ihm ein Bild für sein eigenes Leben.

Der Einbau der Lieder in das Jesaja-Buch sollte allerdings nicht das Leben des Jeremia erzählen, sondern dem Volk in der Verbannung ein Beispiel bieten, das ihm helfen konnte, anhand der Gestalt des Gottesknechtes seine Sendung als Volk Gottes zu erkennen. Tatsächlich macht dann auch der Zusammenhang deutlich, dass mit dem Gottesknecht das leidende Volk gemeint ist. Die Kapitel 40 bis 55 sind so etwas wie der Rahmen um ein Bild. Auf dem Bild selbst (das heißt in den Liedern) ist nicht zu erkennen, wer der Knecht ist, wohl aber deutet der Rahmen an, dass der Knecht das Volk ist. Man sehe sich nur mal folgende Verse an: Jes 41,8-9; 42,18-20; 43,10; 44,1-2; 45,4; 48,20; 54,17. So oder so sprechen sie allesamt davon, dass der Knecht das Volk ist. Wer nicht den Titel auf dem Rahmen wahrnimmt, läuft Gefahr, auch das Bild nicht zu verstehen.

Der Knecht ist das Volk. Aber was für ein Volk? Es ist das Volk in der Gefangenschaft, so wie es im vierten Lied beschrieben wird: unterdrückt, leidend und entstellt, ohne menschliche Züge und ohne die geringsten menschlichen Bedingungen, ausgebeutet und zum Schweigen gebracht und wie ein Verbrecher verdammt, ohne Verteidigung und Urteilsspruch (Jes 53,2-8). Das aber ist genau das Bild, das heute ein Drittel der Menschheit abgibt.

In den Gottesknechtsliedern macht der Herr seine Vorliebe für die Armen deutlich. Im Blick auf die Zukunft der Menschheit betreut er sie mit einem Auftrag, den einzig sie, die Unterdrückten, auszuführen im Stande sind. Die vier Lieder sind so etwas wie eine kurzgefasste Anleitung, die den Unterdrückten von gestern ebenso wie von heute helfen soll, diesen ihren Auftrag zu akzeptieren und sich ihm zu stellen.

Im ersten Lied (Jes 42,1-9) wird beschrieben, wie sich Gott das unterdrückte Volk zu seinem Knecht auswählt. Das zweite (Jes 49,1-6) zeigt, wie es - noch

Der Autor

Carlos Mesters, geboren 1931 in den Niederlanden, ging 1949 als Seminarist nach Brasilien und trat 1951 dem Karmeliterorden bei. Von 1954 bis 1963 studierte er in Rom (Angelicum, Dr. theol.) und Jerusalem (École Biblique). Seit 1963 arbeitet er in Brasilien als Dozent für biblische Studien und in christlichen Basisgemeinden sowie am Ökumenischen Bibelzentrum (CEBI), dessen Mitbegründer und langjähriger Leiter er war. Professor in Belo Horizonte. Zahlreiche Veröffentlichungen, u.a.: Vom Leben zur Bibel, von der Bibel zum Leben I/II. Ein Bibelkurs aus Brasilien für uns (Mainz 1990); Befreit – gebunden. Die Zehn Gebote. Das Bundesbuch. (Erlangen 1998). Für CONCILIUM schrieb er zuletzt über „Die Bibelauslegung des Volkes in Brasilien" in Heft 1/1991. E-Mail: cmesters@ocarm.org.

ohne Glauben an sich selbst - seine Mission erkennt, während im dritten (Jes 50,4-9) deutlich wird, wie es sich der Aufgabe stellt und, verfolgt wie es ist, sie gleichwohl in die Tat umsetzt. Das vierte Lied (Jes 52,13-53,12) stellt eine Prophetie zur Zukunft des Gottesknechtes und seiner Sendung dar. Eine Zusammenfassung der vier Lieder, die die Sendung des Volkes definiert, findet sich schließlich noch in Jes 61,1-2.

II. Die drei ersten Lieder: die drei ersten Schritte

Das erste Lied: Jes 42,1-9

Gott wendet sich an die Menschheit und stellt ihr seinen geliebten Knecht vor mit den Worten: „Er schreit nicht und lärmt nicht und lässt seine Stimme nicht auf der Straße erschallen. Das geknickte Rohr zerbricht er nicht und den glimmenden Docht löscht er nicht aus“ (Jes 42,2-3). Hier tritt uns der Knecht als jemand entgegen, der, selber verfolgt, niemanden verfolgt, selber unterdrückt, niemanden unterdrückt und, selber geknickt, seinerseits niemanden knickt. In ihm stößt der Virus der Gewalt und der Ideologie des Systems auf eine Barriere, in ihn kann er nicht eindringen. Diese Haltung des Knechtes ist die Quelle der Gerechtigkeit, und Gerechtigkeit soll kraft eines göttlichen Auftrags allenthalben in der Welt Einzug halten.

Doch das Volk tut sich schwer, dem Ruf Glauben zu schenken; denn die Wirklichkeit sieht anders aus. Einerseits wird Gott nicht müde, überall auf der Erde für Recht zu sorgen (Jes 42,4), andererseits hat das Volk das Empfinden, was sein eigenes Recht angeht, bleibe dieses seinem Gott verborgen (Jes 40,27). Einerseits sagt Gott ihm: „Ich, der Herr, habe dich aus Gerechtigkeit gerufen“ (Jes 42,6), andererseits fühlt es sich von ihm ungerecht behandelt, so dass es zu ihm schreit: „Schaff mir Gerechtigkeit!“ (Klgl 3,59). Einerseits ruft Gott sein Volk zur Einheit zusammen (Jes 42,6), anderseits sieht die Lage so aus, dass es nur noch klagen kann: „Du gibst uns preis wie Schlachtvieh, unter die Völker zerstreust du uns“ (Ps 44,12). Einerseits hat Gott das Volk ausgewählt, damit es „Licht für die Völker“ ist (Jes 42,6), andererseits macht es sich Luft: „Im Finstern ließ Gott [uns] wohnen, wie längst Verstorbene“ (Klgl 3,6). Einerseits öffnet Gott den Blinden die Augen (Jes 42,7), andererseits fehlt den eigenen Leuten das Augenlicht: „Wer ist so blind wie mein Knecht?“ (Jes 42,19) Einerseits will Gott „die Gefangenen aus dem Kerker holen“ (Jes 42,7), anderseits kann das Volk in der Gefangenschaft, in der es steckt, nur stöhnen (Klgl 5,5).

Von Schmerzen erdrückt, soll das Volk das Ende des Leidens ansagen; in seinen Rechten zertreten, soll es auf der Erde für Gerechtigkeit sorgen; von den anderen Völkern verachtet, soll es den Nationen ein Licht sein; selber blind, soll es den Weg erleuchten; selber im Gefängnis sitzend, soll es andere befreien; am Rande des Todes stehend, soll es das Leben verkünden; im Dunklen tapsend, soll es Licht sein. Gottes Ruf mutet an wie Wahnsinn, wie ein Ärgernis, bis auf den heutigen Tag (vgl. 1 Kor 1,23). Wen wundert's, dass das Volk deshalb auch eine

ganze Weile brauchte, um an den Ruf glauben zu können. Wie es nach und nach dahinter stieg, beschreibt das zweite Lied.

Das zweite Lied: Jes 49,1–6

Hier erzählt der Knecht, wie er seinen Auftrag entdeckte und wie dies sein Leben auf den Kopf stellte. Wie zahllose Arme heute hatte er den Eindruck, sein Leben sei wert- und sinnlos, und sich gegen den Virus des System zur Wehr zu setzen brächte nichts. Deshalb war er der Meinung: „Vergeblich habe ich mich bemüht, habe meine Kraft umsonst und nutzlos vertan" (Jes 49,4). Heute sagen die Leute: „Bringt doch nichts, das Wenige, das ich tun kann. Die Strukturen sind stärker". Aber in der Wahrnehmung der Jünger und Jüngerinnen des Jesaja war es gerade die Tatsache, dass das vertriebene Volk unter Schmerzen Widerstand leistete, was es zum Gottesknecht machte. Was zuvor die Menschen entmutigte, wird allmählich zum Motiv von Bewusstsein und Hoffnung. Das Volk, das bisher alles andere als sich seines Wertes bewusst war, beginnt, die Dinge von der anderen Seite her zu betrachten, von der Seite Gottes her. Es nimmt wahr, dass es eine Sendung hat: „Es ist zu wenig, dass du mein Knecht bist, nur um die Stämme Jakobs wieder aufzurichten und die Überlebenden Israels heimzuführen. Ich mache dich zum Licht für die Völker, damit mein Licht bis an das Ende der Erde reicht" (Jes 49,6).

Doch woher nahm das Volk diesen überraschenden Bewusstseinsumschwung hinsichtlich seiner Sendung? Die Verhältnisse im Exil boten nicht im Entferntesten die Voraussetzungen dazu. Das Volk scheint wie neugeschaffen! Was im ganzen zweiten Teil des Jesaja-Buches auffällt, ist die person- und beinahe körperhafte Dimension in den Bildern, die die Erfahrungen illustrieren sollen, welche die Menschen fortan mit Gott und mit dem Leben machen. Gott wird erfahren als Vater und Mutter (Jes 46,3; 49,15; 63,16), als naher Verwandter (*Goel*) (Jes 41,14; 43,14; 44,6) sowie als Ehemann bzw. Bräutigam des Volkes (Jes 54,5; 62,5). Das Volk im Exil wird mit einem kleinen Kind verglichen, das Gott wie eine Mutter an ihren Brüsten stillt, auf ihren Armen trägt und auf ihren Knien schaukelt (Jes 66,11-13). Die Tochter Sions, einst als Ehefrau im Stich gelassen und vor die Tür gesetzt, fühlt sich wieder gemocht und geliebt (Jes 62,4). Gott wirbt liebevoll um sein Volk (Jes 62,5), zieht seine Nachkommen auf (Jes 54,3-8) und entwickelt ihm gegenüber eine Zärtlichkeit, wie niemand sie zuvor gesehen hat (Jes 41,8-14; 49,13-16).

Was in diesen Bildern auch aufscheint, sind die Verhältnisse, unter denen die Verbannten zu leben verdammt sind. Entwurzelt und verloren, hausen sie in der Gefangenschaft des persischen Reiches. Was ihnen wie zahllosen Verbannten unserer Tage da noch bleibt, sind die Familie und ein paar Menschen: Vater, Mutter, Ehemann bzw. Ehefrau, die Kinder, der eigene Körper, die kleine Welt zu Hause, das Stadtviertel, ein paar religiöse Traditionen. Mehr nicht! In den Koordinaten des familiären Kerns, so schwach und unbedeutend dieser im Verhältnis zur allgegenwärtigen Macht des Reiches auch war und ist, boten und bieten sie dem Virus des Systems Stirn. Aus der Kraft eines Senfkorns entstand alles neu!

Von dort her spross die neue Gotteserfahrung und entwickelte sich das neue Sendungsbewusstsein. Alles dies führte zu neuen Handlungsmustern. Und davon erfahren wir im dritten Lied.

Das dritte Lied: Jes 50,4–9

Gleich zu Beginn gibt sich der Knecht als Jünger zu erkennen und erzählt, wie er seinem Auftrag nachkommt. Jeden Morgen lauscht er, was Gott ihm zu sagen hat, um allen Entmutigten ein Wort der Aufmunterung sagen zu können (Jes 50,4). Ein Jünger verabsolutiert nicht die eigenen Vorstellungen, sondern ist offen, um zu lernen. Das klare Bewusstsein, von Gott unterstützt zu werden, stärkt ihn. Deshalb wendet er auch sein Gesicht nicht ab, selbst wenn man ihn bespuckt und ihm den Bart ausreißt (Jes 50,6-7). Er macht sein Gesicht hart wie einen Kiesel. Und widersteht! Gott bei sich zu wissen nimmt ihm die Angst (Jes 50,6-7). Auch in der Niederlage kämpft er, den Sieg vor Augen. Denn er weiß, dass Gott ihn in seinem Prozess verteidigen und am Ende auch freisprechen wird (Jes 50,8-9).

So wie der Gottesknecht sich äußert, wird klar, dass er zwischen dem ersten und dritten Lied eine gewaltige Entwicklung macht. Das gedemütigte Volk ohne Selbstbewusstsein, das - von anderen zertreten und unterdrückt - seinerseits niemanden zertritt und unterdrückt, entdeckt Schritt für Schritt seine Würde und Sendung. Jetzt erfährt es, dass sein Kreuz der Samen ist für die neue Gerechtigkeit, die Gott in der Welt schaffen will. Es geht um einen Weg der Befreiung. Das ungerechte, unterdrückerische System ist dazu bestimmt, in Stücke zu zerbrechen (Jes 50,9).

Hier, am Ende der dritten Phase, finden wir uns, kaum dass wir es bemerkt hätten, vor der Frage wieder, mit der Frau Dalva aus Ceará Herrn Raimundo konfrontiert hatte. Die Entdeckung der Sendung, wie sie im zweiten Lied beschrieben wird, und das ganz bewusste Widerstand Leisten, von dem im dritten Lied die Rede ist, könnten den Eindruck erwecken, es könnte nur die Hand voll von Leuten den Auftrag des Knechtes erfüllen, die die Situation durchschauen und dem ungerechten System aktiv in den Weg treten. Alle anderen wie Frau Dalva und die zahllosen Armen, die still leiden und schweigend durchhalten: die Alten und Kranken, die Verwirrten und Blinden, die HIV-Infizierten und Migranten, die Behinderten und Vor-die-Tür-Gesetzten, die Krankenhauspatienten und Heimbewohner, alle, die in unseren großen Städten unter Brücken und Unterführungen hausen, die Millionen von hungernden Habenichtsen ohne Zukunft, die in ihrer Heimat keine Chance haben ... alle diese Menschen hätten mit der Mission des Knechtes nichts zu tun. Denn die meisten von ihnen haben weder von dem System, das sie unterdrückt, eine Ahnung, noch sind sie im Stande, sich aktiv am Kampf für Gerechtigkeit zu beteiligen. Dann aber wäre der Knecht nicht mehr das unterdrückte Volk in seiner Gesamtheit, sondern nur noch eine Gruppe von Aufgeklärten, die sich an die Spitze des Zuges setzten und die Fahne der Befreiung hoch halten.

Frau Dalva ist da anderer Ansicht. Sie will mitmachen, und sie will einen Platz nicht nur für sich, sondern auch für ihren schwachsinnigen, behinderten Sohn.

Gleich ihr interessiert viele Leute die Frage: „Der Todeskampf eines Krebskranken, der, von allen verlassen, allein in seinem Bett stirbt ... hat der einen befreienden Wert für das ganze Volk oder nicht?“ Andere fragen: „Was hat es denn für einen Zweck, Widerstand zu leisten? Bringt denn das Ganze überhaupt was? Die Leute sind sich bewusster geworden; der Kampf für Gerechtigkeit ist intensiver geworden. Zugegeben. Im selben Maße haben aber auch Repression und Leid zugenommen. Was hat der Kampf des Knechtes gegen das System denn da für eine Zukunft? Lohnt es sich da überhaupt zu kämpfen und Widerstand zu leisten?“ Genau um diese Frage geht es im vierten Lied.

III. Der vierte Schritt: die Zukunft des Knechtes und seiner Mission

In der Tat: Wenn die Armen wirklich dermaßen träge sind, dass man mitunter nervös werden könnte, und wenn zugleich die organisierte Ungerechtigkeit ihre ganze Brutalität an den Tag legt, kann den Knecht sehr wohl die Versuchung anwandeln, sich allein für fähig zu halten, die Unterdrückten zu befreien: „Wer außer mir könnte denn sonst der führende Kopf, die entscheidende Instanz der Befreiungsbewegung sein? Weiß denn außer mir überhaupt jemand, wo es langgeht?“ Doch wer so denkt, hört auf, Knecht zu sein, und mutiert zum Herrn.

Versuchungen dieser Art gibt es tausendfach in allen Befreiungsbewegungen. Vielleicht ist das auch der Grund dafür, dass die großen Revolutionen der Menschheit - bei allem Guten, das sie gebracht haben - die Unterdrückten dennoch nicht rundum befreien konnten, auch wenn sie allesamt mit diesem Ziel angetreten waren. Offenbar sind die Revolutionäre eben nicht bei den Armen in die Schule gegangen und haben eben nicht die Weisheit des jahrhundertelangen Widerstandes der Kleinen gründlich genug mitbekommen, wobei diese Weisheit allerdings erheblich älter ist als die neue Theorie, einmal abgesehen davon, dass sie auch widerstandsfähiger ist. Die Eile, mit der man Ergebnisse sehen wollte, ließen neue Theorie und alte Praxis nicht zueinanderfinden.

Selbst Jesus hatte einige Male mit dieser Versuchung fertigzuwerden: als der Teufel ihn bewegen wollte, Steine in Brot zu verwandeln (Mt 4,1-4), als das Volk ihn zum König machen wollte (Joh 6,15) und als Petrus ihn vor dem bevorstehenden Leiden bewahren wollte (Mk 8,32-33). Doch Jesus hielt sich daran, was er vom Vater und von den Armen gelernt hatte, wusste sich mit beiden ganz eng verbunden und machte das vierte Gottesknechtslied zum Kriterium, um die Versuchung als Eingebung Satanas‘ von sich zu weisen (Mk 8,31-33). Jesus ist nicht gekommen, um Herr, sondern um Knecht aller Menschen zu sein und sein Leben in den Dienst an ihnen zu investieren (Mt 20,28). Aus der Zusammenfassung der vier Lieder in Jes 61,1-2 macht er den Grundsatz zur Erfüllung seines Auftrags (Lk 4,16-21).

Das vierte Lied: Jes 52,13 – 53,12

Das vierte Lied schildert den Endkampf zwischen der Gerechtigkeit Gottes und der Ungerechtigkeit des Systems. Doch der Sieg gehört dem völlig „entstellten" Knecht, der überhaupt „nicht mehr nach einem Menschen aussieht" und dessen „Gestalt schon gar nicht mehr die eines Menschen" ist (Jes 52,14): „Seht, mein Knecht hat Erfolg, er wird groß sein und hoch erhaben" (Jes 52,13). Ein Besiegter, der den Sieg erringt! So etwas hat noch nie jemand passieren sehen (vgl. Jes 52,15). Wie lässt sich verstehen, dass so jemand den Sieg davonträgt? Herr Raimundo mit seiner Logik und seinen Ideen bleibt uns da die Erklärung schuldig.

Der Sieg gehört nicht dem Starken, der den Gegner kraft seiner Macht besiegt, sondern dem Unterdrückten, der den Unterdrücker kraft seines Zeugnisses überzeugt. Das vierte Lied ist die öffentliche Gemeinschaftsbeichte der Unterdrücker, die - durch das Zeugnis des Knechtes bekehrt - ihre Schuld eingestehen (Jes 53,6), einräumen, dass das Leid des Knechtes auf sie zurückgeht (Jes 53,4), und zugeben, dass sie selbst durch den Knecht gerettet und befreit worden sind (Jes 53,5).

Nach einer Einführung, in der Gott den Sieg des Knechtes ankündet (Jes 52,13-15), beginnen die bekehrten Unterdrücker ihre Darlegung: „Wer hat unserer Kunde geglaubt? Der Arm des Herrn, wem wurde er offenbar?" (Jes 53,1) Daran anschließend legen sie so etwas wie eine öffentliche Beichte ab, in deren Verlauf sie in fünf ineinander übergehenden Schritten den Prozess ihrer Umkehr beschreiben, dessen treibende Kraft die Hartnäckigkeit des Knechtes ist, insofern dieser daran glaubt, dass der Feind durch Liebe zu überzeugen und zu befreien ist:

1. Schritt - Vor der Bekehrung (Jes 53,2-4). Die betreffenden Leute dachten, dass die Armen zu leiden haben, sei eine Strafe Gottes. Die Armen seien selber schuld an ihrem Missgeschick. In der Sprache von heute heißt das: Wer arm ist, ist faul.

2. Schritt - Beginn der Bekehrung (Jes 53,4-6). Ganz allmählich geht ihnen auf, dass die Armen eigentlich Armgemachte sind. Sie, die Unterdrücker, haben sie arm gemacht. Schließlich anerkennen sie, dass der Knecht „durchbohrt wurde wegen unserer Verbrechen und zermalmt wegen unserer Sünden".

3. Schritt - Vertiefung der Bekehrung (Jes 53,7-9). Sie anerkennen Geduld und Widerstandskraft der Armen bzw. des Knechtes. Denn, auch wenn man mit ihnen böse umspringt, springen sie selbst mit niemandem böse um. Und auch wenn sie Hunger und Ungerechtigkeit ausgeliefert sind, lassen sie sich weder korrumpieren, noch greifen sie zu den Methoden der Unterdrücker, mit denen diese sich üblicherweise rächen.

4. Schritt - Die Bekehrung drückt sich im Gebet aus (Jes 53,10). In einem aufrichtigen Gebet zu Gott räumen die Unterdrücker ein, dass das von ihnen unterdrückte Volk sein Befreier ist, und bitten Gott, dass er es bzw. ihn bei der Ausführung seines Auftrags bestätigt.

5. Schritt - Gott bestätigt das Gebet (Jes 53,11-12). Gott antwortet auf das Gebet

der bekehrten Unterdrücker. Er stellt fest, der Weg des Knechtes sei der Weg, der zur Gerechtigkeit führt. Gerechtigkeit aber wünscht Gott für alle.
Der Knecht hat nicht durch Einsatz von Kraft gesiegt, sondern durch sein unbeugsames, geduldiges Zeugnis von Gerechtigkeit und äußerstem Liebeserweis (vgl. Joh 13,1) überzeugt. Ein solcher Sieg, wer könnte ihn erringen, wenn Gott ihm nicht die Kraft dazu gibt, zu widerstehen und bis zum Ende durchzuhalten?

IV. Fragen, die uns heute bleiben

Wann wohl werden Bankiers, Manager und Aktienbesitzer multinationaler Konzerne, Herren, die die Welt regieren, Industrielle, Großgrundbesitzer und Vertreter der Oberschicht auch einen Blick für die Armen der Welt haben, zugeben, dass diese alle Opfer ihrer Ausbeutung sind, und eingestehen: „Ohne Zweifel, die Gerechten seid ihr, die Schuld tragen wir"? Wann wohl werden die reichen Länder einräumen, die Zukunft der Menschheit komme nicht von ihnen, sondern von den armen Ländern, die sie ja nach wie vor ausbeuten? Wann wohl werden sich die Europäer davon überzeugen, dass im tausendjährigen leidvollen Widerstand all der namenlosen Armen der von ihnen jahrhundertelang kolonisierten Länder in Afrika, Asien und Lateinamerika ein verborgenes Befreiungsprojekt wohnt?
Wann wohl wird Raimundo für Dalvas behinderten Jungen einen Ehrenplatz in seiner Gemeinde haben? Wann wohl werden all die Gruppen, die Befreiung auf ihre Fahnen geschrieben habe, damit aufhören, nur den Vorstellungen zu vertrauen, die sie selbst von den kleinen Leuten haben? Wann wohl werden sie anfangen, auch mal an das verarmte Volk zu glauben, und sich davon zu überzeugen, dass sie auch von dorther neue Ideen bekommen können?
Wann wohl werden die Herren in der Leitung der Kirche erkennen, dass diese nicht so sehr „Mutter und Lehrerin", sondern - in der Nachfolge Jesu - eher „Tochter und Schülerin" des Vaters der Armen zu sein hat? Wann wohl werden die Unterdrückten den Mut haben zu sagen: „Vater, vergib ihnen; denn sie wissen nicht, was sie tun"?
Wann wohl werden wir alle miteinander den Unterdrücker in uns, der uns mit dem Virus der herrschenden Ideologie fortwährend zu infizieren droht, identifizieren und vor die Tür setzen? Wann wohl - mit einem Wort gesagt - werden wir anfangen, den Feind zu lieben? (Mt 5,44)

[1] Jes 42,1-9; 49,1-6; 50,4-9; 52,13-53,12.

[2] Wahrscheinlich ist der Vers wie folgt zu übersetzen: „Herr, möge dein von Leid zerschlagener Knecht Gefallen bei dir finden! / Nimm sein Leben als Sühnopfer an! / Lass ihn seine Nachkommen ein langes Leben haben sehen, / und dein Plan möge dank seiner gelingen!"

Aus dem Portugiesischen übersetzt von Horst Goldstein

Das Martyrium in den religiösen Traditionen

Felix Wilfred

„Wie der Elefant in der Schlacht
Geduldig die heranschwirrenden Pfeile erträgt,
So will auch ich die Beschimpfungen ertragen,
Denn viele Menschen verhalten sich böse."[1]
Dhammapada

Das Martyrium ist in gewisser Hinsicht ein Konstrukt der Gesellschaft. Märtyrer werden nämlich von einer Religionsgemeinschaft zu dem gemacht, was sie sind, indem sie in Leiden und Tod eines Einzelnen einen Sinn hineinlegt, der mit der eigenen Identität und Geschichte, dem eigenen Glaubenssystem und den eigenen Riten in relevantem Zusammenhang steht. Genau aus diesem Grund hat das Martyrium schon von seinem Wesen her etwas Mehrdeutiges an sich. So gesehen, können die Märtyrer der einen Gruppe für eine andere leicht zu Terroristen werden; und die Heroen der einen religiösen Gemeinschaft könnten in den Augen einer anderen militante Fundamentalisten sein. So ist Bhindranwale für die Gemeinschaft der Sikhs heute ein hochverehrter Märtyrer, war aber früher einmal der meistgesuchte Terrorist Indiens. Die Mehrdeutigkeit, die dem Begriff des religiösen Martyriums anhaftet, bietet sich geradezu für eine politische Extrapolation an: Die Märtyrer-Helden einer Nation bzw. einer ethnischen Gruppe werden zu Symbolfiguren, die ihr nationales bzw. ethnisches Bewusstsein stärken, die gemeinsame Gruppenidentität festigen und ihre Macht steigern. Von daher versteht es sich, dass Märtyrer-Erzählungen einer Gemeinschaft mythische Formen annehmen und sozialen und politischen Zwecken nutzbar gemacht werden.

I. Die Macht des Todes und die Macht, ihn zu deuten

Das Martyrium ist die Lebenshingabe aus freien Stücken um letzter Werte willen wie etwa der Wahrheit, Liebe, Gerechtigkeit und Freiheit. In letzter Analyse verfügen die Religionen und religiösen Gemeinschaften über die große Macht, den Tod letztverbindlich zu deuten. In den meisten Fällen haben sie den natürlichen Alterungs- und Abbauprozess als die leisen Vorboten des Todes angesehen, den gewaltsamen Tod dagegen, dem man die Stirn bietet, hoch gepriesen. So war zum Beispiel der Todestag eines Märtyrers bzw. einer Märtyrerin für sie der Tag ihrer eigentlichen Geburt (*dies natalis*).

Das Martyrium in den religiösen Traditionen

Das Ideal des Martyriums ist freilich nicht gänzlich ein von religiösen Traditionen hervorgebrachtes Konstrukt. Oft haben diese das kulturelle Erbe verschiedener Völker aufgegriffen und es (nur) umgeformt. So lässt sich zum Beispiel das Martyrium der Frühchristen in Rom vom kulturellen römischen Erbe des Heldenmutes und eines ruhmreichen Todes in der Schlacht nicht loslösen. Das gleiche könnte man von den germanischen Völkern behaupten, in deren Kultur der Heldentod im Kampf höchstes Ansehen genoss. Doch steckt im Martyrium für die Religionen mehr als nur die Furchtlosigkeit vor dem Tod, die bei der klassischen Tradition in hohen Ehren stand. Diese Ehre, den Tod unerschrocken auf sich zu nehmen, wird von den Religionen in etwas *Sakrales* umgedeutet. Denn hier wird das, was alle am meisten fürchten - der Tod - gerade durch den Tod überwunden. Ein Verschmelzen des klassischen kulturellen Ansatzes mit dem des christlichen Glaubens ließe sich im Martyrium von Soldaten im Frühchristentum erkennen.[2]

In den meisten Religionen scheint es eine Tradition zu geben, die nicht nur den um des Glaubens willen erlittenen Tod, sondern jede gewaltsame Beendigung des Lebens als Martyrium ansieht. So ist im Islam der Ausdruck *Shahid* bzw. „Zeuge" oder „Märtyrer" auch außerhalb des religiösen Kontextes geläufig. Gemeint sind damit Menschen, die bei einer Geburt, durch Seuchen, Ertrinken oder jede andere plötzliche Todesform, etwa einen Unfall, ihr Leben einbüßen. Im volkstümlichen Hinduismus werden jene, die unrechtmäßig getötet werden, weil sie den traditionellen Kasten-Kodex verletzt haben, als so mächtig angesehen, dass sie sich in Götter und Göttinnen verwandeln.

Es muss nicht immer der physische Tod sein, der jemanden zum Märtyrer macht. Es gibt zum Beispiel, besonders im Hinduismus, eine religiöse Tradition, wonach jede Person, ob Mann oder Frau, die ihr Leben um der Gerechtigkeit willen dahingibt, mit Macht ausgestattet ist. Das steht in Einklang mit der klassischen indischen Überzeugung - die auch vom Buddhismus und Jainismus geteilt wird -, dass die Selbstentäußerung bzw. das Nichts von Macht erfüllt sind. Dagegen gilt die Situation des Besitzens als Zustand der Schwäche. Das können wir im Alltagsleben bestätigt sehen. Menschen, die nichts zu verlieren haben, sind meist auch die freiesten und wagemutigsten. Natürlich kann man sich dieses Potential auch zu Nutze machen. Selbstmordpiloten rekrutieren sich häufig aus jenen Gruppen, die all ihre Habe samt Kind und Kegel verloren haben und von den Angreifern schwer gedemütigt worden sind.

Der Autor

Felix Wilfred wurde 1948 in Tamilnadu, Indien, geboren. Er ist Professor an der School of Philosophy and Religious Thought, State University of Madras, Indien. Er hatte Gastprofessuren an den Universitäten von Nijmegen, Münster, Frankfurt/Main und Ateneo de Manila inne und war Mitglied der Internationalen Theologischen Kommission des Vatikans. Er gehört zu den Herausgebern von CONCILIUM. Seine Forschungen und Feldstudien verbinden heute interdisziplinär Geistes- und Sozialwissenschaften. Veröffentlichungen u.a.: From the Dusty Soil. Reinterpretation of Christianity (1995); Beyond Settled Foundations. The Journey of Indian Theology (1993); Leave the Temple (1992). Für CONCILIUM schrieb er zuletzt über „Religionen im Angesicht der Globalisierung" in Heft 5/2001. Anschrift: University of Madras, Dept. Of Christian Studies, Chepauk, Madras, Indien. E-Mail: fwilfred@satyam.net.in.

In der Frage, wer zum Märtyrer erklärt wird, gibt es einen Kompetenzkonflikt: Wer entscheidet letztlich über die Sinndeutung seines Todes? Die Gemeinschaft, der der Märtyrer angehört, erhebt den natürlichen Anspruch, seinen bzw. ihren Tod auch gültig zu interpretieren. Jeder Versuch einer Missdeutung durch die Täter und Verfolger wird von ihr strikt zurückgewiesen. Die Furcht, die Macht des Todes könnte von der Gemeinschaft des Opfers instrumentalisiert werden, kann für die Verfolger zum Alptraum werden, der sie nicht mehr loslässt. Das ist auch der Grund, warum sie sich in nicht wenigen Fällen dazu entscheiden, selbst die letzten Überreste des Opfers zu beseitigen, damit es für die verletzte Gemeinschaft nicht zum Quellgrund neuer Kräfte wird. Daher bevorzugen es die Verfolger, die Leichen der Opfer zu verbrennen und ihre Asche in alle Winde zu zerstreuen oder sie heimlich in Massengräbern zu verscharren.

In diesem Zusammenhang müssen wir noch kurz darauf eingehen, wie religiöse Traditionen die „Märtyrer" darauf vorbereiten, ihr Leiden auch innerlich anzunehmen.[3] Religionen unterscheiden sich durch ihre Einstellung gegenüber menschlicher Fehlbarkeit und ihre Erklärungsversuche menschlichen Leids. Diese unterschiedlichen Erklärungen spiegeln sich dann auch in ihrer Einstellung zum Leben, zur Wahrheit und zu menschlicher Befreiung wider. Im Martyrium liegt so das Bekenntnis zu einer Ideologie. Dabei geht es im Fall der Religionen um die Gesamtheit ihrer Glaubenswahrheiten, ihrer Rituale und sittlichen Vorschriften. Im Licht dieser Überzeugungen werden dann theologische Erklärungen und Motive angeboten, die es möglich machen, das Leid und den gewaltsamen Tod auch innerlich anzunehmen. Im Christentum ist es das Kreuz Christi, das die Gläubigen auf eine solch innere Annahme einstimmt und vorbereitet. In anderen Religionen, etwa dem Hinduismus, ist es das Gesetz des Karma oder ein anderes irgendwie ähnliches Motiv. Im Allgemeinen übernimmt aber eine stetige Opfer- und Verzichtspädagogik diese Aufgabe der Einstimmung und Vorbereitung auf das Leiden und einen heroischen Tod.

II. Das Martyrium im Licht von Religion und Gewalt

1. Die Rechtfertigung der Gewalt

Religiöse Traditionen messen dem gewaltsam erlittenen Tod eine hochrangige Bedeutung zu. Sie verherrlichen und verehren die Heroen, die ihr Leben dahingegeben haben. Die Wurzeln hierfür reichen bis in jene Tiefen hinab, wo es allem Anschein nach einen Strom der Tradition gibt, der zwischen Religion und Gewalt einen Zusammenhang herstellt. Für Freud ist die religiöse Inszenierung von Gewalt, wie sie sich im Ritual vollzieht, der Weg zu einer friedfertigen Gesellschaft. Opferrituale und andere ähnliche Riten sind für ihn Kanäle zur Ableitung menschlicher Aggressivität. Für René Girard ist es die „mimetische Begierde" (bzw. die mimetische Struktur der Begierde), die einen inneren Zusammenhang zwischen Religion und Gewalt erklären soll. Gewalt wird rituell auf den „Sündenbock" übertragen und als Opfer vollzogen, womit sie zur religiös sanktio-

nierten Gewalt wird.[4] Von diesem Zusammenhang her erfährt sie dann auch ihre Rechtfertigung.

Wir kennen heute eine ganze Reihe von Fällen, wo Menschen, von einer machtvollen religiösen Ideologie getragen, der Überzeugung waren, sie vollbrächten ihre abscheulichen Taten in göttlichem Auftrag. Auch wenn die Rechtfertigung in beiden Fällen nicht die gleiche ist, so gibt es doch in der Art der Argumentation und religiösen Begründung eine gewisse „Familienähnlichkeit". Darüber hinaus gibt es Fälle, wo bestimmte Gewaltakte, wie etwa die Selbsttötung durch *hara-kiri* in Japan, *rituell* vollzogen werden, auch wenn die Religion mit deren Ausübung und Rechtfertigung nicht direkt etwas zu tun hat. Auf diese Weise wird dem Tod gleichsam eine sakrale Bedeutung verliehen. Selbst wenn man aus politischen oder ökonomischen Gründen sein Leben opfert, bereitet die Akzeptanz dieser Tat keine Schwierigkeit, solange die betroffene religiöse Gemeinschaft diese Akte mit der Aura des Sakralen umgibt.

2. Das Eindeutige im Mehrdeutigen

Bei aller Mehrdeutigkeit des Martyriums findet sich doch in seinem Kern etwas durchweg Eindeutiges: Es ist die Überzeugung der „Märtyrer", ihr Tod bzw. ihre frei gewollte Selbsthingabe diene einer ehrenvollen Sache: der Verteidigung des Glaubens, der Wahrung von Gerechtigkeit oder etwa dem Schutz der Identität eines Volkes. Hinzu kommt die Überzeugung von einer unermesslichen Belohnung, die einen erwartet: der unmittelbare Eintritt in den Himmel, ein besonderer Platz im Paradies, die uneingeschränkte Vergebung der Sünden und so weiter. Nach traditionellem christlichem Verständnis ist der Märtyrertod eine Verherrlichung Gottes. Außerdem werden die Märtyrer von der festen Überzeugung getragen, die vorherrschende Situation werde sich durch ihren Opfertod entweder in Kürze oder aber in fernerer Zukunft ändern. Dieses Element des *Lebens* ist im Ideal des Martyriums fest verankert und hat im Geist und Herzen derer, die ihr Leben hingeben, tiefe Wurzeln geschlagen.

Die psychische Erfahrung, die Märtyrer vor ihrem Leiden machen, weist ein bestimmtes allgemeines Muster auf. Nicht Sorge und Trauer herrschen vor, sondern jubelnde Freude, die alles Leid und allen Schmerz, die bevorstehen, weit in den Schatten stellt. Aus den frühchristlichen Erzählungen der Passion der Christin Perpetua können wir ermessen, was solch ein seelischer Zustand bedeutet. Auch heute liegen uns Berichte von Frauen des Bahai-Glaubens vor, denen Einkerkerung und Folter drohte und die ähnliche Erfahrungen gemacht haben. Mark Juergensmeyer bemerkt in seinem jüngsten Werk *Terror in the Mind of God,* wie tief „Kamikaze-Piloten" vor ihrem „selbst gewählten Martyrium" von Freude und Heiterkeit erfüllt sind im Bewusstsein, dass ihr Tod sie vor das Antlitz Gottes tragen und die Gemeinschaft erlösen werde, für deren Befreiung sie ihr Leben dahingeben.[5]

2. Die Spiritualisierung des Martyriums

Religionen setzen das Martyrium nicht einfach mit dem gewaltsamen physischen Tod gleich. Vielmehr ist dieses Ideal eingebettet in einen Prozess der Internalisierung und Spiritualisierung. Geht diese spirituelle und innere Dimension des Kampfes und Leidens, die mit dem Martyrium verknüpft ist, verloren, so kann eine Religion leicht missverstanden werden. Ein einleuchtendes Beispiel hierfür ist das Ideal des *Dschihad* im Islam, der eigentlich und ursprünglich den inneren Kampf und Konflikt einer Person meint, ihren Impulsen und bösen Neigungen (den „größeren Dschihad") zu widerstehen und den gottgewollten Weg zu gehen. Diese spirituelle Dimension, die bereits seit Mohammeds Zeiten präsent war, fand ihren bevorzugten Ausdruck und ihre Weiterentwicklung in der Sufi-Tradition.

Im Christentum wurde das Ideal des Martyriums als Selbsthingabe und in der asketischen Praxis (dem sogenannten „weißen Martyrium") spiritualisiert. In der Tat veranlasste das Ende der Verfolgungszeit und damit des Märtyrertodes in den frühen Jahrhunderten viele Christen, sich als Ausgleich in die Wüste zurückzuziehen, um dort ein asketisches und entbehrungsreiches Leben zu führen. In ähnlicher Weise ist das Schlachtfeld, das den Hintergrund für die hinduistische Schrift der Bhagavad-Gita abgibt, nur ein Symbol für den Krieg und die Kämpfe, die sich im Inneren abspielen. Der Gott Krishna, der den Streitwagen des Kriegshelden Arjuna auf das Schlachtfeld lenkt, unterweist ihn in der Notwendigkeit des Kampfes und dass er vor seiner Pflicht nicht zurückscheuen solle.

Eine andere Form von Spiritualisierung haben wir in der kabbalistischen und chassidischen Tradition des Judentums vor uns, wo das Martyrium in eine kontemplative Erfahrung umgewandelt wird. Man unterzieht sich auf kontemplativer Ebene (*Nefilat Appayim*) freiwillig der Todeserfahrung. Im Mahayana-Buddhismus (dem sogenannten großen Fahrzeug) werden die Bodhisattvas, die ihre eigene endgültige Erleuchtung aufschieben, bis auch andere dieses Ziel erreicht haben, wegen des darin enthaltenen Selbstopfers als Märtyrer angesehen. Die buddhistischen Jataka-Kommentare führen uns die (verschiedenen) Formen vor Augen, in denen der Bodhisattva sein Leben opferte. In diesem Zusammenhang ist auch die Mythologie von König Sibi erwähnenswert, die von den hinduistischen wie auch buddhistischen Traditionen geteilt wird. König Sibi opferte Fleischstücke aus seinem Körper und war schließlich zum Ganzopfer seines Leibes bereit, um seiner königlichen Pflicht, seine Untertanen zu schützen, gerecht zu werden.[6] Und als Mahatma Gandhi sein Ideal von Martyrium als *Satyagraha* - als Standhaftigkeit in der Wahrheit um jeden Preis[7] - entwickelte, ließ er sich vom Prototyp des Harichandra, einer mythischen Figur, inspirieren, die um der Wahrhaftigkeit willen alles verloren hatte.

Eine Umwandlung erfährt die Vorstellung vom Martyrium auch bei dem Versuch der Religionen, den Opfertod als Teil eines kosmischen Kampfes zu begreifen. Auch hier handelt es sich um eine Form von Spiritualisierung, freilich mit ernsthaften Konsequenzen für die Eindeutigkeit des Begriffs, da Sterben und Töten im Rahmen dieses Kampfes nur allzu oft für berechtigt gehalten werden. Dahinter steht die religiöse Vision eines universalen Kampfes zwischen dem Guten und

Bösen bzw. Satan, aus dem schließlich das Gute als triumphaler Sieger hervorgeht. Diese Vorstellung eines kosmischen Kampfes hat zu vielen Gewaltakten und zur Tötung vieler Unschuldiger durch militante religiöse Gruppen einen unrühmlichen Beitrag geleistet. Die vielen Toten, die sie zur Folge hatte, werden vor diesem Hintergrund zwar als bedauerlich, aber letztlich unvermeidlich angesehen. Ob es nun die Bombenanschläge auf Abtreibungskliniken in den USA sind oder die Einleitung von Giftgas in die Untergrundzüge von Tokio oder die Terrorakte eines Osama Bin Laden - immer verbirgt sich dahinter die Vorstellung von einer Welt, die sich im Konflikt- und Kriegszustand befindet.[8] Eine solche Wahrnehmung der Weltsituation bringt ganz natürlich ihre eigenen Märtyrer hervor, die sich für den endgültigen Triumph aufopfern.

Mit der Spiritualisierung des Martyriums ist noch ein weiterer Prozess verbunden, den ich unterstreichen möchte: war das Prädikat „Märtyrer" in einer religiösen Tradition Menschen von außergewöhnlichem Format, wenn man so will, vorbehalten, so hat die Verinnerlichung und Spiritualisierung das Martyrium zu einer allen Menschen zugänglichen Praxis werden lassen. Von hier aus ist es nur ein kleiner Schritt zu einer allgemeinen Popularisierung des Märtyrerideals, so etwa wenn die Praxis des *Dschihad* - im Sinne des inneren wie äußeren Kampfes - schließlich zum festen Bestandteil der islamischen religiösen Identität gehört.

III. Das Martyrium im Wandel der Zeit

Der Begriff des Martyriums ist im Laufe der Religionsgeschichte keineswegs immer gleich geblieben, sondern hat sich je nach den äußeren Umständen und geschichtlichen Entwicklungen immer wieder gewandelt. In diesem Sinne müssen wir aus soziologischer Sicht noch einige Bemerkungen anfügen und nach den - sozialen, kulturellen, ökonomischen und politischen - Bedingungen fragen, die das Auftreten von Märtyrern in den verschiedenen religiösen Traditionen begünstigt haben.

Wir stellen fest, dass das Ideal des Märtyrers sich im Zuge des geschichtlich-kulturellen Wandels immer wieder neu ausgeformt hat und dementsprechend auf breiter Front wirkungsvoll eingesetzt wurde. In einem solchen Prozess verschieben sich häufig die Schwerpunkte und tauchen immer neue Blickrichtungen auf. Ein einschlägiger Fall in diesem Zusammenhang ist der *Dschihad,* der nicht immer, wie häufig ausgelegt, den Krieg gegen die Fremden und Ungläubigen meint. So verlagerte der mittelalterliche Sufismus als kontemplative Bewegung seinen Schwerpunkt immer mehr vom physischen Tod als Märtyrer weg und legte ihn mehr auf den inneren spirituellen Kampf. In späterer Zeit wurde der *Dschihad* dann vollends popularisiert: Aus einem hohen spirituellen Ideal wurde er zur gewöhnlichen Pflicht eines jeden Muslim, Ungläubige zu bekämpfen und sich dabei selbst zu opfern.

Im Islam ist das traditionelle Ideal des *Dschihad* und Märtyrers (in der schiitischen Tradition wird er mit dem Leiden und Tod des archetypischen

Revolutionärs Husain ibn 'Alis in Verbindung gebracht) im heutigen politischen Aktivismus wieder neu belebt worden, und zwar mit Blick auf jene Kräfte von außen wie von innen, die sich einem authentischen Glaubensbekenntnis widersetzen.[9] Im Gegensatz zu einem übermäßig spiritualisierten und quietistischen Verständnis des *Dschihad,* wie er von den mittelalterlichen Gelehrten unter dem Einfluss des Sufismus entwickelt worden war, kam es dabei zu einer Re-Konstruktion der Vorstellung vom Martyrium. So erklärt sich auch, wie das traditionell passive Bild des leidenden Dieners Husain in einem solchen Ausmaß zu einer politisch aktiven Figur umgeformt wurde, dass sie das iranische Volk (mit seiner schiitischen Tradition) 1978 zur Revolte gegen das Schah-Regime aufstacheln und zu Fall bringen konnte. Heute richtet sich eine Neuinterpretation des *Dschihad* gegen den Einfluss des Westens und was als dessen gottwidrige und weltliche Praktiken außerhalb wie innerhalb islamischer Gesellschaften wahrgenommen wird. Diese Entwicklung hat eine neue Art von Märtyrern hervorgebracht.

Eine Umgestaltung und Umformung des Märtyrerideals durch die äußeren Umstände der Zeit lässt sich auch von der Perspektive der jüdischen Tradition her beobachten. Allem Anschein nach hat sich dieses Ideal dort erst viel später herausgebildet. Im Buch *Ester* sind erste Anfänge erkennbar, die sich dann im Buch *Daniel* mehr und mehr fortentwickelten. Die geschichtlichen Umstände davor waren für die Entstehung eines solchen Ideals und dessen Praxis aus zwei Gründen ungünstig: es gab keinen Zusammenhang zwischen der Hingabe des Lebens und einer Belohnung danach, und die Machthaber, die über Israel herrschten, waren in religiöser Hinsicht tolerant.

Was die Chinesen angeht, so ließen ihr Pragmatismus und ihre Liebe zum Leben, verbunden mit den Werten der Eintracht und Toleranz, nicht jene äußeren Bedingungen entstehen, die den Tod als Selbstopfer und das Martyrium als ruhmreiche Tat zu gesellschaftlicher Akzeptanz verholfen hätten. Doch auch unter den jeweils gegebenen Umständen hat es erwiesenermaßen zahlreiche Fälle gegeben, wo Menschen lieber sterben als sich der Unterdrückung und Ungerechtigkeit beugen wollten. Die Erhebung der Taiping sowie der Boxeraufstand haben je ihre eigenen Märtyrer hervorgebracht.

Mahatma Gandhi seinerseits integrierte die Opfer- und Verzichtstradition des Hinduismus in sein Ideal des *Satyagraha* (der Standhaftigkeit in der Wahrheit) und schöpfte aus ihm die Kraft, der Kolonialregierung zu widerstehen und ihre Rechtmäßigkeit anzufechten. Obschon der Buddhismus stets als religiöse Tradition gilt, die jede Art von Verletzung oder Gewalt verbietet, kennt er in seiner Geschichte doch auch Beispiele von Selbstaufopferung, die durch äußere Umstände bedingt waren, etwa bei den Mönchen im Vietnamkrieg. So hat die Selbstverbrennung des Mönchs Thich Quang Duc an einer Straßenkreuzung in Saigon am 11. Juni 1963 die Nation zu politischem Widerstand gegen den kriegstreiberischen Imperialismus aufgerüttelt und galt allgemein als machtvolles Zeichen der Freiheit. An diesem Beispiel wird deutlich, wie ein religiös gebilligtes Selbstopfer politischen Konflikten eine sakrale Bedeutung zu geben vermag. Auch früher schon hat es in der Geschichte des Buddhismus Fälle gegeben, wo solche Akte

der Selbstaufopferung Ausdruck eines religiösen und spirituellen Strebens waren. Doch der *neue historische Kontext* hat dieses „Märtyrer"-Ideal zu einer politischen Realität mit zwingender Überzeugungskraft werden lassen.

Was die frühchristlichen Märtyrer im Römischen Reich angeht, so gehörten sie einer kleinen Gruppe an, die über keinerlei Macht verfügte. Die „Märtyrer" der Kreuzzüge tauchten zu einer Zeit auf, als die christlichen Mächte des Abendlandes gegen die Ungläubigen zu Felde zogen. Und wenn in der Tradition der römisch-katholischen Kirche Maria Goretti und Maximilian Kolbe als Märtyrer heilig gesprochen wurden oder ein Bischof Oscar Romero unter allgemeiner Zustimmung als Märtyrer angesehen wird, so könnte man auch darin eine gewisse Schwerpunktverlagerung und Neubestimmung des Märtyrerideals sehen. Es gibt sogar in Pakistan den Fall des Opfertodes eines katholischen Bischofs: John Joseph hat sich angesichts der Schikanen eines ungerechten Staates gegen die Christen im Gerichtsgebäude selbst erschossen. Vielleicht war er der Meinung, der beste Weg, ein Zeugnis abzulegen und für die Zukunft des Glaubens in seinem Land den Weg frei zu machen, sei, als Zeichen des Protestes, die Selbsthingabe des Lebens. Diese nur schwer begreifliche Handlung, die einem die Sprache verschlägt, vermittelt uns eine Vorstellung, wie weit sich das klassische christliche Ideal des Martyriums von seinen Ursprüngen entfernt und heute Formen angenommen hat, die eine politische Botschaft transportieren.

Abschließende Bemerkungen

Religionen nehmen für sich das Vorrecht in Anspruch, letzte Wirklichkeiten wie Leben und Tod letztverbindlich zu deuten. Ihr Geheimnischarakter veranlasst sie, in der Deutung auf Symbole, Mythen und Rituale zurückzugreifen, die über den Bereich der kritischen Vernunft hinausgehen. Mit solchen Erklärungsmustern suchen sie die uns allen geläufigen Widersprüche der tagtäglichen Lebenserfahrung miteinander zu versöhnen. Als Martyrium wird religiös gedeutet, was aus menschlicher Sicht eine Tragödie darstellt. Das Konstrukt des „Märtyrers" geht aus einer Gemeinschaft hervor, die von einer bestimmten Person, ob Mann oder Frau, behauptet, sie halte als leuchtendes Beispiel alle von ihr hochgeschätzten Ideale bis in den Tod hinein durch. In allen religiösen Traditionen hat sich das Ideal des Martyriums in den konkreten historischen Zusammenhängen immer wieder neu ausgeprägt. Ebenso können wir in allen großen religiösen Traditionen eine Internalisierung und Spiritualisierung des Martyriums insofern feststellen, als dieses Ideal und seine Praxis inzwischen allen Gläubigen einer religiösen Gemeinschaft offensteht.

Die Opferrolle, das ertragene Leid und der Tod, die mit dem Martyrium in Verbindung gebracht werden, spiegeln sich auch in den politischen Realitäten wider. Ideologien, Stimmungen und Motivationen, die die Religion anbietet, werden heutzutage auf die Schauplätze ethnischer, regionaler und nationaler Gewaltkonflikte übertragen. Als Folge davon stehen wir heute vor einer schillernden

Mehrdeutigkeit des Begriffs. Wie die Religion, so deckt auch das Martyrium, was seinen Wirkungsradius und seine Interpretation angeht, ein sehr breites Spektrum ab. Es steht heute, wie die Religion, für die edelsten menschlichen Werte wie die abscheulichsten Verbrechen, deren Menschen fähig sind - und das alles im Namen Gottes.

Die religiösen Traditionen müssen das klassische Ideal des Martyriums durch Erziehung zu Toleranz und Frieden wieder ins rechte Lot bringen. Heute könnte ein aus den Fugen geratenes Märtyrerideal, dessen Proportionen nicht mehr stimmen, einem religiösen Fundamentalismus Vorschub leisten und Religionen ins Gegenteil dessen verkehren, was sie zu sein beanspruchen - Agenten des Friedens zu sein. Wir brauchen keine „Märtyrer" einer religiösen Bigotterie noch eines religiösen Obskurantismus. Die Welt braucht heute (im ursprünglichen Sinn von „Märtyrer") *Zeugen* der Liebe und Gerechtigkeit, der Toleranz und des Friedens, Zeugen, die bereit sind, sich selbst bis zum Letzten für ein tieferes Verständnis unter den Völkern, Nationen und Religionen einzusetzen. So gesehen sind Märtyrer nicht mehr der Besitz irgendeiner einzelnen religiösen Gemeinschaft. Sie gehören der ganzen Menschheit, weil sie durch ihr Opfer, ihre Standhaftigkeit, Tapferkeit und Treue für die universalen Werte der Wahrheit, Liebe Gerechtigkeit und des Frieden ein unübersehbares Zeugnis ablegen. Könnten die verschiedenen religiösen Traditionen nicht gemeinsam eine Atmosphäre schaffen, aus der solche *universalen Märtyrer* hervorgingen? Dazu bedarf es freilich eines neuen Denkens vom Martyrium, und damit sollten wir beginnen.

[1] *Dhammapada.* Die Weisheitslehren des Buddha. Aus dem Pali ins Deutsche neu übertragen und kommentiert von Munich B.Schiekel, Freiburg 1998, 101.

[2] Vgl. Peter Raj Perianayagam, *Soldiers of Christ. A Study of the Military Martyrs with Special Reference to the Acts of Maximilian,* Leuven 1993.

[3] Vgl. Arthur Kleinman/Veena Das/Margaret Lock (Hg.), *Social Suffering,* Delhi 1998.

[4] Vgl. René Girard, *La violence et le sacré,* Paris 1972 (Neuauflage 1987); deutsch: Das Heilige und die Gewalt, Frankfurt [3]1999; ders., *Le bouc émissaire,* Paris 1982 (Neuauflage 1985); deutsch: Der Sündenbock, Zürich 1988.

[5] Mark Juergensmeyer, *Terror in the Mind of God,* Berkeley 2001 (aktualisierte Ausgabe Berkeley 2002), 72ff.

[6] Anm. d. Übers.: Das Sibi-Jataka in Thalpan gehört zur Gattung der Selbstopferungsgeschichten, die auch auf Felszeichnungen, die man 1981 entdeckte, dargestellt waren. König Sibi opfert als Schützer aller seiner Untertanen Fleischstücke, die er aus seinem Unterarm schneidet und gibt sie einem Falken, der eine Taube verfolgt hatte, zum Fressen, um diese zu verschonen. Das Ganzopfer seines Leibes wird dann verhindert, indem der Falke sich in den Gott Indra zurückverwandelt, der die Tugend des Königs nur auf die Probe stellen wollte. Vgl. D. Schlinghoff, *Der König mit dem Schwert. Die Identifizierung einer Ajanta-Malerei,* in: Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens 21 (1977) 57-70.

[7] Vgl. Dennis Hudson, *Self-Sacrifice as Truth in India,* in: Margaret Cormack (Hg.), Sacrificing the Self. Perspectives on Martyrdom and Religion, New York 2002, 132-152.

[8] Mark Juergensmeyer, *Terror in the Mind of God,* aaO., 145ff.

[9] Daniel Brown, *Martyrdom in Sunni Revivalist Thought*, in: Margaret Cormack (Hg.), Sacrificing the Self, aaO. 107-117; Keith Lewinstein, *The Revaluation of Martyrdom in Early Islam*, in: Margaret Cormack (Hg.), Sacrificing the Self, aaO. 78-91.

Aus dem Englischen übersetzt von Franz Schmalz

Das Problem des Martyriums in den Missionsländern

Georg Evers

In der Missionstheologie, die ja als theologische Disziplin relativ jungen Datums ist, finden sich nicht viele Abhandlungen über das Thema „Martyrium und Mission". Betrachtet man die große Zahl von Glaubenszeugen in den Missionsländern, vor allem in Asien, dann ist dies einigermaßen erstaunlich. So hat das *Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe*[1] zwar einen Artikel über Martyrium, der sich aber ausschließlich auf die Märtyrer der frühen Kirche beschränkt. Andererseits gilt die Aussage: „Mission und Martyrium gehören zusammen. Martyrium ist in besonderer Weise auf dem Missionsfeld zu Hause".[2] Die Geschichte der Missionen weist bis in unsere Tage aus, dass Missionare sich immer als Boten der Frohen und Befreienden Botschaft Jesu Christi verstanden haben, die es überall zu verkünden gilt, sei es „gelegen oder ungelegen" (vgl. 2 Tim 4,2), auch unter dem Einsatz des eigenen Lebens. Eine gleiche Entschiedenheit und Standhaftigkeit haben die Missionare auch stets von denen verlangt, die durch ihre Verkündigung Christen geworden waren, wenn es zu Verfolgung der Kirche und des Glaubens kam. Die von Regierungen in den Missionsgebieten erlassenen Verbote und gesetzliche Ächtungen des Christentums haben Missionare nie als für sich bindend angesehen. „Es gibt keine verschlossenen Länder, wenn du nicht erwartest zurückzukehren."[3] Ausgesprochen ist hier das missionarische Bewusstsein, gesandt zu sein, die Botschaft unter allen Umständen zu verkündigen. Dort, wo ein Land sich verschlossen zeigt, weil die Herrschenden die Verkündigung verbieten, gibt es für den Missionar doch kein Zurückstecken, jedenfalls dann nicht, wenn er zum Martyrium bereit ist.

I. Märtyrer „um des Glaubens willen"

Nach der kirchlichen Tradition ist Märtyrer, wer den Tod „um des Glaubens willen" *(in odium fidei)* duldend, d.h. nicht aktiv oder kämpfend, auf sich nimmt.[4] Karl Rahner hat sich für eine Erweiterung des Begriffs des Martyriums eingesetzt, weil unter den Bedingungen unserer Zeit die Verfolger des Christentums und ihre Methoden sich sehr geändert hätten.[5] Dabei liegt ihm daran, auch jene als Märtyrer anzuerkennen, die im Kampf für Gerechtigkeit und andere christli-

che Werte ihr Leben gegeben haben.[6] Martyrium in unserer Zeit ist doch wohl eher das verborgene Martyrium, das angesichts der modernen Formen von Gehirnwäsche und Folter oft darin besteht, dass jemand wie ein *Kardinal Mindszenty* als gebrochener Mann vor den Richtern steht, unfähig, ein glorreiches Zeugnis ungebrochenen Glaubensmutes abzulegen. Ähnliches finden wir bei dem Chinamissionar *Dries van Coillie,* der seine Erfahrungen von Gehirnwäsche im China Anfang der 50er Jahre eindrucksvoll beschrieben hat. Auch wenn er die langen Wochen der Gehirnwäsche standhaft überstanden hatte, blieben doch tiefe Verwundungen und Verunsicherungen, die das eigene Zeugnis als irgendwie gebrochen und beschmutzt erfahren ließen - und ganz und gar nicht als strahlendes Heldentum.[7] In dieser Form des Martyriums wird die ganze Persönlichkeit eines Menschen vernichtet und ihm nicht einmal die Möglichkeit mehr gegeben, in freier Entscheidung für seine Überzeugungen einzutreten. Die jahrelange Haft und Arbeitslager vieler chinesischer Bischöfe, Priester und Gläubige - Ähnliches gilt für die Kirche in Vietnam - erfüllen diesen Tatbestand eines „ruhmlosen", aber umso schwerer zu ertragenden Martyriums.

Martyrium ist andererseits immer etwas, das einem geschickt wird. Nicht etwas, das man selber an sich reißt, oder wofür man sich einfach so meldet und sich hindrängt. Dies gilt jedenfalls für das Martyrium im christlichen Verständnis. In anderen religiösen Traditionen ist dies anders. Im Buddhismus wurden die Selbstverbrennungen von buddhistischen Mönchen und Nonnen, wie sie z.B. in Vietnam vor einigen Jahrzehnten geschahen, als mit der buddhistischen Tradition konforme Handlungen positiv gewertet. In den letzten Jahren ist durch die wachsende Schar von muslimischen Selbstmordattentätern der Begriff des Märtyrers innerhalb und außerhalb des Islam stark diskutiert worden, aber auch in Verruf geraten, weil dabei die Täter nicht nur ihr eigenes Leben opfern, sondern den Tod anderer Personen bewusst mit intendieren. Die Aussage der Schrift „Musste nicht der Messias leiden und so ihn seine Herrlichkeit eingehen?" (Lk 24,26) macht deutlich, dass das Martyrium einen festen Platz in der Heilsgeschichte hat. Daraus darf aber nicht gefolgert werden, dass immer und überall das Martyrium angestrebt werden sollte. Die Bereitschaft zum Martyrium der Missionare z.B. im 19. Jahrhundert war in einer Weise ausgeprägt, die als übertrieben und ungesund angesehen werden muss.

Liest man die Abschiedsbriefe der Missionare, die damals nach Vietnam, China oder Korea aufbrachen, dann findet sich darin fast stereotyp das heiße Verlangen ausgedrückt, doch des Martyriums würdig erachtet zu werden, um ihr „Blut als Samen für das Wachstum der Kirche" vergießen zu können. Verbunden ist diese Sehnsucht nach dem Martyrium mit der Überzeugung, in den Regierungen und Religionen dieser Länder in jedem Fall Gegner und Feinde zu finden, die wegen ihrer falschen religiösen und ethischen Überzeugungen aus Böswilligkeit alles unternehmen werden, um die Verkündigung der christlichen Botschaft zu verhindern. Diese negative Einstellung zu den in diesen Ländern vorherrschenden kulturellen, religiösen und philosophischen Vorstellungen beruhte dabei weniger auf tatsächlichen Kenntnissen, sondern auf ungefragt übernommenen Verurtei-

lungen, wie sie z.B. im Ritenstreit getroffen worden waren und die danach nicht mehr hinterfragt und diskutiert werden durften.

II. Asiens Kirchen – Kirchen der Märtyrer

Das herausragende Charakteristikum der asiatischen Kirchen ist, dass sie auf eine Vielzahl von Märtyrern zurückblicken können. Dies gilt für die Kirchen in Japan, Vietnam, Korea, China und in vielen anderen asiatischen Ländern. Für Vietnam wird für das 19. Jahrhundert allein eine Zahl von 125.000 Märtyrern angegeben. Während des Boxeraufstands 1900 wurden in China über 30.000 Katholiken wegen ihres Glaubens umgebracht. Die Verfolgungen der chinesischen Katholiken in den Jahren nach der Errichtung der Volksrepublik China, mit dem Höhepunkt der Kulturrevolution (1966-1976), haben noch einmal Tausende von Opfer gefordert. Im 17. Jahrhundert haben die japanischen Christen gezeigt, dass sie zu Tausenden trotz heftiger Folter durch die staatlichen Stellen an ihrem Glauben festgehalten und dafür mit dem Leben bezahlt haben. Der Stolz der vietnamesischen Kirche war und ist, dass sie eine „Kirche der Märtyrer" ist. Im Zeitraum zwischen 1625-1886 allein sollen 130.000 Katholiken Opfer von Christenverfolgungen geworden sein. In ähnlicher Weise versteht sich die koreanische Kirche als eine „Kirche der Märtyrer", die trotz des Blutzolls von Hunderten von Glaubenszeugen als Kirche im Untergrund weiterbestanden hat. Die Selig- und Heiligsprechungen dieser Märtyrer in den letzten Jahrzehnten wurden daher in Korea, in Vietnam und in China auch immer als Feiern der Erinnerung und der bleibenden Verpflichtung begangen, sich dieses Erbes würdig zu erweisen. Zugleich waren sie auch immer Anlass, mit Stolz auf dieses Erbe zu blicken und die Kraft der Gnade Gottes zu preisen. Macht man sich mit den Berichten über das Leben und Sterben dieser Glaubenszeugen vertraut, dann kann man die Standhaftigkeit und Glaubensstärke dieser Frauen, Männer und Kinder nur bewundern.

1. Heiligsprechung vietnamesischer und chinesischer Märtyrer – eine Kontroverse

Als am 19. Juni 1988 Papst Johannes Paul II. in Rom *117 vietnamesische Märtyrer,* die zwischen 1745 und 1862 ihr Leben als Zeugen des Glaubens hingegeben hatten, heiligsprach, stieß dies auf heftigem Widerstand seitens der kommunistischen Regierung Vietnams, die darin eine Verunglimpfung der damaligen Regierenden sah. In einer offiziellen Stellungnahme hieß es, dass sie das Vorgehen der damaligen Feudalherrscher gegen die ausländischen Missionare und ihre vietnamesischen Helfershelfer durchaus für gerechtfertigt und notwendig ansehe. Schließlich hätten sich unter diesen neuen vietnamesischen Heiligen auch Personen befunden, die kriminelle Akte gegen ihr Heimatland wie Vaterlandsverrat verübt hätten und deswegen zu Recht hingerichtet worden seien. Die Verherrlichung dieser *„Handlanger der Kolonialisten"* als *„Heilige"* stelle in Wahrheit eine Kränkung der Ehre des ganzen vietnamesischen Volkes dar.

Das Problem des Martyriums in den Missionsländern

Mit fast identischen Argumenten protestierte die chinesische Regierung, als am 1. Oktober 2000 Papst Johannes Paul II. die Heiligsprechung von *120 Märtyrern* vornahm, die *in China* im Zeitraum vom 17. Jahrhundert bis zum Boxeraufstand 1900 das Martyrium erlitten hatten. Trotz aller Beteuerung seitens des Vatikans, dass es sich bei der Heiligsprechung der chinesischen Märtyrer um eine Zeremonie rein religiösen Charakters handele, sah die chinesische Regierung darin eine gezielte Provokation, die „eine erneute Verletzung der Gefühle des chinesischen Volkes" darstelle, wie es in einer offiziellen Protestnote hieß. In der Vergangenheit hätten die christlichen Missionare schließlich mit den „Kräften des Kolonialismus und Imperialismus zusammengearbeitet und von den ungerechten Verträgen profitiert". Wieder wurden Vorwürfe gegen einzelne der kanonisierten ausländischen Missionare und chinesische Christen erhoben, dass sie in ihrer Lebensführung durchaus nicht „heilig" gewesen seien, sondern sich schwerer Verbrechen schuldig gemacht hätten. Sowohl im Fall der vietnamesischen wie auch der chinesischen Märtyrer hatte der Vatikan es vorsorglich vermieden, auch Märtyrer einzubeziehen, die unter der kommunistischen Herrschaft nach 1949 ihr Leben verloren haben.

2. Stolz auf die Märtyrer – und Schweigen über die Abgefallenen?

In den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts erregte der japanische katholische Schriftsteller Endo Shusaku mit seinem Buch *Schweigen* Aufsehen und Ärgernis in Japan. Das Buch behandelte die Verfolgung der japanischen Christen Anfang des 17. Jahrhunderts. Endo war einer der ersten, der auf das Missverhältnis aufmerksam machte, dass die katholische Kirche stolz auf „ihre Märtyrer" ist, aber von den Christen schweigt, die in den Verfolgungen nicht standgehalten haben und vom Glauben abgefallen sind. Ist dieses Schweigen berechtigt, weil die Kirche sich nicht zu Mitgliedern bekennen kann, die nicht bereit waren, den Weg des Kreuzes bis zu Ende zu gehen? Ist der Weg der Märtyrer immer der richtige? Schärfer gefragt, waren die Situationen, in denen sich die Christen in Japan, um beim Beispiel der japanischen Märtyrer zu bleiben, befanden, so eindeutig, dass es keine andere Möglichkeit als das Martyrium gab, um als Christ zu überleben? Stand in der Auseinandersetzung wirklich so eindeutig der Glaube auf dem Spiel? Was für eine Bedeutung hat ihr „Versagen"? Gilt nur die Tradition des glorreichen Zeug-

Der Autor

Georg Evers, geb. 1936 in Emmerich, 1958–61 Philosophiestudium in München; 1962–64 Studium der japanischen Sprache, Geschichte und Kultur in Kamakura; 1965–69 Theologiestudium an der Sophia University in Tokio; 1969–72 Promotion bei Karl Rahner in Münster über die Theologie der Mission und der Religionen. 1973–79 Mitarbeiter in der Ökumene- und Erwachsenenbildung in Bendorf bei Koblenz. 1979–2001 Leiter der Asienabteilung des Instituts für Missiologie bei Missio in Aachen. Ausgedehnte Reisen in Asien und aktive Mitarbeit bei vielen theologischen Konferenzen der Federation of Asian Bishops' Conferences (FABC). Zahlreiche Veröffentlichungen auf dem Gebiet der kontextuellen Theologie, des interreligiösen Dialogs und der Theologie der Religionen. Anschrift: Roetgenerstr. 42a , B-4730 Raeren, Belgien. E-Mail: evers@skynet.be

nisses, oder liegt in der Gebrochenheit des Versagens und Verrats nicht auch eine Kraft - die Kraft, die aus der Schwachheit kommt (vgl. 2 Kor 12,9)?

3. Warum wurde das Christentum in Asien verfolgt?

Der Blick in die Missionsgeschichte der asiatischen Kirchen muss einen nachdenklich machen. Da ist auf der einen Seite die Tatsache, dass die Kirchen Japans, Koreas, Chinas und Japans mit Recht auf ihre vielen Märtyrer stolz sind. In Asien stellt sich im Zusammenhang mit dem Problem Ritenstreits aber auch die Frage: Mussten die kirchlichen Entscheidungen wirklich so hart und negativ ausfallen? Und daran anknüpfend: Gab es für die vielen Märtyrer, die auf Grund dieser Entscheidungen freiwillig ihr Leben gegeben haben, wirklich keine Alternative? Noch anders stellt sich die Frage, wenn wir einmal die Perspektive wechseln und uns fragen: Warum sind die Regierungen in Japan, in Vietnam, in Korea und in China auf solch grausame Weise gegen die Christen vorgegangen? War es in jedem Fall, der „Hass gegen die Religion *(odium fidei)*, gegen Gott, gegen das Evangelium Jesu Christi" - die Attribute, die kanonisch und theologisch gesehen normalerweise als Voraussetzungen für das Martyrium genannt werden?

Durchgehend kann als Hauptgrund für die Verfolgungen der Christen in Japan, Korea, Vietnam und in China die ablehnende Haltung gegenüber der Ahnenverehrung genannt werden, die in den negativen Entscheidungen der römischen Behörden als „Ahnenkult" bezeichnet und somit als mit dem katholischen Glauben unvereinbar verdammt wurde. Die Auseinandersetzungen im sog. Ritenstreit über die Frage, ob es sich bei der Verehrung der Ahnen und des Konfuzius in China, Korea, Japan und Vietnam um traditionelle Bräuche handelt, die vorrangig zivilen und nur nachgeordnet einen religiösen Charakter haben, haben in der Missionsgeschichte Ostasiens eine zentrale Bedeutung erlangt. Die negative Entscheidung Roms, dass diese „Riten" religiösen Charakter hätten und daher mit dem christlichen Glauben unvereinbar seien, hatte zur Folge, dass asiatische Christen in ihren Gesellschaften zu Außenseitern wurden. In den Auseinandersetzungen um den Ritenstreit hat die katholische Kirchenleitung in Rom Positionen bezogen, die jeden Kompromiss ausschlossen und den Katholiken jede Beteiligung an der Ahnenverehrung und an Ehrungen von Konfuzius als Götzendienst untersagte.

Die Reaktionen der Regierungen in China, in Japan, Korea und Vietnam waren überall die gleichen. Diese Haltung der Christen wurde als subversiv angesehen, weil sie wichtige Elemente des bestehenden Sozialsystems in Frage stellte. Die Tatsache, dass die einheimischen Christen in solch wichtigen Fragen der Weisung aus dem Ausland, d.h. der römischen Zentrale unterlagen, wurde darüber hinaus als „Einmischung in die inneren Angelegenheiten" der jeweiligen Länder angesehen und verurteilt. Negativ wirkte sich auch die oft sehr enge Zusammenarbeit zwischen den europäischen Kolonialmächten und der christlichen Mission aus. Nicht in wenigen Fällen wurde der Schutz christlicher Missionare und ihrer Konvertiten von europäischen Regierungen als Vorwand für militärisches Eingreifen und Erweiterung von Kolonien benutzt.

Es gilt, einen kritischen Blick auf die Geschichte der Kolonialisierung z.B. in Vietnam zu werfen. Dabei spielte die Verfolgung der Christen eine nicht unerhebliche Rolle. So spielte sich das zu Hause strikt laizistische Frankreich in Vietnam als Verteidiger des christlichen Abendlandes und der christlichen Mission auf - und verfolgte dabei doch ganz massiv im Wesentlichen nur eigene machtpolitische Interessen. Ähnlich war auch die Rolle, die Frankreich als Schutzmacht der christlichen Mission in China eingenommen hat. In der koreanischen Missions- und Kirchengeschichte gibt es den Vorfall, der sich tief ins kollektive Bewusstsein der Koreaner eingegraben hat, dass von katholischen Christen eine Petition an die französische Regierung geschickt wurde, in der um militärisches Eingreifen gegen die eigene Regierung zum Schutz der Christen in Korea gebeten wird.
Es standen sich hier zwei Haltungen fundamental gegenüber. Die Regierenden in Asien verboten und unterdrückten das Christentum als „falsche Religion". Diesen Maßnahmen der Regierungen stand die Haltung der ausländischen Missionare gegenüber, die sich auf ein „göttliches Recht" auf Verkündigung des Evangeliums beriefen und deshalb meinten, die Anordnungen der örtlichen staatlichen Autoritäten nicht respektieren zu müssen. Entgegenstehende Gesetze wurden von ihnen als „teuflische Machenschaften" und Behinderung der Verkündigung des Wortes Gottes gesehen. Die „heidnischen" Herrscher erschienen dann immer als gottlose Tyrannen, die aus Verdorbenheit und Sündhaftigkeit sich gegen Gott stellen.

III. Martyrium heute

1. Schuldbekenntnisse des Papstes

Papst Johannes Paul II. ist der erste Papst in der Kirchengeschichte, der offiziell eingeräumt hat, dass es in der Missionsgeschichte der Kirche zu Fehlverhalten einzelner Missionare durch fehlende Achtung vor den kulturellen und religiösen Traditionen und durch eine oft zu weitgehenden Zusammenarbeit mit den Kolonialmächten gekommen sei. Das erste Mal geschah dies zu Beginn der Fastenzeit im Heiligen Jahr 2000 und hat weltweit große Beachtung und Anerkennung gefunden. In seiner Vergebungsbitte sagte der Papst, dass Christen „Worte gebraucht und Haltungen gezeigt haben, die voller Stolz waren, die von Hass geprägt waren und bestimmt vom Verlangen, andere zu beherrschen und die von Feindschaft gegen die Mitglieder anderer Religionen zeugten". Im Umkehrschluss lässt sich fragen, inwieweit diese Haltungen nicht auch Auslöser gewesen sind, dass Christen verfolgt und zu „Märtyrern" wurden. Denn schließlich haben die Christen dabei „die Rechte von ethnischen Gruppen verletzt und Verachtung für ihre Kulturen und Religionen gezeigt", wie es dann weiter heißt. Ein zweites Mal hat der Papst im Oktober 2001 bei seiner Ansprache zum 400. Jahrestag des Kommens von Matteo Ricci nach Beijing eingeräumt, dass Missionare in der Vergangenheit es an Achtung vor anderen Kulturen und Religionen haben fehlen lassen, und sich für Fehler der katholischen Kirche entschuldigt, die im Laufe der

Missionsgeschichte begangen worden seien. Konkret nannte er die falsche Haltung einiger Missionare, die durch zu große Nähe zu den Kolonialmächten und mangelnde Achtung vor der chinesischen Kultur die Gefühle des chinesischen Volkes verletzt hätten.

2. Martyrium im Eintreten für Gerechtigkeit und interreligiöse Verständigung?

Es gibt heute neue Formen christlicher Verkündigung und Zeugnisses, die im Einsatz für soziale Gerechtigkeit und interreligiöse Verständigung bestehen. Gerade in den letzten Jahrzehnten hat es eine Reihe von Märtyrern auf diesem Gebiet in Asien, Afrika und Lateinamerika gegeben. In Indien haben Christen aus allen Kirchen das Kastensystem verurteilt, das religiös legitimiert ein gesellschaftliches Übel darstellt, das die ganze indische Gesellschaft vergiftet. Der Kampf gegen die Ungerechtigkeiten des Kastensystems kann als eine prophetische Herausforderung der Christen in Indien gesehen werden. Wenn sie in dieser Auseinandersetzung Opfer von Verfolgung werden, wird man dieses Zeugnis für die Gerechtigkeit als Zeugnis echter Jüngerschaft und damit als genuines Martyrium ansehen können. Das Beispiel von *Bischof Oscar Romero* in San Salvador hat gezeigt, dass es durchaus eine Form des Martyriums gibt, die überzeugend ist, weil sie auf dem theologischen Fundament der „vorrangigen Option Gottes für die Armen" beruht, für die mit dem Leben einzustehen, tatsächlich Zeugnis für Gottes Absichten in dieser Welt darstellt. In San Salvador hat es ebenfalls das Zeugnis der sechs Jesuiten um *Ignacio Ellacuría und der zwei Frauen* gegeben, die am 16. November 1989 auf dem Gelände der Universität von Mittelamerika (UCA) von Soldaten der Rechten ermordet wurden.[8] Auch sie starben, weil sie sich auf die Seite der Armen gestellt hatten und ihre Option für die Armen mit dem Verlust ihres Lebens bezahlten.

In diesem Kontext steht auch das Zeugnis des Lebens und Sterbens von *Michael Rodrigo OMI* in Sri Lanka. Im christlich-buddhistischen Dialog hatte er neue Wege beschritten, indem er unter der buddhistischen Landbevölkerung in dem kleinen Ort Buttala ein Beispiel christlicher Präsenz gab. Zugleich engagierte er sich entschieden für die Rechte der armen Landbevölkerung gegen die Ausbeutung durch die reichen Landbesitzer. Trotz massiver Bedrohung seitens der Landbesitzer hatte er zusammen mit seinen Mitarbeiterinnen sich geweigert, seinen Einsatz für die Rechte der armen Landbevölkerung einzustellen und sich, wie gefordert, aus Buttala zurückzuziehen. Am 10. November 1987 wurde er am Schluss einer Messfeier noch am Altar erschossen. Michael Rodrigo ist ein Beispiel für viele andere Christen in Asien, die im Kampf für soziale Gerechtigkeit und im Einsatz im interreligiösen Dialog ihr Leben verloren haben. Als Märtyrer im interreligiösen Dialog kann auch *P. Salvatore Carzedda PIME* gesehen werden. Er war mit seinem Mitbruder *Sebastiano D'Ambra* führend in der Silsilah-Dialogbewegung in Zamboanga tätig gewesen. Seine Ermordung am 20. Mai 1992 war die Reaktion islamistischer radikaler Kreise, die in der Friedensarbeit der Silsilah-Bewegung wohl nur eine Gefahr und Bedrohung ihrer eigenen, auf Gewalt

setzenden Politik sahen. Ebenfalls als Märtyrer im interreligiösen Dialog können die sieben *Trappisten von Thibirine* in Algerien betrachtet werden, die von muslimischen Kämpfern erst entführt und dann am 26. Mai 1996 grausam ermordet wurden. Der Prior Christian de Chergé hatte das Kloster zu einem Zentrum des christlich-islamischen Dialogs gemacht. Trotz mancher Drohungen hatten die Mönche sich geweigert ihr Kloster zu verlassen und sich für Bleiben und Fortsetzung ihrer Dialogbemühungen entschieden.

IV. Zwischen Kollaboration und Bekenntnis – am Beispiel Chinas

In der Berichterstattung über die katholische Kirche in der VR China wird meist von einer zweigeteilten Kirche gesprochen und zwischen der *„offiziellen Kirche"*, die eingeschränkt mit den staatlichen Behörden zusammenarbeitet und der *„Untergrundkirche"* unterschieden, die jede Form der Kooperation verweigert und deswegen vielfältigen Schikanen und Verfolgungen ausgesetzt ist. *Kardinal Gong Pinmei* (1901-2000), der fast 30 Jahre in Haft oder Arbeitslagern verbracht hat und im Exil in den USA gestorben ist, steht als Beispiel für diese kompromisslose Haltung. Schwieriger und ruhmloser dagegen ist die Position der Bischöfe und Priester, die in verschiedener Form zu einer Kooperation mit den staatlichen Stellen bereit sind. Wo liegen die Grenzen, dass *„eingeschränkte Zusammenarbeit"* zum Verrat grundsätzlicher Prinzipien wird? Steht z.B. das Recht des Papstes, Bischöfe zu ernennen auf der gleichen Stufe mit der Verpflichtung, für Gerechtigkeit gegenüber den Armen einzutreten? Gilt es nicht, auch in diesen Fragen eine „Hierarchie der Wahrheiten" zu berücksichtigen? Die Verweigerung jedweder Zusammenarbeit mit staatlichen Stellen innerhalb der Untergrundkirche basiert oft auf einer Reduzierung des Glaubens auf einige wenige theologische Grundsätze, die unter anderen Umständen als Borniertheit und Beschränktheit gewertet würden. Es ist doch oft so: „Entschiedenheit" ist nicht nur darauf zurückzuführen, dass jemand von höchster Tugend beseelt ist, vielmehr ist jemand nur unfähig, andere Gesichtspunkte mit zu berücksichtigen, die zu einer wesentlich nuancierteren Haltung führen müssten. Konkret bedeutet dies z.B. in der Geschichte der Verfolgung der katholischen Kirche in der VR China: Nicht jede Zusammenarbeit mit der kommunistischen Partei und ihren politischen Apparaten muss auch gleichbedeutend mit einem Verrat an katholischen Prinzipien sein. Nachdenklichere Typen haben es schwerer, sich so eindeutig-einseitig festzulegen. Sie geraten bei ihrer differenzierteren Haltung leicht in den Verdacht, es an Entschiedenheit fehlen lassen und zu weitgehende Kompromisse zu machen. Die Grenzen werden dann fließend und einzelne Entscheidungen fragwürdig und können im Nachhinein auch durchaus sich möglicherweise als falsch erweisen.
Darin liegt eine gewisse Tragik. Diejenigen, die sich auf Kompromisse eingelassen haben, geraten leicht zwischen alle Stühle. Von den staatlichen Behörden, mit denen sie zusammenarbeiten, erfahren sie oft Verachtung und innerhalb der

eigenen Gemeinschaft werden sie als Kollaborateure beschimpft und ebenfalls verachtet.

[1] Art. *Martyrium*, in: Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe, hg. von Karl Müller/Theo Sundermeier, Berlin 1987, 266-270.

[2] Hans von Campenhausen, *Das Martyrium in der Mission*, in: Heinzgünter Frohne/Uwe W. Knorr (Hg.), Die Alte Kirche. Kirchengeschichte als Missionsgeschichte, Bd. 1, München 1974, 71-85, 71.

[3] Lary Poston, *Evangelical Missiological Society National Meeting*, Nov. 15, 2000.

[4] Siehe in diesem Heft den Artikel von González Faus.

[5] Siehe dazu in diesem Heft die Einleitungen zu den Artikeln von González Faus und S.J. Emmanuel.

[6] „Die modernen ‚Christenverfolger' werden den Christen von heute gar keine Gelegenheit geben, ihren Glauben im alten Stil der ersten christlichen Jahrhunderte zu bekennen und einen Tod durch Gerichtsbeschluss anzunehmen. Aber ihr Tod kann dennoch in diesen anonymeren Formen heutiger Christenverfolgung ebenso wie bei den Märtyrern alten Stils vorausgesehen und angenommen werden. Und zwar auch als Konsequenz eines aktiven Kampfes für die Gerechtigkeit und andere christlichen Wirklichkeiten und Werte." (Karl Rahner, *Schriften zur Theologie*, Bd. 16, Zürich u.a. 1984, 297f.)

[7] Vgl. Dries van Coillie, *Der begeisterte Selbstmord*, Freiburg 1965.

[8] Jon Sobrino/Ignacio Ellacuría u.a., *Companions of Jesus: The Jesuit Martyrs of El Salvador*, New York 1990.

Die Verantwortung von Christen in Gewaltsituationen

Eine Herausforderung für die Kirchen

Peter Kanyandago

Es ist eigentlich nicht üblich, Christen mit Gewalt zu assoziieren, auch wenn die Christen in vielfacher Weise ihre Sündhaftigkeit erkennen und bekennen. In der katholischen Kirche jedoch hat die öffentliche Vergebungsbitte von Papst Johannes Paul II. am 12. März 2002, worin er um Verzeihung für die Sünden bittet, die von den Töchtern und Söhnen der Kirche begangen wurden, gezeigt, dass auch eine Kirche - mit Demut und Mut - offiziell zu ihrer Sündhaftigkeit stehen kann. Das Hauptanliegen dieses Beitrags besteht darin, ein Schlaglicht auf die Frage der Verantwortung von Christen in Gewaltsituationen zu werfen, ohne damit andeuten zu wollen, dass nur Christen gewalttätig sind. Mein Ausgangspunkt ist

die Prämisse, dass Christen Gewalttaten gefördert, verübt und gerechtfertigt haben. Erstaunlich in diesem Zusammenhang ist, dass die Kirchen über diese Tatsache fast vollständig einen Mantel des Schweigens gebreitet haben. Ich werde mich im Besonderen auf das westliche Christentum beziehen und dabei auf die Frage, inwieweit es organisierte Systeme zur Evangelisierung besessen hat. Ich werde außerdem versuchen, die Ursachen für die Gewalt, die es zuweilen ausgeübt oder unterstützt hat, herauszufinden. Die Evangelisierung geschah oft Hand in Hand mit dem aggressiven kulturellen Prozess und den Praktiken der Verwestlichung, die das Ziel hatte, die ganze Welt dem Westen anzugleichen.[1] Man kann sich die Bedeutung dieser Aussage erst richtig vorstellen, wenn man sich bewusst macht, dass sich um 1900 die folgenden prozentualen Anteile der genannten Regionen der Welt unter der Kontrolle der europäischen bzw. US-amerikanischen Kolonialmächte befanden: Afrika (90,4 Prozent), Polynesien (98,9 Prozent), Asien (56,5 Prozent), Australien (100 Prozent) sowie Nord- und Südamerika (27,2 Prozent).[2] Das heißt, dass zu diesem Zeitpunkt bereits 75 Prozent der Welt unter die Herrschaft westlicher Mächte gebracht worden waren. Wir wissen auch, dass diese Kontrolle durch den Einsatz gewaltsamer Mittel und Ideologien durchgesetzt wurde, die die Ermordung ganzer Völker in Amerika, Australien und Afrika, den Sklavenhandel, die Plünderung von natürlichen Ressourcen und den Rassismus einschlossen.

In diesem Prozess lassen sich einige miteinander verbundene Praktiken und Ideologien ausmachen, die Gewalt fördern. Da ist zum einen die Ablehnung des Anderen, die in dem westlichen Anspruch wurzelt, die westliche Zivilisation sei in der Rassenhierarchie den anderen übergeordnet. Dieser Theorie wurde durch die christliche Rassenlehre Vorschub geleistet, die sich auf den hamitischen Mythos bezog, der besagt, dass die schwarze Rasse von Noah durch Ham und seinen Sohn zum Sklavendasein verflucht sei.[3] Papst Pius XI. ermutigte zu Gebeten für die „unglücklichen Äthiopier in Zentralafrika", dass der „allmächtige Gott endlich den Fluch des Ham von ihren Herzen nehmen möge"[4]. Des Weiteren sollte das wirtschaftliche System des Kapitalismus Erwähnung finden, das inzwischen weltweite Bedeutung erlangt hat, sowie die mit ihm einhergehenden Probleme für die Menschheit und die Umwelt von der Zeit an, als mit dem Aufbruch der westlichen Forschungsreisenden gegen Ende des 15. Jahrhunderts, um außerhalb von Europa neue Quellen aufzutun, seine Basis gelegt wurde. Dann ist da noch der ganze Komplex um die Frage, wie Macht in Institutionen ausgeübt wird. Machtmissbrauch, ausgehend hauptsächlich von Männern, um sicherzustellen, dass nur einige wenige die Macht und

Der Autor

Peter Kanyandago, geboren 1951, ist Priester der Erzdiözese Mbarara, Uganda. Er promovierte an der Katholischen Universität Löwen, Belgien, und ist an der Uganda Martyrs University Professor am Institut für Ethik und Entwicklungsstudien sowie Leiter des Afrikanischen Forschungs- und Dokumentationszentrums. Sein Forschungsschwerpunkt sind die Wechselbeziehungen von Theologie und Anthropologie, wozu er umfangreich publiziert hat. Anschrift: African Research & Documentation Centre, Uganda Martyrs University, P.O. Box 5498 Kampala, Uganda. E-Mail: pkanyandago@umu.ac.ug.

damit den Zugang zu Ressourcen haben, führt zu Gewalt sowohl in zivilen als auch in kirchlichen Institutionen. Die oben genannten Punkte müssen auf dem Hintergrund der Weltanschauung und der Kultur, in der sie entstanden sind, betrachtet werden. Aufgrund der Tatsache, dass Kultur dynamisch ist, könnte das Christentum negative kulturelle Praktiken verändern, und deshalb ist es nötig, eine kritische Schnittstelle zwischen Kultur und Theologie einzurichten. Der theologische Diskurs gründet deshalb in einem vorgegebenen anthropologischen Kontext mit seinen Werten und Unwerten, die die Theologie und das christliche Leben beeinflussen. Ich glaube, dass die Anerkennung der Tatsache, dass auch Christen als Täter zur Gewalt beitragen, dazu beitragen würde, das Martyrium aus einer besseren Perspektive zu sehen. Meine Untersuchung wird sich auf Bereiche beziehen, die dem Einfluss der westlichen Welt und des Christentums ausgesetzt waren.

I. Gewalt gegen Nicht-Europäer und Nicht-Christen

Gegen Ende des 15. Jahrhunderts brachen Portugal und Spanien, zuweilen unterstützt von päpstlichen Bullen, dem Sklavenhandel, dem Völkermord, der Kolonisation und der gewaltsamen Aneignung von Naturschätzen anderer Völker die Bahn. Später beteiligten sich auch die anderen westlichen Länder an dieser schlimmsten Form der Gewalt in der Menschheitsgeschichte. Auch wenn die Kirchen nicht direkt involviert waren, so lieferten sie die theologische Rechtfertigung für einige Ausprägungen dieser Gewalt. Werfen wir einen Blick auf einige dieser christlichen Rechtfertigungen.

1. Papst Nikolaus V. über den Sklavenhandel und die Kolonisation

Am 18. Juni 1452 erließ Papst Nikolaus V. die Bulle *Dum Diversas,* die den portugiesischen König bevollmächtigte, Heiden und andere Nicht-Gläubige zu unterwerfen. Dieser folgte am 8. Januar 1455 die Bulle *Romanus Pontifex,* die die Aussagen der vorherigen Bulle noch einmal bekräftigte. Der Papst stattet damit die katholischen Könige und Prinzen mit der notwendigen Macht und dem Recht aus, andere Länder zu erobern, Heiden zur Konversion zu zwingen und die *Sarazenen* (schwarze Afrikaner) zu lebenslänglicher Sklaverei zu verurteilen. Die Bulle bevollmächtigt den König von Portugal nicht nur dazu, „alle Sarazenen und Heiden zu überfallen, aufzuspüren, gefangen zu nehmen, zu überwältigen und zu unterwerfen", sondern auch, alle „anderen Feinde Christi, wo auch immer sie sich aufhalten mögen" zu unterwerfen, also auch alle Menschen, die keine Christen waren. Wir wissen, dass die amerikanischen Ureinwohner von den Kolonialherren sehr grob behandelt wurden.[5] Beunruhigend ist, dass die Kirche diese Dokumente niemals widerrufen hat und die westliche Theologie diese Gewalt gegen Menschen, die keine Europäer und keine Christen waren, nahezu totgeschwiegen hat.

Kolonialherren und Missionare waren sich hinsichtlich der Grundvoraussetzung einig, dass der Westen den Auftrag hatte, die Menschen und Völker, die man für zurückgeblieben oder wild hielt, zu „zivilisieren". Wir wissen, das einige Päpste und einzelne Christen und Organisationen Schriften gegen den Sklavenhandel verfassten und gegen ihn kämpften, jedoch finden sich nur wenige Hinweise auf die Verurteilung der Kolonialisierung als solcher, stattdessen aber Schriften zu ihrer Rechtfertigung durch einen Theologen.

2. Albert Mullers Lehre über die Kolonisation

Nähern wir uns unserer heutigen Zeit, so stoßen wir auf einen belgischen Jesuiten namens Albert Muller, der 1927 ein Buch veröffentlichte, das christliche Prinzipien zur Rechtfertigung der Kolonisation benannte. Verfasst in einer Zeit, als die Rangelei um Afrika und seine Aufteilung an die stärksten europäischen Mächte so gut wie abgeschlossen war, beklagt Muller das Fehlen einer christlichen Theologie der Kolonisation. Ihm liegt nicht daran, die Kolonisation als solche in Frage zu stellen; er will sie vielmehr mit Hilfe der christlichen Morallehre, beruhend auf der Offenbarung und der Lehre der Kirche, verteidigen.[6] Er breitet aus, was er für die wesentlichen Punkte einer katholischen Lehre der Kolonisation hält.[7] Seiner Ansicht nach ist Kolonisation „die Inbesitznahme von Territorien, bewohnt von Gesellschaften niedriger Kultur, durch die kolonisierende Nation"[8]. Er behauptet, dass die Ressourcen der Welt für die Befriedigung der Bedürfnisse aller Menschen da seien, dass aber die „zurückgebliebenen Menschen" nicht in der Lage seien, ihr Eigentum richtig zu nutzen.

„Die Menschheit darf nicht, kann nicht akzeptieren, dass das Unvermögen, die Nachlässigkeit und Faulheit der Wilden Reichtümer für unbestimmte Zeit ungenutzt lassen, die Gott ihnen anvertraut hat mit dem Auftrag, dass sie dem Wohl aller Menschen dienen sollen. Wenn es Gebiete geben sollte, die von ihren rechtmäßigen Eigentümern schlecht verwaltet werden, so ist es das Recht der Gesellschaften, die durch diese fehlerhafte Verwaltung zu Schaden kommen, den Platz dieser unfähigen Verwalter zu übernehmen und die Güter abzubauen, die jene nicht dem Wohl aller Menschen zur Verfügung stellen wollen."[9]

Kolonisation geschieht zum Wohl der kolonialisierten „Kleinvölker"[10], da

„... die wilden und verdorbenen Menschen, Opfer von Lastern, Unwissenheit und Aberglauben, sich nicht aus eigener Kraft aus dem Morast erheben können, in dem sie sich suhlen."[11]

Was die Gewalt angeht, die die Kolonialherren dabei anwenden, entlastet Muller diese mit dem Argument, selbst wenn es „Fehler und Verbrechen zu Beginn der Kolonisation gegeben habe, so müsse man doch bedenken, dass die kolonialen Unternehmungen den unterjochten Völkern mehr Vorteile gebracht haben, als ihnen Schaden zugefügt wurde."[12]
Die Kolonisation, die den kolonisierten Menschen unermessliches Leid zugefügt hat, deren Auswirkungen die früheren Kolonien noch heute beeinträchtigen,

hatte angeblich einen göttlichen Auftrag zu erfüllen. Diese Ansicht hat sich bis heute nicht grundlegend gewandelt. Hieraus lässt sich ableiten, dass kaum ein Unterschied existiert zwischen den anthropologischen Ansichten, die die Bulle *Romanus Pontifex* im 15. Jahrhundert, Albert Muller im 20 Jahrhundert und die Verlautbarungen der Führer der westlichen Welt heute inspirierten, die von sich behaupten, Champions der Gerechtigkeit und Demokratie zu sein.

II. Christen und Gewalt in Amerika

Wenden wir uns nun einigen konkreten Situationen von Gewalt sowie der Frage zu, wie Christen darin verwickelt sind. Was den amerikanischen Kontinent angeht, so ging die 1492 mit der Kolonisation beginnende Auslöschung der Ureinwohner Nord-, Mittel- und Lateinamerikas von europäischen Christen aus. Die geschätzte Zahl derer, die durch Folter, Hunger, Zwangsarbeit und Krankheiten ums Leben kamen, geht in die zweistelligen Millionen, und das Töten dieser Menschen wird von Fremden fortgesetzt, die Land nutzen wollten, das von den amerikanischen Ureinwohnern besiedelt wird.[13] Es ist erstaunlich, wie wenig Aufmerksamkeit und theologische Reflexion die Befreiungstheologie dieser Form von Gewalt gewidmet hat. Der Unabhängigkeitskampf der Guerillabewegung der Zapatistas im Staat Chiapaz in Mexiko könnte ein Anzeichen dafür sein, wie brutal diese Menschen unterdrückt worden sind.

1. Verschwundene Menschen

Aufgrund der Evangelisierung und Kolonisation durch die Spanier und Portugiesen ist Lateinamerika eins der Gebiete auf der Welt mit der höchsten Zahl von Katholiken. Über die bereits erwähnte Gewalt gegen die amerikanischen Ureinwohner hinaus hat Lateinamerika eine Periode von Gewalt und politischer Unruhe erlebt, die Christen und Nicht-Christen veranlasst hat, nach Lösungen zu suchen. Wenn man überhaupt von einem Land des Martyriums sprechen kann, dann gehört Lateinamerika in diese Kategorie. Die Täter waren in der Hauptsache christliche Regierungen, und in einigen Fällen sind die Kirchen der Komplizenschaft mit Politikern angeklagt worden. Viele Menschen sind verschwunden und haben sich zu jenen gesellt, die inzwischen als „desaparecidos" bekannt geworden sind. Einige Befreiungsgruppen haben zu revolutionären und gewalttätigen Mitteln gegriffen, um Veränderungen herbeizuführen. Das hat wiederum Kirchenführer dazu veranlasst, die Anwendung von Gewalt und marxistischer Ideologie zu fürchten. In dieser Atmosphäre kam die Befreiungstheologie zur Welt und betonte die Wichtigkeit kirchlicher Basisgemeinden, der politischen Dimension des Glaubens, der Aufmerksamkeit für die Geschichte, der kritischen Reflexion der Praxis, der Verwendung marxistischer Analyse und der vorrangigen Option für die Armen.[14] Es ist ebenfalls bekannt, dass es innerhalb der lateinamerikanischen Bischofskonferenz Spannungen gibt, die mit der Unterteilung der Bischöfe in ein eher konservatives und ein eher progressives Lager zusammenhängen.

Diese Spannungen haben sie jedoch nicht davon abgehalten, zwei sehr wichtige Generalversammlungen abzuhalten, die eine 1968 in Medellín, Kolumbien, und die andere 1979 in Puebla, die beide das Leben der Kirche in dieser Region erheblich beeinflusst haben. Wirtschaftliche Gewalt war hier ebenfalls an der Tagesordnung. In den meisten Fällen wurde Gewalt von den Regierungen christlicher Präsidenten ausgeübt.

2. Chile

In Chile ließ 1970 die Wahl von Salvador Allende zum Präsidenten einer sozialistischen Regierung etwas Hoffnung aufkeimen, doch 1973 wurde er von einer Militärjunta unter der Führung von Pinochet gestürzt und mit Unterstützung der amerikanischen Regierung ermordet.[15] Zu einem späteren Zeitpunkt definierte die Militärjunta ihre Ziele und erklärte, dass „das Regime von christlichen Prinzipien inspiriert ist und sich ausschließlich mit der ‚christlichen westlichen Zivilisation' identifiziert."[16]

3. El Salvador

Einige Kirchenführer haben die Sache der Armen, die nach Befreiung streben, öffentlich unterstützt. So half Erzbischof Oscar Arnulfo Romero den Armen in El Salvador und wurde am 24. März 1980 Opfer eines Attentats. Im gleichen Jahr wurden acht linksgerichtete Politiker, drei amerikanische Nonnen und ein Laie getötet, um nur die zu nennen, über die immer wieder geschrieben wurde. Am 16. November 1989 wurden sechs Jesuiten, die an der Universität von Mittelamerika unterrichtet hatten, zusammen mit ihrer Köchin und deren Tochter niedergeschossen.[17] Dieses Massaker fand statt, als die marxistische *Nationale Befreiungsfront Farabundo Martí* einen Angriff auf die Stadt durchgeführt hatte. Bei diesem Angriff kamen viele Menschen ums Leben. In diesem Fall wurden die Kirche und ihre Führer zum direkten Angriffsziel einer christlichen Regierung.

4. Nicaragua

Die Reaktionen auf die Gewalt seitens der Kirche von Nicaragua weisen einige Punkte mit ekklesiologischem Charakter auf. Christen unterstützten die nicaraguanische marxistische Revolution, die 1979 die Diktatur Anastazio Somozas stürzte, und betrachteten sie als Gelegenheit, zusammen mit Marxisten für die Rechte der Armen einstehen konnten. Aufgrund einer Verkettung von Umständen sank jedoch der Einfluss der „progressiven Kirche" innerhalb der institutionellen Kirche.[18] Die progressive Kirche, die das Ziel hatte, eine Basiskirche aufzubauen, war bei der Hierarchie nicht besonders gut angesehen, da man sie als der eigenen Autorität gegenüber feindlich betrachtete. Die Aktionen der Priester, die der Regierung beitraten[19], sowie der vielen anderen Priester und Gläubigen, die mit der *Sandinistischen Nationalen Befreiungsfront* (FSLN) kollaborierten, heizten die Situation noch weiter an. Das führte zu internem Druck und zu Druck von Seiten des Vatikans mit dem Ziel, sie von der Unterstützung für etwas abzubringen, was als parallele Volkskirche betrachtet wurde. Diese Situation führte zu

einem Konflikt innerhalb der Kirche, und nachdem die Sandinisten 1990 die Wahl gegen die Opposition verloren hatten, wurde die progressive Kirche mit noch mehr Anfragen von innerhalb und außerhalb der Kirche konfrontiert. Bemerkenswert dabei ist, dass die Kirche als Ganze die Aktionen einer marxistischen Revolution für die Durchsetzung von am Evangelium orientierten Werten unterstützt hatte. Die Erfahrungen der Kirche Nicaraguas, die natürlich erst über einen längeren Zeitraum ausgewertet werden können, zeigen, dass vom ekklesiologischen Standpunkt aus, zumindest vom Prinzip her, die Kirche mit Menschen und Regierungen zusammen arbeiten kann, die nicht notwendigerweise „christlich" sein müssen, um Werte des Reiches Gottes zu unterstützen.
Hinsichtlich Lateinamerika fällt auf, dass sowohl die Täter als auch die Opfer von Gewalt Christen sind. Dazu kommt eine externe Einmischung der USA. Einige Kirchenführer befürworteten die Befreiung der Armen, und andere fürchteten, dass die Macht und Kontrolle der Kirche abnehmen würde und attackierten demnach diejenigen, die sie für Unruhestifter hielten.

III. Christen und Gewaltsituationen in Afrika

1. Das Apartheidsystem

Was Afrika betrifft, werde ich mich auf zwei Beispiele beschränken, die zeigen, wie Christen Gewalt ausgeübt haben. Das Apartheidsystem, das 1948 offiziell in Südafrika institutionalisiert wurde, basierte auf der irrigen Annahme, dass gemäß der Bibel die Weißen den Schwarzen übergeordnet seien. Die Niederländische Reformierte Kirche (*Nederduitse Gereformeerde Kerk* oder NGK) in Südafrika unterstützte und praktizierte das Apartheidsystem.[20] Die rassistische Ideologie wurde verknüpft mit einer Wirtschaftspolitik, die die Kontrolle der Weißen über die Ressourcen aufrechterhalten sollte. Die Auswirkungen dieses dämonischen Systems griffen auch auf Nachbarländer über. Über einen sehr langen Zeitraum wurde es von den Regierungen und Unternehmen der westlichen christlichen Länder aus wirtschaftlichen Gründen unterstützt. Neben der wirtschaftlichen Gewalt darf man die kulturelle Gewalt gegen die Rassen, die diskriminiert wurden, nicht vergessen.

2. Ruanda

Ein weiterer Fall, in dem Christen wegen der Billigung von Gewalt angeklagt sind, ist der Völkermord 1994 in Ruanda, durch den über eine Million Menschen, überwiegend Tutsi, getötet wurden. Dieser Völkermord ereignete sich wieder einmal in einem sehr christlichen Land. Emotionen und Leidenschaften kochen hoch, wenn Menschen die Gründe für diesen Völkermord zu erklären versuchen, den man nicht verstehen kann, ohne sich auf die Geschichte und die verschiedenen Kulturen des Landes zu berufen. Seriöse Analysen verwahren sich dagegen, diesen ethnischen Konflikt einfach anhand des Antagonismus von Bahutu und Batutsi zu erklären. Tharcisse Gatwa, selbst Ruander, lehnt verschiedene mytho-

logisch-geschichtliche Erklärungen des ethnischen Konflikts ab.[21] Eine, wenn auch unzureichende Erklärung sieht er in der Erklärung des ethnischen Konfliktes als Ergebnis der Kolonisation.[22] Gatwa vertritt die Ansicht, dass

„die ethnische Rivalität in den verschiedenen Mechanismen der feudal-monarchischen, kolonialen und missionarischen Perioden aufgebaut und systematisiert worden ist. Auf keinen Fall sollte man deshalb die sozialen, kulturellen und politischen Beziehungen unter den Banyarwanda von einer grundlegenden ethnischen Rivalität geprägt sehen, jenseits des Einflusses der drei Kategorien von Aktoren, nämlich den Kolonialisten, den Missionaren und den örtlichen Eliten."[23]

Gerichtsverhandlungen gegen einige Kirchenführer haben ans Licht gebracht, wie sehr Christen in den Völkermord verwickelt waren. Bischof Augustin Misago aus der Diözese Gikongoro wurde aufgrund von siebenfacher Anklage wegen Völkermordes und Verbrechen gegen die Menschheit verhaftet. Er wurde für 26 Monate inhaftiert und schließlich im Juni 2000 entlassen. Einige Beobachter meinen, dass hier die Regierung und die Ortskirche ihre Hände im Spiel hatten und auch Appelle aus dem Vatikan diese Entscheidung beeinflusst haben.[24] Zwei Benediktinerinnen, Schwester Gertrud und Schwester Kizito, wurden zusammen mit zwei anderen verurteilt und erhielten Haftstrafen zwischen 12 und 20 Jahren.[25] In seinem Buch mit dem suggestiven Titel *When Victims become Killers* (Wenn aus Opfern Mörder werden) fällt Mahmood Mamdani ein vernichtendes Urteil über die Rolle der Kirche im Völkermord:

„Hierin liegt der Schlüssel zu der Frage, warum die Gewalt in der Kirche von größerer Heftigkeit geprägt war als in den anderen Institutionen der ruandischen Gesellschaft. Die Kirche war die ursprüngliche Ethnographin Ruandas. Sie war die ursprüngliche Verfasserin der hamitischen Hypothese ... Letztendlich wäre es, wenn es die Armee und die Kirche, die zwei Hauptfaktoren, eine angesiedelt im Staat, die andere in der Gesellschaft, nicht gegeben hätte, auch niemals zu einem Völkermord gekommen." [26]

Schlussbemerkung und einige theologische Fragen

Abschließend will ich kurz auf einige der zu Anfang gestellten Fragen zurückkommen. Wir haben gesehen, dass die von Christen ausgehende Gewalt in dem Bemühen gründet, Kontrolle auszuüben und den Gebrauch von Ressourcen zu monopolisieren, was zuweilen nur durch die Beseitigung von Menschen, die den Mächtigen im Weg zu stehen scheinen, möglich ist. Das kapitalistische Wirtschaftssystem, das zwar inzwischen das vorherrschende, vom ethischen Standpunkt aus gesehen aber nicht unbedingt das richtige ist und vom heute vorherrschenden Individualismus neuen Vorschub erhält, muss theologisch neu bewertet werden. Die Kirche ist ihm gegenüber weitaus weniger kritisch gewesen als dem Sozialismus gegenüber. Die Lehre vom Teilen der Ressourcen sollte umgesetzt werden, um Unausgewogenheiten auszugleichen, die Gewalt hervorrufen.

Der Anspruch der westlichen Welt, eine überlegene Zivilisation zu sein, hat einen Rassismus hervorgerufen, der wiederum andere Formen von Gewalt nach sich gezogen hat, die ihrerseits vom Christentum legitimiert worden sind. Die christliche Lehre von der Gleichheit aller Menschen aufgrund unserer Gottesebenbildlichkeit ist nicht mehr glaubwürdig, wenn der Rassismus auf der Welt nicht bekämpft wird. Der christliche Glaube lehrt, dass das Leben geachtet werden muss, doch die Christen, besonders in Europa, haben Völkermorde von großem Ausmaß begangen, und das sogar ohne den Mut zu besitzen, sich das einzugestehen.

Machtmissbrauch ist ebenfalls als eine der Wurzeln für Gewalt identifiziert worden. Die Gewaltsituationen, die wir näher betrachtet haben, in denen Gewalt von Christen ausgeübt wird, haben ihre Wurzeln hauptsächlich in der westlichen Weltanschauung. Das Christentum muss diese Ansichten ändern, wenn es der Botschaft Christi weiterhin treu sein will. Um Heilung in die Welt zu bringen, dort wo die Gewalt vorherrschend geworden ist, brauchen wir mehr Gesten der Entschuldigung. Diese müssen von Wiedergutmachungen begleitet werden, wenn sie eine stärkere Aussagekraft haben sollen. Der Leib Christi setzt sich zusammen aus einer Vielfalt von Kulturen; das sollte ein Grund zum Feiern, nicht zum Fürchten sein.

[1] Der Begriff „Westen" wird im folgenden im Sinne seiner kulturellen und wirtschaftlichen Konnotation verwendet und bezieht sich demnach nicht nur auf Westeuropa sondern auch auf Nordamerika, Australien und Neuseeland, ohne jedoch zu implizieren, dass das Gesagte auf alle im Westen lebenden Menschen zutrifft.

[2] Vgl. www.mtholyoke.edu/acad/intrel/po1116/colonies.htm.

[3] Der Fluch des Noah wird abgeleitet von einer Fehlinterpretation von Gen 9,20-25.

[4] www.religioustolerance.org/chr_slav2.htm. Die gleiche Ansicht vertritt ein Missionsvorsteher namens Horner in: *Voyage à la côte orientale d'Afrique* (Reise zur Ostküste Afrikas), Paris 1872, 1-2.

[5] Eine englische Übersetzung der Bulle *Romanus Pontifex* von Nikolaus V. (8. Januar 1455) findet man unter www.nativeweb.org/pages/legal/indig-romanus-pontifex.html.

[6] Albert Muller, *Principes chrétiens et colonisation*, Brüssel 1927, 7.

[7] Ebd. 9.

[8] Ebd. 9.

[9] Ebd. 17.

[10] Ebd. 17. „Kleinvölker" ist ein Versuch, den französischen Begriff „peuplades" zu übersetzen, der soviel heißt wie Volksgruppen, die in einer primitiven Gesellschaft wenig Bedeutung haben. Der Gebrauch des Wortes erweckt die Konnotation, das solche Völker weniger Wert seien. Inzwischen benutzt der Westen stattdessen den Ausdruck „ethnische Gruppen", der auch den nicht in der westlichen Welt lebenden Menschen die volle Partizipation an den kulturellen Menschenrechten zuspricht.

[11] Ebd. 19.

[12] Ebd. 20.

[13] Vgl. www.religioustolerance.org/genocide2.htm. Auf derselben Seite finden sich Informationen über die Auslöschung der Aborigines in Australien.

[14] Vgl. Alfred T. Hennelly (Hg.), *Liberation Theology. A Documentation History*, Maryknoll/New York 1990, das einige Schlüsseldokumente über diesen Kampf enthält.

[15] Ebd. 124.

[16] Vgl. www.lakota.clara.net/derechos/chrono.htm.

[17] Vgl. www.creighton.edu/CollaborativeMinistry/Wpnov16.html Die sechs Jesuiten waren: Ignacio Ellacuría, Ignacio Martín-Baró, Segundo Montes, Arnando López, Joaquin López y López und Juan Ramón Moreno. Ihre Köchin hieß Julia Elba Ramos und ihre Tochter Cecilia Ramos.

[18] Vgl. Philip Williams, *The Limits of Religious Influence: The Progressive Church in Nicaragua* im Internet unter: www.dominicans.org/~ecleary/conflict/conlict07.htm. Die folgenden Angaben sind eine Zusammenfassung dieser Seite.

[19] Die Namen der Priester sind: Fernando Cardenal (Jesuit); Ernesto Cardenal (Trappist); Miguel d'Escoto (Trappist) und Edgar Parrales (Maryknoll)

[20] Schließlich wurde die Niederländische Reformierte Kirche, die 16 Jahre lang aus der Weltgemeinschaft der reformierten Kirchen ausgeschlossen gewesen war, am 19. Oktober 1998 wieder aufgenommen, nachdem ihre Vertreter akzeptiert hatten, dass Apartheid eine Sünde ist. Vgl. www.warc.ch/1998/index/html

[21] Vgl. Tharcisse Gatwa, *Rwanda, Eglises: Victimes ou coupables? Les Eglises et l'idéologie ethique au Rwanda 1900-1994*, Yaoundé 2001.

[22] Ebd. 41.

[23] Ebd. 43.

[24] Vgl. www.christianitytoday.com/ct/2001/125/23.0.html.

[25] Vgl. www.hirondelle.org/hirondell...655dbe9da551e5fec1256a6900427e7?OpenDocument.

[26] Mahmood Mamdani, *When Victims Become Killers: Colonialism, Nativism, and the Genocide in Rwanda*, Princeton 2001, 232-233.

Aus dem Englischen übersetzt von Andrea Kett

Leiden der Kirche wegen

Ein Angelpunkt des zeitgenössischen Katholizismus

Alberto Melloni

Die problematische Frage, wie das in der Kirche erlittene Leid - Strafe, Heilmittel, Ungerechtigkeit - legitimiert wurde, ist aus historischer Sicht so gut wie ungelöst: Gewiss ist man über das Los derer unterrichtet, die unter der christlichen Herrschaft von der Kirche verurteilt worden sind, oder jener, die sie mit kanonischen Strafen belegte. Wie dies aber eine Gesinnung hervorbringen konnte, die es für richtig hielt, unter der Kirche zu leiden, und wie es zu ihrer

Auflösung kam, ist noch kaum erforscht und noch weniger reflektiert worden. Diese kurze Intervention erhebt keineswegs den Anspruch auf Vollständigkeit: Sie begnügt sich mit einer chronologischen Gliederung - jener des zwanzigsten Jahrhunderts, das nicht notwendigerweise das bedeutendste ist; als Lupe dient ihr hierbei vor allem ein „Handwerk" - jenes der Theologen, das nicht unbedingt den höchsten Preis bezahlt hat; sie untersucht den Hergang, in dem das in der Kirche erlittene Leid (das in einem sehr übertragenen Sinn als „Martyrium" bezeichnet werden kann) eine tiefgreifende Veränderung durchmachte. Wenn man also in rasch aufeinanderfolgenden *flashs* fortfährt, geschieht dies nicht in der Absicht, der einfachen Eloquenz des Ereignisses mehr Wahrheit zu unterstellen als der komplexen Wirklichkeit: Es geht einzig darum, einen Leitgedanken erkennbar werden zu lassen, der an anderer Stelle auf andere Weise erkundet werden wird.

I. Die Kirche der Verurteilungen

„Wir leben in schwierigen Zeiten: Zeiten, in denen ein bloßes *‚souffrir pour l'église'* nicht mehr genügt, sondern ein *‚souffrir par l'église'* notwendig wird". So lautete der Kommentar von Monsignore Giovanni Battista Montini, dem (Neo)-Erzbischof von Mailand, angesichts der Situation von Jacques Maritain und der katholischen Kirche Mitte der fünfziger Jahre.[1] In dieser bitteren Zeit war dies kein isoliertes Gutachten, resigniert diagnostizierte es die Früchte des Misstrauens gegenüber der Freiheit theologischer Forschung, das in der Nachkriegszeit auch Pius XII. erfasste und von einigen ihm nahestehenden Funktionären und Kardinälen der römischen Kurie in Gang gehalten wurde.[2] Dank ihres Einsatzes waren tatsächlich einige römische Kongregationen (das Heilige Offizium, der Konsistorialrat oder die Kongregation für die Seminare und Studieneinrichtungen) mit einer permanenten Kampagne zur „theologischen Säuberung" beauftragt, gegen alle vorzugehen, die dem Glauben gegenüber als feindlich gesinnt eingeschätzt wurden, wie auch gegen Katholiken, die der Lehre als mündige und denkende Glieder anzugehören wünschten, was die kirchliche Autorität jedoch als gefährliche Nachstellungen für die Reinheit des Glaubens interpretierte.[3]

Die Purpurträger und kirchlichen Befürworter der harten Gangart verkörperten eine Linie - jene der Verurteilungen - die in der langen Geschichte der Kirche ihre Tradition hat. Auf dem Hintergrund der frühen Exkommunikation bis zu den Anathemata der großen Konzilien[4], von den ersten kanonischen Sammlungen bis zu den sophistischen Gedanken mittelalterlicher Dekretalien, ziehen sich die zur Ausmerzung der Häresie und zum Schutz der Sitten verfassten und vorgeschriebenen Verurteilungen und Strafen wie ein roter Faden durch die Zeit.[5] Unter gewissen Umständen muss man den Häretiker foltern, um das Geständnis zu erwirken, man kann sogar seine Tötung zum allgemeinen Wohl der *christianitas* anordnen: Eine andere Tradition - welche die Liebe zum Irrenden gebietet, ohne seinen Irrtum zu billigen[6] - ist zwar in Tradition und Predigt lebendig geblieben,

hat aber in der lateinischen Kirche nie Rechtsgültigkeit erlangt.[7] Im spätmittelalterlichen und neuzeitlichen Disziplinarverfahren beteiligt man sich nun innerhalb der römischen Kirche folgerichtig am Ausbau der Inquisitionsorgane, wo die bürokratische Anonymität der Verfahren eine größere Garantie zu bieten scheint als der bloße Eifer vereinzelter Personen: Es entsteht ein wahres und rechtes „Heiliges Offizium" mit einer „universalen" Jurisdiktion und „höchster" Autorität[8], die die Pflicht wahrnimmt, gleichzeitig mit der Entwicklung der privaten Reue die Gewissen zu disziplinieren und die Körper zu strafen, falls jemand es wagen sollte, *sentire cum ecclesia* zu verweigern.[9]

Aus der Sicht dieser Lehre, die jeden bestraft, der in diese Mühlen hineingerät und schließlich nach einem formell meist skrupulösen Prozess den Tod findet, handelt es sich hierbei keineswegs um einen Opfertod (außer, wenn man wie im Fall von Hus jenen kirchlichen Standpunkt einnimmt, einen seiner Begründer oder Exponenten zu strafen): Denn der Märtyrer *in odium fidei*, folglich ein Glaubensrebell, kann aus seinen Opfern Märtyrer machen, kann aber selber nichts anderes als ein Verbrecher sein, der sich der Hoheitsbeleidigung zum Schaden Gottes schuldig gemacht hat. Gott selber ist es, der durch den Häretiker beleidigt wird, und dessen *honor* zuerst durch das Bekenntnis, dann durch die Tötung des Schuldigen wieder gut gemacht wird.[10] Auch die Seele des Kriminellen ist wegen der Schuld der Häresie verloren: Der Prozess aber, dank Beichte oder Folter, bewirkt das Notwendige, das sie zur Erlösung braucht. So lauten die Argumente der Inquisitionstheorie in der Neuzeit. Und dank dieser Prinzipien kann die kirchliche Autorität ihr Doppelspiel treiben: Zur Vollstreckung des Urteils übergibt sie den Verurteilten dem säkularen Arm, da ja den Geistlichen, dem *genus christianorum*, im Gegensatz zu den Laien das Blutvergießen untersagt ist; auf diese Weise kann die Kirche *in extremis* das Sorgerecht für die Seele des Verurteilten wieder zurück gewinnen. Ob es sich nun um die „berühmtesten" Opfer der religiösen Repression (von Girolamo Savonarola bis Giordano Bruno) oder um jene während des antihäretischen, antiprotestantischen Kampfes oder der Hexenjagd anonymen, in Scharen Umgekommenen handelt, sie alle werden von kirchlichen Organen inquiriert und gerichtet, für den Strafvollzug aber übergibt man sie schließlich der weltlichen Gewalt. Nachdem also die religiösen Vertreter die Zuständigkeit für das Urteil übernommen haben, erscheinen sie wieder - meistens im Gewand des Ordensbruders, der den Verurteilten zum Schafott begleitet - in neutraler Position an der Seite des Opfers, dem sie die geistlichen Tröstungen spenden, die

Der Autor

Alberto Melloni lehrt zeitgenössische Geschichte an der Universität in Modena & Reggio Emilia; er ist Mitglied der Stiftung Johannes XXIII. für Religionswissenschaft (Bologna I), des Herausgeberkreises von „Cristianesimo nella storia" sowie des Direktionskomitees von CONCILIUM. Zahlreichen Veröffentlichungen, u.a. Herausgeber der „Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils" (Mainz 1997 ff); Das Konklave. Die Papstwahl in Geschichte und Gegenwart (Freiburg 2002). Für CONCILIUM schrieb er zuletzt über „Neue Notifikationen zu Werken von Reinhard Meßner, Jacques Dupuis und Marciano Vidal" in Heft 5/2002. Anschrift: Via Crispi 6, I-421000 Reggio Emilia, Italien. E-Mail: Alberto.melloni-@tin.it.

nicht eine Aufhebung der Schuld aber eine Vergebung der Sünde bewirken.[11] In einigen Fällen - denken wir nur an Jeanne d'Arc (Johanna von Orléans) - kann die Kirche einen Prozess wieder aufgreifen, um die geltenden Karten und Beschlüsse umzustoßen, vorausgesetzt, dass dies nicht die Haltung der amtierenden kirchlichen Autorität in Frage stellt. In jedem Fall gibt es bis in die Zeit nach dem Zweiten Vaticanum für die Einzelstrafe, Todesstrafe oder kanonischen Verurteilung weder ein Berufungs- noch ein Einsichtsrecht.

Eine andere Situation ergibt sich für jene, die während der großen *querelles* zwischen theologischen Schulen Sanktionen auferlegt bekommen: Der Disput über die Armut, der Streit um das Predigtrecht der Bettelmönche, der Kampf gegen den Jansenismus, der Konflikt zwischen Befleckten und Unbefleckten, die Polemik über den Quietismus, der Feldzug für oder gegen die Gesellschaft Jesu, die Spaltungen wegen der Unfehlbarkeit und des Primats des Papstes verursachen gewiss Viktimisierungen, die zwar von der gleichen Kirche ausgehen, aber auf einem Gebiet, wo Gesinnungsumstürze bekannt, die Folgen aber so lange nicht abzuschätzen sind, bis das intervenierende Dogma die Fragen endgültig verstummen lässt und absolute Unterwerfung verlangt[12], wie dies verschiedentlich bis 1956 der Fall war.

II. Kontinuität und Erneuerung im zwanzigsten Jahrhundert

Diese aus der Tradition des Strafens hervorgegangenen Erfahrungen und Gesinnungen dauern teilweise bis weit ins zwanzigste Jahrhundert fort. Aber es gibt auch Elemente der Erneuerung. Mit dem Niedergang der Herrschaft des Christentums mit zeitlicher Macht ändert auch das Feindbild der Kirche seine Konturen.[13] Der Feind ist nicht mehr der Herold einer anderen Wahrheit, der sich der Einsicht verweigert, sondern ein offenkundiger oder heimlicher Verräter; bewusst oder unbewusst spielt er zu Gunsten des großen globalen Feindes, der Moderne.

So werden die zahlreichen Fermente der Gesellschaft und Kultur des anbrechenden neuen Jahrhunderts, von Literaten, Philosophen und katholischen Theologen oft als Chance einer „neuen Apologie" integriert, in den Augen Pius' X. zu einem einzigen großen Feind, der durch die Enzyklika *Pascendi* vom 8. September 1907 denunziert und bis zum Ausbruch des Ersten Weltkrieges und darüber hinaus verfolgt wird. Mit der Jagd auf die Schuldigen des Modernismus - gemäß Pius X. „der Synthese aller Häresien" - macht das Strafsystem einen Qualitätssprung[14]: Sobald die „Schuldigen" über private Kanäle durch Anzeigen und Verleumdungen ermittelt sind, verurteilt und exkommuniziert die Kirche sowohl jene, die gewissensmäßig von ihren Positionen fest überzeugt waren, als auch jene, denen der Weg zur Rettung durch die unbeugsame Härte ihrer Ankläger versperrt wurde. Dennoch, es sind Hunderte von Theologen und Klerikern, die ungehört ihre Unschuld beteuern und sich schließlich bereitwillig der Strafe beugen (*laudabiliter se subjecit,* so steht es in den Akten), nicht um einer körperlichen Sanktion zu

entgehen, sondern um eines übernatürlichen Gehorsams willen gegenüber einer ungerechten Autorität. Auf diesem Weg führt man eine Art Strafe ein, die bewusst nicht artikuliert ist und die sich der Angeklagte selbst auferlegt; eine Strafmaßnahme, die in einigen Fällen auch die Bischöfe straft, sei es als Objekt der Verdächtigung[15] oder als Subjekte, die verpflichtet sind, auch gegen den persönlichen Willen und das eigene Gewissen ihren Geistlichen die angedrohten, römischen Sanktionen mitzuteilen, unter Wahrung der Schweigepflicht (*reticito nomine*) gegenüber dem wahren Auftraggeber dieses Aktes, dessen moralische Last aber sie zu „tragen" haben. Wenn auch die Anzahl derer beträchtlich war, die sich „aus Liebe zur Kirche" der Ungerechtigkeit gebeugt haben, ist der moralische und spirituelle Schaden, abgesehen vom theologischen, kaum abzuschätzen.[16] Europa, das seiner der Zeit ebenbürtigen theologischen Wachsamkeit beraubt war, sollte in die Finsternis des Krieges und des Totalitarismus eintreten; und die Opfer dieser Kampagne, die man in der ersten Hälfte des Jahrhunderts weiterführt in Geheimgesellschaften und kirchlichen Unterweisungen, verbleiben ohne Aussicht auf eine Wiedergutmachung, bis zu Beginn des Zweiten Vaticanums, als die Geschichtsschreibung das Phänomen des Modernismus und dessen Repression wieder aufgreift.[17]

Das antimodernistische Phänomen wird als Paradigma auch in der neuen Strafepoche bestehen bleiben, die 1942 eingeleitet wird - sozusagen durch den sinnbildlichen Eintrag auf dem Index einer Antrittsvorlesung von Pater Marie-Dominique Chenu über die theologische Methode, die der Gelehrte und Dominikaner sechs Jahre zuvor zu Beginn der Kurse am Saulchoir vorgetragen hatte.[18] Im Unterschied zu den Repressionen gegen die *Action Française,* wo ausschlaggebende politische Elemente hinzutreten[19], oder zur Verurteilung des Ökumenismus im Jahre 1928, als es einigen Pionieren gelingt, ihren Argumenten Gewicht zu verleihen[20], ist die Verurteilung des gelehrten Dominikaners und seines visionären Begriffs von der Beziehung zwischen Geschichte/Theologie durch das Vordrängen der in Rom erneuerten Kultur der Verdächtigung gegenüber der theologischen Forschung gekennzeichnet - einer Verdächtigungswelle, die verglichen mit den Jahren Pius' X. vermehrt die Formvorschriften einhält, aber den schnellen Weg der Gewalt nicht scheut. Viele sind es, die in den folgenden Jahren die Kosten zu tragen haben: Die Jesuiten von Lyon, die die patristische Reihe *Sources chrétiennes*[21] initiieren, oder die Philosophen, die es überdrüssig sind, den Neothomismus in überholter Schulmethode repetieren zu müssen[22], oder aber die Exponenten der *nouvelle théologie*[23], einer bekannten Richtung der französischen katholischen Theologie, oder die Verfechter einer erneuerten Seelsorge und Mission der Priester im Arbeitermilieu[24], endlich die vielen Katholiken, die im Zuge der Exkommunikation der Kommunisten im Jahre 1949 in Verdacht gerieten, was (ohne den Parteien der Dritten Internationalen wirklich zu schaden) in der westlichen Welt den Graben zwischen der Kirche und der Arbeiterklasse vertiefte.[25] Sanktionierte man früher die Theologen zuerst durch besondere Maßnahmen über die jeweils zuständigen religiösen Orden, verhängt man nun über diese Generation von Theologen eine ganze Enzyklika - *Humani generis* vom 12. August

1950 -, mit der Pius XII. ihr Ringen um eine Glaubensvernunft, die den Herausforderungen der Moderne und der Nachkriegszeit angemessen ist, desavouiert.
Die heutigen Untersuchungen über die jeweiligen Phasen dieser neuen Strafperiode, deren Höhepunkt die Seligsprechung von Papst Sarto ist[26], zeichnen ein großes und trostloses Gruppenbild, einerseits aus *pflichtbewussten* Gläubigen, die der Kirche denkend zu dienen bestrebt sind, andererseits aus strengen, *pflichtbewussten* Zensoren, die alles daran setzen, jene davon abzuhalten. Von einem der größten Theologen dieser Generation - dem Dominikanerpater und späteren Kardinal Yves-Marie Congar - liegt uns heute ein Tagebuch vor, in dem über die Jahre der Verfolgung erzählt wird, die in Verzweiflung und unbeugsamer Würde durchlitten wurden, um die Sache des Ökumenismus in der Kirche voranzubringen.[27] Das Tagebuch erklärt nicht, warum Congar „geblieben ist"[28] (denn die Freiheit zu gehen, gab es vor dem Zweiten Vaticanum nicht): Mit seltener dramatischer Intensität wird darin die Arroganz einer Kirchenmacht geschildert, die keine Grenzen kennt, und von der Verwirrung eines Gläubigen, der bis an den Rand des Suizids gedrängt wird, wegen Anklagen, die über die eigene Konsistenz nie Rechenschaft ablegen müssen, und der zum Schweigen verurteilt ist, was ihn seines Apostolatsauftrags beraubt - des einenden Bandes von Berufung und Identität -, sodass Congar es vorzieht, die Auseinandersetzung zu beenden.[29]
Auch ein Kirchenmann vom Rang eines Vertreters des Staatssekretariats, Monsignore Montini, bleibt ein Opfer dieser Zeit. Als der spätere Papst Paul VI. von der Notwendigkeit spricht, nicht nur für die Sache der Kirche zu leiden, spielt er damit auch auf sich selber an: Er musste zwar keine Strafmaßnahmen über sich ergehen lassen, aber durch ein klassisches *promoveatur ut amoveatur* wurde er 1953 dank einer Verschwörung von Purpurträgern, die den Papst unter Druck setzten, aus Rom vertrieben. Man erreichte seine darauffolgende Designation zum Erzbischof von Mailand und vereitelte schließlich seine Ernennung zum Kardinal, die zur natürlichen Kandidatur für die Nachfolge Pacellis geführt hätte. Gegen Montini - der zu prophezeien wagte, dass „Vorsicht nicht mehr ausreiche, es hingegen nötig sei, dass Vorsicht auch in Schlauheit münde"[30] - erhoben sich keine lehramtlichen Klagen: Entscheidend für die unergründliche Verschwörung, die ihn vom Vatikan entfernte, war seine intellektuelle Neugier, seine Sensibilität für die problematischen Bereiche der theologischen Kultur - Dinge, die wie ein inakzeptabler Antagonismus einem Repressionssystem gegenüber auftraten, das zuschlagen musste, ohne Rücksichtnahme der Personen und ohne Erwägung der Hintergründe.[31]

III. Der konziliare Übergang

Diese Epoche der Verurteilungen findet während des Zweiten Vatikanischen Konzils einen Augenblick schmerzhafter und eingehender Besinnung: erstens durch die Ankündigung der Bestimmung von Johannes XXIII., konziliare Beschlüsse ohne Verurteilungen zu fassen, zweitens durch die Erörterung während

der Eröffnungsansprache des Zweiten Vaticanums, drittens durch die Achtsamkeit der Bischöfe während der Konzilsdebatten. Das findet schließlich seine Fortführung in der nachkonziliaren Zeit bis zur „Revision" des Prozesses von Galileo Galilei, dem *Tertio millennio adveniente* von Johannes Paul II. und dem *mea culpa* des zweiten Fastensonntags im Jubeljahr 2000. Alles Etappen einer viel weiter reichenden Geschichte, die zum Teil schon an anderer Stelle rekonstruiert worden ist[32], von der ich aber einige Elemente in Erinnerung rufen möchte.

1. Bekanntlich war das Zweite Vaticanum schon in seiner Vorbereitungsphase von Polaritäten gekennzeichnet: So hält Papst Johannes mit eindringlicher Klarheit fest, dass das Konzil nicht neue Strafverordnungen androhen soll, da es ein Akt der Einsicht in historische Zusammenhänge sein will und nicht bloß eine Sanktion von Irrtümern[33]. Gleichzeitig aber besteht die römische Kurie, die mit der ganzen Vorbereitung für die ökumenische Versammlung betraut ist, aus Personen, die via Kultur und Erfahrung das Strafsystem als eine Form der *governance* erlebt haben.[34] Mittendrin befinden sich die paar wenigen, in den voraufgehenden Jahren der Verfolgung ausgesetzten Theologen, die fast wie eine Art Geiseln in die Vorbereitungsphase mit einbezogen werden in der Hoffnung, dass das konziliare Ereignis als solches die Karten neu mische[35], um Erkenntnis ringend, ob das Zweite Vaticanum wirklich mehr als nur eine oberflächliche Erneuerung des Denkens signalisiere.

2. Als im Sommer 1962 das Konzil in Gang kommt, erkennt man allmählich, wie es weitergehen wird: Die ersten Entwürfe zirkulieren, und zugleich ändert sich auch das Verhältnis zwischen Bischöfen und Theologen, was fast eine ganze Generation von Theologen, die man bis dahin verfolgte, wieder rehabilitiert.[36] Die Bischöfe benötigen die theologischen Untersuchungen, um an die komplexen Fragen der Lehre, der Institutionen und der Spiritualität heranzukommen, die der konziliare Anlass erneut aufwirft. Für die Theologen ihrerseits ist es wichtig, dass das Gesamtepiskopat in seiner höchsten konziliaren Vertretung und in Gegenwart aller anwesenden Kirchen mit ihren Beobachtern die Freiheit der Forschung als nützlich und notwendig für die Kirche anerkennt und deren physiologische Einpflanzung in den Leib der Kirche garantiert. In seiner Ansprache, die Johannes XXIII. am 11. Oktober 1962 anlässlich der Eröffnung des Konzils hält, bezieht er folgende Stellung: Indem er sich von den „Unglückspropheten" distanziert, betont er ausdrücklich, dass ihr Irrtum und die Ursache ihrer Unheilsverheißung in der Ansicht liegen, dass die Welt erst „seit einem halben Jahrhundert", d.h. seit der modernistischen Krise existiere; und mit dem deutlichen Hinweis, dass das Konzil weder neue Dogmen aufstellen, noch alte wiederholen soll, sondern „einen Schritt nach vorn" zur Erhellung des Mysteriums Christi tun müsse, schließt er die Wiedererwägung der Strafe als Druckmittel aus.[37]

3. Die Abkehr von der Logik der Strafe bedeutet nicht, dass eine Berufskategorie, die gewiss zu Unrecht benachteiligt wurde, um Wiedergutmachung ersucht wird, sondern stellt insbesondere eine institutionelle Frage. Das zeigt sich in den Konzilsdebatten: Eine berühmte Intervention von Kardinal Frings am 8. November 1963 bezeugt auf sinnbildliche Weise die Dringlichkeit dieser Frage.[38]

Während der Diskussion über die Beziehung zwischen der Kurie und den Bischöfen fordert der Erzbischof von Köln, eine Unterscheidung zwischen Verwaltungs- und Rechtsweg zu vereinbaren, die für alle römischen Dikasterien gültig sei, inklusive des Heiligen Offiziums, „dessen Rechtsgang sich aus verschiedenen Gesichtspunkten nicht mehr in unsere Epoche integrieren lasse, der Kirche schade und vielen ein Stein des Anstoßes sei". Sosehr er auch auf die jüngsten Ereignisse anspielen mag[39], ist doch seine Forderung, dass „niemand verurteilt werde, bevor er nicht angehört wurde und die Möglichkeit hatte, sich zu korrigieren", von viel grundsätzlicherer Natur: Frings verlangt keinen Verfahrenskodex, sondern eine Reform des Autoritätsbegriffs. Kardinal Ottaviani begreift, worum es geht. Aber statt die bescheidene, wirklich verdienstvolle Tat, die willkürlichen Elemente der Zeit Pius' X.[40] verringert zu haben, hervorzuheben, empört er sich gegen jene, die - „aus Unwissenheit, um nichts Schlimmeres zu sagen" - „die Hoheitliche Kongregation des Heiligen Offiziums, dessen Präsident der Summus Pontifex ist", kritisierten. Auch die Bischöfe, die Frings Beifall zollen, erkennen, worum es geht, und enthüllen ihre große Betroffenheit, die das Problem „in jeder Hinsicht" - d.h. jenseits der persönlichen Lage - auslöst, das unter anderen vom deutschen Kardinal aufgeworfen wurde.[41]

Die Frage der institutionellen Architektur der Zentralregierung wird aber bis auf weiteres in der Schwebe gehalten[42]: Das Zweite Vaticanum wird sich nicht damit befassen können, denn Paul VI. will die gegenüber der Kurie eingegangene Verpflichtung einhalten, wonach eine Reform dieses Apparates die Schwelle der Synodalaula nicht überschreiten soll - und so wird es sein. Trotzdem, die Wahrnehmung, dass die Periode der Verurteilungen vorbei ist, wird durch die allgemeine Stimmung des Konzils und des Postkonzils bestätigt. Der Gedanke, Congar zum Kardinal zu kreieren (man spricht schon 1965 davon ...), und die Abschaffung des *Index librorum prohibitorum* waren wie ein Startsignal dafür, dass sich die Kirche von Rom wirklich von jener krankhaften Atmosphäre zu lösen begann, auf die schon Kardinal Montini zehn Jahre zuvor hinwies. Im Grunde erkannten sogar die bösen Zungen unter den Traditionalisten, die Papst Johannes XXIII. des Modernismus bezichtigten[43], dass mit dem Zweiten Vaticanum der „Schritt nach vorn" vollzogen wurde und dass der Katholizismus bereit war, die Dialektik innerhalb der Kirche als dynamisches Geschehen auszulegen, fernab jeglicher Naivität oder unzeitgemäßen Dramatisierung.

IV. Nach dem Zweiten Vaticanum

Die Reform der römischen Kurie im Jahre 1967, die von Paul VI. in seiner Funktion als „Reformfürst" des Katholizismus geplant war, trägt diesem Umstand gebührend Rechnung. Obwohl man am politisch-institutionellen Apparat, Ende des sechzehnten Jahrhunderts erdacht, als einem unentbehrlichen Instrument für das neue, post-martialische und post-konziliare Papsttum festhält, beginnt Paul VI. mit der Umverteilung der Kompetenzen, mit der Festlegung der

Prioritäten des *decision making*, mit der Neuordnung der Ämter und mit der Überarbeitung jener Reformentscheide, die 60 Jahre zuvor von Pius X. eingeführt wurden. An die Spitze der vatikanischen Exekutive wird der Staatssekretär gestellt, wohingegen das frühere Heilige Offizium seinen unglücklichen Namen und sein vielsagendes Attribut („la Suprema") verliert, das zum geläufigen Oberbegriff für jene Örtlichkeiten geworden war, wo Handlungen und Bestimmungen im Verborgenen blieben.[44] Im Verlauf der nachkonziliaren siebziger Jahre zerschlägt sich aber ein Teil der Reformpläne, deren Hermeneut die apostolische Konstitution *Regimini Ecclesiae* sein wollte: Trotz der Ernennung Kardinal Šepers zum Haupt der neuen Kongregation für die Glaubenslehre, die den Einfluss und den Regierungsstil Ottavianis aufbrechen sollte, riskiert Paul VI. mit seiner Vorstellung, das Postkonzil als Pontifex von Rom aus verwalten zu können/müssen, indem er sich persönlich um Spannungen und ihre Lösung kümmerte, eine Verschärfung der angespannten Lage zwischen der kirchlichen Autorität und der Theologenschaft, sei es in so konfliktreichen Angelegenheiten wie den Kollegialstrukturen oder der hormonellen Empfängnisverhütung, Fragen, die im Zweiten Vaticanum offen blieben, sei es in Fragen der Armut oder der Communio, die die konziliare Anweisung der Obhut der Kirchen überlässt.

Was hier hinter Namen, Adjektiven und gar Absichten abläuft, ist die Rückkehr des römischen Zentrums ins Zentrum des Konflikts. Die Theologen stehen einem Organ gegenüber, das als solches einen formelhaften Wahrheitsbegriff vertritt und auf dieser Grundlage Textausschnitte mit Augen, die durch das Bedürfnis, der eigenen Stimme Gehör zu verschaffen, verschleiert sind.[45] Auch den Bischöfen ist die durch den römischen Vertrauensentzug verursachte Verwirrung bekannt: Einige von ihnen werden unter Bedingungen abgesetzt, die so komplex sind, dass sie den Beigeschmack einer Schikane haben. Die Absetzung Kardinal Lercaros in Bologna, die Ersetzung von Msgr. Baldassarri in Ravenna, der Vorfall von Pellegrino in Turin - um nur Beispiele aus Italien zu nennen - und schließlich der Prozess gegen den Bischof von Guernavaca, Don Sergio Mendez Arceo, sind nur einige der eklatantesten Fälle, die darauf hinweisen, dass das „Leiden für die Kirche" mit der Epoche der Strafen nicht zu Ende gegangen ist.[46] Andere Bischöfe, aus osteuropäischen Ländern, die durch die *disinformatia* der kommunistischen Regimes irregeleitet waren, sehen den durch die vatikanische Ostpolitik eröffneten Dialog wie ein strafendes Übergangenwerden; die Bischöfe einiger Bischofskonferenzen - von Holland bis Brasilien, von Peru bis zu den Vereinigten Staaten - leiden unter Ernennungen, die darauf abzielen, die Mehrheiten zu zerschlagen und die politischen Lasten in amtsbrüderlichen Organen auszugleichen.[47] Dies zeigt, wie das postkonziliare Unverständnis eine nicht minder umfassende Auswirkung als das vorausgehende hat.

Was die Theologen angeht, so entstehen gegen sie jedoch richtiggehende Fälle. Drei Elemente tragen zur Umkehrung der Methode der Spiritualisierung des Leidens für die Kirche bei: das Klima der Gegeninformation, die die jüngere Schicht der öffentlichen Meinung anzieht; die Legitimation der „Dissidenz" in der Politik, die zu dieser Zeit im politischen Umfeld eine Aufwertung erfährt; das

Gewicht der neuen Generation von Geistlichen, die sich während des Zweiten Vaticanums herangebildet hat. Diese Elemente zerreißen den Schleier des Geheimnisses, das Kennzeichen früherer Prozesse, und bringen sowohl die Thesen der Anklage als auch jene der Verteidigung in die *Medien*. Einige der eingeleiteten Rechtsverfahren, gegen Edward Schillebeeckx zuerst, dann gegen Hans Küng, sind für die Skizzierung der „Glaubenspolitik" der neuen Kongregation für die Glaubenslehre von großer Bedeutung: Der Konflikt entzündet sich nämlich weniger an fachlichen Beiträgen als an Werken, die für ein breites Publikum gedacht sind, sowie an weit verbreiteten, kontroversen Themen aus der Praxis gewöhnlicher Christen und Christinnen. Neben diesen „Fällen" gibt es vermehrt lokale Verfahren im Zusammenhang mit internen Rivalitäten an katholischen Fakultäten, in die sich die Autorität von Rom hineinziehen lässt. Im einen wie im anderen Fall haben es die Maßnahmen von Rom, die nur entfernt versuchen, die Verbreitung von Ideen zu verhindern oder die Diskussion über einzelne *issues* zu unterbinden, auf einzelne, den Kollegen oder Mitbrüdern unliebsame Gelehrte abgesehen, aber auch auf Bischöfe, die nur in seltensten Fällen als Initiatoren solcher Kontroversen in Betracht gezogen werden können.

Die Publizität, die typisch ist für die Dynamik der Presse gegen Ende des zwanzigsten Jahrhunderts, schafft selbst eine neue Dynamik: Die betroffenen Opfer der Repression geraten in das Gebaren des öffentlichen Auftretens und finden sich, *nolens volens*, in der Rolle von Medienfiguren wieder, anstatt dass sie den eigenen intellektuellen und theologischen Weg weitergehen können. Die römischen Organe sehen sich genötigt, auf Handlungen zu antworten, die von irgendeinem Angestellten zweiten Ranges geplant wurden, und sind dem öffentlichen Gespött ausgesetzt, wenn sie Kriterien und Methoden erklären müssen, die große Teile der öffentlichen Meinung entrüstet von sich weisen. Das Papsttum sieht sich zuletzt sogar veranlasst, die Kardinalswürde für über Achzigjährige als Schadensersatz zu nutzen, der einigen berühmten Opfern des Strafsystems *in limine vitae* angeboten wird.[48]

Dieser instutionelle, doktrinale, verfahrensmäßige und mediale Wirrwarr wird 1981 von Johannes Paul II. einem professionellen Theologen anvertraut, der bereits während des Zweiten Vaticanums als Sachverständiger von Kardinal Frings amtierte: Joseph Ratzinger. Nach einem kurzen Einsatz im Bistum wird er zum Kardinalspräfekten der Kongregation für die Glaubenslehre ernannt, um u.a. dem Eindruck gegenzusteuern, die Lehrüberprüfung werde von wissenschaftlich minder qualifizierten Personen ausgeführt.[49] Wie schon bei der Reform von 1967 wurden die Vorhaben von der Realität eingeholt: Die Kongregation - zwar willig, mehr Transparenz bei den Verfahren walten zu lassen - gab es nicht auf, theologische Ansätze, die sie für irrig hielt, vorsorglich zu bewerten, auch wenn das Bewusstsein der Theologen sich bereits änderte. Wie aus dem erbitterten Kampf gegen die Befreiungstheologie, die die marxistische Analyse des Kapitalismus einsetzte[50], sowie gegen Exponenten verschiedener Lehrsektoren (Curran, Drewermann und sogar Tillard) ersichtlich wurde, straft die Kongregation mit Hilfe des Prozesses, da ja am Ende sowohl jene, die den Widerruf akzeptieren, als auch

jene, die ihn verweigern, diesem Organ gleichermaßen das Recht absprechen, das eigene Gewissen in Frage zu stellen.

Während des vergangenen Jahrzehnts mehren sich die Zeichen eines Kurswechsels. Neben den Untersuchungen gegen einzelne Personen - zuweilen antizipiert oder ersetzt durch direkte Angriffe, die der Kardinalspräfekt bei Unterredungen „privat" als Theologe formuliert - arbeitete die Kongregation, selbstständig oder auf dem Wege des päpstlichen Lehramts, in drei Richtungen: Zum einen konstruierte sie Bilder der Lehre (*Donum veritatis*), theologische Kriterien (*Veritatis splendor*) und kanonische Anweisungen (*Ad tuendam fidem*), die *erga omnes* gültig sein könnten; zum andern produzierte sie eine Reihe von Instruktionen zu brennend aktuellen Fragen, wobei sie ökumenische (*Ordinatio sacerdotalis*), theologische (*Dominus Iesus*) oder liturgische, noch unausgereifte Debatten, zu umgehen suchte; schließlich unterzog sie einzelne Autoren einer Prüfung, lobte zwar deren Absichten, aber klagte sie der „Zweideutigkeit" an, die als solche objektiv nicht einfach zu erkennen und von den Betroffenen, die sich vom Schatten der Verdächtigung befreien möchten, nicht wieder gutzumachen ist (ersichtlich anhand der jüngsten Fälle von Dupuis, Meßner und Vidal).[51] Dieses Anhäufen von Instruktionen, Noten, Enzykliken, Motuproprios, Verurteilungen erweitert immer mehr den Umkreis möglicher „Ambiguitäten" und erhöht das Risiko schwer zu bewältigender Viktimisierungen.

V. Fruchtloses Leiden?

Ist es also mit diesem Leiden vorbei, das vor fast einem halben Jahrhundert Kardinal Montini gegenüber einigen Katholiken beklagte als eine unvermeidliche und bedrängende Tatsache? Oder wird es von den Theologen, die für „zweideutig" befunden wurden, wieder angenommen als erlittene Widerwärtigkeit durch Maßnahmen, die oft das Grundlegendste des kanonischen Rechts nicht erfüllen? Wird niemand mehr die spirituelle Verbitterung kosten müssen, die Menschen wie Oscar Romero oder Ignacio Ellacuría mit ihrem Tod, bedingt durch eine ungerechte Verlassenheit und Isolation, auf sich genommen haben? Ist die Darbietung des Präfekten der Kongregation für die Glaubenslehre, der während der Fastenzeit des Jubeljahres zum Ambo des Hl. Petrus hinaufsteigt, um Gott um Verzeihung für die im Namen des Glaubens begangenen kirchlichen Vergehen zu bitten, eine Garantie dafür, dass der durch einen erbarmungslosen Wahrheitsbegriff ausgelöste fruchtlose Schmerz nicht mehr geduldet wird?[52]

Wahrscheinlich nicht. Nicht etwa, weil wieder irgendjemand (wie die Frauen, die sich im Jahre 2002 „ordinieren" ließen) Mittel und Wege finden wird, zwischen Verurteilung und Sichtbarkeit einen Tauschhandel zu vollziehen[53]; auch nicht deshalb, weil der aktuell gültige *modus denuntiationis* den Neid ermuntern wird, neue Fälle zu fabrizieren, in Bereichen, wo die Kirche wirklich nichts zu befürchten hat, und wo die Bischöfe in aller Stille selber Abhilfe schaffen können. All dies könnte schließlich auf einen physiologischen Fehlerbereich einer großen

Institution oder auf eine Zeitspanne zurückgeführt werden, in der das Zweite Vaticanum erst noch verarbeitet werden muss. Ein gewisses fruchtloses und unannehmbares Leiden wird für die gewöhnlichen Gläubigen bestehen bleiben, die von den ständigen Stellungnahmen des Lehramtes - jenen üblichen über die Ordination, über die Katechismen, über die Begegnung von Christentum und Religionen, über die Beziehung zwischen den Schwesterkirchen, über die Ehescheidung, über die Rolle der Laien, über die Homilie, über die Beichte - kaum je in Kenntnis gesetzt werden, dann aber im Leben erfahren müssen, dass das, was sie als zutiefst menschlich ausweist (der Wunsch zu leben, das Bedürfnis nach Verzeihung, die Sehnsucht nach Gemeinschaft, die persönlichen Bindungen) keinen „Platz" in der Kirche findet. Es ist ein Leiden, das nach dem Zweiten Vaticanum nicht mehr akzeptiert wird als das „Quasi-Martyrium" einer Spiritualität des institutionellen Schmerzes. Es kann deshalb durchaus Anstoß erregen; oder es kann mit geduldiger Ernüchterung im Glauben an eine Kirche gelebt werden, die auch auf diese Weise lernt, sich über alle Maßen zum Evangelium zu bekennen, die sich dauernd verletzt fühlt wegen der Ungerechtigkeit, welche in ihrem Innern wie von einem Stachel im Fleisch erzeugt wird, der ihr dazu dienen kann, sich nicht in Überheblichkeit hineinzusteigern.

[1] Zeugnis von David Maria Turoldo, *La mia vita per gli amici,* hg. von M. Nicolai Paynter, Mailand 2001, 121.

[2] Vgl. Andrea Riccardi, *Il potere del papa da Pio XII a Giovanni Paolo II,* Rom/Bari 1993, 142-148.

[3] Etienne Fouilloux, *Une église en quête de liberté: la pensée catholique française entre modernisme et Vatican II,* Paris 1998, und ders., *Au coeur du XXe siècle religieux,* Paris 1993.

[4] Walter Doskocil, *Der Bann in der Urkirche. Eine rechtsgeschichtliche Untersuchung,* München 1958 und Kenneth Hein, *Eucharist and Excommunication. A Study in early Christian doctrine and discipline,* Frankfurt a. M. 1975. Vgl. auch Neil McLynn, *Christian Controversy and Violence in the Fourth Century,* in: Kodai (1992/3), 15-44.

[5] Elisabeth Vodola, *Excommunication in the Middle Ages,* Berkeley 1986 und Ruggero Maceratini, *Ricerche sullo status giuridico dell'eretico nel diritto romano-cristiano e nel diritto canonico classico (da Graziano a Uguccione),* Padua 1994.

[6] Peter Brown, *St. Augustine's attitude to Religious Coercion,* in: Journal of Roman Studies 54 (1964), 107-116.

[7] D. Baker (Hg.), *Schism, Heresy and Protest,* Cambridge 1972 und William J. Sheils (Hg.), *Persecution and Toleration* (Studies in Church History, 21), Oxford 1984.

[8] E. Brambilla, *Alle origini dell Sant'Uffizio. Penitenza, confessione e giustizia spirituale dal medioevo al XVI secolo,* Bologna 2000.

[9] Adriano Prosperi, *I tribunali della coscienza. Inquisituori, confessori, missionari,* Turin 1996. Siehe auch ders., *Die Beichte und das Gericht des Gewissens,* in: P. Prodi/W. Reinhard (Hg.), Das Konzil von Trient und die Moderne, Schriften des Italienisch-Deutschen Instituts in Trient, Bd. 16, Berlin 2001, 175-197. Der Text ist eine Wiedergabe und Zusammenfassung der zentralen Kapitel des Bandes *I tribunali della coscienza.*

[10] M. Sbriccoli, *Crimen laese majestatis. Il problema del reato politico alle soglie della scienza penalistica moderna,* Mailand 1974.

[11] Scott L. Waugh/Peter D. Diehl (Hg.), *Christendoms and its discontents: exclusion, persecution*

and rebellion 1000-1500, Cambridge 1996, und Paolo Prodi, *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto,* Bologna 2000.

12 Vgl. Hermann J. Pottmeyer, *Lo sviluppo della teologia dell'ufficio papale nel contesto ecclesiologico, sociale ed ecumenico del XX secolo,* in: Chiesa e papato nel XX secolo, hg. von Giuseppe Alberigo und Andrea Riccardi, Bari 1990, 3-63. Siehe auch: Hermann J. Pottmeyer, *Die Rolle des Papsttums im Dritten Jahrtausend,* Freiburg 1999.

13 Vgl. Giuseppe Ruggieri (Hg.), *I nemici della cristianità,* Bologna 1997.

14 Pierre Colin, *L'audace et le soupçon: la crise dans le catholicisme français 1893-1914,* Paris 1997.

15 Ein Beispiel hierfür ist der Fall des Bischofs von Bergamo 1904-1914, dessen Sekretär der spätere Papst Angelo G. Roncalli war: Im Entwurf seiner Biografie schrieb Roncalli, „dass der Bischof vor allem während der letzten Jahre in quälende Selbstzweifel geriet, ob er nicht mehr das volle Vertrauen des Papstes verdiene. Das war die schwerste Prüfung seiner Tugend; und obwohl es auch heute eine sehr heikle Angelegenheit ist, darüber zu sprechen, wäre das Schweigen über die realen Verdienste von Monsignore Radini ein zu schwerwiegendes Versäumnis gegenüber der Wahrheit und Gerechtigkeit". Angelo G. Roncalli, *Mons. Giacomo Radini Tedeschi, vescovo di Bergamo,* Bergamo 1913(^{3}1963).

16 Dieses Problem wurde im Dezember 1949 gestellt durch die *Romana beatificationis et canonizationis Servi Dei Pii Papae X - Disquisitio circa quadam obiectiones modum agendi Servi Dei [scil. Pii X] respicientes in modernismi debelleatione una cum summario additionali ex officio compilato,* Typis Polyglottis Vaticanis 1950, IV-VI, wobei man sich fragte, ob der Papst während dieser Phase nicht gefehlt habe durch mangelnde Vorsicht oder mangelnde „Liebe oder Gerechtigkeit".

17 Vgl. Emile Poulat, *Intégrisme et catholicisme intégral. Un réseau secret international antimoderniste: La Sapinière (1909-1921),* Tournai 1969, und jetzt auch Giovanni Vian, *La riforma della chiesa per la restaurazione cristiana della società,* Bd. 2, Rom 1998.

18 Marie-Dominique Chenu, *Une école de théologie: le Saulchoir, 1937,* Paris 1985, mit Aufsätzen von Giuseppe Alberigo und Etienne Fouilloux (französische Version der ersten italienischen Ausgabe Casale Monferrato 1982); außerdem Andrea Riccardi, *Una „école de théologie" fra la Francia e Roma,* in: „Cristianesimo nella storia" 5(1984), 11-28.

19 Jacques Prévotat, *Les Catholiques et l'Action française - Histoire d'une condamnation. 1899-1939,* Paris 2001.

20 Vgl. Etienne Fouilloux, *Les catholiques et l'unité chrétienne du XIXe au XXe siècle. Itinéraires européennes d'expression française,* Paris 1982. Über das Leben und die Rolle des Gründers vom Kloster Chevetogne, vgl. *Veiller avant l'aurore. Colloque Beauduin,* Chevetogne, und R. Loonbeek/J. Mortiau, *Un pionnier, dom Lambert Beauduin (1873-1960). Liturgie et Unité des chrétiens,* Louvain-la-Neuve 2001.

21 Etienne Fouilloux, *La collection „Sources Chrétiennes". Éditer les Pères de l' Église au XXe siècle,* Paris 1995.

22 Zur Generation der 20er Jahre vgl. Philippe Chenaux, *Entre Maurras et Maritain - Une génération intellectuelle catholique (1920-1930),* Paris 1999.

23 Vgl. Etienne Fouilloux, *Une église en quête de liberté,* aaO. Auch bezüglich der vollständigeren Bibliographie zum Thema.

24 François Leprieur, *Quand Rome condamne. Dominicains et prêtres-ouvriers,* Paris 1989.

25 Vgl. Giuseppe Alberigo, *Die Verurteilung der Kommunisten vom Jahre 1949,* in: CONCILIUM 11 (1975) 502-507, und Andrea Riccardi, *Il potere del papa,* aaO., 88-99.

26 Andrea Riccardi, *Pio X, santo di Pio XII,* in: G. Romanato (Hg.), Pio X. Un papa e il suo tempo, Cinisello Balsamo 1987, 237-241.

[27] J. Fameree, *Histoire et Eglise. L'ecclésiologie du père Congar de „Chrétiens désunis" à l'annonce du Concile (1937-1959)*, Louvain-la-Neuve 1991.

[28] Vgl. Hans Urs von Balthasar/Joseph Ratzinger, *Zwei Plädoyers*, Münchener Akademie-Schriften 57, München 1971. Darin: Hans Urs v. Balthasar, *Warum ich noch ein Christ bin*; Joseph Ratzinger, *Warum ich noch in der Kirche bin.*

[29] Yves-Marie Congar, *Journal d'un théologien 1946-1956*, Vorwort und Ausgabe von Etienne Fouilloux, Paris 2000.

[30] Vgl. Neera Fallaci, *Vita del prete Lorenzo Milani*, Mailand 1974, 247.

[31] Vgl. Andrea Riccardi, *Il „partito romano" nel secondo dopoguerra*, Brescia 1983.

[32] Alberto Melloni (Hg.), *Storia del concilio Vaticano II diretta da Giuseppe Alberigo*, Bd. 1-5, Bologna 1995-2001; deutsche Ausgabe: Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils. 1959-1965, hg. von K. Wittstadt, Mainz/Leuven 1997 ff.

[33] Vgl. Giuseppe Alberigo, *Die Ankündigung des Konzils*, in: Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils, aaO., Bd. I, 1ff.

[34] Vgl. Giuseppe Alberigo/Alberto Melloni (Hg.), *Verso il concilio Vaticano II (1960-1962)*, Genua 1993, und Giuseppe Alberigo (Hg.), *Il Vaticano II fra attese e celebrazione*, Bologna 1995.

[35] Vgl. Etienne Fouilloux, *Comment devient-on expert à Vatican II? Le cas du père Yves Congar*, in: Le deuxième concile du Vatican (1959-1965), Rom 1989, 307-331.

[36] Von einigen Ausnahmen wie Chenu abgesehen; über dessen Zeugnis vgl. M.-D. Chenu, *Notes quotidiennes au Concile*, Paris 1995.

[37] Zu diesem Text gibt es ein Manuskript, das von großer Bedeutung ist, siehe Giuseppe Alberigo/Alberto Melloni, *L'allocuzione Gaudet Mater Ecclesia (11 ottobre 1962)*, in: Fede Tradizione Profezia. Studi su Giovanni XXIII e sul Vaticano II, Brescia (Paideia) 1984, 210-283.

[38] Vgl. *Acta Synodalia*, Rom 1966, Teil II., Bd. 4, 616-618.

[39] In Rom zog man während der Eröffnung der zweiten Periode Hans Küngs *Kirche im Konzil* (Freiburg im Breisgau 1963) aus dem Buchhandel zurück, was gewiss nicht belanglos war bezüglich der Intervention von Frings.

[40] Zu Ottaviani vgl. Emilio Cavaterra, *Il prefetto del Sant'Offizio*, Mailand 1990.

[41] Vgl. die Erinnerungen von Joseph Frings, *Für die Menschen bestellt. Erinnerungen*, Köln 1973, 274. Der neugewählte Erzbischof von Turin, Michele Pellegrino, erwähnte am 1. Oktober 1965 in der Aula den Fall Congar, über den er direkt informiert war: Zur Reaktion des Dominikaners vgl. *Mon Journal du Concile*, von dem eine Ausgabe des Manuskripts durch die Provincia di Francia OP angekündigt ist.

[42] Über die aufgeschobenen Fragen vgl. *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils*, aaO., ad indicem.

[43] Die Anklage, die nach dem Konzil im traditionalistischen Milieu kursierte, wurde vom „Corriere della sera" im November 1962 mit einer Serie von Artikeln lanciert, die von einem I. Montanelli unterzeichnet waren, der über den Inhalt von Gesprächen mit Kardinal Palazzini Bericht erstattete, vgl. Giancarlo Zizola, *Giovanni XXIII, la fede e la politica*, Rom/Bari 2000, 207.

[44] Zum Motuproprio *Integrae servandae* bezüglich der Neustrukturierung der Hl. Kongregation für die Glaubenslehre, vom 7. Dezember 1965, vgl. AAS 57 (1965) 952-955, vgl. Andrea Riccardi, *Il potere del papa da Pio XII a Giovanni Paolo II*, aaO., 289-300.

[45] Vgl. Giuseppe Ruggieri, *La politica dottrinale della curia romana nel postconcilio*, in: Cristianesimo nella storia 21 (2000) 103-131.

[46] Zu Lercaro vgl. G. Dossetti, *Memoria di Giacomo Lercaro*, in: Giuseppe Alberigo (Hg.), Chiese

italiane e concilio. Esperienze pastorali nella chiesa italiana da Pio XII a Paolo VI, Genua 1988, 281-312.

47 Über die brasilianische wie über die holländische Konferenz vgl. die Studien von José O. Beozzo und von A.Y.H.A. Jacobs.

48 Paul VI. und später auch Johannes Paul II. vergaben diese Kardinalsehre, die ohne Wahlrecht für das Konklave ist, berühmten Theologen wie Henri De Lubac, Hans Urs von Balthasar, Alois Grillmeier, Yves Congar sowie in der Öffentlichkeit weniger bekannten Persönlichkeiten wie P. Pavan, der schon Rektor der Lateranuniversität (Laterano) und auch Verfasser von *Pacem in terris* war, oder dem ehemaligen Direktor von *Civiltà Cattolica* Roberto Tucci.

49 Die Ernennung erfolgte am 25. November 1981; zum Verständnis des Verhältnisses zwischen dem früheren Professor für Moraltheologie in Lublin und dem berühmten Fundamentaltheologen von Regensburg ist das Zeugnis von Joseph Ratzinger hilfreich, *Giovanni Paolo II. Vent'anni nella storia,* Cinisello Balsamo 1999; zur vorausgehenden Phase vgl. Joseph Kardinal Ratzinger, *Aus meinem Leben. Erinnerungen (1927-1977),* Stuttgart 1998.

50 Die Repressionsideologie (die sich in einigen Kreisen mittels Gewalt wie eine „Befreiungstheologie vom Kommunismus" strukturierte) wurde vom Hl. Stuhl und dem Episkopat zunehmend desavouiert, allerdings unter erheblichen Schwierigkeiten; zur Bedeutung im Fall Argentiniens vgl. Jeffrey Klaiber, *The Church, Dictatorships, and Democracy in Latin America,* Maryknoll 1998.

51 Vgl. meine Dokumentation *Neue Notifikationen zu Werken von Reinhard Meßner, Jacques Dupuis und Marciano Vidal,* in: CONCILIUM 38 (2002/5) 590-609.

52 Hierzu der Text auf der Internetseite www.vatican.va im Abschnitt news_services/liturgy/documents und im „Osservatore Romano" vom 12. März 2000: „Laß jeden von uns zur Einsicht gelangen, daß auch Menschen der Kirche im Namen des Glaubens und der Moral in ihrem notwendigen Einsatz zum Schutz der Wahrheit mitunter auf Methoden zurückgegriffen haben, die dem Evangelium nicht entsprechen. Hilf uns Jesus Christus nachzuahmen, der mild ist und von Herzen demütig."

53 Über die zu Priesterinnen geweihten sieben Frauen und die von ihnen provozierte und erreichte Exkommunikation vgl. die Reportagen von John Allen in: *National Catholic Reporter.*

Aus dem Italienischen übersetzt von Carmen Ploner-Schär

Das gekreuzigte Volk als „Licht für die Völker"

Eine Betrachtung zu Ignacio Ellacuría

Kevin F. Burke

Einleitung: Eine biblische Formel?

Die im Titel dieses Aufsatzes umrissene Formel erscheint so zwar nicht auf den Seiten der Schrift; sie enthält jedoch bildhafte Anspielungen auf das Alte Testament und ruft die der Intuition zuwiderlaufende Logik zahlreicher Aussagen der Evangelien wach: „Und die Letzten werden die Ersten sein. Selig, ihr Armen. Was ihr für einen meiner geringsten Brüder oder Schwestern getan habt, das habt ihr mir getan. Wer aber sein Leben ... um des Evangeliums willen verliert, wird es retten."[1] Wichtiger noch, sie siedelt das Evangelium dort an, wo es hingehört: in der Geschichte und bei den Opfern der Geschichte. Tatsächlich entspringt die theologische Aussagekraft dieser Formel der evangeliengemäßen Eindringlichkeit, mit der sie die Opfer nennt.

Das dramatische und beinahe skandalöse Bild „gekreuzigtes Volk" verbindet die gemarterten Gesichter der Opfer der Welt mit dem entstellten Antlitz des leidenden Messias. Von Ignacio Ellacuría geprägt, bekundet es eine historische Realität, die als richtungweisendes Zeichen unserer Zeit dient. Es wurzelt in den *Geistlichen Übungen* des Ignatius von Loyola und artikuliert für heutige Jüngerinnen und Jünger Jesu eine Zusammenschau, in der man mit der Sicht der Vorstellungskraft einen Raum sieht. Auf die Theorie der Erlösung bezogen, führt es die konkreten Auswirkungen des Heilshandelns Jesu als *Knecht* fort, den Gott als „das Licht für die Völker" (Jes 42,6) bestimmt hat. Diese drei Bilder - das gekreuzigte Volk als *Zeichen*, als *Ort* und als *Knecht* - verleihen der umfassenden messianischen Metapher „Licht für die Völker" Gehalt. Ich behaupte, dass Glaubende, die auf diese Formel zurückgreifen, erneut dem uralten Geheimnis des Märtyrertums auf die Spur kommen und den von ihm ermöglichten Zugang zu einer selig machenden Begegnung mit dem gekreuzigten Herrn wiederentdecken können. In Anlehnung an Ellacurías Intuitionen antworte ich auf die Einladung, „das Martyrium in neuem Licht zu sehen" mit einem Aufsatz zur historischen Soteriologie[2], der hervorhebt, wie Christen hier und heute Gottes Geschenk des Heils begegnen, darauf reagieren und ihm entsprechen. Folglich konzentriere ich mich nicht auf das Märtyrertum an sich, sondern darauf, was das Märtyrertum bezeugt: Heil als *Heil in der Geschichte.*

I. Zeichen der Zeit

In mehreren Schlüsseltexten lenkt das Zweite Vatikanische Konzil das Augenmerk der Kirche auf die Zeichen der Zeit und die evangeliumsgemäße Erfordernis, sie andächtig zu lesen und zu erkennen. Im Lichte dieses anspruchsvollen Auftrages bemerkt Ellacuría:

„Unter den vielen Zeichen, die uns ständig gegeben werden - manche erkannt, andere kaum wahrnehmbar -, gibt es in jedem Zeitalter eines von primärer Bedeutung, in dessen Licht wir alles Übrige erkennen und interpretieren sollten. Dieses immerwährende Zeichen ist das gekreuzigte Volk in der Geschichte, das seine Permanenz an immerzu wahrnehmbare Formen seiner Kreuzigung bindet. Dieses gekreuzigte Volk ist die historische Fortführung des Gottesknechtes, dem die Sünde der Welt jede menschliche Gestalt nimmt, dem die Mächtigen dieser Welt alles wegnehmen, dem sie das Leben, vor allem das Leben entreißen."[3]

Vor seiner Funktion als ein Zeichen der Zeit ist das gekreuzigte Volk eine historische Realität.[4] Der Ausdruck „gekreuzigtes Volk" bezeichnet jedoch nicht die Summe aller jeweiligen Verletzungen und Schmerzen, sondern die riesige und dennoch spezifische Gruppe von Menschen, die jeden Tag im Schatten des Todes leben und deren elementarste menschliche Bedürfnisse stets unbefriedigt sind. Er umfasst diejenigen, die ohne ausreichende Erziehung, Gesundheitsvorsorge, Arbeit oder die Mittel, ihr Schicksal zu ändern, darben. In unserer Welt stellen diese Menschen die überwältigende Mehrheit dar. Etwa vierzig Millionen ihrer Kinder sterben jedes Jahr an Hunger. Dennoch haben sie keine Stimme. Sie zählen nicht. Mit erschreckendem Pathos bemerkt Jon Sobrino, dass als Auswirkung unserer gegenwärtigen Weltordnung „eine ‚Subspezies' der Nichtexistenten, Überflüssigen, Ausgegrenzten in Erscheinung getreten ist"[5].

Der Autor

Kevin F. Burke SJ, geboren und aufgewachsen in Wyoming (USA), trat der Gesellschaft Jesu 1976 bei und wurde 1986 zum Priester geweiht. Als Fakultätsmitglied und Hochschulpfarrer der Regis University in Denver gehörte er zu den Mitbegründern des „Mexico Project" und des Romero-Hauses. Seit 1997 ist er an der Weston Jesuit School of Theology in Cambridge, derzeit als Associate Professor für Systematische und Historische Theologie und als Leiter des Lizentiatsstudiengangs der Theologie. Sein erstes Buch, „The Ground Beneath the Cross: The Theology of Ignacio Ellacuría" (Washington 2000), untersucht die philosophischen Grundlagen und die theologische Methode von Ellacurías Theologie des gekreuzigten Volkes. In jüngster Zeit veröffentlichte er Aufsätze über Erzbischof Romero und die Märtyrer von El Salvador und ist Mitherausgeber einer Sammlung von Essays über das Denken Ellacurías sowie Herausgeber einer Auswahl spiritueller Schriften von Pedro Arrupe SJ. Anschrift: Xavier House, 80 Lexington Ave, Cambridge, MA 02138-3337, USA.

Apologeten und Apologetinnen der gegenwärtigen Weltordnung halten ihre Ungleichheiten für bedauerlich, aber unvermeidlich. Zwar können sie weder das Ausmaß noch die Härte des *Leidens* in der Geschichte direkt bestreiten, sie können jedoch versuchen, sich von diesem Leiden zu distanzieren, indem sie die Verantwortung dafür leugnen und es als alles Mögliche, nur nicht als *historisches*

Leiden interpretieren. So konstruieren sie a-historische Versionen der „realen Welt", um die historischen Verbindungen zwischen Reichtum und Armut, Macht und Gewalt, Zugang und Ausgrenzung zu verschleiern. Die Sprache des gekreuzigten Volkes hingegen stellt all das rückhaltlos in Frage. Sie entlarvt die gegenwärtige Weltordnung, indem sie das Auftauchen der „Subspezies der Nichtexistenten" mit der gleichzeitigen Präsenz von obszönem Reichtum und einer engen Machtbündelung in Verbindung bringt. Diese Gegebenheiten beruhen nicht auf Schicksal oder evolutionärem Determinismus. Exzessiver Reichtum und exzessive Armut gehören zu den unmittelbaren, dialektisch verbundenen Auswirkungen zahlreicher menschlicher Entscheidungen, Handlungen, Versäumnisse, Traditionen und Strukturen. Die unmenschliche Armut, die das Volk erleidet, ist keine „Tragödie". Sie ist eine Folge menschlicher Freiheit und bedeutet eine historische Todsünde. Ellacuría betont die strukturelle Eigenart dieser historischen Sünde, wenn er das gekreuzigte Volk als „eine kollektive Größe ..., welche die Mehrheit der Menschheit darstellt und ihre Kreuzigungssituation einer sozialen Ordnung verdankt, die von einer Minderheit gefördert und aufrechterhalten wird. Diese Minderheit übt ihre Herrschaft durch ein Ensemble von Faktoren aus, die als solches Ensemble und in ihrer konkreten historischen Wirksamkeit als Sünde betrachtet werden müssen."[6]

Die Analyse globaler Systeme aus der Perspektive der historischen Sünde ist politisch gefährlich. Sie erfordert die Benennung von Einzelnen und Kollektiven, die kreuzigen, und die Aufdeckung von Mechanismen der Folterung und Hinrichtung, die hinter banalen Fakten wie strukturellen Anpassungsprogrammen, Freihandelszonen, nationalen Sicherheitsmaßnahmen und Kriegen gegen den Terrorismus verborgen sind. Sie führt zu direkten Konfrontationen mit götzendienerischen Mächten, Mächten, die zurückschlagen, wenn sie in Frage gestellt werden, wie Ellacurías eigenes Schicksal bezeugt. Somit fordert die aussagekräftige Formulierung „gekreuzigtes Volk" Rechenschaft von denen, die von der Kreuzigung profitieren, und auf andere Weise von denen, die Christus nachfolgen. Folglich haben wir hier ein erstes Beispiel, wie das gekreuzigte Volk als Licht für die Völker fungiert: Es enthüllt die Sünde der Welt und legt offen, dass sie Bekehrung, Erlösung und Erneuerung benötigt.

II. Ort der Offenbarung

Bei der Identifizierung der Wahrheit der Welt weist das gekreuzigte Volk darauf hin, wo Christen Gott in der Geschichte begegnen. Somit erscheint eine zweite Ebene seiner Natur als Licht für die Völker, die den spirituellen Wurzeln der Theologie Ellacurías entspricht. Das gekreuzigte Volk weist nicht nur (als Zeichen) auf eine historische Realität hin, sondern verkörpert einen *Ort*, an dem das Menschliche und das Göttliche aufeinander treffen, einen beispielhaften *Ort der Offenbarung*.[7] Es manifestiert, wo sich in unserer heutigen Welt die authentische mystisch-politische Begegnung mit dem gekreuzigten und auferstandenen Christus vollzieht.

Ellacuría ist nicht ganz zufällig auf die Formulierung „gekreuzigtes Volk" gestoßen. Seine Vertrautheit mit den *Geistlichen Übungen* des heiligen Ignatius von Loyola hat ihn dazu geführt. In einer eindrucksvollen Meditation gegen Ende der Ersten Woche der *Übungen* weist Ignatius den Gläubigen an, vor dem Gekreuzigten niederzuknien und zu fragen, „was ich für Christus getan habe; ... was ich für Christus tue; ... was ich für Christus tun soll."[8] In einem Artikel, den er von El Salvador aus an die Kirchen seines Heimatlandes Spanien schrieb, spielt Ellacuría auf diese wohl bekannte Unterredung an. Er fordert seine Leser und Leserinnen eindringlich auf, ihre Herzen denen zu öffnen, die unter Elend, Hunger, Unterdrückung und Repression leiden, und „vor diesem derart gekreuzigten Volk" zu fragen: „Was habe ich getan, dass es gekreuzigt wird? Was tue ich, um seine Kreuzigung zu beenden? Was soll ich tun, damit dieses Volk von den Toten auferstehen kann?"[9]

Hier geht es um weit mehr als die beliebige Verbindung einer historischen Realität mit einem religiösen Symbol erlösenden Leidens. Ein wesentliches Element in der theologischen Methode Ellacurías betrifft das, was er „Historisierung" nennt, den Vorgang durch den er *theologische* Begriffe als Teil eines fortlaufenden, transformativen, *historischen* Prozesses zu verstehen sucht. Die Historisierung eines theologischen Begriffes bedeutet zu erfassen, wie sein Gebrauch und eine bestimmte Realität aufeinander einwirken, und die Gläubigen dazu bringt, die Verantwortung für die fortwährende Umkehr dieser Realität zu übernehmen. Dieser Prozess, den Ellacuría philosophisch sehr ausführlich entwickelt, entspricht einem grundlegenden Moment in den ignatianischen *Übungen*. Wiederholt fordert Ignatius die Menschen, die die *Übungen* machen, auf, einen Gebetsabschnitt mit einer „Zusammenschau, in der man den Raum sieht", zu beginnen. Durch diese Zusammenschau verortet man sich in der „Geschichte" des Heils. Ganz ähnlich sagt Ellacuría, dass die *Übungen* „das Wort Gottes insofern historisieren, als sie sich historischen, persönlichen und ortsbezogenen Zeichen zuwenden, damit das Wort im Konkreten entdeckt werden kann." Noch wichtiger machen sie „aus dem Historischen einen wesentlichen Teil der Struktur der christlichen Begegnung mit Gott."[10]

Wie wir oben gesehen haben, erhellt Ellacurías Sprechen vom gekreuzigten Volk eine historische Realität. Hier geht uns auf, dass es noch ein Weiteres tut. Es historisiert eine offenbarende Realität, die fortwährende Gegenwart Jesu Christi in der Geschichte. Die christliche Gemeinschaft findet den gekreuzigten Jesus im gekreuzigten Volk, und sie folgt dem messianischen Jesus, wenn sie daran arbeitet, dieses Volk vom Kreuz herabzunehmen. Diese Historisierung der christlichen Vision ermöglicht es der Kirche, ihre grundlegende Identität als Gemeinschaft der Jünger und Jüngerinnen des auferstandenen Herrn wiederzugewinnen. Ebenso treibt sie die Kirche an, ihren Auftrag zu erfüllen, indem sie das zentrale Paradox des Evangeliums von neuem verkündet: Gerade am Ort des Todes wird Gott als der Gott des Lebens offenbart.[11]

III. Der Gottesknecht

Die Bezeichnung der Opfer unserer Welt als „gekreuzigtes Volk" prallt auf eine skandalöse historische Realität und offenbart zugleich den vornehmsten Ort, an dem Gott in unserer Welt zu entdecken ist. Nun schimmert eine dritte Dimension des gekreuzigten Volkes als Licht für die Völker auf. Ellacuría bemerkt: „Was der christliche Glaube der historischen Feststellung, dass es ein unterdrücktes Volk gibt, hinzuzufügen hat, ist die Ahnung, dieses Volk sei nicht nur der Hauptadressat des Ringens um Heil und Erlösung, sondern auch, gerade in seiner Kreuzigungssituation, Prinzip von Heil und Erlösung für die ganze Welt."[12] Um zu veranschaulichen, wie das sein könnte, untersucht er die Logik von Leiden und Erlösung, die in den sogenannten Liedern vom Gottesknecht bei Jesaja offenbart wird - vor allem im vierten Lied (Jes 52,13-53,12) -, und die christliche Identifikation des Knechtes als Jesus.

Der biblische Autor stellt die erlösende Logik des stellvertretenden Leidens des Knechtes in mehreren Schritten dar. Anonyme Verfolger fügen dem Knecht grausame Qualen zu. Er zerbricht unter dem Gewicht seiner Leiden, während die, die Zeugnis ablegen (einschließlich seiner Verfolger), annehmen, dass Gott ihn verworfen hat. Im Einklang mit ihren eigenen theologischen Voraussetzungen folgern sie, dass er ein Sünder sei. Daher begraben sie ihn unter den Sündern. Der inspirierte Verfasser ahnt jedoch, dass der Knecht für Sünden leidet, die nicht die seinen sind. „Doch er wurde durchbohrt wegen unserer Verbrechen, wegen unserer Sünden zermalmt. Zu unserem Heil lag die Strafe auf ihm, durch seine Wunden sind wir geheilt." (53,5) Da er freiwillig um anderer willen und als Folge ihrer Sünden leidet, erzielt der Knecht einen Sieg, der weder vorstellbar noch voraussagbar war und den nur Gott hat bewirken können. „Nachdem er so vieles ertrug, erblickt er das Licht. Er sättigt sich an Erkenntnis. Mein Knecht, der gerechte, macht die vielen gerecht; er lädt ihre Schuld auf sich." (53,11) Der Sieg des Knechtes ist Heil und Erlösung - die Vergebung der Sünden und die Rechtfertigung der Schuldigen. Das Medium der Erlösung ist der Knecht - das Opfer der Sünde der Welt. Die Möglichkeit erlösender Solidarität entstammt der göttlichen Notwendigkeit des Erbarmens. Ellacuría schreibt:

„Nur in einem schwierigen Glaubensakt vermag der Autor des Gottesknechtsliedes zu entdecken, was dem historischen Anschein total widerspricht. Gerade weil er den, der keine Sünde beging, als mit Sünde und mit den Folgen der Sünden beladen ansieht, wagt er, eben aus der nämlichen Ungerechtigkeit der Situation, Gott anzulasten, was geschieht. Gott kann nicht anders, als diesem Akt absoluter geschichtlicher Ungerechtigkeit vollen Erlösungswert zuzuschreiben. Und er kann dies, weil der Knecht selbst sein Geschick akzeptiert, durch das Leiden dessen Verursacher zu erlösen."[13]

Die Theologie des Knechtes erreicht neue Höhen, wenn sie auf das Leben und den Tod Jesu bezogen wird. Gleichzeitig bietet sie eine wichtige Möglichkeit, die erste Grundfrage der historischen Soteriologie anzusprechen: „Wie vollzieht sich die Erlösung der Menschheit seit Jesus?"[14] Wie der Knecht - und dennoch auf eine

Weise, die die Verbindung zwischen Erlösung und historischem Leiden radikalisiert - bekämpft Jesus zunächst die Sünde, bevor er ihretwegen stirbt. Das ist entscheidend. Hier wird gezeigt, dass die erlösende Macht von Tod und Auferstehung Jesu mit seinem Leben verbunden ist. Jesus hat nicht einfach gelitten und ist nicht einfach gestorben. Er wurde von den Feinden der Herrschaft Gottes gefoltert und getötet, weil er sie entlarvte und ihre Macht unterminierte. Ebenso offenbart die Auferstehung nicht nur Gottes Macht über den Tod, sondern auch Gottes Sieg über die Ungerechtigkeit. „Ich, der Herr, habe dich aus Gerechtigkeit gerufen, ich fasse dich an der Hand. Ich habe dich geschaffen und dazu bestimmt, der Bund für mein Volk und das Licht für die Völker zu sein" (Jes 42,6). Derjenige, den Gott zum „Sieg über die Gerechtigkeit" ruft, den Gott als ein „Licht für die Völker" auferweckt, ist kein anderer als derjenige, der gekreuzigt wurde.[15]

Das Licht der Erlösung, das Jesus durch seine konkrete Geschichte vermittelt hat, ist nach seiner Auferstehung in der Geschichte nicht erloschen, sondern muss stets erneuert, verkörpert und in einer durch fortdauernde Kreuzigungen verunstalteten Geschichte verwirklicht werden. Daraus ergibt sich eine zweite Schlüsselfrage für die historische Soteriologie: „Wer setzt in der Geschichte jene wesentliche Funktion, jene Heilssendung fort, die der Vater dem Sohn anvertraut hat?"[16] Ellacurías Antwort weitet die gedankliche Linie, die Jesus und Jesajas Knecht verbindet, auf das gekreuzigte Volk aus. Das Volk erscheint nicht nur als Opfer der Sünde der Welt, sondern auch als Richter und Erlöser der Welt. In der Geschichte erscheint es als Richter, insofern als sein „Urteilsspruch Heil und Erlösung (ist), insofern er in der Gegenüberstellung die Sünde der Welt aufdeckt, insofern er ermöglicht, gutzumachen, was schlecht getan war, und insofern er eine neuartige Forderung als Wegweiser zur Erlangung des Heils aufstellt."[17] Dieses Volk erscheint in der Geschichte als *Erlöser* der Geschichte, insofern als es den gekreuzigten Leib Christi verkörpert, insofern als es Licht auf die Grausamkeit der gegenwärtigen Welt wirft, insofern als es die Praxis erhellt, durch die die Kirche ihre Berufung treu erfüllt, und insofern als es Zeugnis von der Auferstehung ablegt.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass das gekreuzigte Volk, indem es Jesus, dem Knecht und Märtyrer, entspricht, als Licht für die Völker erscheint, ein Licht mit vielfältigen Facetten. Als Zeichen des Widerspruchs ruft es die Völker zur Umkehr. Als offenbarender Ort enthüllt es den Triumph Gottes, die Auferstehung des Gekreuzigten. Als Knecht verkörpert es die „Hoffnung wider alle Hoffnung", dass Gott das Opfer rechtfertigt, das die Sünde der Welt trägt. Dreifach weist das gekreuzigte Volk auf Jesus hin, der wiederum gläubige Augen auf den Gott richtet, der ihn vom Tod errettet hat. Folglich offenbart das gekreuzigte Volk gerade durch die Negativität seines Leidens und Sterbens den Gott, der rettet. Gerade an diesem Ort begegnen wir dem zentralen Charisma des Märtyrers oder der Märtyrerin.

[1] S. Mk 10,31; Lk 6,20; Mt 25,40; Mk 8,35.

[2] Ellacuría bezeichnet zwei seiner wichtigsten theologischen Beiträge als „Essays über die

historische Soteriologie"; s. Ignacio Ellacuría, *El pueblo crucificado: ensayo de soteriología histórica*, in: Ignacio Ellacuría u.a., Cruz y resurrección: anuncio de una Iglesia nueva, Mexico City 1978, 48-82, übers. von Michael Lauble als *Das gekreuzigte Volk* in: Ignacio Ellacuría und Jon Sobrino (Hg.), Mysterium Liberationis, Bd. 2, Luzern 1996, 823-850, und *Utopía y profetismo desde América Latina: un ensayo concreto de soteriología histórica*, in: Revista Latinoamericana de Teología 17 (1989) 141-184, übers. von Michael Lauble als *Utopie und Prophetie* in: Ignacio Ellacuría und Jon Sobrino (Hg.), Mysterium Liberationis, Bd. 1, Luzern 1995, 383-431.

[3] Ignacio Ellacuría, *Discernir ‚el signo' de los tiempos*, in: Diakonia (1981/17) 57-59.

[4] Für eine Auseinandersetzung mit der überaus wichtigen Formulierung „historische Realität" s. Ignacio Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, San Salvador 1990; *Hacia una fundamentación filosófica del método teológico latinoamericano*, in: Escritos teológicos, San Salvador 2000, 187-218; Kevin F. Burke, *The Ground Beneath the Cross: The Theology of Ignacio Ellacuría*, Washington, D.C. 2000, 43-97; Georges De Schrijver, *The Distinctive Contribution of Ignacio Ellacuría to a Praxis of Liberation: „Shouldering the Burden of Reality"*, in: Louvain Studies 25 (2000) 312-335.

[5] Jon Sobrino, *Christ the Liberator: A View from the Victims*, Maryknoll 2001, 4. Span. Originalausgabe: *La fe en Jesucristo: ensayo desde las víctimes*, Colección Teología latinoamericana 24, San Salvador 1999.

[6] Ignacio Ellacuría, *Das gekreuzigte Volk*, aaO., 835.

[7] Ellacuría bezeichnet das gekreuzigte Volk als *theologischen Ort*, um seinen Beitrag zum „Überdenken" des Glaubens hervorzuheben; s. Ignacio Ellacuría, *Los pobres, lugar teológico en América Latina*, in: Misión Abierta, Nr. 4-5 (1981) 225-240. Vor dem eigentlich theologischen Augenblick der Reflexion und entsprechend der Glaubenshandlung selbst oder dem, was in der Mystik „geistliche Tröstung" heißen könnte, kann man von einem entsprechenden *theologalen Ort*, einem geistlichen Ort oder, wie ich es in diesem Zusammenhang vorziehe, *offenbarenden Ort* sprechen.

[8] Ignatius von Loyola, *Geistliche Übungen*, nach dem spanischen Urtext übers. v. Peter Knauer, Würzburg 1998, Nr. 53, 50f.

[9] Ignacio Ellacuría, *Las Iglesias latinoamericanas interpelan a la Iglesia de España*, in: Sal Terrae (1982/826) 230.

[10] Ignacio Ellacuría, *Lectura Latinoamericana de los ‚Ejercicios Espirituales' de San Ignacio*, in: Revista Latinoamericana de Teología (1991/23) 113 u. 115; s. auch J. Matthew Ashley, *La comtemplación en la acción de la justicia: La contribución de Ignacio Ellacuría a la espiritualidad cristiana*, in: Revista Latinoamericana de Teología (2000/51) 211-232.

[11] Diese Einsicht entspricht dem, was Edward Schillebeeckx eine negative Kontrasterfahrung nennt; vgl. *Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden*, Freiburg u.a. 1975, 550-552; Gott, die Zukunft des Menschen, Mainz 1969, 134f.; s. auch Roger Haight, *The Logic of the Christian Response to Social Suffering*, in: M. Ellis und O. Maduro (Hg.), The Future of Liberation Theology: Essays in Honor of Gustavo Gutiérrez, Maryknoll 1989, 139-153.

[12] Ignacio Ellacuría, *Das gekreuzigte Volk*, aaO., 836.

[13] Ebd., 844.

[14] Ebd., 823.

[15] Jon Sobrino, *Jesus in Latin America*, Maryknoll 1987, 148.

[16] Ignacio Ellacuría, *Das gekreuzigte Volk*, aaO., 823.

[17] Ebd., 849.

Aus dem Englischen übersetzt von Martha M. Matesich

Aus der Liebe der Märtyrer geborene Hoffnung

Juan Hernández Pico

I. Die Paradoxie des Martyriums

Auf den ersten Blick erzeugt der Tod eines Märtyrers wohl kaum Hoffnung. Was er erzeugt, sind vielmehr lähmende Frustration, unbeschreiblicher Schrecken, wütender Zorn, entsetzliche Wehrlosigkeit und tiefe Verzweiflung: „Viele waren über ihn entsetzt" (Jes 52,14). Das ist die Paradoxie des Martyriums. Und dem ist so, weil der Tod eines Märtyrers heute zunächst einmal der Triumph entweder von mächtigen kriminellen Gewalten oder des Terrorismus des Staates ist. Ob Verbrechen oder Staatsterrorismus, beides bringt für immer die Stimme eines Propheten zum Schweigen, zerschlägt brutal das Werk eines Reformators, setzt rücksichtslos dem Leben einer Forscherin ein Ende, verdunkelt ein für allemal das Denken eines Genies oder demütigt und verletzt die Würde eines Volkes. Der Tod der Märtyrer ist der Triumph der Unnachgiebigkeit, der Lüge und der totalen Überlegenheit. Hinter - aber logisch und in Wirklichkeit vor - dem Martyrium steht ein Mord. Und dieser ist seine materielle Basis sowie das grausame und unbarmherzige Gesicht der ungerechten Gewalt von Institutionen.

Oscar Romero, Erzbischof von San Salvador, war ein Prophet. Im proppenvollen Dom der Stadt klagte der Hirte der Armen mit der Deutlichkeit und mit der Würde eines Propheten immer wieder die strukturell ungerechte und folglich unchristliche Lage in seinem Lande an. Romero, von schwacher, aber von der Kraft Gottes verklärter Gestalt, erfüllte die Menschen ohne Perspektive mit Hoffnung, säte Würde in die Herzen der Missachteten, nahm sich liebevoll des vielfältigen Schreis seines Volkes an und half vor allem dabei, das Gottesbild der Menschen zu verändern. Hatten diese bisher den Eindruck, Gott stehe stets auf der Seite der Reichen und Mächtigen, zeichnete sich in ihnen Schritt für Schritt das Bild eines Gottes ab, der eine besondere Vorliebe hat ausgerechnet für die Armen und Schwachen - und zwar nicht nur weil er niemanden ausschlösse, sondern weil er es nicht erträgt, dass jemand mit derselben Gebärde, mit der er seinen hungernden Brüdern und Schwestern das Brot verweigert, ihm auch seine Vaterschaft bestreitet. So wurde er unbequem bis zur Unerträglichkeit. 1980 fiel er einem Mordanschlag zum Opfer. Nicht einmal die Bischofswürde hatte ihn vor dem gewaltsamen Tod schützen können. Sein Tod ließ nicht nur seine Stimme in der Bischofskirche verstummen, sondern seither fehlte im ganzen Land auch jemand, der die Situation erhellen könnte. Das Massaker, das dann so etwas wie

die Krönung seiner Beerdigung wurde, brachte schließlich das ganze Land zum Schweigen. Über El Salvador raste eine apokalyptische Furie hinweg, deren Exponenten der Tod von an die sechshundert Menschen am Sumpul-Fluss sowie das niedergemetzelte Dorf Mozote sind.

Adolfo Mijangos, der in Guatemala für die *Revolutionäre Einheitsfront* (FUR), eine sozialdemokratisch orientierte Partei, als Abgeordneter im Kongress saß, war ein Reformer. Von seinem Rollstuhl aus - Fito, so sein Spitzname, war an beiden Beinen gelähmt - brachte er einen ganz neuen, von beeindruckender Vernunft und unbezwingbarer Leidenschaft für die Wahrheit geprägten Ton in das Hohe Haus. Er duldete weder irgendwelches verlogene Gehabe noch die Übermacht des Präsidenten in Generalsuniform noch die Verletzung der Menschenrechte unter dem Vorwand der Verteidigung der Sicherheit des Staates. Seine Mitgliedschaft in einer sozialdemokratischen Partei wie auch sein Charisma, als Rechtsanwalt das Gesetz in den Dienst an der Gerechtigkeit zu stellen, vermittelten ihm das Profil eines neuen Typs von Abgeordnetem, der sich in der Tat als Vertreter des Volkes versteht. Fito war gerade mit seinem Rollstuhl in der Stadt unterwegs, als, ungeachtet seiner Behinderung, mehrere Maschinengewehrsalven sein Leben beendeten. Seither - der Mord ereignete sich 1971 - war im Kongress von Guatemala lange Zeit keine Stimme mehr zu hören, die sich in derart beredter Weise für Wahrheit und Gerechtigkeit eingesetzt hätte.

Ebenfalls in Guatemala hatte Myrna Mack gemeinsam mit Freunden das soziale Forschungszentrum AVANCSO gegründet. Wie mit einem scharfen Messer, das auch das Innerste freilegt, war sie auf die konsequente Aufdeckung der Realitäten bedacht, bis sie schließlich an die Wahrheit herangekommen war. Sie war befreundet mit den Maryknoll-Schwestern, die für ihre Leidenschaft für Gerechtigkeit ja ebenfalls bekannt sind. Des Weiteren war sie Schülerin des namhaften guatemaltekischen Anthropologen Joaquín Noval, der sich 1954 der kommunistischen Partei angeschlossen hatte, nachdem dem ersten Experiment von Demokratie in Guatemala unter Mitwirkung der Vereinigten Staaten ein gewaltsames Ende bereitet worden war. Schließlich war sie auch in die Schule des Jesuiten Ricardo Falla gegangen, der gleichfalls ein ausgezeichneter Anthropologe war und während der bewaffneten Auseinandersetzungen in Guatemala die Gemeinden der Widerstandsdörfer pastoral betreute. Frei wie ein Schmetterling hatte sie die Freiheit der Forschung zu nutzen versucht, um die leidvolle Lage der durch den Krieg vertriebenen und vom Hunger und von den Bombardements des Heeres geplagten Menschen deutlich zu machen. Unbeschadet ihrer persönlichen Zweifel am Glauben sah der Bischof von El Quiché in ihr seine beste Beraterin. In den Augen des Heeres jedoch waren ihre Untersuchungsarbeit ein Verbrechen gegen die Sicherheit des Staates und sie selbst eine „innere Feindin". Ohne Rücksicht auf die Tatsache, dass sie eine Frau war, wurde Myrna Mack 1990 beim Verlassen ihres Büros mit zwölf Messerstichen ermordet. Absicht der Auftraggeber war offenbar, unter den Sozialwissenschaftlern Schrecken zu verbreiten und sie zu veranlassen, sich mit ihren Recherchen zurückzuhalten.

Als Jesuit, Philosoph, Theologe und Rektor der Mittelamerikanischen Universität

San Salvador war Ignacio Ellacuría ein schöpferischer, auf Veränderung erpichter Geist. So versuchte er, die mittelamerikanischen Jesuiten zu einer Neubelebung ihres apostolischen Dienstes zu bewegen und das beste Instrument, das ihnen ihre spirituelle Tradition bot, die *Geistlichen Übungen*, neuzukonzipieren. Ihm schwebte vor, die Exerzitien zu einem Werkzeug werden zu lassen, dessen sich die gesamte mittelamerikanische Jesuitenprovinz hätte bedienen können. Darüber hinaus wollte er auch die Universität als Institution verändern. Und schließlich versuchte er, auch das im Krieg befindliche Land zu verändern. Zu diesem Zweck schlug er immer wieder neue Wege zu Verhandlungen, zum Aufbau einer starken, gegenüber den politischen Parteien unabhängigen Zivilgesellschaft sowie zur Herbeiführung des Friedens vor. Sein letzter Vorschlag war eine regelrecht kühne Vision: Es gehe darum, eine Zivilisation der Arbeit statt des Kapitals zu schaffen, der Armut statt des Reichtums, was allerdings nicht mit einer Zivilisation der Verarmung zu verwechseln sei. Die neue Zivilisation der Arbeit sei in Dialektik zu sehen mit der vorfindlichen Zivilisation des Reichtums, will sagen: der wenigen Reichen, deren Reichtum sich als Lebensweise allein schon deshalb nicht universalisieren lasse, weil man ja den Planeten mitsamt der Menschheit nicht als Ganzes zerstören könne. Am Ende ging es Ellacuría um nicht weniger als darum, die vermeintlich unumkehrbare Geschichte dennoch umzukehren. Seine visionären Entwürfe wurden des Kommunismus geziehen, und ihn selbst hielt man für das Gehirn aller Guerillakämpfer, während er die Guerilla im Gegenteil ebenso unerbittlich wie öffentlich kritisierte. Mochte er auch ein noch so begnadeter Denker sein, das Heer zerfetzte ihm - zusammen mit fünf weiteren Jesuiten und zwei Frauen aus der Umgebung - mit mehreren Gewehrsalven den Kopf. In einer Welt, die sich immer schneller verändert, und in Szenarien, die sich nicht mehr vorhersehen lassen, wie es bis dahin vielleicht noch möglich war, als die Militärs Ellacuría hinrichteten, können wir uns heute, um der Geschichte mit der Gabe kreativer Veränderung entgegenzutreten, nicht mehr auf einen so genialen Geist stützen, wie Ignacio Ellacuría es war.

In San Bartolomé Jocotenango vergewaltigten Offiziere und Soldaten des Heeres wie auch Mitglieder der Patrouille der Zivilen Selbstverteidigung hunderte von Quiché-Frauen massiv. Nicht wenige von ihnen wurden als Sexsklavinnen missbraucht und waren während der finstersten Jahre des guatemaltekischen Bürgerkrieges in gefängnisartigen Behausungen eingesperrt. Etliche von ihnen waren die Ehefrauen führender Männer der *Katholischen Aktion*, die ihrerseits einige prominente Ureinwohner wegen der Ungerechtigkeiten, die diese seit eh und je an den Tag

Der Autor

Juan Hernández Pico SJ, geboren 1936 in Spanien, Jesuit seit 1953, Priester seit 1966, studierte Theologie an der Hochschule Sankt Georgen, Frankfurt, und Soziologie an der Universität von Chicago. Er ist Professor für beide Fächer an der Zentralamerikanischen Universität (UCA) in Managua, Nicaragua, und in San Salvador, El Salvador. Von 1980 bis 1990 war er Leiter des Zentrums für Forschung und soziales Handeln der Gesellschaft Jesu in Mittelamerika (CIAS). Veröffentlichungen u.a.: Un Cristianismo Vivo, Teología de la Solidaridad, La Oración en los procesos de liberación. Anschrift: Casa Parroquial, Santa María Chiquimula, 08006 Totonicapán, Guatemala. E-Mail: jhpico@infovia.com.gt.

gelegt hatten, bloßgestellt hatten. Im Interesse der Großgrundbesitzer verdingten sie nämlich ihre Stammesgenossen als Tagelöhner auf die Landgüter an der Küste. Die Männer dieser Frauen: „waren sie im Besitz der Bibel, wurden sie umgebracht ... ebenso wie die Besten aus der *Katholischen Aktion*“[1]. Die Alternative, vor der die Frauen in Anbetracht des Märtyrertodes ihrer Männer, Väter und Großväter standen, lautete Vergewaltigung oder Tod. Doch die Vergewaltigung der Quiché-Frauen, von denen auf der anderen Seite einige sogar Frauen bzw. Verwandte der Patrouillen waren, bedeutet darüber hinaus, dass die Würde eines ganzen Volkes vergewaltigt wurde. Noch im August des letzten Jahres profanierte das Heer das Patronatsfest des Dorfes San Bartolomé und funktionierte es um zu einer Jubelfeier in seinem Interesse, während der Pfarrer die Messe hinter verschlossenen Türen feierte.

So ist das Martyrium zunächst einmal nichts anderes als die triumphale Selbstbehauptung der ungerechtesten Mächte dieser Welt. Und so sagte Jesus am Vorabend seines Märtyrertodes denn auch: Jetzt „ist eure Stunde, jetzt hat die Finsternis die Macht“ (Lk 22,53). In einer ersten Annäherung erweist sich der Märtyrertod mithin als erbitterter Feind der Menschheit, wobei allerdings jedes Sterben Anteil an dieser Feindschaft hat und der Tod deshalb auch bis ans Ende der Geschichte nicht besiegt werden wird: „Der letzte Feind, der entmachtet wird, ist der Tod“ (1 Kor 15,26). Aus eben diesem Grund rief - in Vorwegnahme ihres eigenen Martyriums - Juana de Arco de Péguy nach einem Heiligen, „der Erfolg hätte“, denn „alles kommt, Herr, nur dein Reich kommt nicht“[2].

II. Die Hoffnung aus dem Martyrium geht gegen alle Hoffnung

Die Hoffnung auf Grund von Liebe, zu der sich die Märtyrer gegenüber ihresgleichen zu Lebzeiten bekannten, unterscheidet sich in nichts von der Hoffnung Abrahams und Jesu von Nazaret. Sie ist wesentlich „Hoffnung gegen alle Hoffnung“ (Röm 4,18) und alles andere als leicht oder billig. Sie ist eine Hoffnung, die weder Zeichen noch Beweise kennt, auf die sie sich stützen könnte. Es kommt nicht darauf an, dass auf dem Glanz der prophetischen Statur und der pastoralen Tiefe eines Oscar Romero kein Anflug von Schatten läge; noch darauf, dass die Bewunderung, die Fito Mijangos mit seinem Erneuerungsengagement verdient, nicht den geringsten Vorbehalt zuließe; noch darauf, dass einen die geradezu zärtliche Scharfsinnigkeit einer Myrna Mack vorbehaltlos anrührte und bewegte; noch darauf, dass einen der kühne Blick eines Ignacio Ellacuría widerspruchslos faszinierte und anzöge; noch darauf, dass einen Schutzlosigkeit und Geduld der vergewaltigten Frauen von San Bartolomé Jocotenango ohne Wenn und Aber empörten und auf die Beine brächten. Und am wenigsten kommt es darauf an, dass die ebenso demütige wie kraftvolle Liebe, die alle diese Menschen in ihrem Einsatz für Gerechtigkeit und in ihrem Mitleiden mit ihren mitmenschlichen Brüdern und Schwestern trug, aber auch in ihrem ohnmächtigen Widerstand

gegen die Ungerechtigkeit, für Menschen jeden Schlags zu begreifen sei. Worauf es vielmehr ankommt, ist, dass all die Initiativen aus Liebe mitsamt der Geschichte, von der sie entflammt wurden, ihren Weg durch die Finsternis finden, bis sie zu einer Fackel werden, die das Leben vieler Menschen erleuchtet und mit Hoffnung erfüllt.

Beide Seiten sind entscheidend. Entscheidend ist die Liebe, die die Märtyrer bewegte. Märtyrer können Hoffnung in den Menschen nur deshalb wecken, weil sie Menschen - ob sie sich zum Christentum bekennen oder auch an keinen Gott zu glauben im Stande sind - zum Engagement für Menschen und zur Gemeinschaft mit Menschen bewegen können, vor allem wenn es um besonders bedrängte, verachtete und ungerecht verarmte Männer und Frauen geht ... bis zum Äußersten der Hingabe des Lebens für sie, bis zum Tode hin. Entscheidend ist aber auch das konkrete, von Liebe durchdrungene Leben der Märtyrer. Denn kein System dieser Welt nimmt jemandem das Leben, wenn er, wenn sie sich nicht für ein Geschichtsprojekt einsetzt, das den schlimmsten Gewohnheiten des Herzens in der Kultur, konkret: den gewalttätig-strukturellen Ungerechtigkeiten in Wirtschaft und Politik, zuwiderläuft und eine neue Gesellschaft schaffen will, in der es, wenn auch mit Ach und Krach, um das Reich der Gerechtigkeit, der Freiheit und einer ehrfurchtsvollen Begegnung zwischen Kulturen und Religionen geht.

Tatsache ist, dass sich alle diese Initiativen aus Liebe wie auch die Geschichte, die sie zu entwickeln versuchen, ihren Weg durch dichtes Dunkel bahnen müssen, bis die Hoffnung, deren Vorboten sie ja sind, endlich sprießen kann. Nun haben aber all die Finsternisse einen gemeinsamen leidvollen Namen, der sich sogar genau nennen lässt. Es ist dies das Scheitern der Geschichtsprojekte, für die sich die Märtyrer eingesetzt haben, aber auch die frustrierende Mutlosigkeit, die die konkreten Menschen überkommt, denen die Liebe der Märtyrer zuvor galt. Das bischöfliche Projekt, das Oscar Romero hell erstrahlen ließ, liegt - wie sein von der mörderischen Kugel durchbohrter Körper - in Stücken am Boden. Das Volk von El Salvador, das Oscar Romero mit unsagbarer Liebe pastoral führte, wird heute von klugen, aber leidenschaftslosen Abwägungen regiert. Das Sprachrohr, durch das das guatemaltekische Volk seine realen Bedürfnisse zum Ausdruck gebracht wusste, ist zerfetzt von den Kugeln, die dem unbestechlichen, unanfechtbar integren Abgeordneten Fito Mijangos Herz und Eingeweide zerrissen. So müssen die Menschen in Guatemala, für deren Würde Fito ja stand, heute auch ohne eine solche profilierte Gestalt auskommen, wie dieser mit seiner bedingungslosen Hingabe im Dienst an ihrem Alltag sie für die Guatemalteken bedeutet hatte. Das Engagement, mit dem Myrna Mack den Dingen akribisch und konsequent nachzugehen versuchte, ist auch heute nur unter derselben Lebensgefahr möglich wie damals. Ihre Tochter und ihre Enkel, ihre Eltern und ihre Geschwister ebenso wie all die Flüchtlinge und Vertriebenen, die ihre Hoffnung darauf gesetzt hatten, von ihr aufmerksam, ehrfürchtig und in Einklang mit ihren Leiden und Wünschen angehört zu werden, müssen seither ihre Liebe und Freundschaft missen.

Auch der Entwurf, den Ignacio Ellacuría von einer Zivilisation vorgelegt hatte, die

eher von der Arbeit als vom Kapital bzw. eher von der Armut als vom Reichtum bestimmt sein sollte, wie auch seine Vorstellung, noch sei es möglich, das Ruder der Geschichte aus ihrem Drall in Richtung Unmenschlichkeit herumzureißen, warten noch darauf, einigermaßen erfolgversprechend fortgeführt zu werden. Immer noch steht aus, dass die samenkornhaften Möglichkeiten, die in solch einem kühnen, ja genialen Konzept stecken, weiterentwickelt werden. Wir, die wir seine unbedingte Freundschaft und die unentwegt kreative Phantasie seines feurigen Apostelherzens erfahren durften, vermissen seither die Wärme, die - unbeschadet seiner mitunter arroganten Zurückhaltung - immer wieder unser Leben anrührte. Auch die Gedankenwelt und das glühende Verlangen der Frauen von San Bartolomé Jocotenango, einschließlich ihrer Männer, sich „zusammenzutun" und zu arbeiten, „damit die Sache anders wird ... und die schlechten Zeiten ein Ende haben", „sich gemeinsam für das Leben einzusetzen", „sagen zu können, was man auf dem Herzen hat ... was man im Leben alles mitgemacht hat ... [dass] wir doch alle gleich ... und alle Menschen sind, unabhängig davon, wo die Leute herkommen, welche Sprache sie sprechen und was sie zu sagen haben ..."[3], alles wurde im Zuge der Vergewaltigung der Frauen des Quiché-Volkes brutal zertrampelt und niedergemacht. Ja, die massenhafte Vergewaltigung hat den Menschen die Lust am Leben genommen: „Die Leute reden nicht mehr miteinander ... Wir sind nur noch irgendetwas ... ein Häufchen Elend ... Nachts können wir nicht mehr schlafen ... Sämtliche Familien tun uns leid ... Was wir alles mitgemacht haben! ... Wir haben Angst, ja richtig Angst ... Wir wissen nicht, was passiert ... Immer sind sie dagegen ... Wir verstehen nichts mehr ... Leben gibt's dort nicht mehr ... Man spürt genau, dass es dort kein Leben mehr gibt ... die Zeiten haben sich geändert."[4]

Aus der Finsternis von Scheitern und Entmutigung muss wieder Hoffnung sprießen. Alle Hoffnung, auch die, die aus der Liebe der Märtyrer geboren wird, setzt verantwortliches Bemühen von Menschen voraus, das aber nur in einer Atmosphäre der Gnade und im Entgegennehmen eines ungeschuldeten Geschenkes gelingen kann. Die neue Gesellschaft und die neue Geschichte, die die Märtyrer sich erkühnten herbeizuträumen, herbeizuwünschen und herbeizudenken, sind eine neue Schöpfung, die wir zum einen aus der Vergangenheit wiedergewinnen und zum anderen kreativ erst noch schaffen müssen, ähnlich wie man mit einer Erbschaft umgeht. Nur, die alte Schöpfung hat sich als resistent erwiesen und ist Teil der Erbschaft, heute wie zu Zeiten des Paulus. Dabei ist die alte Schöpfung, so sehr wir uns bemühen, Verlorenes wiederzugewinnen, aber auch weiter von der Hoffnung beseelt, „von der Sklaverei und Verlorenheit befreit [zu] werden zur Freiheit und Herrlichkeit der Kinder Gottes" (Röm 8,21). Doch alles geschieht unter Seufzen und Geburtswehen. Auch wir selbst können das Seufzen nicht unterdrücken, „warten wir [doch] auf die volle Verwirklichung dessen, was uns als Söhnen [und Töchtern] zugedacht ist: dass unser Leib von der Vergänglichkeit erlöst wird" (Röm 8,23). Letzten Endes ist die Hoffnung, die aus der Liebe der Märtyrer geboren wird, keine „Hoffnung auf etwas, das man sieht", weil ja niemand auf etwas hofft, das er vor Augen sähe, sondern weil Hoffnung immer

nur aus dem Dunklen heraus entsteht. Und das ist der Grund, weshalb „wir in Geduld ausharren müssen" (Röm 8,24-25).

III. Hoffnung, die aus der Liebe der Märtyrer geboren wird: ein Werk der Beharrlichkeit

Die Liebe der Märtyrer erzeugt Hoffnung. Aber wie? Kraft unserer geduldigen, verantwortlichen Arbeit, das heißt kraft unserer Beharrlichkeit, wobei Beharrlichkeit als ein gnadenhaft geschenktes menschliches Verhalten verstanden wird, ganz ähnlich der Treue. Der erste Teil dieses Aufsatzes sollte an einige Märtyrer erinnern. Offenbar hatte auch Jesus das Anliegen, die Erinnerung an ihn nicht erlöschen zu lassen. Deshalb gab er seinen Jüngern auch den Auftrag, in der Gemeinschaft mit den ihm nachfolgenden Menschen sein Letztes Abendmahl zu essen, das ja seinen Tod vorwegnimmt: „Tut dies zu meinem Gedächtnis!" (Lk 22,19; 1 Kor 11,24-25). Seit dem Moment ist christliche Liturgie stets „Verkündigung des Todes des Herrn, bis er [wieder]kommt" (1 Kor 11,26). Mit anderen Worten: In der christlichen Liturgie geht es zentral um das Gedächtnis dafür, dass Jesus ermordet wurde bzw. dass er damit den Märtyrertod erlitt und zugleich Zeugnis von einer Liebe gab, die nicht größer sein könnte, weil er ja „sein Leben für seine Freunde" hingab (Joh 15,13). In derselben Logik ist aber auch - so Paulus - keine liturgische Gedächtnisfeier mehr christlich, wenn sie einen nicht dazu bewegt, das Beispiel des Märtyrers, der Jesus ja ist, Tag für Tag zu leben: „Bringt euch selbst als lebendiges ... Opfer dar, das Gott gefällt; das ist der wahre und angemessene Gottesdienst" (Röm 12,1). Seit frühesten Zeiten hat man deshalb denn auch immer Märtyrerreliquien in den Altartisch eingelassen, womit signalisiert werden soll, dass der Märtyrertod etwas mit dem Mahl des Herrn zu tun hat. Ein fortwährendes Gedenken der Märtyrer, das dazu beiträgt, Bereitschaft zur Hingabe der eigenen Existenz „im unermüdlichen alltäglichen Einsatz oder im Opfer bis zum gewaltsamen Tod"[5] zu wecken, ist - wie Ellacuría 1989, im Jahr seines eigenen Märtyrertodes, sagte - Dienst an der Hoffnung.

Der zweite Teil des vorliegenden Beitrags soll „die von der Ungerechtigkeit niedergehaltene Wahrheit" (vgl. Röm 1,18) zum Tragen bringen. Jedes Martyrium ist unweigerlich Mord bzw. brutale Vergewaltigung - das gilt auch für die Folter, die nicht unbedingt den Tod zur Folge hat -, demütigt den Betreffenden oder die Betreffende und bringt sein bzw. ihr Leben an den Rand des Ertäglichen. Doch immer soll der Mord mit dem Schleier dieses oder jenes Vorwurfs vertuscht und gerechtfertigt werden: „Er hat Gott gelästert" (Mt 26,65), „Dieser Mensch verführt unser Volk ... und wiegelt es auf" (Lk 23,2.5), „Wenn er kein Übeltäter wäre, hätten wir ihn dir nicht ausgeliefert" (Joh 18,30). Den Märtyrern unserer Tage ergeht es nicht anders: „Er ist Kommunist", „ein subversives Element", „Gehirn der Guerillas", „Staatsfeind", „Priester und Bischöfe sind doch nur Betrüger ... die sagen, Religion sei nichts Gutes", „Sämtliche Mitglieder der *Katholischen Aktion* sind Guerillas".[6]

Aus diesem Grund ist die Arbeit von Helen Mack, der Schwester unserer Märtyrerin Myrna Mack, ein Beispiel für die Beharrlichkeit, ohne die Hoffnung undenkbar wäre. Zwölf Jahre kämpfte Helen Mack vor den Gerichten, um mit der Verschleierung Schluss zu machen und die Mörder ihrer Schwester, materiell wie intellektuell betrachtet, verurteilt zu sehen, bis sie schließlich doch noch ihr Ziel erreichte. Neue Hoffnung weckte auch der Einsatz des Provinzialoberen der Jesuiten in Mittelamerika, José Maria Tojeira, der Wahrheit auf die Spur zu kommen und denen, die für den Mord an Ignacio Ellacuría und seinen Mitarbeiterinnen und Mitbrüdern die Verantwortung tragen, Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Nicht verschwiegen werden soll allerdings, dass Tojeira bei seiner Arbeit unterstützt wurde vom *Lawyers' Committee* in den Vereinigten Staaten wie auch von zivilen Staatsanwälten, die damit freilich ihr Leben aufs Spiel setzten. Doch das Ringen um Neuschöpfen von Hoffnung ist auch heute noch nicht abgeschlossen. Selbst die höchsten intellektuellen Instanzen sind noch immer involviert.

Neue Hoffnung weckte in Guatemala auch Bischof Juan Gerardi mit dem großen Werk *¡Guatemala, nunca más!* - Guatemala, nie wieder!, mit dem die geschichtliche Erinnerung an die Opfer und Märtyrer wach gehalten werden soll. Achtundvierzig Stunden später, nachdem Gerardi im April 1998 die vierbändige Dokumentation in der Öffentlichkeit vorgestellt hatte, fiel er selbst einem Mordanschlag zum Opfer und wurde Märtyrer der Wahrheit. Einen frischen Funken Hoffnung konnte auch Matilde González mit ihrer Untersuchung zur Geschichte von San Bartolomé Jocotenango entfachen. Unter dem Titel *Se cambió el tiempo* - Die Zeit hat sich geändert - veröffentlichte AVANCSO 2002 das zweibändige Werk. Menschliche Freiheit ist nur in Verbindung mit Wahrheit möglich: „Wenn ihr in meinem Wort bleibt, ... werdet ihr die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch befreien" (Joh 8,31-32). „Bleiben" (griechisch: *menein*) hat im Griechischen des Neuen Testaments dieselbe Wurzel wie „Beharrlichkeit" (*hypo-moné*). Die Suche nach der Wahrheit über die Verbrechen, die gegen die Märtyrer begangen wurden, ist ein weiterer Dienst an der Hoffnung und eine unabweisbare Form, auf eine Neubelebung der Hoffnung „beharrlich zu warten". So heißt es im Buch der Psalmen: „Des Elenden Hoffnung ist nicht für immer verloren" (Ps 9,19).

Und sie wird deshalb nicht für immer verloren sein, weil die Liebe der Menschen, die den Märtyrertod erlitten haben und die heute, nach dem ersten „Entsetzen", wie Jesus die Welt in „Staunen" versetzen (Jes 52,15), uns dazu einlädt, beharrlich jeden Tag aufs Neue Liebe walten zu lassen, im Auf und Ab mit den Freuden und Hoffnungen, mit der Trauer und Angst der Menschen, insbesondere der ärmsten und am Bösesten missachteten (vgl. Zweites Vatikanisches Konzil, *Gaudium et Spes* 1). Dazu freilich bedarf es einer solidarischen Arbeit, die der Glaube in Richtung „auf wirklich humane Lösungen hin" orientiert (*Gaudium et Spes* 11). Die Hoffnung, die Jesus in seiner Liebe und in seinem vertrauensvollen Glauben an den Vater trug, auch wenn dieser ihn scheinbar verlassen hatte, ist dieselbe Hoffnung, die auch zahllose Menschen bis in ihren Märtyrertod hinein trug. Hoffnung ist die Stütze für Glauben und Liebe. Und umgekehrt gebiert die

bescheidene, gescheiterte, schwache, besiegte und paradoxerweise doch noch siegreiche Liebe in uns unter Schmerzen neue Hoffnung. So verläuft der christliche Zirkel. Weder Enttäuschung noch Scheitern noch Verfolgung noch geänderte Zeiten vermögen uns von der Liebe der Menschen zu trennen, die den Märtyrertod erlitten haben - auch wenn wir ihn mit kreativer Beharrlichkeit werden erben müssen.

[1] Matilde González, *Se cambió el tiempo. Historias de Vida ...*, Guatemala 2002, 34. 69.

[2] Zitiert nach Charles Moeller, *Literatura del Siglo XX y Cristianismo*, Bd. IV, Madrid 1964, 595.

[3] Matilde González, *Se cambió el tiempo*, aaO., 15.

[4] Matilde González, *Se cambió el tiempo*, aaO., 16-17. 108-109.

[5] Ignacio Ellacuría, Art. *Utopie und Prophetie*, in: Ignacio Ellacuría/Jon Sobrino (Hg.), *Mysterium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung*, Bd. I, Luzern 1995, 393-431, näherhin 411.

[6] Matilde González, *Se cambió el tiempo*, aaO., 68.

Aus dem Spanischen übersetzt von Horst Goldstein

Die Märtyrer: eine Herausforderung für die Kirche

Jon Sobrino

Einleitung: Die Notwendigkeit, die Kirche heute in Frage zu stellen

Die Märtyrer, und zwar sowohl die jesuanischen Märtyrer, die wie Jesus leben und sterben, als auch die gekreuzigten Völker, die wie der leidende Gottesknecht leben und sterben[1], geben der Welt und der Kirche Licht und Heil, wie bereits in früheren Beiträgen festgestellt wurde. Hier möchten wir darauf aufmerksam machen, dass sie auch eine Infragestellung bedeuten - was gut und notwendig ist. Im Vergleich zur Aufbruchsstimmung des Zweiten Vatikanischen Konzils befindet sich die Kirche heute in einer Phase der Selbstbezogenheit. Gewiss gibt es zahlreiche christliche Gruppen, die sich mit den Leidenden der Welt solidarisieren, prophetische und von einer Utopie beflügelte Gruppen, die den Geist des

Glaubens zu erneuern versuchen. Und auch heute gibt es - vor allem in Afrika - einige jesuanische Märtyrer. Doch alles in allem stellt sich die Kirche heute als eine Institution dar, die nach einer „Erfolgspastoral" (Pedro Trigo) strebt, die ihr gesellschaftlichen Einfluss und einen massenhaften Zulauf sichert oder neu gewinnt. Im Vergleich zu Medellín drücken folgende Worte von José Comblin das Wesentliche aus:

„Heute hat man vor allem den Eindruck, dass sich die Kirche in ihrer Mehrheit, Priester und einfache Gläubige, wieder der Vergangenheit zuwendet. Sie benutzt dieselbe Sprache, aber die Praxis ist eine andere. Sie zieht sich wieder in die Sakristei und ins Pfarrhaus zurück. Sie hört die Stimme der armen Bevölkerungsmehrheiten nicht mehr, vielmehr hört sie auf ihre traditionelle Klientel, die Gottesdienstteilnehmer. Die Kirche beschäftigt sich wieder mit sich selbst. Sie will kulturelle, politische und auch wirtschaftliche Machtpositionen wiedergewinnen. Sie fördert wieder die religiösen Gefühle, die Emotionen. Es fehlt ihr nicht an Zuspruch, denn der Neoliberalismus hat dafür gesorgt, dass die Angst, die Verzweiflung, die Unsicherheit und die Uneinigkeit unter den Völkern zunehmen."[2]

Um diesen Prozess umzukehren, genügt es nicht, einzugestehen, dass die Kirche sündig ist, eine *casta meretrix*, und um Vergebung zu bitten in der Form, wie es in den letzten Jahren die oberste Kirchenleitung getan hat. Denn auf diese abstrakte und wenig verbindliche Weise blieb das eigene Schuldeingeständnis wirkungslos. Die Frage lautet daher, wodurch die Kirche in Frage gestellt werden kann.

Ohne Zweifel kann Gott die Kirche in Frage stellen. Doch Gott ist transzendent, und deshalb kann er fern bleiben, und seine Aufforderung bleibt ungehört. Und wie alle Geschöpfe will auch die Kirche, dass es genau so sei. Vor Jahren, in einer Zeit des leidenschaftlichen Antimarxismus, schrieb ich einmal: „Nicht vor dem Marxismus hat die Kirche Angst, sondern vor Gott." Auch Jesus, historische Gegenwart des transzendenten Gottes, kann die Kirche in Frage stellen, aber auch ihn kann man so fern halten, dass er sich nicht mehr vernehmbar machen kann. Und wenn man spürt, dass er ernsthaft nahe kommt, dann kann dasselbe passieren, was in der Legende vom Großinquisitor beschrieben wurde. Der Kardinal Erzbischof von Sevilla sagt zu Christus: „Herr, komm nicht wieder."

Doch der christliche Glaube ist durch und durch inkarnatorisch. Die Kirche muss bekennen, dass Christus in der Eucharistie, im Wort der Verkündigung, in der Gemeinde und in den Priestern gegenwärtig ist. Und durch all dies kann sie herausgefordert werden, selbst wenn sie auch diese Aufforderungen überhören kann. Doch es gibt einen letzten Bezugspunkt (in Wirklichkeit ist er der erste) der Gegenwart Gottes und seines Christus: „Er wollte sich mit besonderer Zuneigung mit den Schwächsten und Ärmsten identifizieren." (Puebla Nr. 196)[3] Die Armen sind die höchste Form der Gegenwart Christi in der Geschichte. Im Mittelalter nannte man sie „Stellvertreter Christi". Deshalb sind sie Frohe Botschaft und verkünden der Kirche das Evangelium. Aber sie sind auch ein Aufschrei, und sie rufen die Kirche zur Umkehr auf (Puebla Nr. 1147). Der formale Grund dafür wurde schon genannt: Sie sind Gegenwart Christi. Der materiale

Grund ist, dass ihre Schreie nicht zum verstummen gebracht werden können. (Medellín, *Gerechtigkeit*, 1: „Das Elend als Massenerscheinung ist eine Ungerechtigkeit, die zum Himmel schreit.").

Die Märtyrer: eine Herausforderung für die Kirche

Gehen wir einen Schritt weiter: Die Armen und ihr Schreien finden ihren höchsten Ausdruck in den Märtyrern: in den jesuanischen Märtyrern, und vor allem in den gekreuzigten Völkern. Und deshalb können diese die Kirche am besten in Frage stellen. Sie sind zahlenmäßig so viele, dass man sie nur durch schuldhafte Blindheit und Taubheit ignorieren kann. Und das Leid ist von so schrecklichem Ausmaß, dass sie die Gewissen wachrütteln und auch zur Umkehr aufrufen können. Und außerdem lassen sie jene trügerische Ausrede nicht zu, zu der die Kirche neigt, nämlich dass nur Gott sie herausfordern könnte. In ihnen ist Gott nämlich anwesend.

Die Herausforderung durch die jesuanischen Märtyrer geschieht eher punktuell zu bestimmten Zeiten in der Geschichte (die Jahre nach Medellín waren eine solche Zeit, in Lateinamerika, aber auch in Afrika und Asien), obwohl die Erinnerung an sie lebendig bleibt. Die Herausforderung durch die gekreuzigten Völker aber ist beständig, so wie das *mysterium iniquitatis* in der Geschichte bleibend anwesend ist.

Wir haben einen kleinen Abstecher in die Theologie gemacht, um zu zeigen, welches die tiefste und stärkste Wurzel der Herausforderung der Kirche ist, obwohl diese Wurzel - die Armen, die Opfer und die Märtyrer - jedem empfindenden Herzen klar ist. Doch uns schien dieses Vorgehen wichtig, da es sich um die Herausforderung der Kirche handelt. Sie darf sich gegen eine Infragestellung, die von diesen Armen her kommt, nicht wehren, denn sie stellen die höchste Form der Gegenwart Gottes dar. Und da sie *von ihnen* her kommt und nicht von woanders her, betrifft die grundlegende Herausforderung nicht irgendetwas, sondern das Herzstück des christlichen Glaubens: die Barmherzigkeit, die Liebe, die Verteidigung der Armen, die Identifikation mit den Opfern.

Die Kirche - so lautet die Schlussfolgerung - kann und muss, wie Bischof Romero gemeint hat, in Frage gestellt werden. „Wir sind darauf angewiesen, dass auch uns jemand als Prophet dient, der uns zur Umkehr ruft und der nicht zulässt, dass wir uns in einer Religion einrichten, als wäre diese bereits unantastbar." (Predigt vom 8. Juli 1979)[4]

Und um diese Einleitung zu beschließen, möchten wir sagen: Die erste und grundlegende Herausforderung für die Kirche betrifft die Tatsache, ob sie überhaupt bereit ist, sich in Frage stellen zu lassen oder nicht. Worum geht es dabei?

Der Autor

Jon Sobrino SJ, geb. 1938, lebt seit 1974 in San Salvador. Er ist Professor der Theologie und Direktor des Centro Monseñor Romero an der Universität von Zentralamerika. Neuere Veröffentlichungen in deutscher Übersetzung: Theologie und Menschenrechte aus der Sicht der gekreuzigten Völker (Graz 1992); hg. mit Ignacio Ellacuría: Mysterium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung (2 Bde. Luzern 1995/96); weitere Titel sind beim anderen Beitrag Sobrinos für dieses Heft genannt. Für CONCILIUM schrieb Sobrino zuletzt über „Die Erlösung der Globalisierung" in Heft 5/2001. Anschrift: Centro Monseñor Romero/UCA, apartado 01-106, San Salvador, El Salvador. E-Mail: jsobrino@cmr.uca.edu.sv.

Ob sie Jesus ähnlich ist oder nicht, ob sie Jesus in seiner Menschwerdung, seiner Sendung, seinem Kreuz und seiner Auferstehung nachfolgt. Sehen wir zu.

I. Erste Herausforderung: Die Inkarnation, „Überwindung der Unwirklichkeit"

In diesem dritten Jahrtausend lebt die große Mehrzahl auf unserer Welt im Elend. Leben ist nach wie vor die schwierigste Aufgabe dieser Menschen, und ein sehr frühes Sterben - in ihrem Leib, ihrer Würde, ihrer Kultur und in ihrem Geist - ihr Schicksal. Das Erste, was die Kirche angesichts dessen zu tun hat, ist, in diese Wirklichkeit einzutauchen, sich zu inkarnieren, um „wirklich" werden zu können.

Diese Inkarnation ist nicht leicht für die Kirche, obwohl der Anspruch, dies zu tun, von ihrem Glauben her offenkundig und zentral ist. Der Prolog des Johannesevangeliums bringt den Willen Gottes selbst zum Ausdruck, in unserer Welt wirklich zu sein - ein Wille, der nicht nur darin besteht, nur Fleisch zu werden, sondern vielmehr schwaches Fleisch. Und in der Sprache der Christologie des Konzils ist die Wirklichkeit, die der Sohn annimmt, nicht einfach die *humanitas*, sondern *sarx*, der schwache, hinfällige Aspekt des Fleisches. Im Christentum ist Transzendenz eindeutig Trans-Deszendenz (Leonardo Boff). Und dieser Abstieg, diese Deszendenz, besteht nicht nur darin, „das Andere" zu werden, sondern „das Schwache und Geringe".

Auf theoretischer Ebene ist das zentral, aber im Leben der Kirche normalerweise nicht. Auch für sie (nicht nur für die Christologie) ist der *Doketismus* (Walter Kasper) das größte Problem, das heißt die Gefahr, sich mittels des Lehrgebäudes, der Liturgie, des Kirchenrechts - ihre eigene Realität zu schaffen, die sie von der wirklichen Welt entfernt und vor ihr abschirmt, vor allem vor den Kreuzen dieser Welt. Es ist nicht leicht, diesen Doketismus zu überwinden, doch wir müssen uns wenigstens der Gefahr bewusst sein, ihm zu verfallen, und der Gefahr, angesichts dieser Wirklichkeit einzuschlafen. Und deshalb müssen wir uns sagen lassen, was Antonio Montesinos vor 500 Jahren so ausdrückte: „In welch tiefen lethargischen Schlummer seid ihr gefallen?"

Wie kommt man dazu, die Augen angesichts der Wirklichkeit zu öffnen und diesen Doketismus zu überwinden, der fast zu einem historischen Existential geworden ist? Dieses Wunder können nur die gekreuzigten Völker vollbringen, die mit unaussprechlichen Seufzern flehen und dazu auffordern, hinabzusteigen. Und die jesuanischen Märtyrer, die ein Beispiel dafür geben. Damit es keine Ausflüchte gibt, zeigen uns diese Menschen die verschiedenen Weisen auf, sich in der Welt von heute zu bewähren: Martin Luther King im Kontext einer sozialen Bewegung, Silvia Arriola in einer Gemeinde, Ellacuría in einer Universität.

Für Bischof Romero war es klar, dass die Kirche vor allem „wirklich" sein muss. In manchmal erschreckenden Worten pflegte er dies auszudrücken: „Ich freue mich, Brüder, dass die Kirche genau deshalb verfolgt wird, weil sie ihre vorrangi-

ge Option für die Armen getroffen hat und weil sie sich an der Seite der Armen zu inkarnieren versucht." (15. September 1979) „Es wäre traurig, wenn wir in einem Land, in dem auf so schreckliche Weise gemordet wird, unter den Opfern nicht auch Priester fänden. Sie sind das Zeugnis einer Kirche, die sich in die Probleme des Volkes inkarniert hat." (24. Juni 1979).

Wer darin einen Hang zur Aufopferung oder einen Masochismus sieht, der hat nicht verstanden, wie die Wirklichkeit in El Salvador damals aussah, und auch nicht, mit welcher tiefen Entschlossenheit Bischof Romero seine Option für diese Wirklichkeit getroffen hatte. Was Romero sagen wollte, ist: Eine Kirche, die in Zeiten der Armut nicht arm ist, in Zeiten der Verfolgung nicht verfolgt wird, in Zeiten der Morde nicht von den Morden selbst betroffen ist, sich in Zeiten des Engagements nicht engagiert und in Zeiten der Gleichgültigkeit nicht zu diesem Engagement aufruft, die in Zeiten der Hoffnung selbst keine Hoffnung hat und in Zeiten der Enttäuschung diese Hoffnung nicht weckt, ist keine *wirkliche* Kirche, sondern vielmehr eine *doketische.* Es ist gut, das Idealbild der Kirche als heilige und wahrhaftige zu entwerfen, doch die Mindestvoraussetzung und zugleich das Höchste ist es, eine wirkliche Kirche zu sein.

Über die Kirche eines Bischofs Romero kann man sagen, dass es eine Kirche mit ihren Grenzen, Irrtümern und Sünden war, aber woran es gar keinen Zweifel gibt, ist, dass sie eine Kirche El Salvadors, eine wirkliche Kirche war. Und nicht nur deshalb, weil sie vom Leid der Wirklichkeit in El Salvador mitbetroffen war, sondern auch, weil sie ihren Anteil am Geist und der schöpferischen Kraft des Landes hatte. „Ihr, eine so lebendige Kirche, so voller Geist!" Dank der Großmut und des Engagements der Menschen war sie eine Kirche El Salvadors.

Es ist niemals leicht gewesen, den Doketismus zu überwinden. Die wahre Menschheit Jesu, die schon aus dem Neuen Testament eindeutig hervorgeht, wurde auf dem Konzil von Chalkedon (451) definiert, lange nachdem seine wahre Gottheit in Nicaea (325) definiert worden war, die weniger eindeutig war. Irgendetwas tief in uns Verankertes macht uns dem Doketismus zugeneigt. Die Märtyrer fordern uns dazu heraus und ermutigen uns, ihn zu überwinden. Das gekreuzigte Volk ist von sich aus ein Aufruf, die Augen angesichts dieser Wirklichkeit zu öffnen, und die jesuanischen Märtyrer lehren uns, wie wir uns auf diese Realität einlassen können.

II. Zweite Herausforderung: die Sendung, „das Mitleiden in der Wirklichkeit"

Medellín und Papst Paul VI. (in der Enzyklika *Evangelii nuntiandi*) haben die ganzheitliche Befreiung als ein Wesensmerkmal der Sendung der Kirche herausgestellt. Wir möchten nun zwei Merkmale dieser befreienden Sendung herausgreifen. Dabei geht es nicht darum, sie heute auf mechanische Weise zu wiederholen, sondern das Pathos dieser Sendung, die den Tod der tausend Ausreden stirbt, wiederzugewinnen.

Das erste Merkmal ist die Heilung eines ganzen Volkes. Bischof Romero wurde von Ellacuría als einer bezeichnet, der „von Gott gesandt war, um ein ganzes Volk zu heilen“[5], und Romero selbst verstand sich als Sprachrohr für ein ganzes Volk, er wollte „eine Stimme sein für die, die keine Stimme haben“ (29. Juli 1979). Ignacio Ellacuría ging es darum, „die Geschichte umzustülpen, sie subversiv zu unterlaufen und ihre Richtung zu ändern“[6], und er entwarf die Utopie einer neuen „Zivilisation der Armut“[7].

Der Versuch, für „ein ganzes Volk“ zu arbeiten, kann - oder konnte - faktisch an einigen Orten (Lateinamerikas) leichter sein als an anderen, wo die Christen eine Minderheit sind, und vor zwei Jahrzehnten war das möglicherweise leichter als jetzt. Aber hier geht es uns darum, den umfassenden Horizont für das Leben und die Würde der unterdrückten Bevölkerungsmehrheiten aufzuzeigen: das Reich Gottes, die Menschheitsfamilie. Die Kirchen müssen sich, ob sie nun klein oder groß sind, dessen bewusst sein und als Sauerteig wirken. Dies war die leitende Vision vieler Kirchen, zum Beispiel der brasilianischen, doch heute herrscht wieder die Tendenz, sich auf das Heil des Einzelnen und der Familie (was an sich gut und notwendig ist) stärker zu konzentrieren als auf das Heil des Volkes, auf das innere Heil mehr als auf das Heil in der Geschichte.

Das zweite Merkmal ist das dialektische, prophetische Pathos. Die Verkündigung des Reiches Gottes ging einher mit der Entlarvung des Anti-Reiches, mit dem es in Konflikt geriet. Heute führt die Sendung der Kirche nicht dazu, dass sie in ihrer Gesamtheit ernsthaft mit der Welt der Unterdrücker in Konflikt gerät, obwohl es da und dort Scharmützel gibt. Bei all dem mag der Postmodernismus mit seiner Scheu vor den „großen Erzählungen“ seinen Einfluss haben, oder auch die Ideologie der Globalisierung, die den Widerspruch verleugnet, um - fast immer auf scheinheilige Weise - von Dialog und Toleranz zu sprechen, was fast zwangsläufig in Gleichgültigkeit gegenüber den Armen mündet. Doch eine Kirche, die sich nicht im Sinne einer Verteidigung der Völker grundlegend verändert, die für sie nicht kämpft und keinen Konflikt für sie riskiert, wird eine in sich verschlossene Sekte oder eine Großinstitution, die jedoch von der Wirklichkeit nicht vernommen wird, sie würde zu einem neuen Versuch einer sozio-kulturellen Christenheit.

Angesichts dieser Situation darf die subversive, herausfordernde Erinnerung nicht verschwinden. Wo ist die Prophetie, wo sind die Predigten und Hirtenbriefe der siebziger und achtziger Jahre? Wo lässt man sich auf die Wirklichkeit der Armen ein, wo teilt man ihre Ohnmacht und ihr Schicksal? Mit einem Wort: Wo ist die erste Liebe der Kirche des Zweiten Vatikanischen Konzils, die dem Christen innerhalb der Kirche Würde verleiht, und vor allem: Wo ist die erste Liebe der Kirche von Medellín, die sie zu einer Kirche der Armen macht?

Natürlich haben sich die Dinge verändert, aber weder die Wirklichkeit noch das Evangelium haben sich so verändert, dass das alte Pathos bedeutungslos geworden wäre. Dieses utopische und prophetische Pathos der Befreiung ist nichts anderes als das konsequente Mitleid angesichts der gekreuzigten Völker. Keineswegs ist es so, dass dies in der Kirche völlig fehlte, aber es spielt sich eher auf der

Ebene des Ethischen und nicht so sehr des Prophetischen ab. Sie sucht den Dialog mit den Mächtigen und geht dem Konflikt mit ihnen aus dem Weg. Sie spricht viel von Neuevangelisation, aber wenig von der Dimension ihrer Sendung, die einen Konflikt auf Leben und Tod beinhaltet. Sie spricht von kirchlicher Gemeinschaft, aber wenig vom Reich Gottes, dessen Mittelpunkt der gemeinsame Tisch mit den Armen ist. Comblin hat dies deutlich und mit Ironie zum Ausdruck gebracht: „Man redet weiterhin von der vorrangigen Option für die Armen, doch die Praxis ist eine andere. Es sind Worte ... words, words, words. Früher sagten die Worte das, was man auch tat."[8]

Natürlich stellen sich der Sendung der Kirche heute neue Aufgaben: das Geschlechterverhältnis, die Frage der Indigenas, der Afroamerikaner, der Flüchtlinge, AIDS, die Ökologie, der interkulturelle und interreligiöse Dialog ... Und aus der Sicht von heute erkennt man die Grenzen von früher. Comblin zum Beispiel gesteht zu, dass die Befreiungstheologie „dem wahrhaftigen Drama der menschlichen Person, ihrem Schicksal, ihrer Berufung und folglich der Grundlage ihrer Freiheit nicht genügend Aufmerksamkeit geschenkt hat"[9]. Doch es ist eine Sache, die neuen Herausforderungen der Gegenwart anzunehmen und von daher die Grenzen der Vergangenheit deutlicher wahrzunehmen, und eine andere Sache, das Pathos zu verleugnen, von dem die Sendung der Kirche früher durchdrungen war: Barmherzigkeit und Wahrheit im Gegensatz zu Mord und Lüge (Joh 8,44).

Es ist nicht leicht, dieses Pathos wiederherzustellen. Es kann auch Arme geben - und es gibt sie tatsächlich -, die daran nicht interessiert sind. Man darf nicht übersehen, dass sie, als die Kirche ihre Option für die Armen getroffen hat, sich zu einem guten Teil den Pfingstkirchen zuwandten. Doch das darf nicht als Entschuldigung dafür herhalten, sich nicht mehr auf das Pathos von Medellín zurückzubesinnen. „Die Kirche der Armen existiert unterschwellig. Eine neue Situation kann sie wieder von Neuem an die Oberfläche der Geschichte emporheben. Medellín wird morgen als neues kirchliches Ereignis wieder auftauchen."[10] Es fragt sich, ob diese Überzeugung in der Kirche vorhanden ist.

Für die Kirche von heute ist es von grundlegender Bedeutung, sich das Pathos des Zweiten Vatikanischen Konzils und, aus unserer Sicht, vor allem das Pathos von Medellín in aktueller Weise zu bewahren, und genau dazu rufen die Märtyrer auf. Die jesuanischen Märtyrer gaben ihr Leben nicht nur für schöne Dinge hin, sondern für etwas Wesentlicheres: für die Rettung eines Volkes. Die gekreuzigten Völker erhoffen sich von einer Kirche des Mitleids, dass sie sich dafür abmüht und dafür kämpft, sie vom Kreuz herunterzuholen. Sie haben schon genug von den Almosen und der Hilfe im Kleinen, von den nur halb oder gar nicht erfüllten Versprechungen, von der Gleichgültigkeit und der Missachtung, von trügerischen Zukunftsverheißungen der Globalisierung, die sie ausschließt. Und man darf nicht vergessen, dass mit der Frage, auf welche Weise die Kirche ihre Sendung erfüllt, ihre Identität selbst auf dem Spiel steht, denn „nicht die Kirche ist es, die die Sendung hervorbringt, sondern die Sendung bildet die Kirche" (Jürgen Moltmann).

III. Dritte Herausforderung: das Kreuz „mit dem Gewicht der Wirklichkeit beladen"

Für die Millionen Opfer ist die Wirklichkeit eine schwere Last, und sie wird eine drückende Last für alle, die sich mit ihnen solidarisieren. Die gekreuzigten Völker machen das Erste deutlich, und die jesuanischen Märtyrer das Zweite. Darauf wollen wir uns nun konzentrieren.

An der Last der Wirklichkeit zu tragen war für die Märtyrer kein Masochismus und keine bloß mystische Sehnsucht, sich mit dem gekreuzigten Christus zu identifizieren, sondern vielmehr die Konsequenz aus der Nachfolge dieses Christus. Diese Nachfolge bedeutet, die Barmherzigkeit bis zum Ende zu üben, konsequent, ohne Konflikten und Gefahren aus dem Weg zu gehen. In gewissem Sinne ist Jesu Aufforderung „Nimm dein Kreuz auf dich und folge mir nach" tautologisch. Wie er zu sein und zu handeln - also ihm nachzufolgen - mündet darin, das auf sich zu nehmen, was er selbst auf sich genommen hat: das Kreuz.

In diesem Sinn bedeutet Kreuz das Leiden und den Tod, die daraus resultieren, wenn man den Unterdrückten verteidigt und für die Gerechtigkeit kämpft. Es entspringt dem Willen, sich zu inkarnieren in den konfliktiven Charakter der ungerechten Wirklichkeit. In analogem Sinn kann das Wort „Kreuz" auch andere Formen von Leid zum Ausdruck bringen wie Angst, Krankheit, Scheitern, Enttäuschung und Furcht - Leiden, die manchmal sogar schlimmer sein können als die, die sich aus dem Kampf für die Gerechtigkeit ergeben.

Dies müsste von der biblisch-jesuanischen Tradition her klar sein: Die Geschichte ist von einem theologalen Konflikt zwischen dem Gott des Lebens und den Götzen des Todes durchzogen, die Opfer fordern, um selbst am Leben zu bleiben. In der Theologie des Johannes ist der Böse nicht einfach nur böse, er ist vielmehr „Mörder". Von daher muss man sagen: Das Böse ist mehr als böse, es hat die Macht, die zu vernichten, die gegen es kämpfen. Die große Tragik der Geschichte besteht darin, dass die Sünde Macht hat, und wenn dem so ist, muss die Kirche angesichts eines Konflikt erzeugenden Bösen Position beziehen.

Dies ist von Zeit zu Zeit der Fall, und gewiss traf dies auf Lateinamerika in der Vergangenheit zu: Die Sendung der Kirche war ihrem Wesen nach konfliktiv, unabhängig von psychologischen Gesichtspunkten, allein aufgrund der Tatsache, dass sie sich in die Wirklichkeit inkarnierte und die Opfer verteidigte. Doch nun gibt es in Bezug auf all das ein Defizit. Es kann zu verbalen Streitigkeiten zwischen der Kirche und den Mächtigen kommen, aber ihre Worte sind meist vereinnahmt, so dass es zwar konfliktive Worte und Texte, aber nicht viele reale Konflikte geben kann. Es gibt Ausnahmen, wie z.B. - um nur Märtyrerbischöfe zu erwähnen - Bischof Gerardi in Guatemala, Bischof Isaias Duarte in Kolumbien, Bischof Munzihirwa in der Republik Kongo, doch insgesamt gesehen nimmt die Kirche keine Kreuze in bedeutendem Maß auf sich, wenn sie das sagt, was sie sagt, und das tut, was sie tut - ganz im Unterschied zu früher. Und sie spricht auch diese und andere Märtyrer unserer Tage nicht heilig, was ihr ebenfalls Konflikte mit deren noch lebenden Mördern einbrächte. Mehr noch: Manchmal

sucht sie die Rückkehr zu einer gewissen Harmonie zwischen ihr und den Mächtigen dieser Welt. In Lateinamerika waren verschiedene Bischofsernennungen von dieser Logik bestimmt.

Es wird heute immer wieder gesagt, dass man keinem Anachronismus verfallen dürfe, aber ich füge hinzu, dass man genauso wenig unkritisch sein und sich selbst betrügen darf. Sowohl der christliche Glaube als auch die Wirklichkeit sind nach wie vor schwer und konfliktträchtig. In bestimmten Fällen muss man das bewahren, was bei Paulus *parrhesia* heißt: Unerschrockenheit, Mut und Vertrauen, und man darf nicht feige werden. Man darf keinem fanatischen Christentum das Wort reden, aber noch viel weniger einem verwässerten Christentum, das zu den Opfern und deren Henkern auf dieselbe Weise sprechen könnte. Man darf aus dem Christentum keine „billige Gnade" machen, was Dietrich Bonhoeffer zufolge die größte Gefahr darstellt. Man darf nicht unterschwellig dazu kommen, dass das Kreuz (und damit logischerweise auch die Auferstehung) schöne Dinge in der Liturgie oder der privaten Frömmigkeit werden, aber nichts Ernsthaftes über die Wirklichkeit zum Ausdruck bringen, auf die sich die Kirche einlassen muss. In dieser Situation fordern uns die Märtyrer dazu heraus und ermutigen uns, das Kreuz der Wirklichkeit auf uns zu nehmen, und damit leisten sie uns einen großen Dienst.

In erster Linie ist daran zu erinnern, dass es zwar keine allgemein gültige philosophische, sehr wohl aber eine biblische und christliche Wahrheit ist, dass man, um das Böse zu besiegen, dieses nicht nur mit allen legitimen und wirkungsvollen Mitteln von außen, sondern auch von innen bekämpfen muss, indem man es auf sich nimmt. Wenn man das nicht anerkennt, dann ist Gottes Wort vom leidenden Gottesknecht und vom gekreuzigten Christus leer.

Zweitens verleiht das Auf-sich-Nehmen des Kreuzes der Kirche Glaubwürdigkeit, die sie auf keine andere Weise bekommen könnte, und es beweist, dass die Kirche christlich handelt, denn wenn es ihr nicht in signifikanter Weise so ergeht, wie es Jesus selbst ergangen ist, ist nicht einzusehen, aus welchem Grund sie als die Kirche Jesu erkannt und akzeptiert werden sollte. So dachte auch Bischof Romero: „Eine Kirche, die nicht Verfolgung erleidet, sondern sich der Privilegien und der Unterstützung dieser Welt erfreut - vor einer solchen Kirche nimm dich in Acht! Sie ist nicht die wahre Kirche Jesu Christi." (11. März 1979)

Manchmal gibt es extreme Beispiele dafür, wie Menschen die Wirklichkeit auf sich nehmen und in ihr ausharren, obwohl sie wissen, dass sie ihr ganzes Gewicht treffen wird. Dies trifft auf die sieben Trappistenmönche in Thibirine (Algerien) zu, die trotz Drohungen in ihrem Kloster blieben, das ihr Prior Christian Cherge zu einem Zentrum des christlich-islamischen Dialogs gemacht hatte. Sie wurden entführt und später, am 26. Mai 1996, ermordet. Obwohl sie ihr Schicksal klar vor Augen hatten, blieben sie dort. Sie waren „wirklich" bis zum Äußersten.

Dieses Beispiel stellt natürlich ebenso wie die Worte Bischof Romeros einen Grenzfall dar, aber beides veranschaulicht, wie die Märtyrer dazu ermutigen, die Wirklichkeit - im Normalfall in einer viel bescheideneren Weise - auf sich zu nehmen.

Die Einladung, „das Kreuz auf sich zu nehmen", ist so alt wie das Christentum selbst. Es ist nie leicht gewesen, und das ist es auch heute nicht. Doch zumindest in der Theorie müsste das dem Christentum klar sein, und es sollten keine theoretischen Ausflüchte gesucht werden. Was nie leicht gewesen ist, machen die Märtyrer leichter, und in manchen Fällen fordern sie uns dazu auf. Wenn es den gekreuzigten Völkern nicht gelingt, die Kirche dazu zu bewegen, ihr Leid auf sich zu nehmen und ihr Schicksal zu teilen, dann wird es niemandem gelingen. Wenn es den jesuanischen Märtyrern nicht gelingt, glaubhaft zu machen, dass die größte Liebe möglich ist und humanisierend wirkt und dass sie darin besteht, das Kreuz der Wirklichkeit auf sich zu nehmen, dann gelingt es niemandem.

IV. Vierte Herausforderung: Die Auferstehung – „sich von der Wirklichkeit tragen lassen"

Wir haben diese Formulierung in Entsprechung zur vorherigen gewählt. Die Märtyrer fordern uns auch dazu auf bzw. laden uns ein, an der Auferstehung Jesu teilzunehmen.

In der Wirklichkeit gibt es die Sünde, und deshalb ist die Realität schwer zu ertragen, und man muss sie auf sich nehmen. Doch in der Wirklichkeit gibt es auch die Gnade, deshalb ist sie Kraft und kann ihrerseits uns tragen. Die Märtyrer und alle guten Menschen im Lauf der Geschichte erfüllen die Wirklichkeit mit Liebe und Wahrheit, und dies macht es leichter für uns, sie auf uns zu nehmen. Deshalb sprechen wir jetzt nicht nur von Herausforderung (Infragestellung etc.), sondern auch von Einladung, vom Angebot der Gnade. Wir möchten aber auch hinzufügen, dass es, anders als es scheinen mag, auch nicht leicht ist, sich von der Wirklichkeit tragen zu lassen, denn die Hybris meldet sich immer mit Macht, die Überheblichkeit der Menschen, die sie daran hindert, sich beschenken zu lassen. Und deshalb muss man auch weiterhin von Herausforderung sprechen.

Wir bringen das mit der Auferstehung in Verbindung. Diese Wirklichkeit, die von Liebe und Wahrheit mitgeprägt ist, macht es uns möglich, jetzt schon, unter den Bedingungen dieser Geschichte, wie Auferstandene zu leben. Um nicht in einen falschen Supranaturalismus zu verfallen, erinnern wir daran, dass die Wundmale des Auferstandenen nicht verschwunden waren, und umso weniger gilt dies für die, die innerhalb der Geschichte die Realität der Auferstehung leben. Sie verwandeln sich nicht in himmlische Wesen. Doch eine von der Gnade geprägte Wirklichkeit ermöglicht es, in Liebe die Nachfolge Jesu zu leben, mit dem Glanz jener „Fülle" und des „Sieges", den die Auferstehung verleiht. Auf historischer Ebene bedeutet das für die Kirche und für das Leben der Christen, in Freiheit zu leben, über den Egozentrismus und Egoismus zu triumphieren, sodass es kein Hindernis gibt, das Gute zu tun; in Freude zu leben, Freude als Sieg über die Traurigkeit, sodass das Leiden keine Verbitterung bewirkt, sondern Reinigung; in Hoffnung zu leben gegen die Resignation, sodass das Mysterium des Bösen, das „Noch nicht", das „Gewiss nicht" und die Enttäuschung die Verheißung nicht begra-

ben ... In dieser Freiheit, Freude und Hoffnung liegt bereits so etwas wie ein Abglanz der Auferstehung.
Diese Einladung sprechen die Märtyrer der Kirche gegenüber aus. Und deshalb lautet ihre letzte Herausforderung, sie nicht zu vergessen. Nicht um ihrer selbst willen - sie selbst leben ja nicht mehr in der Sphäre des Egoismus -, sondern weil es für die Kirche notwendig ist.

Die Märtyrer: eine Herausforderung für die Kirche

Schlussfolgerung

Über diese Notwendigkeit wollen wir zum Schluss etwas sagen. Das Zweite Vatikanische Konzil machte auf folgenden Tatbestand aufmerksam: „Deshalb können an dieser Entstehung des Atheismus die Gläubigen einen erheblichen Anteil haben, (insofern sie) ... das wahre Antlitz Gottes und der Religion eher verhüllen als offenbaren" (*Gaudium et spes* 19). In einer deutlicheren Sprache noch sagt es die Schrift selbst: „Euretwegen wird der Name Gottes unter den Völkern verflucht".
Doch die jesuanischen Märtyrer haben das Antlitz Gottes nicht verdunkelt, sondern haben es mit ihrem Leben und Sterben geoffenbart. In einer Kirche der Märtyrer wird der Name Gottes nicht verunehrt, sondern gepriesen oder wenigstens geachtet. Deshalb kann man dankbar bekennen: „Euretwegen wird der Name Gottes bei den Armen gepriesen." Das nimmt die Welt wahr, wenn sie auf die Kirche schaut.
Was die gekreuzigten Völker betrifft, die ebenfalls auf die Kirche schauen, kann man sagen: Nur eine Kirche der jesuanischen Märtyrer, die sich von diesen betreffen lässt und ihr Erbe aufgreift, wird in den Augen der gekreuzigten Völker glaubwürdig sein und ihre Hoffnung am Leben erhalten, indem sie sich bemüht, diese Völker vom Kreuz herabzuholen.

[1] Zu dieser Unterscheidung vgl. meinen ersten Beitrag in diesem Heft: *Unsere Welt - Grausamkeit und Mitleid.*

[2] José Comblin, *Medellín ayer, hoy y mañana,* in: Revista Latinoamericana de Teología 46 (1999) 79f.

[3] Die Dokumente von Medellín und Puebla sind auf Deutsch zugänglich: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Die Kirche Lateinamerikas. Dokumente der II. und III. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopats in Medellín und Puebla* (Stimmen der Weltkirche 8), Bonn 1979.

[4] Zu den Predigten Bischof Romeros vgl. in diesem Heft: *Unsere Welt - Grausamkeit und Mitleid,* Anm. 1.

[5] Ignacio Ellacuría, *Monseñor Romero - un enviado de Dios para salvar a su pueblo,* in: Revista Latinoamericana de Teología 19 (1990) 5-10

[6] Ignacio Ellacuría, *El desafío de las mayorías pobres,* in: ECA Nr. 493/494 (1989) 1078ff.

[7] Ignacio Ellacuría, *Utopía y profetismo desde América Latina,* in: Revista Latinoamericana de Teología 17 (1989) 164-184.

[8] José Comblin, *Medellín,* in: Revista Latinoamericana de Teología 46 (1999) 79.

[9] José Comblin, *Called for Freedom*, Maryknoll 1998, 197.

[10] José Comblin, *Medellín*, aaO., 81

Aus dem Spanischen übersetzt von Christian Roth

Offener Brief an unsere Märtyrer

Von Pedro Casaldáliga, einem Zeugen vieler Märtyrer

Ich schreibe an euch alle,
die ihr das Leben für das LEBEN hingegeben habt,
in unserem Amerika, vom Norden bis zur Südspitze, vom Pazifik zum Atlantik
auf den Straßen und in den Bergen,
in den Werkstätten und auf den Feldern,
in den Schulen und Kirchen
in der Nacht und bei helllichtem Tag.
Vor allem euch ist es zu verdanken, dass
Unser Amerika der Kontinent des Todes mit Hoffnung ist.

Ich schreibe euch im Namen all unserer Völker und unserer Kirchen,
die euch den Mut zum Leben verdanken, wenn sie ihre Identität verteidigen
und ihren festen Willen, weiterhin das Reich Gottes zu verkünden
gegen den Wind und die Flut des neoliberalen Gegenreiches
und trotz der Korruption unserer Regierungen
und der Schwerfälligkeit unserer Hierarchien
und unserer eigenen mangelnden Standfestigkeit.
Wir sind davon überzeugt: Solange es ein Martyrium gibt, gibt es Glaubwürdigkeit,
solange es ein Martyrium gibt, gibt es Hoffnung.

Ihr habt das Gewand eures Engagements
im Blut des Lammes gewaschen.
Und euer Blut in Seinem Blut reinigt auch unsere Sehnsüchte, unsere Schwächen,
unser Scheitern.
Solange es ein Martyrium gibt, gibt es Bekehrung,
solange es ein Martyrium gibt, gibt es reiche Frucht.
Das Maiskorn, das stirbt, vermehrt sich.

Ich schreibe euch gegen das Verbot
der militärischen, politischen und ökonomischen Diktaturen
und gegen die vergessliche Feigheit unserer eigenen Kirchen.
Obwohl sie uns eine Amnestie aufzwingen wollten, die einer Amnesie gleichkäme,
und eine Versöhnung, die nichts anderes wäre als ein Zurückweichen.
Vergeblich.
Ihr habt es verstanden, zu vergeben, aber ihr wolltet leben.
Wir werden es nicht zulassen, dass der letzte Schrei eurer Liebe erstickt wird,
wir werden es nicht zulassen, dass euer Blut keine Frucht trägt.

Wir werden uns auch nicht auf oberflächliche und unverantwortliche Weise darauf beschränken,
Bilder von euch aufzuhängen
und Lieder auf einer Wallfahrt zu singen
und bei einer Theateraufführung über euer Schicksal Tränen zu vergießen.
Wir werden uns euer Leben und euren Tod zueigen machen,
wir werden eure Sache zur unseren machen -
diese konkrete Sache, für die ihr Leben und Tod gegeben habt.
Diese so göttliche und menschliche Sache zugleich,
die die Hauptsache des Reiches Gottes in historische Wirklichkeit und wirksame Liebe übersetzt,
des Reiches Gottes, für das der Erstgeborene der Toten Leben und Tod gab und wofür er auferstand:
Jesus von Nazaret, der Gekreuzigt-Auferstandene für immer.

Wir gedenken jedes und jeder Einzelnen von euch,
und dennoch nennen wir euch jetzt nicht einzeln bei euren wohlklingenden Namen,
um uns an euch gemeinsam mit einem Ausruf voller Liebe und Engagement zu wenden.
Ihr, unsere Märtyrer! Frauen
und Männer, Kinder und Alte,
Indios, Bauern, Arbeiter, Studenten,
Hausfrauen, Rechtsanwälte, Lehrer,
Mitarbeiter in der Pastoral, Künstler und Journalisten,
Pastoren, Priester, Katecheten, Bischöfe ...
Namen, die wohl bekannt sind und bereits in unsere Martyrologien aufgenommen wurden,

Der Autor

Pedro Casaldáliga, 1928 in Balsareny in der spanischen Provinz Barcelona geboren, wurde 1952 in der Gemeinschaft der Claretiner-Missionare zum Priester geweiht. 1968 begann er seine Arbeit in Brasilien und gehörte schon bald zu den ersten Vertretern der „Theologie der Befreiung". 1971 wurde er zum Bischof von São Felix do Araguaia geweiht. In seiner Diözese setzt er sich vor allem für landlose Kleinbauern ein und setzte dabei mehrmals sein Leben aufs Spiel. Auf Deutsch erschien von ihm: Auf der Suche nach dem Reich Gottes. Eine Anthologie (Wien/Klagenfurt 1989). Für CONCILIUM schrieb er zuletzt: „Litaneien zum Jubeljahr" in Heft 5/1999 und „Offener Brief an die brasilianische Seele" in Heft 3/2002. Zu empfehlen ist auch Teofilo Cabestreros Portrait: Mystik der Befreiung. Ein Portrait des Bischofs Pedro Casaldáliga in Brasilien. Mit einem Vorwort von J. B. Metz (Wuppertal 1981). Anschrift: Prelazia de São Felix do Araguaia, Caixa Postal 05, CEP 78.670.000, S. Felix do Araguaia/MT, Brasilien. E-Mail: araguaia@ax.apc.org.

und unbekannte Namen, die aber dennoch in Gottes Heiligenkalender verzeichnet sind.
Wir fühlen uns als eure Erben, als ein Volk, das Zeugnis gibt, als eine Kirche der Märtyrer,
Diakone auf dem Weg durch diese lange Osternacht des Kontinents,
die noch so dunkel ist, aber dennoch so unbesiegbar siegreich.
Wir werden nicht nachlassen, wir werden uns nicht verkaufen, wir werden
auf dieses euer großes Lebensbeispiel nicht verzichten,
welches das Beispiel Jesu selbst war
und welches der Traum des lebendigen Gottes für all seine Söhne und Töchter
aller Zeiten und aller Länder ist,
in allen Welten, bis hin zur einzigen und vielfältig geschwisterlichen Welt:
dem Reich, dem Reich, Seinem Reich!

Mit dem heiligen Romero Amerikas und mit euch allen
mit einer Stimme und vereint im gemeinsamen Engagement
aller Brüder und Schwestern der Solidarität, die mit uns auf dem Weg sind,
bezeugen wir, dass wir „froh sind, denselben Gefahren ausgesetzt zu sein
wie Jesus (und wie ihr),
um uns mit der Sache der Besitzlosen zu identifizieren".
In dieser Welt, die sich vor dem totalen Markt und dem egoistischen Wohlstand prostituiert,
versprechen wir euch demütig und entschlossen:
„Es liegt uns fern, uns zu rühmen,
es sei denn im Kreuz unseres Herrn Jesus Christus"
und in euren Kreuzen, mit dem Seinen geschwisterlich verbunden!
Mit Ihm und mit euch werden wir weiter das Lied der Befreiung singen.
Durch ihn und durch euch werden wir jubelnd erkennen,
dass wir zur Auferstehung bestimmt sind, „wenn sie uns auch das Leben kostet".

Aus dem Spanischen übersetzt von Christian Roth

Die Wirklichkeit auch theologisch erkennen

Jon Sobrino: Sterben muß, wer an Götzen rührt. Das Zeugnis der ermordeten Jesuiten in San Salvador: Fakten und Überlegungen. Mit einem Hintergrundbericht von Roger Peltzer, Fribourg u.a.: Edition Exodus 1990, 121 S., €10,00

Jon Sobrino: Christologie der Befreiung, Band I (aus dem Spanischen übersetzt von Ludger Weckel), Mainz: Grünewald 1998, 384 S., € 32,80

Ludger Weckel: Um des Lebens willen. Zu einer Theologie des Martyriums aus befreiungstheologischer Sicht, Mainz: Grünewald 1998, 329 S., € 24,50

Unter dem Eindruck der Ermordung seiner Ordensbrüder und Kollegen an der Jesuitenuniversität San Salvadors sowie einer dortigen Hausangestellten und ihrer Tochter fasst Jon Sobrino seine Empfindungen, Reaktionen und theologischen Deutungsversuche in seiner beeindruckenden und berührenden Schrift *Sterben muß, wer an Götzen rührt* zusammen. Sobrino selbst entkam dem Mordanschlag nur zufällig, weil er einen Lehrauftrag in Asien übernommen hatte.

In Erinnerung an die ermordeten Mitbrüder, ihre Arbeit und Ordenszugehörigkeit rekonstruiert Sobrino den Zusammenhang von theologischer und pastoraler Praxis und dem Erleiden von Bedrohung, Verfolgung und Gewalt. So wird der Tod der Mitbrüder als Konsequenz ihres Lebens verstanden. Die Morde haben ihre Begründung in der konfliktiven Praxis der Theologie der Befreiung innerhalb eines Kontextes gewalttätiger Auseinandersetzungen und Kämpfe. Die theologale Bedeutung fasst Sobrino mit dem Begriff des Kampfes gegen die Götzen zusammen. Wer Götzen antastet, wird bestraft. Das Götzensystem des Reichtums mit seinen Hilfsgötzen der Ideologie nationaler Sicherheit oder den Götzen vermeintlich christlicher Werte stellt die todbringende Wirklichkeit dar, in deren Mitte die Ermordeten im Namen des Gottes der Armen Widerstand geleistet haben.

Sobrino verweigert sich so einer kurzschlüssigen Interpretation der Tragödie, die nur auf die unmittelbaren Mörder schauen würde, und sucht nach ihren tiefer liegenden Ursachen. Das Konzept der strukturellen Sünde erhellt die Rede von den Götzen und ihren Opferforderungen in der ganzen brutalen Realität. Dieses unterdrückende System mit den Möglichkeiten universitären Arbeitens „aufgeklärt" und seine Mechanismen entlarvt zu haben, sieht Sobrino als Hauptgrund für die Ermordung seiner Mitbrüder.

Die Bezeichnung der Ermordeten mit dem kirchlichen Ehrentitel „Märtyrer"

veranlasst ihn, nach der Entschiedenheit der Kirche und ihres Zeugnisses zu fragen. Wenn die Märtyrer ihr Zeugnis vom Gott der Armen gegen die Götzen des Reichtums gegeben haben, dann muss auch die Kirche in Treue zum Gott der Armen selbst Kirche der Armen sein. So entscheidet sich am Beispiel der Märtyrer die Identität der wahren Kirche. Ihre angemessene Theologie findet Sobrino in der Theologie der Befreiung bestätigt, deren Relevanz gerade in der Ermordung ihrer Vertreter deutlich wird.

Als Vermächtnis der Ermordeten formuliert der Überlebende neben der schmerzenden Wunde des Verlustes auch die bleibende Hoffnung, die in der Bekehrung zum Gott der Armen im Kontext der Übermacht der Götzen des Reichtums liegt.

Den Ermordeten widmet Sobrino auch den ersten Band seiner Christologie. Ihr Titel *Christologie der Befreiung* ist als Bekenntnis zu lesen inmitten einer Realität, die der Autor nicht verschweigt: den Kontext des gekreuzigten Volkes in Lateinamerika. Sobrino gibt sorgsam Rechenschaft vom Glauben an Jesus Christus unter der geschichtlichen Last unzähliger Kreuze. Dabei liegt eine Stärke des Buches darin, die Kontextualität der theologischen Reflexion zu wahren und gerade dadurch Christinnen und Christen anderer Kontexte in ihrer Glaubenspraxis in die Pflicht zu nehmen. Die Auseinandersetzung Sobrinos mit Christologien deutschsprachiger Theologen nimmt deren Standpunkte nicht einfach auf, sondern zeigt Unterschiede und deutliche Kritik. Für Leser und Leserinnen aus der Ersten Welt ist die *Christologie der Befreiung* eine zugleich anstößige und einladende mystagogische Hinführung zum Glauben.

Dies gelingt Sobrino vor allem aufgrund seiner Methodologie, die den geschichtlichen Ort als theologalen Ausgangsort der Christologie aufgreift. Die Ursprünge des befreienden lateinamerikanischen Christusbildes liegen in der theologalen, auf die Gegenwart Christi verweisenden Wirklichkeitsdeutung. Als Ausgangspunkt dieser Deutung wird die Perspektive der Armen und der Kirche der Armen eingenommen. Die andere Seite der Methodologie liegt in der Betonung des historischen Jesus. Von ihm her werden die konfliktive Gegenwart Lateinamerikas und von ihr her Jesus als der Christus erschlossen.

Den Schwerpunkt der Christologie machen die Kapitel über den Tod Jesu aus. Hier wird die lateinamerikanische Gegenwart als christologische Ausgangsperspektive besonders spürbar. Der Tod Jesu wird als Konsequenz seiner Sendung verstanden, als Abschluss einer längeren Geschichte der Verfolgung und Bedrohung. Die theologische Deutung des Kreuzes verweist auf die unbedingte Glaubwürdigkeit der Liebe Gottes. So bleibt der schweigende Gott am Kreuz Anstoß zu radikaler Glaubenstreue an den unbedingt solidarischen Gott, dem die Wirklichkeit der Macht des Antireiches nicht fern bleibt.

Im Schlusskapitel seiner Christologie schaut Sobrino auf die theologale Wirklichkeit des gekreuzigten Volkes heute. Die Strukturparallelen zum historischen Jesus sind Anlass für die theologale Interpretation der heutigen Wirklichkeit. Die Analogie des Martyriums der Armen zum Märtyrertod Jesu im Konflikt zwischen Reich Gottes und Antireich lässt im gekreuzigten Volk die Gegenwart des ge-

kreuzigten Christus aufscheinen. Sobrino spitzt diese Analogie des gekreuzigten Volkes zu, wenn er die Erlösungsdimension benennt, die ihm innewohnt.
Sobrino schließt seine Christologie nicht mit dem Kreuz. Leider liegt der zweite Band seiner Christologie „Der Glaube an Jesus Christus. Ein Versuch aus der Perspektive der Opfer" (La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas) noch nicht in deutscher Sprache vor. Es wäre uns zu wünschen, die Auseinandersetzung mit seiner Christologie nicht auf halber Strecke abzubrechen.
Über die Theologie des Martyriums legt Ludger Weckel unter dem Titel *Um des Lebens willen* die aktuell wichtigste theologische Untersuchung für unseren mitteleuropäischen Kontext vor. Er zeichnet zunächst die im deutschsprachigen Raum vorliegenden Martyriumstheologien nach, wobei er vor allem auf historische und exegetische Untersuchungen stößt. Seine kritische Rückfrage nach den ideologischen Implikationen dieser Martyriumserinnerung lässt diese als Stichwort für eine abgeschlossene Geschichtsepoche erscheinen. Zudem funktioniert der Begriff als Chiffre für den Tradierungsprozess des Glaubens, ohne jedoch seine Inhaltlichkeit zu verdeutlichen. Stattdessen werden vor allem Aspekte der Abgrenzung von den Gegnern der Glaubenstradierung impliziert. Dazu gelangen triumphalistische und glorifizierende Aspekte zusammen mit einer Tendenz zur Entkontextualisierung in das Verständnis vom Martyrium, was die hiesige Schwierigkeit erhöht, den Begriff für eine aktuelle theologische Reflexion fruchtbar zu machen.
Als Alternative wendet sich Weckel dem Martyriumsbegriff in der lateinamerikanischen Befreiungstheologie zu. Er zeigt die konfliktive Wirklichkeit des Kontinents auf und wählt methodisch mit der Befreiungstheologie die Perspektive der Armen als Ausgangspunkt der theologischen Reflexion. Die Wirklichkeit der Armen als „Zeichen unserer Zeit" wird vor allem unter den Stichworten der Verfolgung und Repression geschildert. Hier muss die Kirche ihr Zeugnis vom wahren Gott der Armen als wahre Kirche der Armen erfüllen. Damit trifft die Realität der Verfolgung auch die Kirche der Armen.
Die theologische Reflexion über diesen geschichtlichen Ort der Armen und der Kirche der Armen führt zum Martyriumsbegriff. Weckel zeichnet verschiedene Martyrien in Lateinamerika nach. Märtyrer des Reiches Gottes, die das Antireich entlarven und verurteilen, das gekreuzigte Volk als unfreiwilliges Märtyrervolk, die Märtyrer, die im offenen Widerstand gegen die Götzen sterben und die Frauen und Männer, die im täglichen Kampf für das eigene und anvertraute Leben leiden und damit das Leben selbst gegen den Tod bezeugen. Hier entdeckt Weckel Bedeutungsdimensionen des Martyriums, die er als Aufdeckung der Strukturen des Antireichs, als evangelisierende Analyse und Veränderung der Wirklichkeit, als Ermöglichung des Lebens und als konkrete Ansage des Gottesreichs sieht. Abschließend systematisiert Weckel die Funktion des Martyriumsbegriffs mit Hilfe der Dimensionen der Option für die Armen.
In der Methodik der lateinamerikanischen Theologie des Martyriums sieht Weckel einen konstruktiven Weg der Neureflexion über Martyrium in der hiesigen Theologie. Nach einer Darstellung des Gebrauchs des Martyriumsbegriffs

außerhalb der Theologie und einer kritischen Sicht auf die ihm innewohnenden ideologischen Gefahren formuliert er Grundzüge eines aktuellen Martyriumsverständnisses.

Weckel beginnt mit der Schilderung unserer konfliktiven Wirklichkeit. Die Armuts- und Reichtumsproblematik, ihre globale Dimension und ihre Opfer, insbesondere die Flüchtlinge, werden zum Anstoß, die eigene Wirklichkeit auch theologisch neu zu erkennen. So werden die Opfer hierzulande sichtbar und mit ihnen die Entscheidung für eine Option. Am Beispiel des Kirchenasyls arbeitet Weckel aktuelle Martyriumsgrundzüge aus.

So bedeutet Kirchenasyl die Zustimmung zur Parteilichkeit inmitten eines Konfliktes, der als Konflikt zwischen Reich Gottes und Antireich verstanden wird. Die Praxis des Kirchenasyls stellt den Beginn einer neuen Wirklichkeit dar, die aus der Unterdrückung durch das Antireich hinausführt und den Weg des Gottesreiches konkret bezeugt, dafür aber auch die Konsequenzen der eigenen Verfolgung und Repression auf sich nimmt. Ludger Weckel ist es gelungen, die martyriumstheologischen Anstöße der Befreiungstheologie, vor allem auch diejenigen Sobrinos, für den deutschsprachigen Kontext fruchtbar zu machen.

Arnd Bünker

Weitere Bücher zum Thema dieses Heftes

Karl-Joseph Hummel/Christoph Strohm (Hg.): *Zeugen einer besseren Welt. Christliche Märtyrer des 20. Jahrhunderts,* Berlin: Evangelische Verlagsanstalt 2002, 477 S., € 14,80

Navid Kermani: *Dynamit des Geistes. Martyrium, Islam und Nihilismus,* Göttingen: Wallstein 2002, 56 S., € 14,00

John W. Kiser: *Die Mönche von Tibhirine. Märtyrer der Versöhnung zwischen Christen und Moslems,* Ansata 2002, 400 S., € 19,95

Björn Mensing/Heinich Rathke (Hg.): *Widerstehen. Wirkungsgeschichte und aktuelle Bedeutung christlicher Märtyrer,* Berlin: Evangelische Verlagsanstalt 2002, 200 S., € 14,80

Zeitschrift *Wege zum Menschen,* Themenheft „Martyrium", August/September 2002, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht

Martin Maier: *Oscar Romero. Meister der Spiritualität,* Freiburg: Herder 2001, 191 S., € 9,90

Helmut Moll (Hg.): *Zeugen für Christus, Das deutsche Martyrologium des 20. Jahrhunderts,* 2 Bde., Paderborn u.a.: Schöningh 3., durchges. Auflage 2001, Bd. 1: 651 S., Bd. 2: 655 S., € 68,00

Daniel Boyarin: *Dying for God: Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism,* Stanford: Stanford University Press 1999, 238 S., US$ 20.95

Maria Lopez Vigil: *Oscar Romero. Ein Porträt aus tausend Bildern,* Luzern: Edition Exodus 1999, 336 S., € 22,00

Paul-Gerhard Schoenborn: *Alphabete der Nachfolge. Märtyrer des politischen Christus,* Wuppertal: Hammer 1996, 215 S., € 12,90

Die Verantwortung für den Rezensionsteil liegt ausschließlich beim Verlag.

Um der Würde willen

Elsa Tamez, Maureen Junker-Kenny
und Regina Ammicht Quinn

Der Film des kolumbianischen Regisseurs Sergio Cabrera *Die Strategie der Schnecke* endet mit der Wendung „um der Würde willen". Er erzählt die Geschichte der spektakulären mitternächtlichen Mobilisierung der Mieter eines großen alten Hauses in einem Vorort von Bogotá nach einem Räumungsbefehl, der sie auch zum Neuanstrich verpflichtet. Diese von Armut gezeichneten Menschen, Frauen, Männer, Alte und Junge, bringen es fertig, das Haus von innen vollkommen auseinander zu nehmen, ohne das es jemand merkt. Alle Wände, Decken, Türen und Fenster werden entfernt, nur die Fassade bleibt übrig. In dem Augenblick, als der rechtmäßige Besitzer, ein neureicher Yuppie, das Haus betritt, bricht die Fassade über ihm zusammen. Dahinter taucht eine Wand mit der Zeichnung eines Hauses auf und ein Schild, das besagt: „Hier hast Du Dein beschissenes neu gestrichenes Haus". Ein Journalist, der diesen „epischen" Streit nicht versteht, fragt einen der Mieter:
„Was soll das Ganze eigentlich?"
„Nun ja", war die lakonische Antwort, „es geht um die Würde. Wissen Sie nicht, was ‚Würde' ist?"
Mit dieser erbosten Antwort endet der Film.
Was manchen als Torheit erscheint, ist für andere eine Frage von Leben und Tod, eben eine Frage der Würde. Es fällt nicht leicht, sich als Mensch mit eigener Würde zu verstehen, wenn man Tag für Tag den Demütigungen einer Gesellschaft voller Ungleichheiten ausgesetzt ist, einer Gesellschaft, in der die einen schon aufgrund ihrer Position, Kultur, ihrer Hautfarbe und ihres Geschlechts von Geburt an mit Würde ausgestattet sind, während andere ständig darum kämpfen müssen, ihren Wert als Person erst einmal zu beweisen. Würde kann ebensoviel bedeuten wie ein magisches Wort, etwa „um der Auferstehung willen", oder sie kann einfach etwas sein, was sich kaufen und verkaufen lässt.
Und doch ist die tiefe Bedeutung menschlicher Würde gar nicht so klar, wie es scheint. So kann zum Beispiel eine reiche Frau lieber den Hungertod in Kauf nehmen als den Verlust ihrer Würde, die ihr sagt, es zieme sich nicht für eine Frau ihres Standes, sich zu den Hausangestellten an einen Tisch zu setzen und mit ihnen zu essen. In der Praxis hat menschliche Würde wenig mit den hochtrabenden nationalen oder internationalen Erklärungen politischer Verfassungen zu

tun. Ihre Bedeutung zeichnet ein Muster, das sich aus allen möglichen kulturellen und sozialen Konstrukten und zugleich einem tiefen menschlichen Gefühl zusammenfügt.

Heute wird „Würde" mit immer mehr Nebenbedeutungen befrachtet und die Begriffsverwirrung nimmt bedenkliche Ausmaße an. Menschenwürde, ein Dreh- und Angelpunkt modernen Selbstverständnisses, wird als ein Grundwert von vielen Interessengruppen in Anspruch genommen. Dass sie bei allem Streben nach Toleranz und trotz des Einflusses eines Kulturrelativismus immer noch verletzt wird, gibt man in der politischen Argumentation nach wie vor zu. In der biomedizinischen Ethik führen sowohl Verfechter wie Gegner einer freiwilligen Euthanasie zur Begründung ihrer Position die Menschenwürde ins Feld. Embryonen verbrauchende Forschung für künftige Therapien wird im Namen der Würde der menschlichen Person sowohl verteidigt als auch zurückgewiesen. Und in manchen ihrer Stellungnahmen spielt die Kirche die „Würde" der Frau gegen ihre Gleichheit aus. Was ist nun diese Würde des Menschen, für die man so engagiert plädiert? Eine Ideologie? Eine Kategorie, die schützt oder ausgrenzt? Dieser politisch-ideologische Begriff schlechthin soll hier nach vier Richtungen untersucht werden: der analytischen, historischen, philosophisch-theologischen und der praktisch-politischen:

I. In welchen Lebensbereichen wird heute die Frage der Menschenwürde immer wieder aufgeworfen und was haben diese verschiedenen „Ortsbestimmungen" und Fragestellungen gemeinsam? Von welchen Begriffen muss „Menschenwürde" abgegrenzt werden - von Gleichheit, Selbstachtung, Autonomie?

II. Welche Herausforderungen haben dazu geführt, dass der Begriff sich im Laufe der Geschichte (erheblich) gewandelt hat, von einer bloß äußeren Ehrenhaftigkeit in der Antike bis hin zu einer Wesensbezeichnung in der Moderne, die einen Menschen als Zweck, nicht als Mittel sieht? Mit Blick auf welchen „Anderen" wurde der Begriff im Einzelnen dann näher „ausgefüllt", und in welchen Epochen war das der Fall?

III. Wie verhalten sich die philosophischen und theologischen Grundlagen von Würde zueinander?

IV. In welchen Praxisfeldern erhebt man den Anspruch auf Menschenwürde? Wann ist ein Verweis auf die Erfahrung menschlicher Würde unumstritten und wann wird sie als „Totschlagargument" im Diskurs zu Recht kritisiert? Kann „Menschenwürde" in einer pluralistischen, polyzentrischen Welt als Formel dienen, die alle eint? Und wenn sie es kann, welchen Stellenwert muss man ihr zubilligen - einen empirischen als den gemeinsamen Nenner eines sich überschneidenden Konsenses, einen transzendentalen als die unumstößliche Grundlage einer Apriori-Anerkennung potentieller Freiheit oder den einer praktischen Parteinahme als eines Zeichens (oder einer Chiffre) für die jeweils gefährdete Menschenwürde des „Anderen"?

Teil 1: Patrick Verspierens Begriffsanalyse ortet „Würde" als Bezugspunkt in politischen und bioethischen Debatten und kommt zu dem Ergebnis, dass der Begriff in jüngster Zeit für Personen reserviert wird, die handlungsfähig sind und

sich durch gewisse Eigenschaften auszeichnen. Damit sei er hinter seine universale Verwendung für alle Menschen zurückgefallen, die sich im Laufe seiner religiösen und philosophischen Geschichte herausgebildet hat, und befinde sich wieder im Umfeld des antiken Sinns von Ehre, Schicklichkeit und Anstand, die nur den Edlen zukomme.

Die historischen Perspektiven in *Teil 2* über den kulturbedingten Wandel in den Konzepten von Würde reichen von der Antike bis in die Gegenwart hinein, wo christliche und säkulare Humanismen mit „posthumanistischen" Selbstverständnissen und der technologischen Faszination, Menschen durch Maschinen zu ersetzen, miteinander im Streit liegen. „Wie viel Erde braucht ein Mensch, um in Würde leben zu können?" Diese Frage Tolstois wird für den Soziologen und Sozialphilosophen Oskar Negt zum Ausgangspunkt seiner Überlegungen, die einen Bogen schlagen von Cicero bis Kant, wobei Freiheit, Autonomie und Würde sich gegenseitig erhellen. Regina Ammicht Quinn findet in der gegenwärtigen Popkultur mit ihrer Annäherung von Mensch und Maschine einen zeitgenössischen Ansatzpunkt für die Frage nach der Würde des Menschen. So rückt menschliche Verwundbarkeit, die Fähigkeit verletzt zu werden, ins Zentrum der Reflexion und der Praxis.

In *Teil 3,* der Würde als philosophische und theologische Kategorie weiter vertieft, schlägt Paul Valadier in seinem Begründungsdiskurs eine ähnliche Schwerpunktverlagerung vor: Unser aller „Unwürdigkeit", Erfahrungen menschlicher Verletzbarkeit und die aus dem Anblick einer entstellten Menschheit hervorgehende Achtung sollten als Ausgangspunkt dienen. Das Bild vom leidenden Gottesknecht in der Hebräischen Bibel und die Gleichniserzählung vom barmherzigen Samariter bei Lukas zeigen mit ihrer Kritik an der „anthropologischen Korrektheit", dass der Begriff als Prozess der Bewusstwerdung von der „gleichen Würde" auch des Verletzten verstanden werden sollte.

In ihrer Auseinandersetzung mit den philosophischen und theologischen Grundlagen von Würde bestimmt Maureen Junker-Kenny den Ort, wo der christliche Glaube seinen Beitrag zu leisten hätte; sie tut das vor dem Hintergrund zeitgenössischer Vorschläge, über die Begriffe der menschlichen Natur und einer allen gemeinsamen Humanität hinauszugehen. Das Christentum muss politisch und theoretisch gegen die vielfachen Verletzungen der Menschenwürde in der Praxis und gegen eine mögliche Begriffsentleerung Widerstand leisten, eine Aufgabe, die Wertbildung und Wertevermittlung gleichermaßen umfasst.

Juan José Tamayo-Acosta behandelt die entscheidenden biblischen und theologischen Umbrüche, in denen Würde und Befreiung letztlich auf eine Begegnung des Menschen mit Gott zulaufen. In einem auffallenden Gegensatz zu den typisch westlichen Traditionen säkularen und religiösen Denkens, wie wir sie bisher kennen gelernt haben, untersuchen Linda Hogan und John D'Arcy May, ob Begriff und Konzept von Würde auch in östlichen Religionen vorkommen und wie sie inhaltlich bestimmt werden. Die hermeneutischen Fragen, die solch ein interreligiöser Dialog aufwirft, berühren direkt die Grundlagen menschlichen Denkens, etwa die Frage, ob es überhaupt möglich sei, einen Ich- bzw. Personenbe-

griff zu bilden. Sie zeigen auch, welche interpretativen Aufgaben vor uns liegen, wenn Würde als die universale Kategorie anerkannt werden soll, die zu sein sie beansprucht.

In *Teil 4* werden Erfahrungen von Menschenwürde in ihren unterschiedlichen Kontexten näher untersucht. Für Enrique Dussel ist menschliche Würde in ihrer Eigenschaft, Fundament aller Werte zu sein, keineswegs unumstritten. In Anlehnung an den Diskurs der Zapatistas analysiert er den Kampf um die Anerkennung von Würde und ihre positive Bedeutung für die Weitergabe des Lebens und die Sicherung von Freiheit und Demokratie. Die Erfahrung der Behinderung ist der Hintergrund, von dem aus Eva Kittay die üblichen philosophischen Standardkriterien für Würde in Frage stellt. Die Anerkenntnis, dass jeder Mensch das „Kind einer Mutter" sei, legt tiefere Grundlagen für menschliche Würde als die abstrakte Ebene kognitiver Strukturen: Würde ist damit in der konstitutiven Erfahrung begründet, dass der Mensch vom ersten Atemzug seines Lebens an auf *Beziehung* verwiesen ist, in der die Fürsorge als wesenhafter Wert deutlich wird.

Diese Neuinterpretation der Grundlegung von Würde, die Kittay als Philosophin und Mutter einer behinderten Tochter vorlegt, findet ihre Resonanz im Nachdruck, mit dem Valadier und Ammicht Quinn die menschliche Verletzbarkeit als einen heutigen Zugang zur Menschenwürde betonen. Leo Pessini vergleicht das säkulare und theologische Verständnis von Würde im Kontext biomedizinischer Ethik, genauerhin mit Blick auf die Sterbehilfe. In ihrer Antwort fasst Maureen Junker-Kenny die übereinstimmenden Elemente in den verschiedenen Beiträgen zusammen und arbeitet Fragen für eine theologische Debatte heraus.

Zum Schluss des Heftes tauschen schließlich die drei Herausgeberinnen von ihren unterschiedlichen Kontexten her noch nachträgliche Überlegungen zum Prozess der Herausgabe des Themenheftes zur „Menschenwürde in der Debatte" aus.

Die Herausgeberinnen danken den folgenden Kolleginnen und Kollegen für ihre Vorschläge zur Konzeption dieses Heftes: Paulo Fernando Carneiro de Andrade, Karl Derksen OP, Marcio Fabri, Rosino Gibellini, Mary Grey, Hille Haker, Mary E. Hunt, Alberto Melloni, María Pilar Aquino, Norbert Reck, Donna Singles und Christoph Theobald.

Aus dem Englischen übersetzt von Franz Schmalz

Wir trauern um unseren Autor und Übersetzer

Dr. theol. Horst Goldstein

18.11.1939 - 22.4.2003

Er wurde Opfer eines tragischen Verkehrsunfalls. Mit ihm verlieren wir einen engagierten Streiter für eine befreiende und menschenfreundliche Theologie.

Stiftung und Direktorium von CONCILIUM

Matthias-Grünewald-Verlag

Menschenwürde in der politischen und bioethischen Debatte

Patrick Verspieren

Das Konzept der Menschenwürde nimmt seit gut fünfzig Jahren in zahlreichen internationalen Erklärungen, Abkommen und Konventionen sowie in der Verfassung und der Gesetzgebung vieler Länder einen bevorzugten Platz ein. Seit 1945 erklärt die *Charta der Vereinten Nationen* in ihrer Präambel, dass die in dieser Einrichtung versammelten Völker dazu entschlossen sind, „unseren Glauben an die Grundrechte des Menschen, an Würde und Wert der menschlichen Persönlichkeit, an die Gleichberechtigung von Mann und Frau sowie von allen Nationen, ob groß oder klein, erneut zu bekräftigen". Und 1948 beginnt die *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte* mit der Erklärung, dass „die Anerkennung der angeborenen Würde und der gleichen und unveräußerlichen Rechte aller Mitglieder der Gemeinschaft der Menschen die Grundlage von Freiheit, Gerechtigkeit und Frieden in der Welt bildet."

I. Ein moralisches und politisches Erwachen

Die vorangehende Formulierung wird von vielen internationalen Einrichtungen aufgegegriffen. Dasselbe gilt für den *Internationalen Pakt über bürgerliche und politische Rechte* und die *Internationale Konvention über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte,* alle beide im Dezember 1966 von der Vollversammlung der Vereinten Nationen verabschiedet, sowie für die *Internationale Konvention gegen Folter und andere grausame, unmenschliche oder erniedrigende Behandlung oder Strafe,* die im Dezember 1984 angenommen wurde. Dort wird festgestellt, dass die unveräußerlichen Rechte, die in ihr erklärt werden, „sich aus der dem Menschen innewohnenden Würde herleiten". Die unmissverständliche Feststellung der Menschenwürde eines jeden Gliedes der Menschheitsfamilie ohne jeglichen Unterschied und somit einer Gleichheit an Würde dient daher als Legitimation der Erklärung der Grundrechte, welche keine Gesellschaft mehr verkennen kann.
Man findet dieselben Erklärungen in den nach dem Zweiten Weltkrieg entworfenen nationalen Verfassungen.[1] Explizit heißt es in der deutschen Verfassung: „Die Würde des Menschen ist unantastbar. Sie zu achten und zu schützen ist Verpflichtung aller staatlichen Gewalt" (erster Artikel). Implizit in der französischen Verfassung von 1946: „Am Tage nach dem Siege, den die freien Völker

über die Regimes davongetragen haben, die versucht hatten, die menschliche Person zu unterjochen und zu entwürdigen, verkündet das französische Volk von neuem, dass jedes menschliche Wesen ohne Unterschied der Rasse, der Religion oder des Glaubens unveräußerliche und geheiligte Rechte besitzt." Der Begriff der Würde findet sich dort nicht wörtlich, doch in seiner Entscheidung vom 27. Juli 1994 wird der französische Verfassungsrat verkünden, dass er implizit enthalten war und erklären, dass „daraus folgt, dass der Schutz der Menschenwürde gegen jegliche Form von Unterwerfung und Erniedrigung ein Prinzip verfassungsrechtlichen Wertes ist". So wurde im französischen öffentlichen Recht auf augenfällige Weise das juristische Konzept der Menschenwürde hervorgehoben[2], während gleichzeitig die Umstände, die zu seiner Einbringung in die Rechtssphäre geführt hatten, und damit die Beweggründe dieses Schrittes in Erinnerung gerufen wurden.

Ein totalitäres Regime hatte versucht, Millionen von Menschen herabzuwürdigen, um sie anschließend besser verachten und vernichten zu können, indem es sie aus ihrem Umfeld herausriss und sie aus rassischen oder religiösen Gründen den schlimmsten Behandlungen aussetzte. Das moralische und politische Erwachen der Demokratien bestand zuerst darin, auf die Zustimmung aller Nationen hoffend, erneut feierlich den bedeutenden und unveräußerlichen Wert und das Recht auf Achtung jeder menschlichen Person zu erklären. Es war das, was eine lange religiöse Tradition und dann die Philosophie der Aufklärung mit dem Begriff der „Würde des Menschen" oder der „Würde der Person" bezeichnet hatten.[3] So verstanden stößt die Einbringung des Begriffs der Würde in das Recht auf wenig Widerspruch.[4]

II. Die Anfragen der Juristen

Die vorangegangenen Bemerkungen reichen aus, um die unwiderrufliche Verurteilung der Sklaverei und des Menschenhandels, der Folter, des Völkermordes und anderer Formen von Verbrechen gegen die Menschlichkeit zu begründen.[5] Doch eine weiter gefasste Anwendung des Prinzips des juristischen Schutzes der Würde des Menschen wirft zahlreiche Probleme auf. „Seit 1850 wurde das Konzept der Würde [...] für die europäischen Arbeiter ein politisches Hilfsmittel in ihrem Kampf für die Verbesserung ihrer sozialen Situation. Sie wurde außerdem mehr und mehr mit dem Adjektiv *human* verbunden und mit den Fragen nach Gerechtigkeit und Rechten in Verbindung gebracht."[6] Genau wie die Tendenz, die „Menschenrechte" zu vermehren, dazu beiträgt, diesen so wichtigen Begriff zu schwächen, ebenso ist auch das Konzept der Würde bedroht, seine Kraft zu verlieren, wenn es ständig in den verschiedensten Umständen herangezogen wird, und das umso mehr, wenn man sich auf widersprüchliche Weise darauf beruft.

Man muss daher eingehendere Überlegungen anstellen. Welche Funktion ist dem heute unwiderruflichen juristischen Konzept der Verteidigung der Menschen-

würde zuzuerkennen? Der Theologe Jean-Pierre Wils bezweifelt, dass es in eine juristische Argumentation Eingang finden könne. Es gehe vielmehr dem Recht voraus. „Es begründet so den zwingenden Charakter des juristischen Systems, im Sinne einer dem Gesetzgeber und dem Empfänger eigenen ethischen Notwendigkeit, jenseits der einfachen Tatsache, Gesetze zu erlassen."[7] Für gewisse Juristen handelt es sich um ein „Matrix-Prinzip", das ein Teil des Sockels ist, auf dem die Philosophie der Menschenrechte aufruht und davon ausgehend das Recht der Menschenrechte; es sei die Grundlage aller Texte, die Grundrechte festlegen. Es drücke die Besonderheit des Menschen gegenüber jedem anderen biologischen Wesen und erst recht gegenüber den Dingen aus. „Dieser Wert der Würde stellt daher einen wirklichen Fixpunkt dar angesichts der Forschung und technologischer Manipulationen, welche die menschliche Person beeinträchtigen könnten. Die Würde ist daher der Wert aller Werte, derjenige, der alle anderen umfasst und der alle anderen begründet."[8]

Dieses Konzept der Menschenwürde ist jedoch nicht in den juristischen Texten definiert, selbst in denen nicht, die sehr ausdrücklich darauf Bezug nehmen, und abgesehen von den oben aufgezählten extremen Fällen wird seine Anwendung recht häufig durch Zögern und divergierende Einschätzungen erschwert. Wie soll man dieses außerordentlich dehnbare Prinzip schärfer fassen?

Ein häufig angeführtes Beispiel für das Zögern der Richter ist dasjenige des „Zwergenwerfens". In zwei 1995 ergangenen Urteilen hat der französische Staatsrat betont, dass es in der städtischen Hoheit liege, „eine Attraktion, welche die Würde des Menschen beeinträchtigt" zu verbieten. Es handelte sich um eine Jahrmarktsvorstellung, die darin bestand, einen als Wurfgeschoss verwandten Kleinwüchsigen so weit wie möglich zu werfen. Diese Veranstaltung war von den Bürgermeistern zweier Gemeinden im Namen der Achtung der Menschenwürde untersagt worden. Doch die betroffene Person hatte mit dem Argument um die Aufhebung dieser Entscheidungen gebeten, dass diese als Angriff auf die Menschenwürde beurteilte Tätigkeit ihm im Gegenteil seine Würde zurückgegeben hatte, indem sie ihm den Status eines Künstlers verschafft hatte und ihm ermöglichte, ein Gehalt zu beziehen. Und zuerst hatten die Verwaltungsgerichte seinem Antrag stattgegeben![9]

Womit lässt sich also ein Urteil begründen, das von einem Angriff auf die Menschenwürde ausgeht? Auf das objektive Verhalten? Aber warum dann nicht direkt dieses Verhalten beanstanden? Oder auf subjektive Einschätzungen? Aber was wird dann aus dem Begriff des Rechtes selber?

Der Autor

Patrick Verspieren SJ, geb. 1934 in Paris, trat 1957 der Gesellschaft Jesu bei und studierte Theologie in Lyon-Fourvière. Von 1967–1982 war er Seelsorger und anschließend Leiter des Zentrums Laennec, einem Zentrum zur Unterbringung und Ausbildung von Medizinstudenten in Paris. Seit 1980 unterrichtet er Medizinische Ethik am Centre Sèvres (Studienzentrum der Jesuiten). Seit 1985 ist er verantwortlich für die Abteilung für Biomedizinische Ethik des Centre Sèvres und der Jesuitenfakultät Paris. Veröffentlichungen u.a.: Face à celui qui meurt (⁹1999); Biologie, médecine et éthique (1987). Adresse: 35 bis, rue de Sèvres, F-75006 Paris, Frankreich. E-Mail: patrick.verspieren@jesuites.com.

„Unter allen potentiellen Gefahren ist es ohne Zweifel die Erosion des unter dem ‚Gewitter der subjektiven Rechte' pulverisierten objektiven Rechtes, die eine wachsame Aufmerksamkeit verdient. Diese Erosion [...] ist umso gefährlicher, als - worauf der Reformator des Personen- und Familienrechtes in Frankreich, Dekan J. Carbonnier, in den Jahren 1960 bis 1970 hingewiesen hat - ‚die subjektiven Rechte das objektive Recht seines Inhalts berauben, ohne es jedoch zu ersetzen'. Letztlich besteht das Hauptrisiko dieses Konzepts in der extremen Aufwertung des Individuums und dessen, was er für die Wahrheit hält. [...] So könnte im Namen der Freiheit und der persönlichen Autonomie jeder seine eigene Würde festlegen, wie er es für richtig hält."[10]

Ein anderer von unterschiedlichen Einschätzungen, ja sogar von Auseinandersetzungen geprägter Bereich kommt in folgenden Fragen zum Ausdruck: Wessen Würde schützt das Recht? Wer ist ihr Inhaber? Gemäß der meistverbreiteten Interpretation ist es die physische Person, von ihrer Geburt bis zu ihrem Tod. Wäre der Mensch also während der Lebensphasen, die seiner Geburt vorausgehen, von einem solchen juristischen Schutz ausgeschlossen? Aber ist die Würde des Menschen nicht bedroht, wenn das, woraus er entstanden ist, der Embryo und der Fötus wie einfache Gegenstände behandelt werden und als reines Forschungsmaterial benutzt werden können? In der Tat setzen die Gesetze der verschiedenen Länder zumindest Grenzen für eine Verdinglichung des Embryos und insbesondere des Fötus; aber dieser Bereich des vorgeburtlichen Lebens verdeutlicht die Spannungen und Widersprüche, von denen selbst die Staaten durchzogen werden, die sich am meisten für die Erklärung der Menschenwürde eingesetzt haben. Und diese Spannungen sind oft intensiv - oder sogar aggressiv. Es geht dabei um die Rechtsvorschriften bezüglich der Abtreibung und der an menschlichen Embryonen vorgenommenen Forschungen, die heutzutage in wissenschaftlichen Kreisen ein so reges Interesse hervorrufen. Es reicht aus, hier den Begriff der „embryonalen Stammzellen" zu nennen.

III. Biomedizin und Menschenwürde

Im Gefolge des Zweiten Weltkriegs berief man sich zuerst auf die Menschenwürde, um die Gewalt der Staaten über die einzelnen Menschen zu beschränken. Unter dem Druck der Menschenrechtsbewegung und der sozialen Forderungen brachte die Entwicklung der gesetzgebenden Organe dem Einzelnen in den westlichen Demokratien nach und nach Garantien gegenüber der Einflussnahme diverser Gewalten im staatlichen, wirtschaftlichen und finanziellen Bereich. Nun erlebte die Medizin, zu der aufgrund der von ihr erwarteten Wohltaten ein gleicher Zugang für alle gefordert wurde, jedoch derartige Veränderungen, dass sie immer mehr als eine neue, gleichzeitig förderliche und bedrohliche Gewalt in Erscheinung trat.

Der Abschluss der seit der Mitte des 19. Jahrhunderts betriebenen Forschungen führte zu einer Explosion der Kenntnisse und zu einer wahren therapeutischen

Revolution. Erstmals in der Geschichte wurde die von der Chirurgie unterschiedene Medizin um den Preis der zunehmenden Spezialisierung und der Nutzung der Ingenieurstechnik (Pumpen, Filter, Röntgenstrahlen, elektronische Überwachung, biochemische Untersuchungen ...) wirklich aktiv. Zu dieser Verobjektivierung des Körpers, die es dem Mediziner erlaubte, die Distanz zu seinem Patienten aufrechtzuerhalten, trat die Vermischung der Rollen von Therapeut und Versuchsleiter hinzu. Zu Recht begann man von einer „Entmenschlichung der Medizin" zu sprechen.

Diese Entwicklung, verbunden mit der Aufdeckung von Fällen buchstäblicher Ausnutzung hilfloser Personen zu medizinischen Versuchen in den sechziger Jahren, führten in den Vereinigten Staaten zu einem wirklichen Misstrauen gegenüber dem medizinischen Personal. Die „Laien" verlangten, ein Wort bei den Versuchsreihen und den biomedizinischen Innovationen mitzureden sowie an den Ausschüssen beteiligt zu werden, die eingerichtet wurden. Zu diesem Zeitpunkt entstand übrigens der Begriff der „Bioethik", und die ersten Bioethik-Institute wurden gegründet.[11]

Man hätte erwarten können, dass die aufgedeckten Skandale als schwere Verletzungen der Menschenwürde angesehen würden. Nun enthält aber der abschließende Bericht der ersten amerikanischen Kommission, die mit der Ausarbeitung von Regeln für die Durchführung biomedizinischer Forschung beauftragt war, der *Belmont-Bericht,* noch nicht einmal den Begriff. Gewiss, das erste von der Kommission vorgeschlagene Prinzip ist das der „Achtung der Person". Aber es wird unverzüglich in zwei Prinzipien unterteilt: „die Individuen sollen als autonome Handlungsträger behandelt werden" und „die Personen, deren Autonomie eingeschränkt ist, haben Anspruch auf Schutz"[12].

Dies sollte eine sehr einflussreiche amerikanische Schule der Bioethik dazu führen, das Prinzip der „Autonomie" oder der „Achtung der Autonomie"[13] als Hauptorientierungspunkt anzusetzen. Der Begriff der Autonomie erhielt dadurch ganz und gar den Vorrang vor dem der Würde.[14] Anstelle der Bezugnahme auf einen der menschlichen Person innewohnenden Wert wurde die „negative Freiheit des klassischen Liberalismus"[15] bevorzugt, d.h. das Recht, gegen die Einflussnahme verschiedener Gewalten geschützt zu werden.

Anders verhielt es sich in Europa. Eines der Zeichen hierfür ist die 1996 auf Initiative des Europarates erfolgte Annahme der *Konvention über Menschenrechte und Biomedizin (Bioethik-Konvention des Europarates),* deren ausdrückliche Absicht darin besteht, „die Würde und die Identität aller Menschen" zu schützen „und jedem ohne Unterschied die Wahrung seiner Integrität sowie anderer Rechte und Grundfreiheiten [...]"[16] zu gewährleisten.

In der 1997 von der UNESCO und anschließend von der UNO-Vollversammlung angenommenen *Allgemeinen Erklärung zum menschlichen Genom* ist der Begriff der Würde ebenfalls zentral. Der europäische Einfluss war bei der Abfassung ausschlaggebend gewesen.

Das Konzept der Würde hatte nicht aufgehört, in Europa als Hauptkriterium zu dienen.[17] Es erschien geeignet, die Fragen anzugehen, die sich ab den sechziger

Jahren durch die zahlreichen biomedizinischen Neuerungen stellten. Der menschliche Körper wurde für die Medizin zu einem Gegenstand, der zahlreichen Untersuchungen unterworfen werden konnte, zu einem Mittel, Sachkenntnisse zu erweitern, zu einer Quelle von Ersatzmaterialien, dazu bestimmt, defiziente Gewebe oder Organe anderer Individuen zu ersetzen. Der menschliche Organismus wurde durch Einwirkung auf das Gehirn und die Gene in seinen Regulationsmechanismen modifiziert. Sogar der Prozess der Fortpflanzung wurde der Kontrolle der Experten unterworfen, und der menschliche Embryo wurde in die Hände von Biologen gegeben, die nur darauf warteten, zu analysieren und zu zerlegen ...
Es war nicht ausreichend, allein mit dem Einverständnis der Betroffenen zu handeln. Es erschien notwendig, darüber nachzudenken, wie solche Vorgänge mit der dem Menschen geschuldeten Achtung vereinbart werden können und wie der Entwicklung biologischer Technowissenschaften Grenzen zu setzen seien. Und zwar nicht nur zum Schutz der Individuen, sondern auch, um die Unversehrtheit des Menschengeschlechts zu schützen und die Zerstörung der mit dem Menschsein verbundenen Vorstellungen zu verhindern, die in jeder Kultur eine zentrale Stellung einnehmen.[18]
Diese Infragestellungen und die Tragweite der gestellten Fragen hatten ihren Ursprung einerseits im Gewissen und in der Berücksichtigung des überragenden Werts jedes Menschen und andererseits in der menschlichen Einzigartigkeit. Nun ist dies genau das, was den Begriff der Menschenwürde ausmacht, wenn er im selben Sinn verwandt wird wie in den großen internationalen Verträgen.
Es besteht also kein Anlass, sich darüber zu wundern, dass dieser Begriff einen zentralen Platz in der europäischen Ethikdiskussion über die Biomedizin einnimmt. „Das Prinzip der Menschenwürde - nach dem ein vernunftbegabtes Wesen niemals nur als ein Mittel behandelt werden darf - ist ein Grundprinzip, das die Texte der Bioethik kennzeichnet, die sich auf die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte von 1948 beziehen", heißt es in der Einführung des Artikels „Menschenwürde" der *Nouvelle Encyclopédie de Bioéthique*.[19] Und gerade die Achtung des Menschen und seiner Würde ist das einende Prinzip des ersten Abschlussberichts des Landeskonsultativausschusses für Ethik in Frankreich.[20]

IV. Ein ambivalent gewordenes Konzept

Der von diesem Konzept errungene Erfolg erklärt teilweise die Ambivalenzen, zu denen es anschließend geführt hat. Da die Achtung der Menschenwürde zu einem Hauptargument geworden ist, wurden mit ihr gegensätzliche Anliegen legitimiert. Insbesondere ein Ausdruck hat sich in allen westlichen Gesellschaften verbreitet, derjenige des „Sterbens in Würde"[21]. Die Achtung der Person schließt natürlich ein, dass diese Achtung auch beim Herannahen des Todes beibehalten wird. Aber in dem genannten Ausdruck wird der Begriff der Würde in einem anderen Bedeutungszusammenhang benutzt. Es handelt sich nicht mehr darum, den jeder Person unabhängig von ihren Besonderheiten zustehenden Wert zu unterstrei-

chen, sondern im Gegenteil darum, den Status des Menschen mit gewissen Fähigkeiten und Lebensbedingungen in Verbindung zu bringen. Der Begriff Würde bezeichnet dann die Fähigkeit, selbstständig zu entscheiden und zu handeln, was man Autonomie und Unabhängigkeit nennen kann - und wie man anderen gegenüber in Erscheinung treten möchte.[22] Genau dies ist es ja, was in den westlichen Gesellschaften besondere Wertschätzung erfährt und die Art und Weise konditioniert, mit welcher der andere mich betrachtet. Der Verlust dieser Fähigkeiten stellt eine schwere Prüfung für denjenigen dar, der sich dessen bewusst ist, und kann zum Verlust des spontanen Selbstwertgefühls führen. Doch dort, wo das klassische Konzept der Menschenwürde nach einer verstärkten Betonung des unveräußerlichen Wertes der Person verlangt sowie nach einer Haltung, die der Achtung entspricht, die ihr entgegengebracht wird, führt das Sprechen vom „Sterben in Würde" dazu, einen „Verlust der Würde" zu behaupten, der nur durch einen willentlich vorweggenommenen Tod zu vermeiden ist.

Gemäß einer solchen Sichtweise liegt es bei jedem einzelnen einzuschätzen, ob seine eigenen Fähigkeiten und Existenzbedingungen noch den Vorstellungen entsprechen, die er sich von einem wahrhaft menschlichen Leben macht. „Für die Vertreter dieser Position [...] ist allein das Individuum Richter über die Qualität seines Lebens und seiner Würde. Niemand kann an seiner Stelle urteilen. Entscheidend ist dabei seine Selbsteinschätzung und nicht die Einschätzung, zu der andere in Bezug auf ihn gelangen könnten. Die Würde ist eine Selbstangemessenheit, die niemand interpretieren kann. Sie liegt in der Freiheit jedes Einzelnen."[23]

Die Würde wird somit zu einer Angelegenheit subjektiven Empfindens. Der Begriff hat einen Bedeutungswandel erfahren. Er bezieht sich auf die Selbsteinschätzung, die wiederum durch die Lebensbedingungen und die Einschätzung der Anderen bedingt sind und nicht mehr auf jene „prinzipielle Haltung jenseits jeder Einschätzung und jeden subjektiven Gefühls, [die dazu führt], selbst diejenigen in Bezug auf die Würde als gleichrangig zu behandeln, die jede Selbstschätzung verlieren"[24].

Im antiken Rom bezeichnete die *„dignitas"* das, was ein Würdenträger repräsentieren musste und was man ihm gegenüber schuldig war: Etikette, Würdigkeit, Ehre und Wertschätzung.[25] Der Würdenträger hatte seine Stellung zu wahren und auf sein Image zu achten; im Gegenzug hatte er Recht auf besondere Ehrenbezeigungen. Es war ein großer Fortschritt für die Menschheit, mittels des Ausdrucks der Menschenwürde zu erklären, dass wahre Achtung nicht nur einigen Notabeln zustand, sondern jedem Menschen. Der ursprüngliche Sinn war jedoch nicht völlig verschwunden. Man sieht ihn heute zurückkehren, mehr oder weniger vermischt mit dem recht anderen Sinn, den ihm die westlichen Philosophien und Religionen gegeben hatten. Dies hat dazu geführt, dass der Begriff der Würde nunmehr in sehr verschiedenen Sinnvarianten gebraucht wird, um als Grundlage für völlig entgegengesetzte Beurteilungen[26] zu dienen, und dass er somit zur Quelle großer Verwirrung geworden ist.

Schluss

Dieser historische Überblick kann eine gewisse Ratlosigkeit auslösen. Was wie eine klare Rückbesinnung auf die Einzigartigkeit des Menschen[27] und auf die Barbarei klang, zu der die Vernachlässigung dieser Einzigartigkeit führen könnte, ist zweideutig geworden und zu einem Faktor der Verwirrung. Es erlaubte, Verhaltensweisen feierlich zurückzuweisen, welche die Moralgemeinschaft einmütig als einen schweren Angriff auf die Achtung des Anderen verurteilt. Es bezieht weiterhin seine Kraft aus einem solchen Gebrauch, während es zugleich auch dazu gebraucht wird, das negative Urteil über manches Leben zu rechtfertigen und subjektive Rechte einzufordern (gerade auch, unter bestimmten Umständen, ein „Recht auf Sterben"[28]), was man durchaus als Widerspruch zur gerade in Erinnerung gebrachten Bedeutung empfinden kann.

Der Begriff der Menschenwürde hat als wichtiger Orientierungspunkt gedient. Das bleibt er auch. Aber zweifellos müsste man jetzt ein „Prinzip der Sparsamkeit" walten lassen. Die Wörter nutzen sich ab, wenn sie zu häufig benutzt werden. Es wäre wünschenswert, etwas mehr Zurückhaltung zu zeigen und den Begriff „aufzusparen", um ihn nur im Fall sehr schwerer Verletzungen der dem Menschen geschuldeten Achtung zu benutzen. Um ihn dort besser wiederentdecken zu können[29], wo wirklich der Sinn für die Einzigartigkeit des Menschen und den überragenden Wert jeder einzelnen Person verloren gegangen ist.

In der öffentlichen Auseinandersetzung hat jedoch niemand völlige Kontrolle über die benutzte Sprache. Wenn der Begriff der Würde dort als zentrales Argument eingebracht wird, so ist es wichtig, die verschiedenen Bedeutungen aufzuzeigen, die er jeweils annehmen kann.

[1] Eine bemerkenswerte Sammlung juristischer Texte, die mit dem Konzept der Menschenwürde in Verbindung stehen, wurde vom *Centre for Ethics and Law* in Kopenhagen erstellt. Sie wurde 1999 von diesem Zentrum unter dem Titel *Dignity, Ethics and Law* veröffentlicht. Arbeitshilfen zu den Menschenrechten in französischer Sprache wurden unter dem Titel *La conquête des Droits de l'homme* (Paris 1988) von der französischen Föderation der UNESCO-Clubs und der französischen Liga für die Menschenrechte veröffentlicht.

[2] Vgl. Claire Neirinck, *La dignité humaine, ou le mauvais usage juridique d'une notion philosophique*, in: Philippe Pedrot (Hg.), Éthique, droit et dignité de la personne, Paris 1999, 39-50.

[3] Vgl. Margareta Broberg, *A brief introduction*, in: Dignity, Ethics and Law, aaO., 7-18; R. Simon, *Le concept de dignité de l'homme en éthique*, in : Adrian Holderegger u.a. (Hg.), De dignitate hominis, Festschrift für C. J. Pinto de Oliveira, Freiburg/Wien 1987, 265-278; Jean Pierre Wils, *Fin de la „dignité humaine" en éthique?*, in: Concilium [frz. Ausgabe] Nr. 223, 1989, S.51-67.

[4] Claire Neirinck, *La dignité humaine*, aaO., 41.

[5] Vgl. Jacob D. Rendtorff/Peter Kemp, *Basic Ethical Principles in European Bioethics and Biolaw*, Centre for Ethics and Law, Bd. 1, Kopenhagen/Barcelona 2000, 37-38.

[6] Margareta Broberg, *A brief introduction*, aaO., 12.

[7] Jean-Pierre Wils, *Fin de la „dignité humaine"*, aaO., 54.

[8] Philippe Pedrot, *La dignité de la personne humaine à l'épreuve des technologies biomédicales,* in : ders. (Hg.), Éthique, aaO., 51-64.

[9] Vgl. Claire Neirinck, *La dignité humaine,* aaO., 44.

[10] Philippe Pedrot, *La dignité,* aaO., 58.

[11] Vgl. Hubert Doucet, *Au pays de la bioéthique,* Genf 1996.

[12] *Belmont-Rapport,* in: Médecine et expérimentation, Cahiers de Bioéthique Nr. 4, Québec 1982, 233-250 (National Commission for the Protection of Human Subjects of Biomedical and Behavioural Research, 1979).

[13] Vgl. Tom L. Beauchamp/James F. Childress, *Principles of Biomedical Ethics,* New York/Oxford [1979] [4]1994.

[14] Das Stichwortverzeichnis der ersten Auflage der *Encyclopedia of Bioethics* (1978) verzeichnete mehrere Verwendungsweisen des Begriffs „dignity" (hauptsächlich in den Ausdrücken „loss of dignity", „death with dignity"). Das Wort ist aus dem Stichwortverzeichnis der zweiten Auflage (1995) verschwunden.

[15] Hubert Doucet, *Au pays de la bioéthique,* aaO., 67.

[16] Artikel 1. Der vollständige Titel der Konvention lautet übrigens: *Übereinkommen zum Schutz der Menschenrechte und der Menschenwürde im Hinblick auf die Anwendung von Biologie und Medizin.*

[17] Entsprechendes galt in vielen anderen Ländern. Vgl. R. Andorno, *La bioéthique et le respect de la personne,* Paris 1997. R. Andorno ist Jura-Professor in Buenos Aires.

[18] Vgl. Catherine Labrusse-Riou, *Les exigences normatives et institutionnelles de protection des droits de l'homme en matière d'expérimentation,* in : Fondation Marangopoulos pour les Droits de l'Homme, *Expérimentation biomédicale et Droits de l'Homme,* Paris 1988, 127-146.

[19] A. Langlois, *Dignité humaine,* in : Gilbert Hottois/Jean-Noel Missa (Hg.), Nouvelle encyclopédie de bioéthique, Brüssel 2001, 281-284.

[20] Comité consultatif national d'éthique (CCNE), *Recherche biomédicale et respect de la personne humaine,* Paris 1988.

[21] Vgl. Fédération mondiale des Associations pour le Droit de Mourir dans la Dignité, *Actes du 5° congrès international,* Paris 1985.

[22] Vgl. Patrick Verspieren, *Dignité, perte de dignité, déchéance,* in: Laennec 41 (1993), Nr. 3-4, 9-11; und Guy Durand, *Introduction générale à la bioéthique,* Montréal/Paris 1999, 398-401.

[23] Comité consultatif national d'éthique (CCNE), *Fin de vie, arrêt de vie, euthanasie,* Rapport Nr. 63, in: Les Cahiers du CCNE, Nr. 23, April 2000, 3-12.

[24] A. Langlois, *Dignité humaine,* aaO., 283.

[25] Vgl. R. Simon, *Le concept,* aaO., 265-266, und Patrick Verspieren, *Dignité,* aaO., 9.

[26] Ein Beispiel dafür findet sich im Urteil des französischen Kassationsgerichts vom 17. November 2000 bezüglich „einer Wrongful-Life-Handlung" (unrechtmäßiges Leben), gemäß einer in den Vereinigten Staaten verwendeten Terminologie. Der Referent des Kassationsgerichtes hatte (unter Nr. 44) zunächst erwogen, dass das Prinzip der Achtung der Menschenwürde das Gericht dazu führen könne, die Schadenersatzforderung eines Kindes zurückzuweisen, weil ein Laboratorium seine Behinderung nicht erkannt und seine Eltern davon abgebracht hatte, eine Schwangerschaftsunterbrechung vorzunehmen. Schließlich kam er jedoch (unter Nr. 48) zu dem Schluss, dass eine Entschädigung dem Kind ermöglichen könnte „wenigstens materiell in der Menschenwürde gemäßeren Verhältnissen zu leben" und dass sie deshalb zu bewilligen sei. Für den Referenten konnte also ein und dasselbe Prinzip der Achtung der menschlichen Person sowohl die Ablehnung als auch die Annahme der Entschädigungsbitte des Kindes rechtfertigen (vgl. Nr. 50)!

[27] Selbst diese Einzigartigkeit des Menschen im Verhältnis zu den Tieren ist heute umstritten und die Forderung einer speziellen Achtung des Menschen wird als eine Form von Gattungsegoismus kritisiert, als „Spezismus", analog zu dem von der Menschheit verurteilten Rassismus. Vgl. Peter Singer, *Practical Ethics*, Cambrige ²1993.

[28] Vgl. Yvon Kenis, Art. *Mort (Droit à la)*, in: Nouvelle encyclopédie de bioéthique, aaO., 604-605.

[29] Vielleicht ist es das, was in den Vereinigten Staaten geschieht, wo Autoren erneut zu diesem Begriff greifen, um die Tragweite einer eventuellen Rechtsprechung zum Verkauf menschlicher Organe deutlich zu machen, die von einer zunehmenden Zahl von Befürwortern positiv beurteilt wird. Vgl. Cynthia B. Cohen, *Public Policy and the Sale of Human Organs*, in: Kennedy Institute of Ethics Journal 12 (2002), Nr. 1, 47-64. „Menschen oder Teile ihres Körpers zu behandeln, als hätten sie einen Preis, stände in Widerspruch zu ihrer Menschlichkeit und ihrer Würde" (56).

Aus dem Französischen übersetzt von Uwe Hecht

Das Unwiederholbare: Wandlungen im Kulturbegriff der Würde

Oskar Negt

Einleitung: Wieviel Erde braucht der Mensch?

„Als Pachom die Sonne untergehen sah und darüber erschrak, dass ein Stück am Rande bereits abgeschnitten war und damit die ganze Nutzlosigkeit seines Unternehmens sich abzeichnete, nahm er alle seine Kräfte noch einmal zusammen, um das ersehnte Ziel zu erreichen: jenen Hügel, auf dem die Fellmütze des Ältesten der Baschkiren lag, deren Berührung ihm das erträume weite Land einbringen würde. Für die auf dem Hügel Stehenden, die ihm, der für einen Augenblick den geschlossenen Vertrag schon verletzt sah, leuchtete die Sonne noch in vollem Rot." Pachom erreicht den Gipfel und sieht die Fuchsfellmütze. „Er stöhnt auf, die Beine knicken ihm ein, er fällt hin, berührt aber mit beiden Händen gerade noch die Mütze. ‚Gut gemacht!' schreit der Älteste. ‚Viel Land hast du gewonnen.' Pachoms Knecht kam gelaufen, wollte ihn aufheben, aber Pachom lag tot da, und aus seinem Munde rann Blut. Die Baschkiren schnalzten mit den Zungen und sprachen ihr Bedauern aus. Der Knecht nahm die Hacke, grub Pachom ein Grab, genauso lang wie das Stück Erde, das er mit seinem Körper von den Füßen bis zum Kopf bedeckte - sechs Ellen -, und scharrte ihn ein."

Leo Tolstoi erzählt hier die tragische Geschichte eines russischen Bauern, der gar nicht so unzufrieden ist mit dem, was er hat; eigentlich hätte er so gut leben können, aber es ärgerte ihn, dass er jedes Jahr neue Pachtverträge abschließen musste und ständig große Scherereien mit den Verpächtern hatte. So ist er anfällig für die Versprechungen, die gerüchtweise von außen ins Dorf dringen: Im Baschkirenland könne man billig größere Ländereien erwerben. Als er dort ankommt, wird er freundlich aufgenommen und der Älteste schlägt ihm eine Wette vor: Sein Einsatz sind jene tausend Rubel, die er im Reisegepäck hat, sie solle er in die Fellmütze legen. Der Baschkirenälteste erklärt ihm, dass er von ihnen so viel Land erwerben könne, wie er an einem Tag von Sonnenaufgang bis Sonnenuntergang umschreiten kann. Ausgangspunkt dieser Tagesreise und Endpunkt ist die Fuchsfellmütze auf diesem Hügel. Berührt er sie nicht vor Sonnenuntergang, hat er alles verloren, auch seine tausend Rubel. Die Tragödie Pachoms besteht nun darin, dass er im Tageslauf den Kreis immer wieder erweitert, jedes Mal um ein kleines Stückchen Erde, das ihm besonders fruchtbar erscheint, mit

seiner Hacke, welche der Grenzziehung dient, in seinen Besitz einbringen zu können. Tolstoi zeigt an dieser Figur, wie der Erwerbs- und Besitztrieb den bäuerlichen Lebenszusammenhang ergreift und die im Umgang mit dem Boden entwickelten instinktiven Wahrnehmungen von Maßverhältnissen zerstört. Es ist die Maßlosigkeit, die Tolstoi hier in den kapitalistischen Entwicklungsgesetzen zu denunzieren beabsichtigt.

Wie viel Erde braucht der Mensch? So ist der Titel dieser Kurzgeschichte Tolstois.[1] Erde: wofür? Für ein Leben in Würde? Vielleicht. Die Frage hat ihre bestürzende Aktualität behalten. Von den Landlosen Brasiliens, die brachliegenden Boden der Latifundienbesitzer besetzen, um durch Eigenarbeit ihren Familien Essen und Trinken zu ermöglichen, stammt die Kampfparole: Ein Mensch ohne Land ist ein Mensch ohne Würde! Wieviel Erde braucht also der Mensch, um in Würde leben zu können?

Die kapitalistische Wirtschaftsform lebt von der Maßlosigkeit und von Risikoeinsätzen, welche Maß und Mitte nicht kennen; es ist keineswegs so, dass die maßlose Begierde nach Reichtum und Besitz und Ämtern und Einfluss ausschließlich ein Merkmal der modernen kapitalistischen Gesellschaftsordnung wären; wer das behauptet, könnte wesentliche Teile der literarischen Tradition der Kultur und der Hochreligion überhaupt nicht erklären. So wäre Psalm 3 völlig unverständlich, wenn man die darin erkennbaren Triebe nur dem Kapitalismus zuschreiben würde. Hier heißt es: „Siehe, meine Tage sind eine Handbreit bei dir, und mein Leben ist wie nichts vor dir. Wie gar nichts sind alle Menschen, die doch so sicher leben. Sie gehen daher wie ein Schemen (Schatten) und machen sich viel vergebliche Unruhe; sie sammeln und wissen nicht, wer es einnehmen wird." Akkumulieren heißt ja häufeln, anhäufen, sammeln; Akkumulation des Kapitals hat kein Ziel, genauso wie es in der Tragödie Pachoms aufgezeichnet ist, eine am Ende vergebliche Unruhe; sie sammeln und wissen nicht, wer es einbringen wird.

I. Eigensinn und das sittlich Unverkäufliche

Wieviel Erde braucht der Mensch, um in Würde leben zu können? Diese Frage wird zur brennenden Frage in der modernen Geschichte, deren bestimmendes Signum die Tauschbarkeit von Dingen und Menschen ist, wo nichts mehr auf Anerkennung rechnen darf, was unersetzlich ist und dem Tausch schlechthin entzogen. Die Frage der Unaustauschbarkeit und der Unwiederholbarkeit wird zum eigentlichen Gegenpol des gesamten gesellschaftlichen Verkehrs. Das Unwiederholbare ist der absolute Gegenpol der Warenproduktion; es lässt sich dem Allgemeinen nicht subsumieren; aber lässt sich das Unwiederholbare als Allgemeines denken?[2]

Kant ist der erste Philosoph, der dem *Unwiederholbaren,* dem *Unaustauschbar-Besonderen,* den Status des Allgemeinen verschafft. Solange der Begriff, der mit Würde verknüpft war, der autoritären Sonderstellung von Einzelpersonen zugeordnet wurde, war die Verknüpfung dieses Begriffs mit der Menschheit nichts

weiter als eine modernisierte Form der Herrschaftslegitimation. Alle Hochkulturen enthalten in ihrem Sprach- und Symbolvorrat Begriffe für das, was man *nicht* kaufen kann und was den unverwechselbaren, unaustauschbaren *Eigensinn* des Einzelnen ausmacht; das betrifft auch Arbeit, die weder qualvolle Sklaventätigkeit ist, noch in Äquivalenten abgegolten werden muss. Elemente des Unaustauschbaren in der Arbeit selbst drücken Anerkennung und Würde des Menschen aus, ohne freilich in Persönlichkeitsrechten verankert zu sein.

Cicero ist der erste, der nicht nur den modernen Begriff der Kultur prägt, sondern auch dem Begriff der Würde einen von den üblichen Tugendkatalogen deutlich unterschiedenen Sinn verleiht. Im Griechischen ist *axios* (*axia*) noch doppeldeutig. Es ist zugleich der Wert, der Preis, aber auch Würde, Ehre, Rang, Ansehen. Diese Mischung bleibt, mit kleinen Akzentverschiebungen, bis ins bürgerliche Zeitalter hinein; *axioma* ist eine Ansammlung von Geltungsbegriffen: Würde, Geltung, Ansehen, Ehre, Ruhm, Achtung, hoher Stand, die Angesehenen sind darin enthalten, allerdings auch Forderung, Verlangen, Anspruch sind darin enthalten. Es ist klar, dass die großen Redner wie Perikles und Demosthenes und selbstverständlich auch Cicero in ihrem öffentlichen Sprechen sehr genau die Bedeutungsinhalte entmischen mussten, um nicht missverstanden zu werden. Aber die gesellschaftliche Realität selbst ist nicht gegründet auf diese eindeutige Protesteigenschaft Würde, die eine Definition des menschlichen Daseins in Abgrenzung von den übrigen Lebewesen in der Welt ist. In dem Begriff *Axiom* ist das Unbedingte enthalten, aber es ist in der modernen Sprache abgewandert in die Naturwissenschaften und die Mathematik. Das Unbegründbare, nicht weiter Ableitbare ist geblieben.

In einer Welt, in der religiöse Rituale und öffentliche Tugenden das Leben mit Zwecken besetzen, die vielfältig mit unbedingten Einstellungen verknüpft sind, ist die Formulierung von Geboten, die den Prinzipien des Tauschs, dem Wertvergleich und den Äquivalenten nahe kommen, mit allergrößten Schwierigkeiten verknüpft. In der römischen Republik bis hin zu Caesar haben die öffentlichen Pflichten einen sehr hohen Rang; Cicero ist der Denker der Erosionskrise, die Republik tradiert noch ihre Tugenden, aber das gesellschaftliche Geschehen insgesamt geht schon in Richtung auf das Prinzipat und die Kaiserzeit. Man hat Cicero, wie ich meine, sehr treffend, als den „Republikaner ohne Republik" gekennzeichnet[3];

Der Autor

Oskar Negt wurde 1934 in Kapkeim/Ostpreußen geboren. Nach dem Studium der Rechtswissenschaft, Philosophie und Soziologie promovierte er 1962 bei Theodor Adorno mit einer Arbeit über den Gegensatz zwischen positivistischen und dialektischen Denkweisen am Beispiel von Hegel und Auguste Comte. Assistenzzeit bei Jürgen Habermas, von 1971–2002 Professor für Soziologie an der Universität Hannover. Mitbegründer der Glocksee-Schule in Hannover, einer der wenigen Alternativschulen, die die Bundesrepublik hervorgebracht hat. Veröffentlichungen u.a.: Geschichte und Eigensinn (zus. mit A. Kluge, Frankfurt 1993); Kindheit und Schule in einer Welt der Umbrüche (Göttingen 1997); Achtundsechzig. Politische Intellektuelle und die Macht (Göttingen 2001); Arbeit und menschliche Würde (Göttingen 2001); Der unterschätzte Mensch (zus. mit A. Kluge, Frankfurt 2001); Kant und Marx. Ein Epochengespräch (Göttingen 2003). Anschrift: c/o Institut für Soziologie der Universität Hannover, Schneiderberg 50, 30167 Hannover.

unter solchen Übergangsbedingungen wird man scharfsichtig für falsche Verbindungen und notwendige Trennungen. Cicero will Caesar und Pompejus dafür gewinnen, den alten römischen Tugenden ihren angestammten Rang wieder zu geben; es gelingt ihm nicht, und am Ende wird er ermordet. Sein ganzes Denken ist aber darauf gerichtet, den Tugenden der römischen Republik ihre alte Geltung wieder zu verschaffen. In seiner Schrift *De officiis* (Vom pflichtgemäßen Handeln) berichtet er aus einer Zeit der schmählichsten Niederlage Roms im Kampf gegen Karthago, als Hannibal nach der siegreichen Schlacht bei Cannae zehn angesehene Römer, in Gefangenschaft geratene Römer, zu Friedensverhandlungen an den Senat schickte, diese aber einen Eid schwören ließ, in sein Lager zurückzukehren. Neun seien ins feindliche Lager zurückgekehrt; der Zehnte auch, sei aber unter dem Vorwand etwas vergessen zu haben, nach Rom zurückgekehrt und dort geblieben. „Durch Rückkehr ins Lager nämlich sei er von Eidespflicht befreit - so deutete er es, freilich zu Unrecht. Betrug nämlich streift Eidesbande ab, löst sie aber nicht ab. Es war also eine törichte Durchtriebenheit, die in verkehrter Weise Klugheit nachahmte. Deshalb entschied der Senat, „dass jener gerissene und durchtriebene Kerl in Fesseln zu Hannibal gebracht würde."[4] Dass Eidleistungen auch dann gelten, wenn sie durch Gewaltandrohung zustande kommen oder, wie im Falle Hannibals, dem Feind gegenüber ausgesprochen werden, erregt die Bewunderung Ciceros. „So viel bedeutete zu jener Zeit ein Eid."[5] Aber dieses pflichtgemäße Handeln ist noch in einem Traditionszusammenhang begründet, der im Blick des Zeitkritikers Cicero immer stärker zerbröckelt. Es mag das ein Grund dafür sein, dass Cicero nach einer Rechtsquelle pflichtgemäßen Handels sucht, die in der Natur des Menschen selbst begründet ist; so wird der Mensch zum herausragenden Lebewesen in der Natur; er unterscheidet sich in dem Maße von den Tieren und den tierischen Erbteilen in ihm selbst, also seiner Genusssucht und der regellosen Begierden, wie die Menschen durch pflichtgemäßes Handeln Würde gewinnen. In dieser Würde sind die aristotelischen Bestimmungen von Maß und Mitte enthalten; aber es sind nicht mehr nur die öffentlichen Tugenden, die auf das Wohl und Wehe des Gemeinwesens bezogen sind.

„... wenn wir bedenken wollen, eine wie überlegene Stellung und Würde [excellentia et dignitas] in unserem Wesen liegt, dann werden wir einsehen, wie schändlich es ist, in Genusssucht sich treiben zu lassen, verzärtelt und weichlich, und wie ehrenhaft andererseits, sparsam, enthaltsam, streng und nüchtern zu leben. ... Auch muss man einsehen, dass wir von der Natur gleichsam mit zwei Rollen [personae, Masken] ausgestattet sind: Die eine davon ist eine gemeinsame daher, weil wir alle teilhaftig sind der Vernunft und des Vorzugs, durch den wir uns auszeichnen vor den Tieren, von der alles Ehrenhafte und Schickliche hergeleitet und von der aus der Weg zur Auffindung des pflichtgemäßen Handelns gesucht wird; die andere aber, eine, die in besonderem Sinne den Einzelnen zugeteilt ist. Wie es nämlich bei den Körpern sehr große Unterschiede gibt - die einen, so sehen wir, sind durch Schnelligkeit im Laufen, die anderen durch ihre Kraft zum Ringen gut, und ebenso drücken andere in ihrer Erscheinung Würde aus

[dignitatem in esse], andere wiederum anmutige Schönheit [venustatem] ..., so zeichnen sich im Geist noch größere Verschiedenheiten ab."[6]

In dieser Pflichtenlehre des großen römischen Staatsmanns und Rhetors wird der Begriff menschlicher Würde zum ersten Mal ausdrücklich so definiert, dass er das wesentliche Unterscheidungsmerkmal, gleichsam den Existenzbeweis für die Sonderstellung des Menschen im Kosmos im Verhältnis zu allen anderen Lebewesen bezeichnet. Kant geht zwar noch einen Schritt über Cicero hinaus, in dem er *pflichtgemäßes Handeln* noch der Sinnenwelt einverleibt und das Handeln *aus Pflicht* in der Selbstgesetzgebung des freien und autonomen Subjekt setzt, aber der Kampf um eine Selbstdefinition des Menschen, in der das Unbedingte, das Reich der Zwecke gegenüber der sich ausbreitenden Macht der Mittel und den austauschbaren Machttechniken geltend gemacht wird, ist in einem Bogen von Cicero bis Kant gespannt. Die Frage nach dem, was in der diesseitigen Welt das Unveräußerliche und die Lebenszwecke ausmacht, radikalisiert sich in dem Maße, wie Naturbeherrschung und wirtschaftliches Handeln die Austauschbarkeit von Dingen und Menschen beschleunigt und allmählich sich auch im Reich der Zwecke festsetzt.

II. Verdienst, Amt und Preis – drei Ausdrucksformen der Würde

Auch in diesem Kampf um die Maßverhältnisse im Reich der Zwecke und der Selbstwertschätzungen der Menschen gibt es viel Ungleichzeitigkeiten. Marcus Tullius Cicero, 106 v. Chr. geboren, 43 v. Chr. auf Veranlassung seines politischen Gegners Marcus Antonius auf seinem Gut bei Formiae ermordet, steht in seinem Denken - trotz eines Zeitabstandes von über 1700 Jahren - Kant viel näher als der große Staatsphilosoph der modernen bürgerlichen Gesellschaft, Thomas Hobbes (1588-1579), der nur gut hundert Jahre vor Kant seine Pflichtenlehren aus naturrechtlichen Vertragstheorien abgeleitet hatte. Hobbes macht die von Cicero markierte Trennungslinie zwischen den pflichtgemäßen Tugenden, die auf Kompromissen beruhen, und der Würde, dem aufrechten Gang der Menschen, die einen ganz anderen Legitimationsgrund haben, wieder rückgängig.

„Die Geltung [value] oder der Wert [worth] eines Menschen ist wie der aller anderen Dinge sein Preis. Das heißt, er richtet sich danach, wieviel man für die Benützung seiner Macht bezahlen würde, und ist deshalb nicht absolut, sondern von dem Bedarf und der Einschätzung eines Anderen abhängig. Ein fähiger Heerführer ist zur Zeit eines herrschenden oder drohenden Krieges sehr teuer, im Frieden jedoch nicht. Ein gelehrter und unbestechlicher Richter ist in Friedenszeiten von hohem Wert, hingegen nicht im Krieg. Und wie bei anderen Dingen, so bestimmt auch bei den Menschen nicht der Verkäufer den Preis, sondern der Käufer."[7]

Zweierlei wird in diesem 1651 geschriebenen Text von Hobbes deutlich: Zum einen bestimmt die Begriffswelt des Marktes, Angebot und Nachfrage, die Wertrelationen, in die der einzelne Mensch eingebunden ist. Zum anderen wird, ganz im Gegensatz zu Cicero, die Sinnenausstattung des Menschen eingeordnet in eine Dingwelt, die den Menschen in seinen Wertbestimmungen überhaupt nicht mehr in eine Sonderstellung bringt. Diese Sonderstellung trägt er nicht als Mensch in sich, sondern sie wird ihm von anderen verliehen. So ist Würde (*dignitas, dignity*) nichts weiter als ein öffentlicher Wert, den der Staat - dieser Leviathan oder *deus mortalis,* wie Hobbes ihn nennt - dem Einzelnen verliehen hat: „Der öffentliche Wert eines Menschen, nämlich der Wert, der ihm vom Staat beigemessen wird, wird gewöhnlich Würde (*dignity*) genannt. Unter dieser Wertschätzung durch den Staat werden obrigkeitliche und richterliche Ämter, öffentliche Stellungen oder Bezeichnungen und Titel verstanden, die zur Auszeichnung eines solchen Wertes eingeführt worden sind."[8] Ehre und Würde stehen nur dem zu, der Macht hat. Indem wir uns ehren und wertschätzen, taxieren wir das gesellschaftliche Machtgefüge, in das der Einzelne eingebunden ist. „Das Kundtun des Werts, den wir uns gegenseitig beimessen, nennt man gewöhnlich ‚ehren' (*to honour him*) und ‚entehren'. Jemanden hoch einschätzen heißt ihn ehren, ihn niedrig einschätzen, heißt ihn entehren. Hoch und niedrig ist in diesem Falle aber als Vergleich mit dem Rang zu verstehen, den jedermann sich selbst beilegt."[9] Würde (*dignity*) hat bei Hobbes keinen Eigenwert der Person; sie ist vielmehr eingebunden in Macht und Herrschaft. Wer keine Macht hat, dem fehlt Anerkennung und auch Würde. So entwickelt Hobbes eine merkwürdige Konstruktion, die das Fundament der Ehrbegriffe und der Würde darstellen sollen. „Einen Anderen um die Hilfe irgendeiner Art bitten heißt ihn ehren, da es ein Zeichen für unsere Meinung ist, es stehe in seiner Macht zu helfen. Je schwieriger also die Hilfe ist, desto größer ist die Ehre. Gehorchen heißt ehren, denn niemand gehorcht Leuten, von denen er annimmt, dass sie keine Macht haben, ihm zu helfen oder zu schaden, und folglich heißt nicht gehorchen entehren."[10] Hobbes löst die Begriffe Würde und Ehre (*dignity* und *honour*) in zwei Teile auf, die durchaus eine Gespaltenheit im damaligen Entwicklungsstadium der bürgerlichen Gesellschaft ausdrücken: Ehre und Würde gehören entweder zur Welt des bürgerlichen Warenverkehrs, in der Marktwerte gelten, oder sie sind vom Staat verliehene Amtswürden. In der Philosophie von Hobbes zeigen sich neue Mischungsverhältnisse in den Tugendkatalogen; im Gesellschaftsvertrag, in dem die Überlebensprinzipien der Menschen festgelegt werden, sind absolute Tugenden nicht mehr aufzufinden. Sie sind eingebunden in den Frieden erst sichernden Herrschaftsvertrag, der den Frieden erst sichert, aber der Anerkennungsbeziehungen den Individuen alle von Natur zustehenden Freiheiten und subjektiven Rechte wiederum nimmt. Wenn die Anerkennungsbeziehungen zwischen den Menschen über den wechselnden Marktwert funktionieren, der sich im Preis ausdrückt, dann kann der Krieg aller gegen alle (wie Hobbes diesen gesellschaftlichen Naturzustand beschreibt) nur durch Entmächtigung der Menschen und die Übertragung der absoluten Gewalt an den Staat, den *deus mortalis,* den sterblichen Gott, vermieden werden. Wie aber

kann das noch definiert und begründet werden, was außerhalb der Machtsphäre liegt und in den Berechnungen von Nutzen und Marktwert nicht eingefangen werden kann? Die Lösung dieser Frage wird zum wesentlichen Antriebsmoment der rationalen Naturrechtslehre. Über einen Zeitraum von fast zweihundert Jahren hin hat sie die Bürger- und Menschenrechtsdeklarationen der modernen Geschichte vorbereitet, indem sie den Begriff der Würde und die damit verknüpften Sachverhalte in konkrete, moralische und rechtliche Ausprägungen auseinanderlegte und fixierte.

III. Alle anderen Lebewesen haben einen Preis, nur der Mensch hat Würde

In dem Maße nun, wie die Wertbestimmungen der Ökonomie den Lebenszusammenhang der Menschen - im Zusammenhang der sich ausbreitenden Warenproduktion - immer stärker erfassen, wird der Substanzbegriff *Würde* zunehmend aus dem Macht- und Herrschaftsgeflecht der Gesellschaft gelöst und ins Innere der Menschen verpflanzt. Die Würdenträger im Staatsaufbau bleiben zwar noch lange erhalten, aber in den angereicherten Bindungen zu Pflicht, Moral, zu Rechtsverhältnissen und zur Idee der Menschheit gewinnt der Begriff der Würde eine ganz andere Dimension. Bei der Definition der Würde formuliert die Philosophie Kants die radikalste Position. Die Würde ist hier ganz aus der Erscheinungswelt herausgenommen, nicht nur aus den Macht- und Herrschaftsverhältnissen der sogenannten Würdenträger, sondern menschlicher Sinnentätigkeit überhaupt. Die deutlichste Aussage Kants, die wohl auch auf Abgrenzung zum hobbesschen Denken bedacht ist, findet sich in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten;* in vielen Schriften reibt sich Kant an Hobbes, der ihn mit seinen manchmal an Zynismus grenzenden Formulierungen gereizt haben mag. Die Vernunft, sagt Kant, bezieht die Maximen des Willens - als allgemein gesetzgebend - auf jeden anderen Willen und auch auf jede Handlung gegen sich selbst, und das nicht um irgendeines anderen praktischen Bewegungsgrundes oder künftigen Vorteils Willen,

„sondern aus der Idee der Würde eines vernünftigen Wesens, das keinem Gesetz gehorcht, als dem, was es zugleich selbst gibt. [...] Im Reiche der Zwecke hat alles entweder einen Preis, oder eine Würde. Was einen Preis hat, an dessen Stelle kann auch etwas anderes als Äquivalent gesetzt werden; was dagegen über allen Preis erhaben ist, mithin kein Äquivalent verstattet, das hat eine Würde. Was sich auf die allgemeinen menschlichen Neigungen und Bedürfnisse bezieht, hat einen Marktpreis; das, was auch ohne ein Bedürfnis vorauszusetzen, einem gewissen Geschmacke, d.i. einem Wohlgefallen am bloßen zwecklosen Spiel unserer Gemütskräfte, gemäß ist, einen Affektionspreis; das aber, was die Bedingung ausmacht, unter der allein alles Zweck an sich selbst sein kann, hat nicht bloß einen relativen Wert, d.i. einen Preis, sondern einen innern Wert, d.i. Würde."[11]

Weil nichts mehr vor dem Zugriff der Mittelverwendung sicher ist - Standhaftigkeit, Tapferkeit, Ehre, Treue, Eidversicherungen, die ganzen Tugendkataloge, die noch bei Plato, Aristoteles, Cicero die griechisch-römische Welt der Zwecke bevölkerten -, werden Freiheit, Autonomie, Mündigkeit, Selbstgesetzgebung der vernünftigen Lebewesen von den sinnlichen Verunreinigungen dieser sich ausdehnenden Welt der Mittel und des Tausches herausgelöst. Das moralische Gesetz in mir selbst ist der Begründungslogik nicht zugänglich; es ist ein Faktum der Vernunft. In der Dritten Antinomie, die in der *Kritik der reinen Vernunft* abgehandelt wird, führt Kant nur den Nachweis, dass Freiheit und Kausalität sich nicht widersprechen; Freiheit lässt sich nicht beweisen, aber wir haben durch das Moralgesetz einen Erkenntnisgrund für die Freiheitsfähigkeit des Menschen. Dass wir im Widerspruch zu allen Sinnenmotiven handeln können, zeigt, dass das moralische Gesetz eine Art Erkenntnisgrund (*ratio cognoscendi*) unserer Freiheit ist. Es verweist auf die Fähigkeit vernünftiger Lebewesen zur Freiheit. Freiheit selbst allerdings ist der Seinsgrund (*ratio essendi*) des Sittengesetzes.

Die Moralphilosophie Kants kreist, bevor sie in der *Kritik der praktischen Vernunft* von 1788 ihre erkenntnistheoretisch fundierte und abschließende Gestalt erhält, um drei Begriffe: Freiheit, Autonomie und Würde. Nun zeigen uns Kants Nachlassformulierungen Folgendes: In zahllosen, gleichsam experimentellen Formulierungen (wie sie sich in Vorlesungsmanuskripten, Briefen und Notizen finden) sind seine moralphilosophischen Überlegungen immer wieder auf die inhaltliche Ausfüllung dieser drei Begriffe gerichtet. Noch in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* aus dem Jahre 1785 ist unschwer zu erkennen, wie Kant daran arbeitet, diese drei Begriffe aus den Kausalitätsverwicklungen der empirischen Welt herauszuziehen, ohne sie gleichzeitig zu unverbindlichen Ideen zu verflüchtigen und ihnen dadurch die Eignung für die Fundamente des „Reichs der Zwecke" zu nehmen. Denn darum geht es Kant: Eine für ihn sichtbare Ausweitung der Warenproduktion und des Tauschs schlägt die Menschen immer stärker in den Bann. Diesem überwältigenden Druck im Reich der bloßen Mittel will er durch Gesetze begegnen, die zwar auf Freiheit beruhen, aber dieselbe Verbindlichkeit wie Naturgesetze haben. Wenn Freiheit ganz in den Verknüpfungszusammenhang der empirischen (d.h. naturgesetzlich bestimmten) Realität zurückgenommen wird, dann wird sie ihrer eigentlichen menschlichen Substanz beraubt. Genau dieser Versuch, das Freiheitsproblem zu lösen, zwingt Kant dazu, das aus der Geschichte der Philosophie bekannte Begriffspaar „Wesen" und „Erscheinung" (*mundus intelligibilis* und *mundus sensibilis*) aus der subjektverlassenen Ontologie zu lösen und in die Grundausstattung der modernen Subjektivität zu transponieren. Die Spaltung des Subjekts in einen intelligiblen und einen empirischen Charakter ist die Grundlage für die Unterscheidung zwischen „Ding an sich" und „Erscheinungen".

Freiheit, Autonomie und Würde sind im Denken Kants so zentral mit dem Persönlichkeitskern des Menschen verbunden, dass selbst Vernunft nur als Mittel für dieses Reich der Zwecke verstanden wird. „Ohne Vernunft kann ein Wesen nicht Zweck an sich selbst sein; denn es kann sich seines Daseins nicht bewusst

sein, nicht darüber reflektieren. Aber Vernunft macht noch nicht die Ursache aus: Da der Mensch Zweck an sich selbst ist, hat er Würde, die durch kein Äquivalent ersetzt werden kann. Die Vernunft aber gibt uns nicht die Würde."[12]

Zum Schluss: In den Garten gehen und arbeiten

Ich kehre zum Anfang dieses Beitrags zurück. Pachom ist - wie auch Faust - eine Figur, der die Grenzsetzungen durch kulturelle Zwecke, also die Steuerungsfähigkeit ihrer Lebensverhältnisse verloren gegangen ist; dieser Verlust hat tödliche Folgen: Die Natur vernichtet alles Erworbene, indem sie die Maßstäbe, die sich in Abstraktionen verloren haben, auf einfache Naturmaße reduziert. Durch diese Maßlosigkeit und Steuerungsarmut wird alles vernichtet, was lebendige Arbeit an Kulturproduktionen hinterlassen könnte. Ziele und kulturelle Zwecke werden genauso abstrakt und entziehen sich ebenso der lebendigen Tätigkeit wie das, was mir Autonomie und aufrechten Gang verschaffen könnte. Wieviel Erde braucht der Mensch, um so leben zu können, dass er diese Erde kultivieren und als gesicherte Grundlage seiner Autonomie bewahren kann? Das ist die entscheidende Frage eines jeden Kulturzusammenhangs, der sich in dem Maße Haltbarkeit und Dauer verschafft, als esr die Naturzwecke respektiert und doch Grenzen der Machbarkeit und der Verfügung festlegt. „Würde", „aufrechter Gang" - das ist die eine Seite einer solchen Kulturentwicklung; Pflege und Sorgfalt im Umgang mit lebendiger Arbeit der Menschen - das ist die andere, nicht weniger wichtige Seite. Auf beide stößt der starre Blick von Verfügung mit seinen zwei wechselnden Formen von Tausch und Gewalt.

Pachom stirbt zu dem Zeitpunkt und an dem Ort, wo sein maßlos gewordenes Streben sich erfolgreich erfüllt. Damit wird er reduziert auf das einzige Maß, das dann - wieder - Gültigkeit erlangt: Sechs Ellen lang ist das Stück Erde, „das er mit seinem Körper von den Füßen bis zu seinem Kopf bedeckte" - mehr Erde braucht man nicht für sein Grab. Der einsam verscharrte Pachom wird hier zum Gegenbild der beiden Alten, Philemon und Baucis. Sie drücken aus, was Kant unter Würde versteht. Sie wollen dort sterben, wo sie gelebt haben, und das hat keinen Preis. Nun gibt es in der großen Philosophie auch immer wieder die Neigung, das Übermaß von Abstraktion, von Spekulationen und theoretischen Streitigkeiten dadurch zu beenden, dass man ihm den vernünftigen und begrenzbaren Rahmen des praktischen Lebenssinns gegenüberstellt; dann wird auf lebendige Arbeit, auf den pfleglichen Umgang mit der Natur und den eigenen Kräften verwiesen. Kants Schlusssätze aus der Schrift *Träume eines Geistersehers* aus dem Jahre 1766, sind prototypisch für einen solchen Ausweg. Der Maßlosigkeit im Spekulieren darüber, was die Menschen in einem jenseitigen Reich zu erwarten haben (wenn sie sich ihre Verdienste hier anrechnen wollen) und wie die Zukunft der Welt wohl auszusehen habe, wenn man das globalisierte Ganze in Blick nimmt, begegnet Kant mit der Feststellung: „Da aber unser Schicksal in der künftigen Welt vermutlich sehr darauf ankommen mag, wie wir unseren Posten in

der gegenwärtigen verwaltet haben, so schließe ich mit demjenigen, was Voltaire seinem ehrlichen Candide nach so viel unnützen Schulstreitigkeiten zum Schluss sagen lässt: *Lasst uns unser Glück besorgen, in den Garten gehen und arbeiten!*"[13]

[1] Leo N. Tolstoi, *Wieviel Erde braucht der Mensch? Erzählungen und Legenden,* aus dem Russischen von Alexander Eliasberg und Artur Luther, Frankfurt am Main [1]1989, 9f.

[2] Die Dialektik dieser Beziehung zwischen Allgemeinem und Besonderem im Problem des Unwiederholbaren hat Karl Heinz Haag in der philosophischen Tradition vom Thomismus bis zum Nominalismus der modernen Welt untersucht. Siehe dazu Karl Heinz Haag, *Das Unwiederholbare,* in: Zeugnisse, Theodor W. Adorno zum sechzigsten Geburtstag, im Auftrag des Instituts für Sozialforschung hg. von Max Horkheimer, Frankfurt am Main 1963, 152f.

[3] So Otto Zierer, *Cicero. Republikaner ohne Republik. Eine Biographie,* Frankfurt am Main 1979.

[4] Cicero, *De officiis,* aaO., 319.

[5] AaO., 319.

[6] AaO., 95.

[7] Thomas Hobbes, *Leviathan,* Neuwied/Berlin 1966, 67.

[8] AaO., 68.

[9] AaO., 67f.

[10] AaO., 68.

[11] Immanuel Kant, *Werke in sechs Bänden,* hg. von Wilhelm Weischedel, Band IV, Darmstadt 1963, 67f.

[12] Kants Naturrecht, gelesen im Winterhalbjahre 1784, in: *Kants gesammelte Schriften,* hg. von der Akademie der Wissenschaften der DDR, Bd. XXVII, 1322.

[13] Immanuel Kant, *Träume eines Geistersehers,* Berlin 1954, 77.

Wessen Würde ist unantastbar?

Mensch, Maschine und der Würde-Diskurs

Regina Ammicht Quinn

I. Nimm nie einen Menschen, wenn du eine Maschine nehmen kannst

„Nimm nie einem Menschen, wenn du eine Maschine nehmen kannst" - diesen Rat, der uns in gewissem Sinn und für gewisse Situationen einleuchtet, gibt uns in einem der populärsten Filme der letzten Jahre eine Maschine, eine allerdings, die so menschenähnlich ist, dass wir sie nicht als solche erkennen. In der populären Kultur der Gegenwart, vor allem in Filmen, tummeln sich menschliche Maschinen und künstliche Menschen und alles mögliche dazwischen. Drei Beispiele:

1. Metaphern und Wirklichkeit

Da gibt es die Geschichte von dem Roboter, der Jahre und Jahrzehnte als treuer Hausdiener verbracht hat, putzend, kochend, als Babysitter für die Kinder; er wird Andrew genannt, weil die jüngste Tochter *Android* nicht aussprechen kann. Mit dem Namen aber entwickelt er auch eine Persönlichkeit, lernt immer mehr und wird immer menschlicher, bis die Gattungsgrenze übersprungen wird - denn er beginnt, Musik zu lieben: *Der Zweihundertjahremann* (ein Film von Chris Columbus, basierend auf einer Geschichte von Isaak Asimov, Frühjahr 2000).

Da gibt es die Geschichte von Maschinen in einer postapokalyptischen Welt, intelligenter und widerstandsfähiger als Menschen, die die Herrschaft übernommen haben und Menschen züchten, weil sie sie als Energiequellen brauchen. Die Maschinen, gutmütig wie sie sind, *human* könnte man fast sagen, haben aber den in Plantagen aufgereihten Zucht-Menschen eine virtuelle Welt zur Verfügung gestellt, in der Menschen und Maschinen sich als virtuelle Menschen bewegen: das Leben, ein Traum. Eine kleine Gruppe freier und realer Menschen lebt im Untergrund und nimmt den Kampf gegen die Maschinen auf: *Matrix* (ein Film der Brüder Wachowski, 1999).

Einer der großen Elektronik-Konzerne hat eine aktuelle Werbekampagne: Auf übergroßen Werbeflächen ist hier in unterschiedlichen Varianten die Verschmelzung von Mensch und Maschine zu sehen - so die Tastatur eines Telefons in einer menschlichen Hand, die Struktur eines Lautsprechers in einer menschlichen Zunge.

Unsere Popularkultur ist ernst zu nehmen; denn sie stellt uns eine groß angelegte

Metaphernstruktur zur Verfügung, die, bis zur Kenntlichkeit verzerrt, die Welt widerspiegelt und mit der wir die Welt deuten können und sollen. „Nimm nie einen Menschen, wenn du eine Maschine nehmen kannst" - dies scheint der kategorische Imperativ dieser Popularkultur zu sein.

2. Würde – Geschichte – Anthropologie: Wer ist ein Mensch?

Diese Popularkultur ist Teil einer zeitgenössischen Lebenswelt, innerhalb derer ein großer Teil der drängenden ethischen Fragen sich in unterschiedlichen Bereichen als Fragen der Menschenwürde darstellen - Fragen der medizinischen und biologischen Ethik genauso wie Fragen von Verteilungsgerechtigkeit und Frieden.

Die Berufung auf Menschenwürde als Kernbestand ethischer Argumentation hat zugleich ihre eigene Problematik. Zum einen tendiert sie dazu, vage zu sein wie eine Berufung auf das „Wahre, Schöne, Gute"; zum anderen ist ihre Begründung vor allem in säkularisierten Kontexten problematisch geworden: Wie will man sich auf gottgegebene Würde berufen, wenn „Gott" selbst in Frage steht? Dennoch und gerade deshalb muss Menschenwürde ethisch reflektiert werden, damit sie nicht zum letzten aber letztlich leeren Kern der Argumentation wird.

Diese Reflexion soll zunächst ideengeschichtlich ansetzen: Warum wird die Frage nach Würde zu bestimmten Zeitpunkten in der Geschichte aktuell? Woraus erwächst die Sensibilität für die Notwendigkeit eines Würde-Diskurses?

Es spricht vieles dafür, dass die Sensibilisierung für Fragen der Menschenwürde einhergeht mit Veränderungen des jeweils vorherrschenden Menschenbilds und der jeweils vorherrschenden Anthropologie. Es sind Veränderungen, die es nötig machen, die Frage neu zu stellen: *Wodurch wird das Menschliche definiert? Wer ist ein Mensch?* Diese Frage ist Teil des grundlegenden Problems, ob und zu welchem Grad *die Anderen* auch Menschen sind. Erst wenn diese Frage gestellt wird, kann ein bislang als normal erachteter Vorgang, eine übliche Handlungsweise als Verletzung der Menschenwürde erkannt werden - sei es Sklaverei, Verfolgung anderer Religionen, Ausbeutung von Arbeitskräften, Verweigerung des Zugangs zu Bildung für Frauen, Vergewaltigung in der Ehe.

Diese Veränderungen in der Anthropologie, genauer: diese Veränderungen eines bislang gültigen normativen Menschenbildes sind in der Regel durch geographische, politische, soziale, religiöse Konfrontationen angestoßen worden. Exemplarisch und idealtypisch lassen sich hier für die europäische Moderne drei Stationen nachzeichnen:

Die erste ist die europäische Aufklärung. Hier wird das bislang gültige, normative Menschenbild - „der Mensch" ist weiß und christlich - angefragt. Anwachsende Kulturkontakte außerhalb Europas bewirken auch eine neue Frage nach Kulturen und Religionen innerhalb Europas. Der Zuspruch von Würde liegt in der Wahrnehmung *des Anderen, Nicht-Weißen, Nicht-Christlichen - als Menschen;* dadurch wird er nicht weiß und christlich, muss er aber auch nicht, denn seine Würde ist durch sein Menschsein gesichert. Die deutlichsten Zeichen dieser veränderten Anthropologie finden sich in den Zeugnissen, die am engsten mit

unserer heutigen Popularkultur verwandt sind: Theater, Briefliteratur, Kalenderliteratur.[1] Der Würde-Diskurs bezieht sich auf die Würde anderer Rassen und Religionen.

Im westlichen 19. Jahrhundert lässt sich ein zweiter Schritt erkennen. Das normative Menschenbild - „der Mensch" ist bürgerlich und besitzend - wird durch die soziokulturelle und ökonomische Entwicklung in Frage gestellt. Veränderte Wirtschaftsstrukturen führen zur Herausbildung neuer sozialer Klassen. Für die Infragestellung des normativen Menschenbildes sind die großen sozialphilosophischen Entwürfe der Zeit bedeutsam[2] - für die tatsächliche Sensibilisierung des Alltagslebens aber vor allem wiederum Literatur und Theater, beispielsweise mit der Herausbildung des sozialen Dramas.[3] Der Würde-Diskurs bezieht sich auf die Würde anderer sozialer Klassen.

Im westlichen 20. Jahrhundert heißt das herausgeforderte normative Menschenbild: „Der Mensch" ist männlich. Das „Andere" zeigt sich als das andere Geschlecht. Soziokulturelle Entwicklung wie die Veränderungen der Familienstrukturen und Bildungsmöglichkeiten für Frauen markieren den neuen Ort des Würde-Diskurses als die Frage nach der Würde des anderen Geschlechts. Anstöße für diese Entwicklung kamen aus Philosophie und Soziologie[4], getragen aber wurde sie von der Popularkultur, die in Geschichten eine identitätsstiftende Geschichte herstellt.[5]

Heute, am Beginn des neuen Jahrtausends, sind die Fragen des 18., 19. und 20. Jahrhunderts, die Fragen nach der Würde anderer Rassen, Religionen, Klassen und des anderen Geschlechts häufig in erschreckender Weise unerledigt. Deklassierungen und Entwürdigung anderer Rassen, Religionen, Schichten, Geschlechter sind an der Tagesordnung; die historischen Würde-Fragen begleiten uns weiter. Dennoch scheint etwas Neues zu beginnen. Die Frage ist: Was ist „das Andere" heute? Wo sind soziokulturelle Entwicklungen, die eine Verschiebung oder sogar Neukonzeption von Menschenbild und Anthropologie nötig machen und von hier aus neu sensibilisieren für Orte der Würde, die bislang unbeachtet oder auch selbstverständlich waren? Wo sind Orte, an denen ein neues Menschenbild ein bislang übliches Würde-Bewusstsein in Frage stellt?

3. Menschmaschinen: Anthropologische Veränderungen heute

Aktuelle Veränderungen innerhalb der Anthropologie sind weitaus schwerer zu fassen als historische. Der Blick auf die Popularkultur aber gibt uns entscheidende Hinweise:

Nimm nie einen Menschen, wenn du eine Maschine nehmen kannst - der kategorische Imperativ der Popularkultur. Die Popularkultur übersteigert und verfremdet damit eine tatsächliche zeitgenössische Lebenswirklichkeit: die Annäherung von Mensch und Maschine. Unser Alltagsleben funktioniert zunehmend nur noch mit Hilfe von Maschinen, Maschinen außerhalb, immer wieder aber auch innerhalb des menschlichen Körpers. Die Unterscheidung zwischen Akteuren und Hilfsmitteln wird dabei immer unklarer; wer wem zu Diensten steht, fragt sich jeder spätestens dann, wenn er versucht, die „Bedienungsanleitung" für den Computer

zu lesen. Gleichzeitig werden die Maschinen intelligenter, vielleicht eines Tages intelligenter als Menschen. Rodney Brooks, Direktor des *Artificial Intelligence Lab* am Massachusetts Institute of Technology, konstatiert den Beginn zweier Revolutionen: einer Roboterrevolution und einer biotechnologischen Revolution. Die biotechnologische Revolution wird die „Technologie" unserer Körper verändern, während die Roboterrevolution Wesen hervorbringen wird, die „nicht einfach Roboter" sind: „Es sind künstliche Lebewesen."[6] Die Folge davon ist, dass „der Unterschied zwischen uns und dem Roboter ... verschwinden" wird[7]: Maschinen werden, so die Prognose, wie Menschen sein, und Menschen wie Maschinen. Was diese Entwicklung hinter sich lassen wird, sind die menschlichen Unzulänglichkeiten, Fehlbarkeiten, die menschliche Geburt, das menschliche Altern und der menschliche Tod. Die Unterscheidung von Mensch und Maschine, die heute noch existiert und die zum Verschwinden gebracht werden soll, konzentriert sich auf die negativen Aspekte des Menschlichen - vielleicht auch deshalb, weil Spontaneität, Phantasie und Gefühle für die Entwickler der kybernetischen Intelligenz mit auf dem Programm stehen. Das Unterscheidende ist das Fehlbare, Unsichere, nicht Perfekte - Sterblichkeit und Kontingenz.

Gleichzeitig hat sich die Biologie als „Leitwissenschaft" etabliert[8]. Leitwissenschaft bedeutet: Man traut ihr zu, die wichtigsten Lebensfragen zu beantworten. Die Biologie, die damit Theologie und Philosophie ablöst, hat sich seit dem 17. Jahrhundert allmählich nach dem wissenschaftlichen Modell der Physik entwickelt, mit den Methoden der Objektivierung und Spezialisierung; heute konstituiert sie sich nach dem Modell der aus der Physik hervorgegangenen Technikwissenschaften. Dieses Modell der Technikwissenschaften wird auf den wissenschaftlichen Zugang zum Lebendigen allgemein und zum Menschlichen übertragen. Ins Blickfeld gerät das Herstellbare, das Reparierbare, das Kontrollierbare.

Damit stehen wir in einer weitreichenden Veränderung der Anthropologie. Das bislang gültige normative Menschenbild - „der Mensch" ist ein lebendiges, von Mann und Frau gezeugtes, von einer Frau geborenes Wesen, das vom ersten Atemzug an altert und mit dem letzten Herzschlag stirbt - wird radikal in Frage gestellt. Diese Veränderung verändert auch die Frage nach dem Menschen und nach dem Bereich des Menschlichen, dem dann auch Würde zugesprochen werden muss. Ein neues, ideelles, auf Zukunft bezogenes und doch schon normativ wirkendes Menschenbild entsteht: „Der Mensch" ist maschinenähnlich. Er ist Mensch, wo und insoweit er nach dem Muster von Maschinen funktioniert, immer sich selbst gleich, zuverlässig, schnell, ästhetisch ansprechend; tauchen Probleme auf, sollten sie im Rahmen zügiger Reparaturen behebbar sein. Das „Andere" des neuen normativen Menschenbildes ist das Lebendige - das Lebendige dort, wo es innerhalb einer technisierten Lebenswelt potentiell oder aktuell Schwierigkeiten macht: Unkontrollierbarkeit, Unzulänglichkeit, Fehlbarkeit; Zufall, Lust, Schmerz; Geburt, Altern, Tod. Die Betonung von Individualität, Authentizität und Erlebnis in den westlichen Industriegesellschaften scheint die kompensatorische, aber auch verdeckende Außenseite dieser neuen Anthropologie zu sein.

Mit diesem neuen normativen Menschenbild sind wir in eine historisch neue Phase des Würde-Diskurses eingetreten: Seine Richtung verändert sich. In der historischen Entwicklung hat sich der Bereich der Würde kontinuierlich ausgeweitet. Auch heute werden noch *Diskurse der Ausweitung* des Würdebegriffs geführt (Menschenwürde für Menschenaffen? Für „spiritual machines"[9]?). Dominierend aber scheint ein *Diskurs der Einschränkung* zu sein, der bestimmten Formen menschlichen Lebens Würde abspricht und in der Folge, immer wieder auch mit dem Gestus des Mitleids, dieses Leben für verfügbar oder instrumentalisierbar erklärt.

Dieses neue normative Menschenbild ist eines, hinter dem Menschen *als Menschen* zurückbleiben. Die Schwierigkeit, dass alle Menschen diese potentiell „würdelosen" Attribute in und an sich tragen, zeigt sich möglicherweise in der angestrengten Distanzierung von Menschen und Situationen, die diese Attribute als dominante zugeschrieben bekommen.

II. Würde: Achtung der Menschheit im Menschen

1. Was ist Würde?

Menschenwürde ist eine *eingefaltete ethische Argumentation*[10], die der Ausfaltung bedarf. Ihr hoher Stellenwert ist daran erkennbar, dass sie in Verfassungstexte eingeschrieben ist. Genau das aber kann auch als Krisenphänomen gelesen werden: Im Bewusstsein der Ohnmacht der Würde entsteht der Versuch, ihre Achtung verpflichtend festzuschreiben.

Würde ist dasjenige, das keinen Preis hat, unkäuflich und unverkäuflich ist - so eine klassische Definition der Aufklärungsphilosophie.[11] Für Kant steht Würde damit im Kontext der Selbstzwecklichkeit des Menschen und dem daraus folgenden Verbot der Totalinstrumentalisierung. So einleuchtend eine solche Definition im Theoretischen ist, so schwierig wird ihre Begründung in der postmodernen Gesellschaft.

Die Sprache der Ehrfurcht, so Niklas Luhmann, sei durch den Untergang der Metaphysik diskreditiert.[12] Konsequent weitergeführt heißt das: „Das Postulat, dass alles menschliche Leben heilig ist, gibt es nicht mehr."[13] Die vorwiegend religiösen Begründungsstrukturen des Würde-Begriffs, der Geschöpflichkeit und Gottebenbildlichkeit, sind in der säkularen Welt nicht mehr zwingend bindend oder auch nur einleuchtend. Die vorwiegend philosophischen Begründungsansätze, die Würde aufgrund von Freiheit, Vernunft oder Personalität des Menschen erkennen, sind

Die Autorin

Regina Ammicht Quinn, Studium der Katholischen Theologie und Germanistik; Dissertation und Habilitation im Fach Theologische Ethik; Privatdozentin für theologische Ethik am Interfakultären Zentrum für Ethik in den Wissenschaften, Tübingen. Veröffentlichungen u.a.: Von Lissabon bis Auschwitz. Zum Paradigmawechsel in der Theodizeefrage (Freiburg i. Br./Freiburg i. Ue. 1991); Körper - Religion - Sexualität. Theologische Reflexionen zur Ethik der Geschlechter (Mainz ²2000). Für CONCILIUM schrieb sie zuletzt über „Das Paradigma Sexualität" in Heft 1/1999. Anschrift: Humboldtstraße 1, D-60318 Frankfurt. E-Mail: regina.ammicht-quinn@t-online.de.

gerade dort, wo aktuell Würde in Frage steht, problematisch: diskutiert wird dann der Personenstatus des Embryos, die Vernunft der Demenzkranken, die Freiheit der Sterbenden. Hat damit Schopenhauer recht, für den „der Begriff der Würde auf ein an Willen so sündliches, an Körper so verletzbares und hinfälliges Wesen wie den Menschen nur ironisch anwendbar“[14] ist? Müssen wir uns verabschieden von einer Vorstellung von Würde als Wesensmerkmal, die allen Menschen gegeben ist, und bleibt uns Würde - wie in der Antike - als Gestaltungsauftrag - als Auftrag, für sich und andere Würde herzustellen? Ist Würde damit kein anthropologisches und kein theologisches Thema mehr, sondern ausschließlich und höchstens ein ethisches?[15] Hat das für theologische Ethik zur Folge, dass sie an dieser Stelle zwar ethisch, aber keineswegs theologisch sein darf?

2. Würde, theologisch

Der zeitgenössische Ort, an dem die Frage nach Würde neu aufbricht, scheint die Frage nach Mensch und Maschine zu sein und damit die Frage nach dem Menschen als Schöpfer und nach seiner Selbsterschaffung. Damit liegt es im theologischen Kontext, die jüdisch-christliche Schöpfungsgeschichte zu befragen.

Traditionelle theologische Argumentationen begründen das Wesensmerkmal der Würde von den Momenten der Geschöpflichkeit und Gottebenbildlichkeit her. Diese Momente werden in der Regel als vorausgesetzter und unhinterfragbarer Glaubensgegenstand in die säkulare Gesellschaft hineingegeben: entweder man glaubt es, dann „gilt“ es, oder man glaubt es nicht. Damit entsteht eine Bruchlinie zwischen „Glauben“ und „Nicht-Glauben“ und nicht die Basis geteilter Fragen nach dem Menschlichen. Die Problematik, dass theologische Aussagen in säkularen Gesellschaften kaum mehr kommunikabel sind, scheint nicht nur allein aus der säkularen Gesellschaft zu kommen, sondern mag auch eine genuin theologische Problematik sein. Wenn innerhalb eines säkularen oder multireligiösen Kontextes in sinnvoller Weise Theologie getrieben werden soll, dann steht hier die notwendige Arbeit an einer angemessenen theologischen Hermeneutik an erster Stelle auf der Agenda.

Ein genauerer Blick auf die jüdisch-christliche Schöpfungsgeschichte und die Aussage von Gottebenbildlichkeit in Gen 1,26f[16] zeigt, dass in dieser Formulierung eine im ganzen Alten Orient verbreitete Vorstellung enthalten ist: die Vorstellung von der wirkmächtigen Vergegenwärtigung einer Person im Bild, ursprünglich eher: in der Statue, dem Relief, der Stele. Im ägyptischen und assyrischen Kulturkreis erscheinen vor allem die Herrscher als „Gottesbilder“; ihre Gottebenbildlichkeit wird in ägyptischen Thronnamen verdeutlicht: „Tutanchamun“ bedeutet „lebendiges Abbild Amuns“[17]. Zugleich repräsentiert das Bild des Königs dessen Macht und Herrschaft auch in entlegenen Provinzen. Gen 1,26f nimmt damit das Menschheitswissen seiner Zeit auf und formuliert mit dessen Hilfe eine theologische Aussage: Wie ein Bild die Gegenwart Gottes im König oder die Gegenwart des Königs in seinem Herrschaftsbereich anzeigt, so ist jeder Mensch Bild Gottes. Das ist der bibelhistorische Kontext des Diktums vom Menschen als Bild Gottes. Wie lässt sich heute davon sprechen?

Die theologische Aussage der Gottebenbildlichkeit müsste heute in ähnlicher Weise das „Menschheitswissen" der Zeit aufnehmen. Dies könnte beispielsweise in der Frage geschehen, wie heute Repräsentation hergestellt und verstanden wird und was diese Formen von Repräsentation über die Wahrnehmung von Bild und Abbild sagen - von der Telekommunikation bis zum Reliquienkult bei Pop- und Sportstars, wo ein signiertes Foto oder ein getragenes Trikot für die Gläubigen mystische Gegenwart signalisieren.

Gottebenbildlichkeit, das erweist ein zweiter Blick auf die biblischen Texte, steht aber nicht nur im Kontext von Repräsentation und Herrschaft, Kategorien, die nicht erst im Zuge der ökologischen Krise problematisch geworden sind. Die nächste biblische Parallele zu Gen 1,26 ist Gen 5,3 - beide Male wird dasselbe Wort verwendet.[18] Mit ihm wird in Gen 5,3 die Ähnlichkeit zwischen Adam und Set, Vater und Sohn beschrieben, wobei der Sohn den Vater über dessen Tod hinaus vergegenwärtigt. Betrachtet man den Zusammenhang von Gen 1,26f und 5,3, dann ist Gottebenbildlichkeit in der biblischen Aussage nicht allein Repräsentation und Herrschaft, sondern genauso der Ausdruck größtmöglicher Verwandtschaft zwischen Menschen und Gott. Menschen sind Gott ähnlich wie Kinder ihren Eltern. Menschen sind Gott wie aus dem Gesicht geschnitten.

Der Blick auf die theologischen Wurzeln des Würde-Gedankens - es sind wichtige, aber nicht die einzigen Wurzeln - zeigt damit zweierlei: Auf der rhetorischen Ebene greifen die biblischen Aussagen Wissen und Weltverständnis ihrer Zeit auf: sie setzen sich nicht ab, sondern integrieren. Auf der hermeneutischen Ebene hat das Diktum vom Menschen als Bild Gottes zwei Schattierungen: *Repräsentation* und *Verwandtschaft*. Der theologische Topos ermöglicht Blick-Erweiterungen: Repräsentation bedeutet: Der Mensch steht nicht für sich allein. Er ist ganz er selbst, aber nicht nur er selbst. Erblickt man ihn, ist er durchscheinend für eine andere Wirklichkeit. Verwandtschaft bedeutet: Der Mensch steht nicht für sich allein. Er ist ganz er selbst, aber nicht nur für sich selbst. Blickt er auf sich, erblickt er zugleich den anderen.

3. Konsequenzen: Verletzbare Würde und Würde als Verletzbarkeit

Die Neukonzeption der Anthropologie in einem Diskurs, der Mensch und Maschine verbindet, bildet den kulturellen und ideologischen Untergrund aktueller sozialer und wissenschaftlicher Entwicklungen. Es sind Entwicklungen, deren soziale Konsequenzen äußerst problematisch sind. Der Mensch-Maschine-Diskurs bietet eine neue Möglichkeit der Ausgrenzung derer, die schwach sind, nicht funktionieren oder als Last empfunden werden - und zwar im Namen eines neuen Konzeptes dessen, was „menschlich" ist. Wo der Würde-Diskurs in besonderer Weise wissenschaftlich und technisch *up to date* ist, scheint er auf frühere Ausschließungsformen zurückzugreifen. Tendenziell wird damit die Menschheit zu einem Club, dem man beitreten darf oder nicht.[19] Tendenziell wird man zum Menschen „ernannt" - oder bleibt ein Noch-nicht-Mensch oder ein Nicht-mehr-Mensch. Dies ist ein Vorgang, der in der globalisierten Welt nicht an den Grenzen

der westlichen Industrienationen Halt macht. Die tendenzielle Ausgrenzung des Gefährdeten, Imperfekten, Kontingenten aus dem Bild des Menschen wird dort potenziert, wo unerledigte Aufgaben der Würde-Zuschreibung bei Menschen aufgrund von Rasse, Religion, Klasse oder Geschlecht sich mit neuen Ausgrenzungen überlagern. Hier muss - und kann - aus ethischer Perspektive deutlich widersprochen werden.

Wenn aber das Menschenbild, dem Würde zugesprochen wird, auch und gerade der nicht perfekte und leidende Mensch ist, darf dies nicht missverstanden werden als Glorifizierung des Leidens. Es gibt eine haarscharfe Trennungslinie zwischen nicht nur legitimer, sondern erforderter Leidverminderung auf der einen Seite und Leidvermeidung um jeden Preis. Hier geht es um die Verpflichtung, das Unglück, die Krankheit, das Negative, unter dem Menschen leiden, zu mildern oder zu beenden. Genauso aber geht es um die Verpflichtung, nicht das Menschsein als solches - verbunden mit Zeit, Endlichkeit und Risiko - als Krankheit zu deklarieren.

Gibt es ein Spezifikum, das die Theologie zu diesem Diskurs beitragen kann? Oder ist mit dem Untergang einer Sprache der Ehrfurcht auch der öffentliche Auftrag der Theologie untergegangen, und ist sie lediglich noch dazu da, private Kuschelecken oder Leidensecken mit himmlischem Licht auszuleuchten?

Seit der großen innertheologischen Diskussion um die „autonome Moral“[20] ist deutlich geworden, dass ethische Argumente und sittliche Weisungen keine theologischen Begründungen brauchen. Sie brauchen eine vernünftige und nachvollziehbare Argumentation. Im Kontext der Würde-Frage sind klare Regeln zum Schutz der Schwachen, Anderen, weniger gut „Funktionierenden“ vonnöten; sie müssen vernunftbegründet und kommunikabel sein. Für die Theologie, die häufig Würde in der Gottebenbildlichkeit verankert, sehe ich dennoch zwei öffentliche Orte:

Der erste Ort konstituiert sich mit der Erkenntnis, dass ethische Argumentation nicht alles ist. Der Schritt von der Erkenntnis zum Handeln ist begleitet von der Frage nach Motivation und Sinn: Warum sollte man tun, was man als richtig erkannt hat? Und welchen Sinn kann es haben, damit verbundene Nachteile (der Finanzlast oder Einschränkung von Forschungsfreiheit, aber auch des persönlichen Lebens und seiner Gestaltungsfreiheit) zu akzeptieren? An diesem Ort geht es gerade nicht darum, Glaubensaussagen wie Steine in den Diskurs und anderen an den Kopf zu werfen. Glaubensaussagen sind fruchtlos, wenn nicht aus ihnen eine Kultur entwickelt wird, in der Sensibilität und moralische Gefühle geprägt werden - Sensibilität dafür, dass die Menschheit kein Club mit Zugangsbeschränkungen ist, ein moralisches Gefühl dafür, dass das Lebendige - verbunden mit Zeit und Risiko - wertvoll ist und nicht zuletzt eine Quelle des gefährdeten menschlichen Glücks.

Der zweite Ort ist der Ort, an dem gesellschaftlich um klare Normen gerungen wird. An diesem Ort kann die Theologie ohne Angst mit Hilfe einer eigenen Hermeneutik das, was sie zu sagen hat, übersetzen - und zwar so weit, bis deutlich wird, dass die theologische Tradition *auch* eine spezifische Formulierung

menschlicher Erfahrung ist. Die theologische Verankerung der Würde in der Gottebenbildlichkeit ist, übersetzt, *auch* die Erfahrung davon, dass Menschen „durchsichtig" sein können - durchsichtig für eine andere Wirklichkeit und für die Wirklichkeit anderer; es ist die Erfahrung, die Kant als „Achtung der Menschheit im Menschen" formuliert. Am Ende eines solchen Übersetzungsweges stehen über Glaubensgrenzen hinweg geteilte Erfahrungen, die zu Schlüsselerfahrungen werden können. Glaubensaussagen können und sollen nicht durch solche Erfahrungen ersetzt werden, aber diese Erfahrungen bilden die Seite der Glaubensaussage, die auch in die säkulare Welt und in das säkulare Leben hineinreichen.
In entscheidenden und lebensentscheidenden Fragen wie der Frage nach Würde rückt damit der Streit um theologische oder philosophische Begründungen in dem Maß in den Hintergrund, in dem die Notwendigkeit gemeinsamen Handelns in den Vordergrund rückt. Wo eine Konsenstheorie letzter Wahrheiten nicht mehr möglich ist, könnte der Ort für eine Konsenstheorie der Würde entstehen.

Zum Schluss

Nimm nie einen Menschen, wenn du eine Maschine nehmen kannst: eine Konsenstheorie der Würde kann dem kategorischen Imperativ der Popularkultur widersprechen. Bei diesem Widerspruch gibt es Verbündete an unwahrscheinlichen Orten: in der Popularkultur selbst. Die Menschen, die in *Matrix* schließlich über die Maschinen siegen, können dies nur, weil ein Mensch bereit ist, sein Leben für andere zu opfern. Und Andrew, der Android, wünscht sich nichts sehnlicher, als gemeinsam mit der Menschenfrau, die er liebt, altern und sterben zu können.
Eine Konsenstheorie der Würde, für die der Mensch auf anderes und auf andere hin „durchsichtig" ist, sieht in ihm mehr als ein reparierbares und kontrollierbares Wesen. Der Mensch ist lebendig.
Daraus ergeben sich zwei klare Aufgaben: Zum einen muss der Widerstand gegen ein Menschenbild ethisch ausformuliert werden, das immer noch oder schon wieder andere Menschen aufgrund von Rasse, Religion, Klasse oder Geschlecht ausgrenzt; ethisch ausformuliert werden werden muss zum anderen der Widerstand gegen ein Menschenbild, das die Lebendigkeit und das Risiko des menschlichen Lebens zunächst zur Krankheit und dann zur unzumutbaren Belastung erklärt. Hier wird deutlich, dass die „radikale Verletzbarkeit" eine Formulierung der Würde ist (Metz). Diese Verletzbarkeit - im Unterschied zu Störungsanfälligkeit oder Verschleiß - ist ein hohes menschliches Gut. An dieser Verletzbarkeit setzt ein neuer kategorischer Imperativ an, einer, der nicht den Wert der Menschmaschinen oder Maschinenmenschen betont: *Achtet die Verletzbarkeit.* Verletzbarkeit markiert zugleich den Punkt der Notwendigkeit von Menschenwürde und den Punkt ihrer Möglichkeit.
Unser Sohn, der im vierten Schuljahr mit einer ungewöhnlichen Lehrerin die Menschenrechte besprochen hat, kam nach Hause und erklärte mir, er kenne jetzt das wichtigste Menschenrecht: „Lasse nie von jemandem deine Würde

betasten!" Damit hat er die Erhabenheitsaussage - *Die Würde des Menschen ist unantastbar* - in eine Art Vermeidungsimperativ verwandelt und dabei sehr viel verstanden. Dieser Vermeidungsimperativ spricht von der akuten Verletzbarkeit und Gefährdetheit der Würde, und zwar in der konkreten Vorstellung konkreter Übergriffe, wie Kinder sie erleben. Zugleich spricht er von dem Recht auch der Kleinen und Schwächeren, diesen Übergriffen zu wehren. Es ist das Bewusstsein der radikalen Verletzbarkeit und zugleich das Bewusstsein eines neuen Stolzes, in dem ein neues, größeres Selbst schon präsent ist. „Würde", sagt Karl Kraus, „ist die konditionale Form von dem, was einer ist".[21]

[1] Vgl. z.B. Gotthold Ephraim Lessing, *Die Juden* (1749); *Nathan der Weise* (1779), in: Werke Bd. 1, hg. v. K. Wölfel, Stuttgart 1967.

[2] Vgl. z.B. Karl Marx, *Das Kapital* (1859), Berlin 1998.

[3] Vgl. z.B. Gerhard Hauptmann, *Die Weber* (1892), hg. v. Hans Schwab-Felisch, Berlin 1994.

[4] Vgl. z.B. Simone de Beauvoir, *Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau*, Hamburg 1960.

[5] Vgl. z.B. Christa Wolf, *Kassandra*, Leipzig 1984.

[6] Rodney Brooks, *Menschmaschinen. Wie uns die Zukunftstechnologien neu erschaffen*, Frankfurt am Main/New York 2002.

[7] Ebd., 25.

[8] Vgl. dazu Elisabeth List, *Grenzen der Verfügbarkeit. Die Technik, das Subjekt und das Lebendige*, Wien 2001.

[9] Vgl. Ray Kurzweil, *The Age of Spiritual Machines: When Computers Exceed Human Intelligence*, New York 1999.

[10] Vgl. Hille Haker, *Menschenwürde und Menschenrechte in bioethischer Sicht*, in: G. v. Arnim/V. Deile et al. (Hg.), Menschenrechte 2003. Schwerpunkt Terrorismusbekämpfung und Menschenrechte, Frankfurt am Main 2002, 145-158.

[11] Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in: Werke, hg. v. W. Weischedel, Bd. VII, Frankfurt am Main 1968, 68.

[12] Niklas Luhmann, *Grundrechte als Institution*, Berlin 1965, 9.

[13] Peter Singer im SPIEGEL-Gespräch, 25. 11. 2001.

[14] Arthur Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, Bd. 5, Stuttgart/Frankfurt am Main 1976, 239.

[15] So z.B. Franz Josef Wetz, *Die Würde der Menschen ist antastbar. Eine Provokation*, Stuttgart 1998.

[16] Vgl. Othmar Keel/Silvia Schroer, *Schöpfung. Biblische Theologien im Kontext altorientalischer Religionen*, Göttingen 2002; Walter Groß, *Gen 1,26-27; 9,6: Statue oder Ebenbild Gottes?* in: Jahrbuch für biblische Theologie, hg. v. I. Baldermann u.a., Bd. 15 (2000): Menschenwürde, Neukirchen-Vluyn 2001, 11-38.

[17] Othmar Keel/Silvia Schroer, *Schöpfung*, aaO., 178.

[18] Vgl. ebd., 180.

[19] Vgl. hier Eduard Picker, *Menschenwürde und Menschenleben. Das Auseinanderdriften zweier fundamentaler Werte als Ausdruck der wachsenden Relativierung des Menschen*, Stuttgart 2002.

[20] Alfons Auer, *Autonome Moral und christlicher Glaube* (1971), Selbstverlag Tübingen 1977.

[21] Karl Kraus, *Sprüche und Widersprüche*, Frankfurt am Main 1980, 167.

Der Mensch in seiner Unwürdigkeit

Paul Valadier

Die am 10. Dezember 1948 von den Vereinten Nationen verkündigte *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte* beginnt mit dieser Präambel: „Da die Anerkennung der angeborenen Würde und der gleichen und unveräußerlichen Rechte aller Mitglieder der Gemeinschaft der Menschen die Grundlage von Freiheit, Gerechtigkeit und Frieden in der Welt bildet ...“ Und ihr erster Artikel erklärt: „Alle Menschen sind frei und gleich an Würde und Rechten geboren. Sie sind mit Vernunft und Gewissen begabt und sollen einander im Geiste der Brüderlichkeit begegnen.“ Diese von der überwältigenden Mehrheit der Staaten anerkannten und ratifizierten Feststellungen bilden den ethischen Horizont der modernen Menschheit. Sie legen als unfragliche und untereinander verbundene Prinzipien die Würde „aller Mitglieder der Gemeinschaft der Menschen“, den Bezug auf die Vernunft und unveräußerlichen Rechte sowie die politische Dimension dieser Würde fest, deren Anerkennung die Freiheit, die Gerechtigkeit und den Frieden bedingt und jeden dazu anhält, brüderlich zu handeln.

Man kann es nicht deutlicher ausdrücken. Die Würde jedes Menschen wird als gemeinsames Ideal aller Völker und Nationen festgesetzt, nicht nur aufgrund moralischer oder religiöser Angemessenheit, sondern in Hinblick auf eine friedliche und gerechte Entwicklung der Menschheitsgemeinschaft. Angesichts derart feierlicher Erklärungen scheint Zurückhaltung nicht erlaubt: Wie sollten Philosophen und Theologen, Moralisten und Ethiker sich nicht verpflichtet fühlen, ein solches Ideal der Menschlichkeit zu bestätigen und alle möglichen Beweise zu erbringen, um es zu bestätigen?

I. Zweifel und Widerspruch

Und doch kann man nicht umhin festzustellen, dass ein solches Ideal der Menschlichkeit weit davon entfernt ist, für Einmütigkeit zu sorgen. In erster Linie gewiss und hauptsächlich deshalb, weil trotz ihrer prinzipiellen Erklärungen die Staaten und die verschiedensten Gruppen auf ihrem Gebiet oder die Individuen selber weit davon entfernt sind, ein solches Ideal zu achten, das offensichtlich und wiederholt übertreten wird. Auf diesen Widerspruch wird man zweifellos antworten, dass es in der Natur eines Ideals liegt, von der tatsächlichen

Wirklichkeit entfernt zu sein, ohne dass deshalb das Ideal entwertet würde, ganz im Gegenteil. Schwerer wiegen die Zweifel, die das Wesen dieser Würde und die Gültigkeit dieses Bezugs selbst betreffen: selbst wenn er bei den Vereinten Nationen auf einhellige Zustimmung stößt, ist man sich noch der philosophischen, das heißt hauptsächlich kantischen und entfernt christlichen Grundlagen eines solchen Begriffs sicher?

Für Kant gehört die Würde, wie man weiß, hauptsächlich der moralischen Sphäre an; sie steht in Zusammenhang mit einem Willen oder einer Freiheit, die sich selbst ein Gesetz geben kann, indem sie die engen Verflechtungen der natürlichen, psychologischen und soziologischen Notwendigkeiten übersteigt; sie setzt von daher den Gebrauch eines Verstandes voraus, der sich von den eigennützigen Beweggründen emanzipiert, um sich einem kategorischen Imperativ zu öffnen, in dessen Namen die Person eine Handlung universeller Ausrichtung vornimmt. Somit setzt die Würde eine ganze Anthropologie voraus, welche die Person zu einem Wesen macht, das von Vernunft, freiem Willen und sprachlicher Kommunikation gekennzeichnet ist, zwar verwurzelt in den aus der Natur hervorgehenden Wünschen und Leidenschaften, doch dazu fähig, sich von ihnen zu distanzieren und sogar seinen Trieben entgegenzuwirken.

Nun wird aber eine derart erhabene Konzeption durch eben diese Erhabenheit in Frage gestellt: ein Mensch, der nicht mehr oder noch nicht oder aber auf ungenügende Weise von seiner Fähigkeit zu einem vernunftbestimmten Handeln zeugt, der in seinen sprachlichen Kommunikationsmöglichkeiten eingeschränkt ist oder der, noch allgemeiner, das Zeitgefühl verloren hat (Gedächtnisverlust; Unfähigkeit, sich die Zukunft vorzustellen), besitzt dieser noch eine Würde im kantischen Sinne? Oder noch besser - wenn eine enge Beziehung zwischen Würde und Personsein besteht -: ist er ein menschliches Wesen? Mit einem Schlag scheint das Konzept der Würde zu weit gefasst oder zu „erhaben", um das existentielle Charakteristikum „aller Mitglieder der Gemeinschaft der Menschen" zu sein. Daraus schließt man dann, wie der aus Australien stammende Ethiker Peter Singer, dass manche seiner Mitglieder nicht im strengen Sinne Personen sind, selbst wenn sie zu der Spezies Mensch gehören.

Dem kann man übrigens hinzufügen, dass eine neue Aufmerksamkeit den Tieren gegenüber zu der Feststellung führt, dass gewisse sogenannte höhere Gattungen im Gegensatz zu manchen „Mitgliedern der Gemeinschaft der Menschen" Fähigkeiten der Rationalität und des Erfindungsgeistes, Kommunikationsmöglichkeiten und Gedächtnisfähigkeiten aufweisen, die sie in die Nähe der charakteristischen Züge der Würde rücken. Diese Tiere scheinen nicht mehr ausschließlich von den mechanischen Abläufen des Determinismus beherrscht, sondern weisen auf ihre Art eine relative, jedoch sehr wirkliche Autonomie auf. Muss man daraus nicht schließen, dass, wenn gewisse Menschen nicht mehr oder noch keine Personen sind, da sie der Attribute einer authentischen Würde ermangeln, gewisse Tiere im Gegenzug mit eben jener Würde geachtet werden könnten und müssten, deren Züge sie aufweisen; dass es angemessen wäre, ihnen die gleiche Würde zuzuerkennen und sie nach der Logik zu behandeln, die diese Anerken-

nung fordert, oder ihnen gar „Rechte" zuzuerkennen, wie dies bei Menschen üblich ist.

Diese Überlegungen tragen nicht wenig dazu bei, das Verständnis des Begriffes der menschlichen Würde zu verwirren; ja sie führen, gestützt auf die allgemeine Akzeptanz des Wortes, zu völlig entgegengesetzten Bedeutungsgehalten und führen somit zu grundsätzlich widersprüchlichem Verhalten. Bereits die Behauptung einer Würde des Tieres erschüttert einen wesentlichen Pfeiler der Moralphilosophie kantischer Prägung, die eine klare Unterscheidung zwischen Natur und Freiheit setzte und den Begriff der Würde nur einem moralischen und geistigen Wesen zubilligte. Der Achtung würdig ist allein das moralische Gesetz, mit dem sich eine Freiheit identifiziert und deshalb ist der Achtung würdig allein diese Freiheit, in dem, was sie an Einzigartigem und geradezu Unauslotbarem aufweist. Außerdem gilt eine solche Achtung natürlich *unbedingt:* Sie hängt weder von der Nützlichkeit der Person ab, noch von ihren Interessen oder denen ihrer Gruppe; sie hat nichts zu tun mit dem Leid, dass sie erdulden kann; und eine Freiheit, die in der Lage ist, das Leid auf sich zu nehmen, verdient sogar umso mehr Achtung; sie verliert sich weder mit dem Alter noch mit der Krankheit und hängt auch nicht von der physischen oder psychischen Erscheinung der betreffenden Person ab.

Wenn man sich jedoch auf die Würde der Person beruft, um gewisse Formen einer Hilfe zum Selbstmord zu rechtfertigen und dabei von einem „Sterben in Würde" spricht, trügt dann nicht der Ausdruck in Bezug auf die philosophische Tradition, die ihm Sinn und Inhalt gibt? In diesem Fall ermöglicht die Berufung auf die Menschenwürde nicht nur, auf das, was man für den Wunsch des Kranken hält einzugehen und folglich eine Handlung auszuführen, die den Tod hervorruft, sondern diese Berufung untergräbt gleichzeitig von innen her gerade die Vorstellung der Würde. Hier ist die Würde nicht das, was aufgrund des moralischen Adels die Achtung gegenüber dem anderen begründet, sondern sie wird zur psychologischen Sicht, die jeder von sich selbst hat. Ein Patient verlangt danach, seinen Tod herbeizuführen, weil er sich in seinen Augen nicht mehr für würdig erachtet, eine als elend erlebte Existenz zu führen. Anstatt dass die Achtung in einer kantischen Perspektive im Subjekt aus seiner Bewunderung eines moralischen Gesetzes entspringt, das es verpflichtet und

Der Autor

Paul Valadier SJ wurde 1933 geboren; Priester der Gesellschaft Jesu (seit 1965); Staatsexamen in Philosophie an der Universität Paris X Nanterre mit einer Arbeit zu Nietzsche; Doktor der Theologie (1993); Chefredakteur der Zeitschrift „Études" (1981–1989); Professor der Philosophie an der Jesuitenfakultät in Paris (Centre Sèvres); Dekan der philosophischen Fakultät. Er hat außerdem am Institut für Politische Studien in Paris und an der Katholischen Universität Lyon unterrichtet. Veröffentlichungen u.a.: Éloge de la conscience (1991); L'anarchie des valeurs. Le relativisme est-il fatal? (1997); Un christianisme d'avenir. Pour une nouvelle alliance entre raison et foi (1999); Machiavel et la fragilité du politique (1996); Nietzsche l'intempestif (2000); Morale en désordre. Plaidoyer pour l'homme (2002). Für CONCILIUM schrieb er zuletzt über die „Chancen der christlichen Botschaft in der Welt von morgen" in Heft 6/1992. Anschrift: 35 bis, rue de Sèvres, F-75006 Paris, Frankreich. E-Mail: paul.valadier@liberty-surf.fr.

reifen lässt, ist es hier das Subjekt, das sein unerträgliches Leiden als ein Schicksal betrachtet, von dem es erdrückt wird oder das sich für zu hinfällig ansieht, um ein Weiterleben zu verdienen. Dieser Subjektivismus führt zu einem Urteil über sich selbst, in diesem Fall zu einem abschätzigen Urteil: Ich halte mich nicht mehr für lebenswert oder für zu sehr leidend oder für körperlich und seelisch zu hinfällig. Das Konzept der Würde, das nach unbedingter Achtung verlangt, dient nunmehr zur Rechtfertigung, sich dem subjektiven und individuellen Wunsch zu beugen. Steht man damit noch in der Logik dessen, was man im Allgemeinen die „Menschenwürde" nennt, oder verbirgt das Wort nicht eine ganz andere individualistische und utilitaristische Logik, welche die Würde an dem Bild misst, welches das Subjekt sich von sich selbst macht?

Dies führt uns zu einer grundsätzlichen Infragestellung. Wenn ein Konzept in der Lage ist, derart fließende Bedeutungen zu transportieren, wenn es insbesondere völlig entgegengesetzte praktische Verhaltensweisen zulässt und wenn es, obwohl entworfen, um im Menschen seinen höchsten Wert zu ehren, zu einem Mittel wird, sich selbst auszuschließen oder andere Glieder der von Kant genannten „moralischen Gemeinschaft" davon auszuschließen, kann es dann noch als fester Bezugspunkt für die Diskussion und als Entscheidungskriterium dienen? Wird es nicht zu einer Quelle der Verwirrung und geht es daher nicht seines Ranges als Entscheidungskriterium verlustig? Schließlich nutzen auch die Begriffe sich ab, entwerten sich und verlieren schließlich ihren Sinn oder nehmen einen irrigen Sinn an; und zweifellos ist es an der Zeit, sich dort Fragen zu stellen, wo die intellektuelle Trägheit, der Konformismus, die Gewohnheit oder die unangemessene Wertschätzung eines beeindruckenden Konzeptes ein Hinterfragen untersagten. Soll man weiterhin von der Menschenwürde sprechen?

II. Die Grenzen einer Tradition

Die Nachwelt Kants befindet sich in einer Zwickmühle, in der sie sich hat fangen lassen. Die hohe Wertschätzung der menschlichen Person, ausgehend von der Vernunft, dem freien Willen, der kommunikativen Sprache und der Fähigkeit, die Zeit zu bewältigen (Erinnerung und die Zukunft antizipierende Pläne) verkehrt sich in dem Moment in ihr Gegenteil, da man feststellt, dass gewisse „Personen" dieser erhabenen Qualitäten ermangeln oder sie verloren haben. Macht das Fehlen einer moralischen Autonomie sie nicht zu Wesen, denen man nach der Logik unmöglich eine moralische Würde zuerkennen kann? Sind ein Embryo, ein geistig Behinderter oder ein bettlägeriger Greis noch Personen; haben sie noch eine Würde, wenn sie noch nicht oder nicht mehr diese charakteristischen Züge aufweisen, die der Menschenwürde eignen? Und so führt eine Philosophie, die sich mehr als jede andere als humanistisch verstand und die Menschheit zu bestimmen suchte, indem sie sie rigoros von der Natürlichkeit trennte, zu ihrem Gegenteil, das heißt zum Ausschluss gewisser „Mitglieder der Gemeinschaft der Menschen" aus dem Kreis der moralischen Menschheit - und paradoxerweise

zum Ausschluss gerade derer, die besonders leiden, besonders elend oder besonders abhängig sind.
So trägt ein sehr hoher Rationalismus zu einer Entwertung gewisser Personen bei, denen er das Recht nimmt, diesen wesentlichen moralischen Zug zu beanspruchen; er führt auch zu jedweder Art von praktischer Unordnung oder zu Rechtfertigungen, die man für beunruhigend halten kann, sowohl in Bezug auf Schwangerschaftsabbrüche als auch auf Sterbehilfe oder - nicht weniger schwerwiegend - bezüglich furchterregender Erschütterungen bei der Unterscheidung von Mensch und Tier. Diese Sackgassen zwingen jedoch nicht dazu, schlicht und einfach eine philosophische Tradition auszumerzen, der wir so viel verdanken. Sie führen vielmehr dazu, Fragen zu stellen angesichts der so gefassten Gleichung von der Achtung gegenüber der menschlichen Person, der Würde und den charakteristischen Eigenschaften des Menschen (Verstand, Wille, sprachliche Kommunikation). Was achten wir letztendlich am Menschen, was sollen wir an ihm achten? Handelt es sich im Wesentlichen um diese Attribute des Verstandes, des freien Willens und der Kommunikation, derart, dass bei ihrem Verschwinden oder Erlöschen sich unser Verhalten ändern müsste? Oder handelt es sich um etwas anderes? Geht es zum Beispiel nicht darum, in jedem Einzelnen unser gemeinsames Menschsein zu achten, selbst wenn es nicht mehr die edlen Züge trägt, die ihm der moralische Rationalismus zuweist? Im ersteren Fall wäre nur das „anthropologisch korrekte", mit den edlen, ihm von Rationalismus zuerkannten Attributen begabte Subjekt der Achtung würdig; im anderen Fall könnte selbst der Würde besitzen, dem diese Attribute fehlen und der unseren Händen übergeben ist, in der Not eines zerbrochenen oder noch nicht zu seinem „autonomen" Entwicklungsstadium gelangten Menschseins.

III. Den Menschen in seiner Unwürdigkeit achten

Wie immer in Momenten der Krise oder grundsätzlicher Infragestellung müssen wir zu den großen Weisheiten zurückkehren, die einen Schatz der Menschheit darstellen, nicht um sie sklavisch zu wiederholen, sondern um in ihnen neue Quellen der Inspiration zu finden und um so zu vermeiden, in Konformismen zu erstarren oder uns dem so oft für seine praktische und theoretische Bedeutung blinden emotionalen Mitleid anzuschließen. Nun konvergieren aber erstaunlicherweise sowohl die großen moralischen Traditionen als auch die Tradition des Evangeliums in einem zentralen Punkt, der die Achtung der Menschenwürde betrifft. Diese ist nicht in erster Linie aufgrund ihrer edlen und erhabenen Qualitäten zu achten, sondern gerade dort, wo sie die Züge dieser Erhabenheit verliert. Dort, wo der Mensch nach Verlust der menschlichen Gestalt ganz der Fürsorge seiner Geschwister im Menschsein anvertraut ist.
Eine solche im ersten Moment erstaunliche Behauptung ist bei Sophokles belegt, als er Ödipus in *Ödipus auf Kolonos* sagen lässt: „Wenn ich nichts bin, werde ich wahrhaft zum Menschen". Dieser Ödipus ist der Mörder seines Vaters und

Ehebrecher durch die Beziehung zu seiner Mutter. Er ist der Mensch, der die grundlegenden Verbote übertreten hat, mit denen die Menschheit auf sehr universale Weise die Grenzen gezogen hat, jenseits derer der Mensch aus der gemeinsamen menschlichen Sozialisation fällt. Er ist der Mensch, der von sich behauptet, er sei nichts mehr; er ist derjenige, der mit ebendieser Behauptung auf ein authentisches Menschsein Anspruch erhebt. Nicht etwa auf ein ehrenvolles Menschsein, sondern auf ein Menschsein, das keinerlei Ehrentitel beansprucht, sondern nur an jeden anderen Menschen appelliert, ihn trotz so vieler gegenteiliger Züge oder Taten als solchen anzuerkennen.

Sind wir damit so weit entfernt von der jesajanischen Perspektive des leidenden Gottesknechts, in der dieser nicht einmal mehr eine menschliche Erscheinung aufweisen kann, die ihm eine Anerkennung durch andere gewährte, geschweige denn durch Gott, und wenn er trotzdem der Repräsentant des ganzen Volkes und des Menschen selbst in seiner Not bleibt? Welch befremdliches Zusammenspiel zwischen dem Ödipus der Tragödie und dem Gottesknecht der Bibel in der Behauptung, trotz allem nicht weniger Mensch und der Achtung würdig zu sein, ohne die „für den Menschen spezifischen" Qualitäten aufzählen zu können, wie sie ein „anthropologisch korrekter" Rationalismus behauptet! Diese Konvergenz wird verstärkt durch den „skeptischen" Montaigne, der in seinen *Essais* (Band 3, zweites Kapitel) erklärt, jeder Mensch trage in sich „den vollständigen Ausdruck des Menschseins"; denn Montaigne hat sich ebenfalls Gedanken gemacht über die Grenzen eines Rationalismus, der nur gewisse herausragende und exklusive Züge als menschlich anerkennt, während die *conditio humana* die Achtung des Menschen in der verwirrenden und überraschenden Vielfalt seiner Erscheinungsformen fordert oder auch in dem, was er „die Nichtigkeit des Menschseins" nennt (*Essais*, Band 2, sechstes Kapitel).

Die tragische griechische Weisheit wie auch die „skeptische" Weisheit eines Montaigne - sind sie so weit entfernt von der Weisheit des Evangeliums? Auch das sogenannte Gleichnis vom barmherzigen Samariter im *Evangelium nach Lukas* (Kapitel 10, Verse 25-37) kann uns Aufschluss geben: Kümmert sich der Samariter um den Verletzten am Wegesrand, weil er dessen Fähigkeiten im Bereich des Verstandes, des freien Willens oder der Erinnerung achtet, während der Unglückliche am Boden liegt, zweifellos gekrümmt, schweigend, stöhnend und der Gewalt der Menschen ausgesetzt, die ihn für tot haben liegen lassen? Auch hat der Samariter ihn nicht geachtet, weil er ein Angehöriger seiner eigenen religiösen Gemeinschaft wäre oder aufgrund einer Solidarität, die ihn im Namen transzendenter religiöser Prinzipien dazu verpflichtete, sondern ganz einfach, weil dieser zunichte gemachte Unbekannte „ohne Eigenschaften" seiner Güte überlassen war, seiner wachsamen Aufmerksamkeit, dem menschlichen Mitgefühl. Er hat sich um ihn gekümmert wegen dessen daniederliegenden Menschseins, das seinen Händen überlassen war, ohne jedes menschliche Aussehen. Der Samariter ist es, der Menschenwürde gezeigt hat, nicht weil er in dem Verletzten das Gesetz der Moral oder des triumphierenden Verstandes regieren sehen hätte, nicht weil er ein autonomes und „erwachsenes" moralisches Subjekt wahrgenom-

men hätte, sondern weil seine Verletzungen in ihm die Achtung vor einem entstellten Menschsein wachgerufen haben. Er ist es, der sich zur Menschenwürde erhoben hat, indem er nicht seines Weges zog wie der Priester oder der Levit, sondern konkret und tätig die Last eines entstellten Menschseins ohne jeglichen Charakterzug einer erhabenen Würde auf sich genommen hat.

Das Gleichnis eröffnet die Perspektive einer Moral der Solidarität, welche die Achtung der Menschenwürde auf unsere gemeinsame Unwürdigkeit gründet, in der Eigenschaft unseres schwachen oder entstellten Menschseins, ohne die ehrenvollen Züge, die sie durch spezifische Qualitäten „unterscheiden" würde. Wir achten einander, wie der Samariter, wenn wir im anderen sein nacktes Menschsein ehren, auch wenn dieses Menschsein nicht die Eigenschaften eines „anthropologisch korrekten" Menschseins vorweisen kann oder nicht mehr die Charakteristika dessen zeigt, was der Rationalist als „die besonderen Eigenschaften des Menschen" beschreibt. Die Menschenwürde ist also kein Attribut, das der einzelnen Person eignen würde; sie ist eine Beziehung, oder besser: sie zeigt sich in dem Verhalten, durch das wir uns zum anderen verhalten, um ihn als Menschen, als einen Menschen wie wir selbst anzusehen, auch wenn seine Erscheinung auf ein Nicht-Menschsein oder gar ein Unmenschlichsein weist. Wir achten uns selber, wenn wir den Menschen im Straftäter oder im Pädophilen sehen, ohne ihn mit seiner Straftat oder seiner Übertretung zu identifizieren; ebenso wie wir uns ehren, wenn wir diesen Sterbenden nicht mit seinem Leiden identifizieren und wenn wir versuchen, ihm zu helfen, sein Leben in einer Beziehung der Solidarität und der Hilfeleistung zu bewältigen, die ihm ermöglicht, diesen wesentlichen Augenblick zu durchleben.

Es ist festzuhalten, dass diese Moral der Gegenseitigkeit und der Solidarität nichts mit einer Moral oder einer Politik des Mitleids zu tun hat, noch mit irgendeiner Form der Elendsverklärung. Man muss sich hüten vor dem so modernen Lob des Bemitleidens, das mit der Ablehnung des Leids einhergeht, als sei es in jedem Fall aus den Grenzen des Menschseins herauszudrängen oder als würde die Ablehnung des Leidens zum neuen Kriterium der Moral. Die Gegenseitigkeit entspricht der Anerkennung des uns gemeinsamen Menschseins, da jeder weiß, dass er ohne diese Beziehung zum anderen nicht existiert und weil wir einander alle gegenseitig brauchen und zwar auf allen Ebenen der Existenz, insbesondere in Momenten der Not, der Einsamkeit, der Verlassenheit und der Angst vor Leid und Tod.

Eine solche Gegenseitigkeit wird unserer gemeinsamen Menschlichkeit gerecht, doch schreibt sie nicht das rechte Verhalten vor, und das Gleichnis kanonisiert beispielsweise nicht das Verhalten des Samariters, dem auch andere konkrete Handlungsweisen offen standen. Es appelliert vielmehr an das Begreifen der Situation und an die Sensibilität, das rechte Verhalten zu finden. Es identifiziert sich also nicht mit dem Dogmatismus der Prinzipien, so als wäre das Leiden immer und überall wertvoll oder genau das Gegenteil. Es hat nicht nur eine interpersonale Dimension, sondern ist offen auf die Pflicht zur Menschlichkeit gegenüber vernachlässigten Gruppen oder Völkern in Not hin; es kann aktive

Politik humanitärer Einmischung rechtfertigen, sofern es ihre Notwendigkeit begründet und ihre Wirksamkeit bemisst.

In dieser Hinsicht ist es deshalb möglich, den Bezug auf die Menschenwürde aufrechtzuerhalten, jedoch um den Preis einer Neuinterpretation der kantischen Tradition. Ist Kant übrigens derart solidarisch mit dem Rationalismus, mit dem man ihn identifiziert? Würde er die moralische Würdigkeit mit der Ausübung der Vernunft und dem freien Willen identifizieren, oder wäre er nicht der Ansicht, dass jeder Mensch allezeit Achtung verdient als ein Ziel und nicht nur als ein Mittel? Man wird vielleicht beanstanden, dass diese Interpretation zu christlich ist, um in pluralistischen und „säkularen" Gesellschaften Anwendung zu finden. Doch wie wir gesagt haben, zeigen sich erhebliche Konvergenzen zwischen den Traditionen der Weisheit, und der Bezug auf das Gleichnis des barmherzigen Samariters stützt sich nicht auf theologische Voraussetzungen, die für den Verstand unannehmbar wären. Der Samariter handelt nicht aus religiösem Gehorsam oder aufgrund der Treue zu einer heteronomen Regel transzendenten Ursprungs; die große Kraft des Evangeliumstextes liegt vielmehr darin, dieses Verhalten als logische Folge einer Menschlichkeitspflicht darzustellen, durch die der Samariter seine eigene Menschenwürde zum Ausdruck bringt und gleichzeitig im Verletzten eine gleichrangige Menschenwürde anerkennt.

In diesem Punkt besteht eine Verbindung zu den Erklärungen der Menschenrechtscharta der Vereinten Nationen, deren universeller Charakter beeindruckend ist. Man bewahrt das Konzept der Menschenwürde vor den beunruhigenden Interpretationen, die zum Gegenteil dessen führen, was eine große moralische Tradition beabsichtigte. Die Menschenwürde ist nicht notwendigerweise eine moralische Autonomie: Man muss eher sagen, dass es der Mensch in seiner Unwürdigkeit ist, der nach Achtung verlangen kann, denn trotz seines physischen, psychologischen oder moralischen Elends oder gerade in ihm zeugt er noch von der „Nichtigkeit der *conditio humana*", und durch sein Leid appelliert er an jeden in seiner Würde als Mensch. Menschenwürde bedeutet, der gegenseitigen Fürsorge anvertraut zu sein und danach zu streben, dieser zutiefst menschlichen Aufgabe gewachsen zu sein mit all dem Verstand und der Sensibilität, die diese gegenseitige Verantwortlichkeit voraussetzt.

Aus dem Französischen übersetzt von Uwe Hecht

Braucht der Begriff der Menschenwürde eine theologische Begründung?

Maureen Junker-Kenny

Den einen gilt der Begriff der Menschenwürde als letzte gemeinsame ethische Basis in der pluralistischen Gesellschaft. Er kann diese Einigung leisten, solange er formal bleibt und nicht bestimmte positive Inhalte vorschreibt.[1] Den anderen gilt er als fundamentalistische Kategorie. Die Ironie ist, dass die Leitidee, die Kommunikation ermöglichen und auf sie verpflichten soll, zum „conversation stopper" wird, mit dem die, denen die Argumente ausgegangen sind, Diskurse mit Tabugewalt beenden wollen. Bevor ich auf die Frage der philosophischen (II.) oder theologischen (III.) Begründung von Menschenwürde eingehe, will ich einige Schwierigkeiten der Berufung auf sie benennen (I.).

I. Probleme der Argumentation mit Menschenwürde

Zu ihnen gehören die kriterienlose Verstärkerfunktion (1.), die Einbindung des Begriffs in individuelle Rechtsansprüche (2.), die Verwischung der Differenz zwischen transzendentaler und empirischer Ebene (3.), seine Einbettung in die mittlerweile umstrittenen Konzepte des Humanismus und der Gattungseinheit (4.) und der nicht mehr selbstverständliche Zugang zum deontologischen Typ der Ethik (5.).

1. Kriterienloses Vielzweckargument

Die Überdehnung des Begriffs lässt ihn „beinahe beliebig einsetzbar"[2] werden. Nach *Donum Vitae*[3] widerspricht die Erzeugung eines Embryos in der Petrischale der Menschenwürde. Was kann der Begriff „Würde" bedeuten, wenn er so von Begleitumständen, hier der Befruchtung im Labor, tangiert wird?[4] Beeinträchtigen andere Kontexte, z.B. Vergewaltigung oder Rausch der unbedachten Erzeuger/in, ebenso die Würde des künftigen Kindes? Worin besteht die Konsistenz der Anwendung des Begriffs? Können Kontexte die Würde verletzen - oder nur bestimmte Intentionen, z.B. Manipulationen des Erbgutes des Embryos auf Geheiß Dritter? Wenn in sich in *Donum Vitae* eine bestimmte, oft als biologistisch kritisierte, Auslegung des Naturrechts mit dem Schlagwort „Menschenwürde" der Debatte entzieht, dann ist es im nächsten Fall die unspezifische Reklamierung von Rechten, die ihn aushöhlt.

2. Die Einbindung in individuelle Anspruchshaltungen

Die Konkretisierung der „Menschenwürde" in „Menschenrechten" ist ein kulturanalytisch aussagestarkes Phänomen. Dabei ist die Berufung auf „Rechte" zur Begründung von Ansprüchen zunächst eine neuzeitliche Errungenschaft. Nicht als Gnade aus paternalistischer Verantwortung für die Untergebenen, sondern als ursprüngliches Recht gibt es Ansprüche wie die auf körperliche Unversehrtheit, Arbeitslohn oder Schulbildung. Durch das Prinzip Gerechtigkeit werden auch bis dahin freiwillige Leistungen der Nächstenliebe einklagbar und institutionell garantiert. Zwar kann man solche Institutionalisierung und Professionalisierung als Befreiung aus missbrauchbaren Abhängigkeitsverhältnissen begrüßen, doch bringt diese Bereitstellung von Voraussetzungen zur Ausübung von Selbstbestimmung doch auch neue anonyme Zwänge mit sich. Das Doppelgesicht der Individualisierung, wie die Marktabhängigkeit der von Herkunfts- und Geschlechtsrollen „freigesetzten" Existenzen und den Verlust an stabilisierenden Gemeinschaften und auffangenden Netzwerken durch die alsbald zum Zwang werdende Chance zur Mobilität, hat Ulrich Beck analysiert.[5]

Die Ambivalenz der rechtlichen Fassung von Verhaltenserwartungen, der Überführung von kulturell erreichten Standards in Primärbeziehungen der Lebenswelt in Rechtsimperative, ist im Zusammenhang mit dem Verbot, Kinder körperlich zu strafen, und dem Tatbestand der Vergewaltigung in der Ehe diskutiert worden. Wenn auch der Schutz des Rechts der jeweils Schwächeren in der Realität mancher Beziehungen willkommen und notwendig sein kann, so wird doch zugleich eine Eigendynamik in Gang gesetzt: Statt Werte kommunikativ in sozialisatorischen Prozessen zu vermitteln, wird die täglich gelebte Sittlichkeit nur noch institutionell mit Sanktionen gesichert. Ist der schnelle Griff zur Keule des Strafgesetzbuches ein Symptom des nur noch auf Absicherung eigener Rechte bedachten liberalen Individuums? Es fällt auf, dass nicht nur kommunitaristische, sondern auch von Kant inspirierte Sozialphilosophen die ausufernde Berufung auf Rechte kritisieren, die ohne konkreten Adressaten in den Raum der Gesellschaft gestellt werden und denen keine Pflichten entsprechen.[6] Die liberalistische Verflachung des Begriffs der Menschenwürde in einem solchen Anspruchs- und Konsumkontext trägt ebenso zu seiner Trivialisierung bei, wie wenn er für nicht argumentativ vermittelbare Positionen wie ein bestimmtes Naturrechtsverständnis in Anspruch genommen wird.

3. Verwischung der Differenz zwischen transzendentaler und empirischer Ebene

Eine weitere Quelle der Uneindeutigkeit ist das Schillern des Begriffs zwischen empirischer und transzendentaler Ebene. Eine transzendentale Aussage - jedem Menschen kommt dank seiner Moralfähigkeit Menschenwürde zu - wird in eine empirische verwandelt, z.B. dass Leiden und Schmerz der Menschenwürde widersprechen. Einerseits ist es notwendig, den Schritt von der Vernunftidee zu konkreten Vollzügen, von der Präambel der Verfassung zur Rechtswirklichkeit

zu tun und zu spezifizieren, wozu dieser Titel die Einzelnen und den Staat verpflichtet. Andererseits öffnet sich hier das Tor zum Missbrauch. Wie Paul Valadier und Patrick Verspieren in ihren Beiträgen in diesem Heft anklingen lassen, kann die notwendige Überführung in die Empirie noch andere Inhalte transportieren, die dem ursprünglichen Sinn einer allen Menschen gleichermaßen zukommenden Würde direkt widersprechen: So kann das Kriterium der Moralfähigkeit auf die aktualisierte Autonomie eingeengt werden, die in Bewusstseins- oder anderen kognitiven Leistungen empirisch unter Beweis zu stellen ist.

Ein anderes Beispiel für die empirische Reduktion (nicht: Konkretion) des Würdetitels ist der Schritt zur Lebensbilanz, mit dem man das Recht auf assistierte Euthanasie zu rechtfertigen sucht. Dass Kant gerade in seiner Bestimmung von Würde die Möglichkeit einer solchen Bilanz ausgeschlossen hat, da sie ihrer Unverfügbarkeit und Entzogenheit widerspricht, wird ausgelassen.[7] Wenn wir aber die transzendentale Ebene nicht direkt in die empirische Ebene übersetzen können, wie können wir dann methodenbewusste und kontextsensible Aussagen darüber treffen, was mit der menschlichen Würde vereinbar ist und was nicht? Ist die unmittelbare Berufung auf Menschenwürde nur negativ, als nur angesichts eklatanter Verletzungen möglich? Wie sind die „indirekten Wirkungen", in denen Klaus Steigleder die wesentliche Bedeutung der Idee sieht[8], genauer zu bestimmen und auszuweisen?

4. Humanistischer Rahmen der Gattungseinheit

Neuerdings ist der Rahmen fragwürdig geworden, aus dem die Menschenwürde ihre theoretische Geltung bezog. Wie P. Valadier und P. Verspieren aufzeigen, ist für die Programmatik der UNO-Menschenrechtserklärung die Berufung auf die eine Menschheit der selbstverständliche Kontext. Auffällig ist heute, dass das Zeitalter des „Posthumanismus" nicht nur von den üblichen postmodernen Verdächtigen angesagt wird, sondern auch von einigen Vertretern einer auf soziale Gerechtigkeit verpflichteten Moderne. So stellen Mitglieder der Rawls-Schule - angesichts der Möglichkeiten gentechnischer Veränderungen - die Idee der einen Menschheit zusammen mit dem Begriff der menschlichen Natur zur Disposition. Es ist für sie absehbar, dass beide Konzepte demnächst zu den Relikten der Zeit vor der gentechnologischen Wende gehören werden. Im Namen der Gerechtigkeit werden gentechnische Optimierungen zugunsten der marktgerechten Ausrichtung auf Perfektibilität und unter dem Zwang unbefragter Wettbewerbsbedingungen ideell freigegeben.

Die Ankündigung in der Einleitung ihres Buches lautet: „Im dritten Kapitel bedenken wir die Möglichkeit, dass genetische Eingriffe in der sehr entfernten Zukunft Veränderungen bewirken, die uns dazu führen, unseren Begriff der menschlichen Natur zu revidieren oder sogar aufzugeben." Im dritten Kapitel werden folgende „Schlussfolgerungen" gezogen: Unsere „tiefsten Annahmen im Theoretisieren über Gerechtigkeit" werden durch die Möglichkeit von Eingriffen in die Keimbahn „in Frage gestellt: dass Gerechtigkeit es nur verlangt, natürliche Ungleichheiten zu kompensieren statt sie direkt zu attackieren; dass das Grund-

problem distributiver Gerechtigkeit darin besteht, Güter zwischen Personen zu verteilen, deren Identität unabhängig vom Akt des Verteilens feststeht; dass eine Theorie der Gerechtigkeit auf der menschlichen Natur basieren muss und dass wir zwischen rivalisierenden Theorien distributiver Gerechtigkeit entscheiden können aufgrund ihrer Übereinstimmung mit der menschlichen Natur; dass moralischer Fortschritt im Wesentlichen im wachsenden Bewusstsein unserer gemeinsamen Humanität besteht und damit in der wachsenden Befolgung universaler Prinzipien der Gerechtigkeit, die in einer einzigen, gemeinsamen Humanität verwurzelt ist."[9]

Dem Zeitalter genetischen Designs werden damit bedeutende normative Voraussetzungen geopfert, die einklagbar sind, jedenfalls zur völkerrechtlichen Anklage vor dem Internationalen Strafgerichtshof oder zur Überprüfung vor dem Europäischen Gerichtshof berechtigen. Vielleicht sollte sich die UNO darauf einstellen, dass ihr Bezugsrahmen - die Idee einer einzigen Menschheit - demnächst vielleicht von den Tatsachen überholt sein kann, dann nämlich, wenn verschiedene genetische Neukonstruktionen aus ihrem Vorläufer, der gegenwärtigen Spezies Mensch, hervorgegangen sind. An der Idee der Würde wird sich im englischsprachigen Bereich der Widerstand nicht festmachen können, denn wie P. Verspieren zeigt, ist sie in der amerikanischen biomedizinischen Ethik weitgehend durch den Begriff der Autonomie ersetzt worden. Zudem wird er (wie etwa im eben zitierten Werk) mit „Individualismus" und nicht mit Selbstverpflichtung auf das Vernunftgesetz gleichgesetzt.

Aber auch im europäischen Bereich spielt „Würde" eher eine dekorative und absegnende Rolle als eine ernsthaft limitierende. In der *Europäischen Konvention über Menschenwürde und Biomedizin,* auf die Verspieren hinweist, vermeidet man strategisch z.B. eine Festlegung auf den Zeitpunkt, von dem an der Schutz der Menschenwürde gilt, um die Unterschriften der Staaten zu sichern, in denen verbrauchende Forschung an menschlichen Embryonen erlaubt ist. Der mangelnde Schutz für Embryonen und für nicht zustimmungsfähige Menschen stellt für einige Staaten wie Deutschland, Irland und Polen den Grund zur Nichtunterzeichnung dar. Immerhin ist der Begriff Menschenwürde in Europa noch ein Bezugspunkt, auch wenn er inhaltlich nicht festgelegt ist. Doch solcher Opportunismus, der einen Minimalkonsens der Zustimmungsfähigen als Toleranz und Pluralismus ausgibt, reicht für ein „Grundgut Menschenwürde", wie D. Mieth es gefordert hat, nicht aus.[10] Nicht die Gültigkeit des Begriffs und seiner Begründung, wohl aber seine Geltung unter den heutigen kulturellen Bedingungen steht in Frage.

5. Schwierigkeit im Zugang zu einer deontologischen Ethik

Verschärft wird die Anwendung des Würdebegriffs noch dadurch, dass der Zugang zu einer Ethik als Phänomen des *Sollens,* wie es scheint, immer schwieriger wird. Es wurde schon im Zugriff auf Rechte deutlich, die ohne vorherige Selbstbindung an eine (als Vernunftgesetz begriffene) Autonomie begriffen werden: Hoch im Kurs steht zwar eine Ethik als spontaner Selbstentwurf, nicht aber als

ein Entwurf, der auch die Verpflichtung zur Anerkennung der Freiheit der anderen vermittelt. In den Kategorien Paul Ricœurs ausgedrückt: Eine Ethik der Menschenwürde bleibt meist auf der ersten, teleologischen Ebene stehen und erreicht so eine gewisse Selbstachtung, aber nicht den vollen Selbstrespekt, den erst die zweite, die deontologische Ebene vermittelt, die den anderen als Selbstzweck und nicht nur als Material für die eigene Selbsterfüllung anerkennt. Das Problem der Motivation wirft die Frage nach den Ressourcen auf, die die kategorische Aufforderung mit Sinn erfüllen, die anderen nämlich auch dann nicht zu instrumentalisieren, wenn es die eigenen Ziele befördert. Könnte der christliche Glaube einen Beitrag zur Verwirklichung einer solchen Moral der Anerkennung fremder Freiheit leisten?

Braucht der Begriff der Menschenwürde eine theologische Begründung?

II. Philosophische Begründung

Gewiss kann man der Ansicht sein, an sich sei der philosophischen Begründung der Menschenwürde durch Kant nichts weiter hinzuzufügen, doch ist sie angesichts neuer kultureller Herausforderungen zu aktualisieren und zu klären. Zwar hat Kant Menschenwürde durch die Unbedingtheit der Freiheit begründet, und dafür ist der Bezug auf Gott nicht notwendig. Aber in Frage gestellt wird die kantische Begründung, weil sie Würde an Autonomie bindet. Damit arbeitet sie, wie es scheint, der neueren Spaltung des Menschlichen in Subjekte vor, die im Vollbesitz ihrer geistigen Kräfte sind, und in solche, die diese Leistungen aktuell nicht produzieren. Kann die Beziehung von Würde auf Verletzlichkeit statt auf Autonomie, wie sie Valadier und Regina Ammicht Quinn in diesem Band vorschlagen, eine Alternative dazu bieten?

Außer Frage steht, dass gegen die sich in westlichen Gesellschaften abzeichnende neue kulturelle Norm des Menschen - nämlich seine Optimierung mit allen medizinisch-technischen und genetischen Mitteln unter dem Ideal der Leidfreiheit anzustreben - Widerstand zu leisten ist, dies aus anthropologischen Einsichten in die Konstitution menschlicher Freiheit und im Interesse gesellschaftlicher Solidarität. Die Erinnerung an die Verletzlichkeit und die sich daraus ergebenden spezifisch menschlichen Chancen ist ein wichtiges Korrektiv. Die Frage ist aber, wie eine Verletzlichkeit, die allen Lebewesen zukommt, Kriterium der Menschenwürde sein kann. Woher soll ihr moralisch verpflichtende Kraft zukommen?

Die Autorin

Maureen Junker-Kenny ist Associate Professor der Theology am Trinity College von Dublin, wo sie Praktische Theologie und Christliche Ethik unterrichtet. Ihre Forschungsgebiete sind theologische Handlungstheorien, Biomedizinethik und die Situation des Glaubens in der Spätmoderne. Veröffentlichungen u.a.: Argumentationsethik und christliches Handeln. Eine praktisch-theologische Auseinandersetzung mit Jürgen Habermas (Stuttgart 1998), Designing Life? Genetics, Procreation, and Ethics (Aldershot 1999); als Herausgeberin: Memory, Narrativity, Self, and the Challenge to Think God. The Reception within Theology of the Recent Work of Paul Ricoeur (Münster 2003). Für CONCILIUM schrieb sie zuletzt über „Kirche, Modernität und Postmoderne" in Heft 1/1999. Anschrift: School of Hebrew, Biblical and Theological Studies, Trinity College, Dublin 2, Irland. E-Mail: maureen.junker-kenny@tcd.ie.

Eine parallele Anfrage stellt sich an die Argumentation, mit der Jürgen Habermas seine Forderung nach „Moralisierung der menschlichen Natur" in einer „Gattungsethik" begründet. Ähnlich kritisch wie die Zeitgenossen, die dem Würdebegriff Fundamentalismus vorwerfen, sieht W. van den Daele, von dem Habermas das Stichwort übernimmt, die „Moralisierung der menschlichen Natur" als „Resakralisierung"[11]. Demgegenüber gibt Habermas der Wendung eine programmatische Bedeutung, mit der er den neuzeitlichen Standard kommunikativen Handelns auch gegen seine Gefährdung durch einseitige Eingriffe in die Keimbahn der Nachkommen zu verteidigen sucht.

„Verbessernde eugenische Eingriffe beeinträchtigen die ethische Freiheit insoweit, wie sie die betroffene Person an abgelehnte, aber irreversible Absichten Dritter fixieren und ihr damit verwehren, sich unbefangen als der ungeteilte Autor des eigenen Lebens zu verstehen [...] Die Überzeugung, dass alle Personen den gleichen normativen Status einnehmen und einander reziprok-symmetrische Anerkennung schulden, geht von der grundsätzlichen Reversibilität menschlicher Beziehungen aus."[12]

Das Argument ist nicht die menschliche Natur als solche, die von sich aus Zugriffe verbieten würde. Warum sollte sie diesen entzogen sein? Es ist die Anerkennung der grundsätzlichen Gleichrangigkeit von Eltern und Kindern, die von irreversiblen Eingriffen in die konkrete Beschaffenheit der Natur der Kinder in Frage gestellt würde. Als Bedingung reziprok-symmetrischer Kommunikation gilt, dass diese Natur einseitigen Eingriffen entzogen bleiben soll. Im Begriff der als kontingent gegebenen menschlichen Natur ist also schon die Unverfügbarkeit der näheren Bestimmungen mitgedacht. „Natur" steht eigentlich für die dem menschlichen Zugriff entzogene Freiheit. Greift der Hinweis auf „Verletzbarkeit" in ähnlicher Weise auf die Unbedingtheit der Freiheit zurück, die auch in ihren physischen Bedingungen zu schützen ist?

Wie der Naturbegriff das Gegebene, dem dominierenden menschlichen Zugriff Entzogene betont, so weist die „Verletzbarkeit" auf die prekären Verwirklichungsbedingungen menschlicher Freiheit hin. Dann wäre der eigentliche Weg, die menschliche Würde in der zeitgenössischen Kultur zu vertreten, dass sie nicht erst in der Vollform zurechnungsfähiger Autonomie anerkannt, sondern innovierend, kreativ und advokatorisch in potentiellen Interaktionspartnern schon antizipiert und auch einseitig erneuert wird.[13]

Verletzbar ist Freiheit physisch, aber auch geistig durch Verweigern der Anerkennung; ein Grund dafür, dass Gerechtigkeitsfragen nicht nur in Bezug auf die Verteilung materieller Ressourcen, sondern auch im Blick auf die Anerkennung der Identität und des gesellschaftlichen Beitrags von einzelnen und Gruppen diskutiert werden. Die Einsicht, dass wir alle „verletzbare Menschen" sind, verlangt nach einem solchen über „reziprok-symmetrische" Anerkennung hinausgehenden Handeln. Die Menschenwürde im heutigen kulturellen Kontext zu aktualisieren bedeutet einerseits, Optimierungsphantasien als die derzeit jüngste Form von Herrschaft aufzudecken, andererseits, sich mit der Rettung symmetrischer Kommunikation nicht zufrieden zu geben; sie ist innovatorisch daraufhin zu

überschreiten, dass die Freiheit nicht nur aktueller, sondern auch potentieller Mit-Subjekte wachsen kann.[14]

III. Der Beitrag des Glaubens

Welche Aufgabe bleibt für den christlichen Glauben und die Theologie, wenn die Gültigkeit des Gedankens der Menschenwürde vollkommen philosophisch begründbar ist, selbst wenn dies die mittlerweile umstrittene Idee universaler Vernunft voraussetzt?

Wie aus den Kulturanalysen dieses Hefts ersichtlich ist, liegt eine wesentliche Herausforderung darin, dass zu den eklatanten *praktischen* Verletzungen der Menschenwürde (die E. Dussel, J. J. Tamayo-Acosta und E. Tamez bezeugen und reflektieren) die *innere Aushöhlung* des Würdebegriffs hinzukommt. Der Beitrag des Christentums liegt darin, auf beiden Ebenen praktischen und argumentativen Widerstand zu leisten. Welche Ressourcen bietet das Christentum auf der zweiten Ebene, wenn es also darum geht, den Würdetitel für die Produzenten bestimmter Leistungen zu reservieren und zu monopolisieren? Die Ressourcen liegen in der Begriffsgeschichte offen zutage: Wenn es dem Christentum in der Antike gelang, durch seinen Gottesglauben den Gedanken äußerlicher Würde, die nur wenige auszeichnete, universalisiert und durch Interiorisierung vertieft zu haben, dann sollte es sich der neuerlichen Reservierung von Würde für eine autonomiebewusste Crème mit denselben Gründen widersetzen können. Wie Verspieren hellsichtig bemerkt, gibt es ja Hinweise auf eine bedrohliche Entwicklung: Mit dem moralischen Bewusstsein, das - ohne die Sinnreserven und das historische Selbstverständnis jedes Menschen als Partner Gottes - im Christentum weiter erodiert, fällt auch der Gedanke der Würde auf die Ebene seiner ursprünglich äußeren Dimension zurück.

Der Beitrag des christlichen Glaubens liegt hier vor allem auf der Ebene der Werte.[15] Sofern es um deren Neuvermittlung geht, schließt diese heuristische Funktion tatsächlich eine „Begründung" von Werten ein.

Auf der Ebene der philosophischen Begründung von Würde bietet der Gedanke der Gottebenbildlichkeit angesichts der neuesten Herausforderungen zwar keine Alternative. Aber er versammelt geballten Widerstand gegen die Verschiebung des Wertesystems. Gegen das Ideal des Menschen als reibungslose Maschine setzt er seine Ansprechbarkeit als Kommunikationspartner Gottes, die auch noch im verkopftesten, oberlehrerhaft instruktionstheoretisch gefassten Offenbarungsbegriff vorausgesetzt ist. Gegen den Traum von der totalen Selbstproduktion setzt der Schöpfungsglaube die Einsicht in die Verdanktheit alles Existierenden. Mit dem Festhalten an der letzten Unverfügbarkeit des Menschen ist die heuristische Funktion des christlichen Gottesglaubens heute mehr als erschließend. Wie in seiner früheren Wirkungsgeschichte, in der er den Umschwung von der antiken Kosmosverhaftung zu der von Gott - gerade auch im Nominalismus[16] - zur Partnerschaft aufgerufenen Subjektivität bewirkte, könnte er sich gegenüber der

heutigen Auslieferung des Menschlichen an anonyme Mächte - Evolution, technologischer Fortschritt als neuer Norm des Menschen - wieder als resistent erweisen. Die „Umwertung aller Werte" kommt nicht nur im Gewand Zarathustras einher, sondern weniger programmatisch, aber nicht weniger wirksam, in den neuen Grenzen, die quer durch das Menschliche gezogen werden. Die Erinnerung an die „schlechthinnige Abhängigkeit" aller Menschen, deren Bewusstsein bekanntlich mit dem Freiheitsbewusstsein zugleich wächst und in der F. Schleiermacher die philosophische Einsicht der absoluten Kontingenz fasst, könnte der Beitrag der Theologie zur Stärkung der Menschenwürde und der sie begründenden Anthropologie sein.

[1] Jean-Pierre Wils, *Zur Typologie und Verwendung der Kategorie ‚Menschenwürde'*, in: J.-P. Wils/D. Mieth (Hg.), Ethik ohne Chance? Erkundungen im technologischen Zeitalter, Tübingen 1983, 130-157, 132: Der „Begriff der Menschenwürde (gewann) in den modernen Rechtssystemen dadurch seine Verbindlichkeit, dass er der Pluriformität differenzierter Gesellschaftssysteme nicht durch eine inhaltliche Konzeptualisierung widerspricht."

[2] Klaus Steigleder, *Menschenwürde - Zu den Orientierungsleistungen eines Fundamentalbegriffs normativer Ethik*, in: J.-P. Wils (Hg.), Orientierung durch Ethik? Paderborn 1993, 95-122, 95.

[3] Gemeint ist die *Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über die Achtung vor dem beginnenden menschlichen Leben und die Würde der Fortpflanzung* vom 22. Februar 1987.

[4] Vgl. Dietmar Mieth, *Geburtenregelung. Ein Konflikt in der katholischen Kirche*, Mainz 1990.

[5] Ulrich Beck, *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt am Main 1986.

[6] Vgl. z.B. das Interview von François Ewald mit Paul Ricœur, *Un parcours philosophique*, in: Magazine littéraire, Sept. 2000, 20-26, 25. Onora O'Neill, *A Question of Trust*, The BBC Reith Lectures, Cambridge 2002.

[7] Vgl. Hans Küng/Walter Jens, *Menschenwürdig sterben. Ein Plädoyer für Selbstverantwortung*, München 1995.

[8] Klaus Steigleder, *Menschenwürde*, aaO., 95f., stellt heraus, dass „die ‚Menschenwürde' in unterschiedlichen Hinsichten zu orientieren vermag und gerade fundamentale Orientierungsleistungen indirekt sind. ‚Indirekt' ist die Orientierungsleistung dann, wenn die Menschenwürde nicht selbst als (direktes) Kriterium des sittlich Richtigen fungiert, wohl aber die Grundlage für etwas darstellt, das diese Funktion direkter Kriterien übernehmen kann ... dass die wichtigste indirekte Orientierungsleistung der ‚Menschenwürde' in der Grundlegung konstitutiver Rechte besteht."

[9] Allen Buchanan/Dan W. Brock/Norman Daniels/Daniel Wikler, *From Chance to Choice. Genetics and Justice*, Cambridge 2000, 25. 100f.

[10] Dietmar Mieth, *Die Diktatur der Gene. Biotechnik zwischen Machbarkeit und Menschenwürde*, Freiburg 2001, 58. In John Rawls' Liste der Grundgüter („primary goods"), in der Einkommen und Selbstachtung neben Rechten und Freiheiten als universale Bedingungen von Lebensplänen aufgeführt sind, kommt Menschenwürde nicht vor. Zu Minimalkonsens und laissez-faire-Pluralismus vgl. Mieth, *Die Diktatur der Gene*, aaO., 42, und ders., *Was wollen wir können? Ethik im Zeitalter der Biotechnik*, Freiburg 2002, 369f.

[11] Jürgen Habermas, *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* Frankfurt 2001, 48f.

[12] Jürgen Habermas, *Die Zukunft der menschlichen Natur*, aaO., 109f.

[13] Vgl. Thomas Pröpper, *Autonomie und Solidarität. Begründungsprobleme sozialethischer Verpflichtung,* in: ders., Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik, Freiburg 2001, 57-71, 61f.

[14] Vgl. die Festschrift für Helmut Peukert, der in der Auseinandersetzung mit allen Phasen der Frankfurter Schule einen theologischen Handlungsbegriff entwickelt hat, der auch asymmetrische Kommunikation umfasst: Sönke Abeldt et al. (Hg.), *„... was es bedeutet, verletzbarer Mensch zu sein". Erziehungswissenschaft im Gespräch mit Theologie, Philosophie und Gesellschaftstheorie,* Mainz 2000. Die Bedeutung asymmetrischer Kommunikation wird neuerdings auch von Alasdaire MacIntyre herausgestellt: *Die Anerkennung der Abhängigkeit,* Hamburg 2001, engl. Original: *Dependent Rational Animals. Why Human Beings Need Virtues,* London 1999.

[15] In *Die Entstehung der Werte,* Frankfurt 1997, untersucht Hans Joas, wie Werte, die im Normendiskurs ja nicht geschaffen, sondern vorausgesetzt werden, auch aus Erfahrungen der Selbsttranszendenz entstehen, weshalb die Theorien von so unterschiedlichen Religionsphilosophen und -soziologen im 20. Jahrhundert wie William James, Georg Simmel, Emile Durkheim et al. Gegenstand der Analyse sind.

[16] Mit Hans Blumenbergs von Wils zitierter Deutung der Neuzeit, die die Wende zur Subjektivität als Notwehr gegen die Macht des nominalistischen Willkür-Gottes auslegt, sind noch andere Genealogien zu vergleichen. Aufschlussreich und philosophisch unverdächtig ist hier Hannah Arendts Bilanz der Elemente des modernen Selbstverständnisses, die sich der durch das Christentum bewirkten Wende von der Antike verdanken. Vgl. das Schlusskapitel in Hannah Arendt, *Vita Activa,* München 1960. Ihre Warnung vor der Grenzüberschreitung, Kennzeichen des Herstellens, das bei Misslingen nur durch Zerstören rückgängig gemacht werden kann, in den Bereich genuin menschlichen Handelns zu implantieren, ist mit der heutigen Denkbarkeit irreversibler Eingriffe in die Keimbahn ungeahnt aktuell.

Würde und Befreiung: eine theologisch-politische Betrachtung

Juan José Tamayo-Acosta

Ein roter Faden zieht sich durch die Religion der Bibel, durch die Geschichte des Christentums wie auch durch einige der wichtigsten Bereiche der Theologie: der Gedanke nämlich, dass das Verhältnis zwischen Gott und Mensch dort seinen Haftpunkt hat, wo Befreiung und menschliche Würde zusammentreffen. Die Feststellung gilt nicht nur auf der Ebene des Privaten und des inneren Lebens, sondern entfaltet sich auch in Richtung Gesellschaft und Politik vermittels eines Befreiungsprozesses, an deren Spitze der Mensch steht, der sich aber seinerseits führen und geleiten lässt durch den befreienden Gott. Im folgenden Aufsatz möchte ich einige dieser Felder beleuchten.

I. Biblische Wurzeln

1.Exodus: Ein Volk erhält seine Würde zurück

Die Erfahrung des *Exodus* bildet das erste Moment, in dem - im Laufe eines langen, komplexen Prozesses mit Gott im Hintergrund - Menschenwürde und Befreiung zusammentreffen. Unter der Diktatur der Pharaonen lebt das hebräische Volk in einer Situation von unmenschlicher Sklaverei. JHWH wird sich der Lage bewusst, zeigt sich empört und beschließt, es zu befreien und ihm die Würde zurückzugeben, die der Pharao ihm genommen hatte. So wird der unsichtbare Gott sichtbar in seinen Werken; der schweigende Gott nimmt Kommunikation auf mit dem Volk; der abwesende Gott wird gegenwärtig mit befreiender Gebärde; der ferne Gott tritt im Alltag auf den Plan und teilt das oft genug missliche Geschick der hebräischen Gemeinschaft; der scheinbar fühllose Gott zeigt Mitgefühl mit dem Leid der Menschen und mit den Schreien der Opfer; der Gott, der menschlichem Abenteuer sonst alles andere als zugetan ist, entscheidet sich, die Israeliten zu begleiten und ihnen den Weg zu erleuchten; der Gott der Verheißung macht sich auf die Wanderschaft mit dem Volk und bahnt ihm den Weg, ohne ihm jedoch die Beschwernisse der Reise zu ersparen.

Der biblische Text bringt JHWHs Haltung von Mitgefühl und Solidarität plastisch zum Ausdruck: „Der Herr sprach: Ich habe das Elend meines Volkes in Ägypten gesehen, und ihre laute Klage über ihre Antreiber habe ich gehört. Ich kenne ihr Leid. Ich bin herabgestiegen, um sie der Hand der Ägypter zu entreißen und aus jenem Land herauszuführen in ein schönes, weites Land, in ein Land, in dem Milch und Honig fließen ... Jetzt ist die laute Klage der Israeliten zu mir gedrungen, und ich habe auch gesehen, wie die Ägypter sie unterdrücken. Und jetzt geh! Ich sende dich zum Pharao. Führe mein Volk, die Israeliten, aus Ägypten heraus!“ (Ex 3,7-10)

Doch damit das Vorhaben gelingen kann, muss das Volk - in der Gestalt eines seiner führenden Köpfe, des Mose eben - selbst mitmachen. Mose weckt in den unterdrückten Hebräern ein alternatives Bewusstsein, das in der Wiedererlangung der ihm bisher verweigerten Würde und in der Schaffung eines freien, befreiten Gemeinwesens mündet. Zu dem Zweck muss es mit der Situation im pharaonischen Ägypten, mit der triumphalistischen Religion wie auch mit der Politik der Unterdrückung brechen und eine Religion der Freiheit in Verbindung mit einer Politik der Gerechtigkeit praktizieren.

Doch das Faktum, dass das Volk seine Würde wiederentdeckt, ist keine lediglich formelle Angelegenheit in Gestalt einer Erklärung von Prinzipien oder Absichten. Das Ganze ist ein allmählicher, schwieriger Prozess, der mit dem Bewusstseinsumschwung des Volkes beginnt mit der Freiheit der Nation endet. Der Prozess ist alles andere als eine bloß mentale Übung. Um aus dem Teufelskreis von Sklaverei und ewiger Wiederkehr der Unterdrückung herauszukommen, kommt es vielmehr darauf an, sich auf den Weg zu machen.

2. Eine Gesetzgebung zum Schutz der Würde von Mensch und Land

Die Würde des Menschen und des Landes bilden die Grundlage, auf der die verschiedenen Gesetzeswerke des Pentateuch (Bundesbuch, Sichemitischer Dodekalog, Deuteronomium, Heiligkeitsgesetz) fußen, aus denen ihrerseits ein tiefes humanistisches und ökologisches Gespür spricht. Dieses Gespür für Würde führt dazu, dass die Rechte ausgegrenzter Menschen, besonders schutzloser Gruppen wie auch der Natur klar anerkannt und deutlich formuliert werden. Namentlich zu nennen sind Migranten, Waisen, Witwen, Sklaven und Arbeiter. Anerkennung und Verbriefung dieser Rechte haben imperativen Charakter und sind verpflichtende Norm, die keine Ausnahmen zulässt: „Einen Fremden sollst du nicht ausnützen oder ausbeuten; denn ihr selbst seid in Ägypten Fremde gewesen. Ihr sollt keine Witwe oder Waise ausnützen. Wenn du sie ausnützt und sie zu mir schreit, werde ich auf ihren Klageschrei hören." (Ex 22,20-22) „Du sollst den Lohn eines Notleidenden und Armen unter deinen Brüdern oder unter den Fremden, die in deinem Land innerhalb deiner Stadtbereiche wohnen, nicht zurückhalten. An dem Tag, an dem er arbeitet, sollst du ihm auch seinen Lohn geben. Die Sonne soll darüber nicht untergehen; denn er ist in Not und lechzt danach. Dann wird er nicht den Herrn gegen dich anrufen, und es wird keine Strafe für eine Sünde über dich kommen." (Dtn 24,14-15) „Du sollst einen fremden Untertan, der vor seinem Herrn bei dir Schutz sucht, seinem Herrn nicht ausliefern. Bei dir soll er wohnen dürfen, in deiner Mitte, in einem Ort, den er sich in einem deiner Stadtbereiche auswählt, wo es ihm gefällt. Du sollst ihn nicht ausbeuten." (Dtn 23,16-17)

Der sichemitische Dodekalog, der eine uralte Überlieferung darstellt, radikalisiert das Verbot noch weiter bis dahin, dass er verflucht, wer das Recht von Fremden, Waisen und Witwen beugt (Dtn 23,19). Die Anerkennung der Würde bleibt also nicht im Formellen stehen, sondern wird von Gesetzen untermauert, die bestrafen, wer besagten Gruppen das Leben schwer macht.

Darüber hinaus verteidigt und schützt die hebräische Gesetzgebung auch die Würde des Landes, das ja weder herrenloses Gut ist, so dass Hinz und Kunz es sich aneignen könnten, noch ein Objekt, das jemand nach Lust und Laune missbrauchen könnte. Die Rechte des Landes werden mit demselben imperativen Gewicht formuliert wie die bestimmter Grup-

Der Autor

Juan José Tamayo-Acosta, geboren 1946 in Amusco (Spanien), Doktor der Theologie und Philosophie sowie diplomierter Sozialwissenschaftler, ist Inhaber des Lehrstuhls für Theologie und Religionswissenschaft „Ignacio Ellacuría" an der Universität Carlos III in Madrid und des „Lehrstuhls der drei Religionen" der Universidad Valencia. Er ist Generalsekretär des Theologen- und Theologinnenverbandes „Johannes XXIII.". Veröffentlichungen u.a.: Por eso lo mataron. El horizonte ético de Jesús de Nazaret (Madrid 1998); Dios y Jesús. El horizonte religioso de Jesús de Nazaret (Madrid 2000); Para comprender la teología de la liberación (Estella ^{5}2000); Para comprender la crisis de Dios hoy (Estella ^{2}2000); Diez palabras clave sobre la globalización (Estella 2002); Nuevo paradigma teológico en clave de liberación (Madrid 2003). Anschrift: Calle Ginzo de Limia 55, 1°B., E-28034 Madrid, Spanien. Für CONCILIUM schrieb er zuletzt „Biblische Perspektive: Zwischen Eschatologie und Apokalyptik" in Heft 2/2001. E-Mail: jjtamayo@bbvnet.com.

pen ohne jeden Schutz. Die Gesetzeskodizes bestimmen schließlich, dass Ackerland, Weinberg und Ölbaumgarten ebenso wie die Haustiere (Ex 23,10-11; Lev 25,1-7) Recht auf uneingeschränkte Ruhe haben. Ruhephasen sind das Sabbatjahr alle sieben Jahre (Ex 23,10-11; Lev 5,1-7) und das Jubeljahr, das alle fünfzig Jahre stattfindet (Lev 25,11-12).

3. Der ethische Monotheismus der Propheten zum Schutz der negierten Alteritäten

Historiker, die an der Religion Israels arbeiten, wie auch Exegeten des Alten Testaments gehen davon aus, die Religion Israels sei durch einen *ethischen Monotheismus* charakterisiert. Der Thron, von dem herab sich Gott offenbart, sind die Ausgegrenzten; Gott manifestiert seine Ehre in befreienden Taten; und Gotteskenntnis wird konkret in praktizierter Gerechtigkeit. Das religiöse Leben hat seinen Mittelpunkt nicht in heiligen Zeiten, heiligen Orten, heiligen Menschen oder heiligen Handlungen, sondern in der menschlichen Existenz mit ihren Licht- und Schattenseiten, in ethischer Haltung. Ethik beginnt dann, meint Umberto Eco in klarer sprachlicher Anspielung auf Emmanuel Levinas, wenn die Anderen auf den Plan treten. Gerade die ausgeschlossenen Anderen, die negierten Alteritäten markieren den Horizont, in dem die Propheten Israels ihre Botschaft verkünden. Und die Propheten sind es, die die *Revolution der Subjektivität* in der Religion Israels machen, indem sie den Ort, an dem sich der glaubende Mensch und Gott begegnen, in das Innere, in die Tiefe, in das Herz verlegen. Damit beginnt diese Revolution mit der Anerkennung dessen, dass auch Menschen, die durch politische und wirtschaftliche ungerechte Strukturen wie auch durch religiösen Legalismus gedemütigt werden, sehr wohl Würde haben.

Würde ist nicht zu erreichen auf dem Weg von Gottesdienst, von Opfern und Spenden oder von Fasten, was ja alles oft genug in leerem Ritualismus und in der Rechtfertigung der bestehenden strukturellen Ungerechtigkeit endet. Deshalb will Gott von religiösen Feiern und von sakralen Szenarien, in denen sich dieser abspielt, auch nichts wissen (vgl. Jes 1,10-17; Jer 6,20; Am 4,21-27). Nach Ansicht der Propheten gehört Kult nicht zum Kern der Religion Israels, ja hat nie dazu gehört. Man lese nur einen Text bei Jeremia, mit dem dieser an den Exodus erinnert: „Als ich eure Väter aus Ägypten herausführte, habe ich nichts gesagt und nichts befohlen, was Brandopfer und Schlachtopfer beträfe." (Jer 7,22) Die Wahrheit dieser Feststellung lässt sich auch vom Dekalog im Bundesbuch her erhärten, wo sich nirgends auch nur eine rituelle Vorschrift findet. Nicht minder kategorisch und einschneidend zeigt sich Hosea, der Gott einen Satz in den Mund legt, welcher sich dann im Matthäusevangelium gleich zweimal auch im Munde Jesu findet: „Liebe will ich, nicht Schlachtopfer, Gotteskenntnis statt Brandopfer." (Hos 6,6; Mt 9,13; 12,7. Vgl. Mi 6,6-8; Am 5,21)

Würde für sich selbst wie für die Anderen erlangt man nur, indem man sein Verhalten ändert, Treue liebt, aufhört, Böses zu tun, und lernt, Gutes zu tun, indem man sich für Recht und Gerechtigkeit einsetzt, dem Unterdrückten zu seinen Rechten verhilft, dem Waisen Gerechtigkeit widerfahren lässt und sich für

die schutzlose Witwe einsetzt, indem man Hungrigen zu essen gibt, Fremde zu sich aufnimmt, Bedrückte tröstet, Armen die gute Nachricht der Befreiung verkündet und Gefangenen und Eingesperrten die Freiheit zusagt (Jes 1,16-17; 61,1-3; Am 5,14-15). Menschen, denen die Würde genommen wurde, diese wieder zuteil werden zu lassen geht also durch die Materialität von Nahrung und Kleidung, durch das Mit-Leiden mit Leidenden, durch die Wärme, mit der man den Anderen aufnimmt, durch Zuwendung und Gastfreundschaft, mit denen man Fremde willkommen heißt, durch die Aufmerksamkeit im Umgang mit Notleidenden, durch den Trost, den man für Trauernde hat, und durch die Hilfe, die man Desorientierten bei ihrer Suche nach Sinn zuteil werden lässt. Der ausgegrenzte Andere findet seine Würde wieder, wenn wir ein Gespür dafür entwickeln, dass er ausgegrenzt ist, uns in seine Rolle versetzen und mit ihm mit-leidend eine Antwort suchen auf seinen Hilfeschrei: „Ich habe Hunger, ich habe Durst, ich friere!"

Verweigerte Würde wieder zum Tragen zu bringen geschieht also dadurch, dass wir zum inneren Kern der Religion zurückfinden, wieder Gerechtigkeit praktizieren und die Strukturen abbauen, die die Würde untergraben. Anerkennung der inneren Würde ohne Engagement zur Veränderung der Strukturen, die sie negieren, bleibt leeres Gerede.

4. Jesus von Nazaret: die Würde der religiös Ausgegrenzten

Unter dem Vorwand, die Würde und die Rechte Gottes zu verteidigen, machen nicht wenige Religionen den Menschen Würde und Rechte streitig, zumal wenn es um ihre eigenen Anhänger und Anhängerinnen geht. Gott mutet dann wie ein Rivale an, schlimmer noch: wie ein Vampir, der dem Menschen das Blut aussaugt und ihm seine Würde nimmt. Dass der moderne Atheismus Gott bestreitet, wurzelt gerade in dem Willen, die Würde des Menschen zu retten.

Religionen stellen Gesetze über die Freiheit und Gehorsam gegen vermeintlich göttliche Vorschriften über das Gewissen. Ja, angesichts des absoluten Werts, der dem religiösen Gesetz eignet, wird das Leben zu einem nur noch relativen Wert. Die Erfüllung des religiösen Gesetzes geht tendenziell über das Leben und kommt vor dem Leben, bis zu dem Punkt, dass mitunter sogar der Tod gefordert ist.

In einer ähnlichen Situation befindet sich Jesus von Nazaret. Jesus rückt die Anerkennung der menschlichen Würde in den Mittelpunkt seiner Botschaft und nimmt sie mit in den Horizont seines Handelns hinein. Das gilt vor allem für die Personen und sozialen Gruppen, die aus religiösen, sozialen, politischen, ethnischen oder geschlechtsspezifischen Gründen ausgeschlossen sind: Kranke, Arme, Zöllner, Sünder, Frauen usw. Sie alle holt er in das Heilsprojekt, von dem sie bisher ausgeschlossen waren, wieder herein. Und das tut er mit Worten und Taten. Mit Worten: „Amen, das sage ich euch: Zöllner und Dirnen gelangen eher in das Reich Gottes als ihr" (Hohenpriester und Ältesten des Volkes) (Mt 21,31). Kommt es zum Konflikt zwischen Gesetz und Menschenwürde, tendiert er zu letzterer. Damit korrigiert er das Gesetz und setzt sich, steht das Leben auf dem

Spiel, sogar über das Gesetz hinweg. Religion steht im Dienste des Lebens und nicht umgekehrt. Rettung und nicht Verdammung bildet den Mittelpunkt von Jesu Predigt und Praxis.

Die Worte, mit denen sich Jesus von Nazaret für die Wiederherstellung der Würde einsetzt, bleiben aber nicht auf der rein deklarativen Ebene, sondern gehen Hand in Hand mit befreienden Fakten, die die Ankündigung der wiederhergestellten Würde Wirklichkeit werden lassen. So sind die Wunder Zeichen des Mit-Leidens und der Solidarität, mit denen er denen Würde und Integrität zurückgibt, denen sie gestohlen worden waren, mit denen er die als Personen anerkennt, die bisher als Unpersonen behandelt worden waren, mit denen er die wieder in die Gemeinschaft eingliedert, die zuvor vor die Tür gesetzt worden waren, und mit denen er das soziale Gewebe wiederherstellt, das auf Grund der Reinheitsvorschriften zerrissen worden war.

Die Mahlzeiten, die Jesus mit Sündern und Zöllnern einnimmt, sind Zeichen für die Gegenwart des Reiches Gottes auch in der Welt der Ausgrenzung. Sie signalisieren Lebensgemeinschaft auch mit denen, die bis dahin außerhalb des Gesetzes standen. Natürlich bleibt auf Seiten derer, die sich immer an das Gesetz gehalten und jeden Umgang mit Unreinen vermieden haben, der Skandal nicht aus. Immerhin bedeutet Tischgemeinschaft ja tiefe wechselseitige, interdependente Verbundenheit, beinhaltet Gemeinschaftserfahrung und symbolisiert menschliche Interaktion. Dass Jesus auch Frauen in seine Bewegung aufnimmt, befreit sie aus ihrer Unmündigkeit, in der sie sich fortwährend befunden hatten, entbindet sie der gesetzmäßigen Diskriminierungen, denen sie ausgesetzt waren, löst sie aus der Abhängigkeit, in die sie die religiös-sozial-politische Männerherrschaft gezwungen hatte, und holt sie in den Kreis jener Menschen, die frei genug sind, Jesus nachzufolgen. Jesu Hinwendung zu den Heiden, die ja bisher „als gottlose, als von Gott verworfene Leute galten" (J. Jeremias), beinhaltet, dass Jesus auch ihnen Würde zuspricht und dass er von der Universalität des Heils ausgeht: „Ich sage euch: Viele werden von Osten und Westen kommen und mit Abraham, Isaak und Jakob im Himmelreich zu Tische sitzen; die aber, die für das Reich bestimmt waren, werden hinausgeworfen werden in die äußerste Finsternis" (Mt 8,11; par Lk 13,28-29). Die Heiden werden mit den „Vätern" der Religion Israels an ein und demselben Tisch sitzen! Mit dieser auch für die Heiden offenen Haltung bekräftigt Jesus die Ethik der Alterität, die den Anderen als den Anderen und Andersartigen, zugleich aber auch als Bruder bzw. Schwester mit je eigener persönlicher, ethnischer, kultureller und religiöser Identität anerkennt. Doch die beste Synthese und die Geste par excellence für die Wiederherstellung zumal derer, die sich von Gott verdammt fühlten, ist die Vergebung der Sünden.

Jesus rehabilitiert die Menschen aber nicht nur auf individueller Ebene oder im Rahmen der eigenen Anhänger- und Anhängerinnenschar, sondern auch auf öffentlicher Ebene, gegenüber religiöser Führung und Gesellschaft. Menschen und Gruppen, die gesellschaftlich und religiös als unwürdig galten, erklärt er für würdig vor Gott und den Menschen. Wer von der Gemeinschaft der Bürger und

Bürgerinnen ausgeschlossen war, dem und der spricht er die volle Bürgerschaft mit allen Rechten zu.

II. Der politische Kampf

1. Bartolomé de Las Casas: Verteidiger der Würde der Indianer

Bartolomé de Las Casas (1484-1566) ist vielleicht das augenfälligste Beispiel für die Synthese zwischen menschlicher Würde und Befreiung, in der doppelten - theologischen und politischen - Betrachtensweise ebenso wie in der doppelten - religiösen und humanitären - Annäherung. Mit Las Casas beginnt eine moralische und politische Philosophie der Alterität, die sich als erheblich fortschrittlicher erweist als die europäischer Aufklärer zwei Jahrhunderte später. Francisco Fernández Buey spricht - im Rahmen einer Reflexion über den Kulturschock - von der lateinischen Variante in der europäischen Moralphilosophie der Alterität und der Toleranz.[1] Die so bezeichnete Philosophie ist bemüht, das Kulturelle zu relativieren, ohne in Skeptizismus zu verfallen. Sie versucht, die Verhaltensmuster des Anderen mitsamt seinen Gründen dafür zu verstehen, und legt angesichts seiner Sitten, die von westlichen Zeitgenossen nur als „barbarisch" abgetan werden, Toleranz an den Tag. Sie bezieht eine kritische Position, insofern sie eine doppelte Moral zur Bewertung dessen vertritt, was zum einen barbarisches Verhalten und was zum anderen aufgeklärtes Verhalten ist. Darüber hinaus geht sie nicht bloß davon aus, der Barbar sei nur der Andere, sondern sie hat auch ein geschichtliche Bewusstsein, sodass sie Verständnis für die anderen Kulturen hat und sich der Akte der Barbarei auch auf der eigenen Seite erinnert. Des Weiteren vertritt sie eine Hierarchie der Werte und optiert für Menschen und Gruppen von Menschen, die als niedriger stehend gelten. Sie akzeptiert kulturelle Verschiedenartigkeit und qualifiziert bestimmte Verhaltensweisen der Indianer, die aus der Perspektive der westlichen Kultur als abwegig betrachtet werden, lediglich als moralisch zu rechtfertigende oder diskutierbare Irrtümer, die sich aber modifizieren lassen. Vor allem aber vertritt sie die Gleichwertigkeit aller Menschen aus christlicher Sicht. Und dank dieser Einstellung zeigt sie Mit-Leid mit dem Anderen und tritt argumentativ für ihn ein. Zusammenfassend lässt sich sagen: Sie ist eine Philosophie, die den Indianer als Anderen anerkennt.

Las Casas setzt seine Prinzipien auch in die Tat um. Wie? Kommendenbesitzern, die die Indianer nicht aus der Sklavenhaltung entlassen wollen, verweigert er die Absolution; an der Ausarbeitung von Gesetzen zum Schutz der Rechte der Indianer wirkt er mit; gegenüber den de facto Mächtigen verteidigt er die Ureinwohner; in der intellektuellen Debatte seiner Zeit, vor allem in Auseinandersetzung mit Ginés de Sepúlveda, der die Indianer als niedriger stehend und von Natur aus für die Sklaverei bestimmt hält, verteidigt er die Würde der Indianer als Menschen.

Die persönliche Entwicklung, die Las Casas bis hin zur Formulierung seiner moralischen Philosophie nimmt, setzt ein mit der Betroffenheit, die er angesichts der Unmenschlichkeit spürt, mit der die Ureinwohner behandelt werden, setzt

sich fort in der Empörung darüber und im Anklagen der Missstände und gipfelt im Vorschlag alternativer Gesetze, die den Ureinwohnern nunmehr - entsprechend ihrer Würde und der vorbehaltlosen Realisierung ihrer Rechte - eine menschliche Behandlung zusichern.

2. Dietrich Bonhoeffer: Würde und Befreiung im Kampf gegen den Nationalsozialismus

Ein weiteres Beispiel, in dem Würde und Befreiung zusammentreffen, ist Dietrich Bonhoeffer (1906-1945). Im Kampf gegen den Nationalsozialismus entwickelte der Theologe und Märtyrer aus seiner radikal religiösen Erfahrung heraus eine Ethik des Widerstandes.

Die Kirchen in Deutschland hatten sich der Naziideologie ein gut Stück unterworfen. Um ihren privilegierten Status zu erhalten und der Verfolgung durch die Nazis zu entgehen, hatten sie darauf verzichtet, sich für die Würde der Menschen einzusetzen. Sie hatten den Schutz des Führers akzeptiert, während ihre Brüder im Widerstand verhaftet, des Hochverrates angeklagt und hingerichtet wurden. So geschehen mit Dietrich Bonhoeffer. In diesem Klima und missverstanden von nicht wenigen Christenbrüdern und Kollegen im theologischen Lehramt macht Bonhoeffer aus der Verteidigung von Würde und Leben des Menschen den Mittelpunkt des christlichen Glaubens, seines Lebens, seiner Theologie und seiner Ethik. Der Glaube, behauptet er, ist vor allem ein Lebensakt. Jesus von Nazaret schafft weder ein neues System von Glaubenssätzen, noch ruft er dazu auf, sich einer neuen Religion anzuschließen. Er ruft dazu auf, zum Leben zu stehen.

Wenn es die Kirche nicht mit ästhetizistischem und spiritualistischem Verhalten bewenden lassen will, dann kommt sie nicht umhin, sich in den Dienst an den Anderen zu stellen und die Würde der Menschen zu vertreten. So formuliert Bonhoeffer in einem „Entwurf einer Arbeit" in *Widerstand und Ergebung:* „Die Kirche ist nur Kirche, wenn sie für andere da ist" und - aus der Haltung des Helfens und Dienens, nicht aber des Herrschens - an den profanen Aufgaben mitarbeitet. Die Kirche darf nur gregorianisch singen, wenn sie auch für die Juden schreit, sagt der Mystiker und Aktivist Bonhoeffer an anderer Stelle und zeigt damit mit anklagendem Finger auf die Kirche der sogenannten Deutschen Christen, die sich bequem im System etabliert hatte. Und um seine Gedanken konkret werden zu lassen, gründete er zusammen mit Martin Niemöller die Bekennende Kirche, eine der christlichen Institutionen, die angesichts der diskriminierenden Maßnahmen der Nazis gegen die Juden ihre kritische Stimme ganz deutlich erhoben.

Beten und Gerechtes tun: Das ist die Aufgabe der Christen in der Gesellschaft wie auch in einem Klima der Verfolgung gegen die Menschenwürde. Und das ist auch die Form, in der es auf die Zeit Gottes zu warten gilt. Auf einer der schönsten Seiten seines geistlichen und politischen Vermächtnisses, das seine Briefe aus der Haft darstellen, drückt Bonhoeffer den Gedanken so aus: „Unser Christsein wird heute nur in zweierlei bestehen: im Beten und im Tun des Gerechten unter den Menschen [...] Es ist nicht unsere Sache, den Tag vorauszusagen - aber der

Tag wird kommen -, an dem wieder Menschen berufen werden, das Wort Gottes so auszusprechen, daß sich die Welt darunter verändert und erneuert. Es wird eine neue Sprache sein, vielleicht ganz unreligiös, aber befreiend und erlösend, wie die Sprache Jesu, daß sich die Menschen über sie entsetzen und doch von ihrer Gewalt überwunden werden, die Sprache einer neuen Gerechtigkeit und Wahrheit, die Sprache, die den Frieden Gottes mit den Menschen und das Nahen des Reiches Gottes verkündet. *Bis dahin [...] wird es Menschen geben, die beten und das Gerechte tun und auf Gottes Zeit warten*".[2] Auf die Zeit Gottes warten ist keine müßige, passive Angelegenheit, wie man auf den nächsten Zug wartet, sondern eine Zeit des Säens, damit bei entsprechender Pflege und reichlichem Regen und Dünger die Ernte üppig ausfällt.

Der Schutz der Würde des Menschen steckt auch den Horizont von Bonhoeffers Ethik ab. Immer wieder baut der Autor in seine *Ethik* - mitunter allerdings verborgene, subtile - Anklagen gegen den Nationalsozialismus ein, dem er Schwäche vorwirft: „Die Idee, ein Leben, das seinen sozialen Nutzwert verloren hat, zu vernichten, entspringt der Schwäche, nicht der Stärke".[3]

Bonhoeffer distanziert sich Schritt für Schritt von den ethischen Entwürfen der Theologie seiner Zeit, und zwar sowohl von denen der liberalen Theologie, die ja eine nuancierte Version der „Fortschrittsideologie" war, als auch von denen der dialektischen Theologie, die ja größten Wert legte auf den radikalen Abstand zwischen Gott und Mensch und folglich am Ende zu einem ethischen Pessimismus führte. Dagegen untermauert Bonhoeffer seine Ethik mit einem doppelten Argument: mit der Anthropologie und mit der Christologie. Der Einstieg für die Ethik ist im Menschen zu suchen, insofern dieser eine freie, selbstständige Person ist und Verantwortung trägt für sein Handeln. Das ethische Gut, das an erster Stelle zu schützen ist, sind Würde und Leben des Menschen. In den Quellgründen der Ethik befindet sich aber auch Jesus Christus, der ja die letzte Wirklichkeit ist. Gemeint ist aber nicht der Christus der Dogmatik, sondern Jesus von Nazaret mit seinen Werken und mit seinem Leiden. So überwindet Bonhoeffer ein rein dogmatisches Verständnis des Christentums und betont entschieden seine moralische Dimension. Ethik und Christologie sind ineinander verwoben und konvergieren - auf der Schiene der Übertretung des Gesetzes und des verantwortlichen Eintretens für die Würde der Menschen, denen diese bestritten wird - in der befreienden Praxis Jesu.

So ist Bonhoeffer in meiner Einschätzung ein Beispiel für die Übereinstimmung zwischen der Moral, wie er sie in seiner *Ethik* zu Gunsten der menschlichen Würde „formuliert" und wie er sie mit seinem Engagement für die Freiheit und mit seinem Kampf gegen den Nationalsozialismus „lebt".

Schluss: Würde aus dem Blickwinkel von Geschlecht, Ethnie, Religion und Ökologie

Würde und Befreiung werden auch heute in den verschiedenen Theologien der Befreiung wieder zusammengedacht. Genannt seien u.a. nur die schwarze, die asiatische, die lateinamerikanische und die feministische Theologie der Befreiung sowie die befreiende Theologie der Religionen. Ausgangspunkt ist für diese alle die unzweifelhafte Tatsache, dass Nationen, Völkern, Gemeinschaften und sozialen Gruppierungen aus geschlechtsspezifischen, rassischen, ethnischen, kulturellen, klassebezogenen, sprachlichen und religiösen Gründen die Menschenwürde verweigert wird und sie infolgedessen allesamt an den Rand des Geschehens gedrängt werden. Ganze Erdteile werden vom Wirbelsturm der neoliberalen Globalisierung aus der Szene gefegt; Kulturen versinken unter der Woge des Einheitsdenkens; Ethnien und Rassen werden Opfer von Fremdenfeindlichkeit und Rassismus der herrschenden Kultur; gesellschaftliche Klassen werden überrollt vom Imperium des zum Götzen hochgestylten Kapitals, das ohne Opfer an menschlichem Leben offenbar nicht mehr auskommt; die Natur wird unter das Joch eines Modells von Wirtschaftswachstum gezwungen, das nicht im Gleichschritt geht mit ganzheitlicher menschlicher Entwicklung; Religionen werden der Idolatrie bezichtigt und vernichtet; und Frauen werden gleich doppelt und dreifach ausgegrenzt. Im Medium feierlicher Erklärungen verkündet die neoliberale Globalisierung das Wort von der Menschenwürde aller, während sie es mit ihren ökonomisch-politischen Modellen, die mehr als zwei Drittel der Menschheit vor die Tür setzen, zugleich in Abrede stellt.

Die *afrikanische Theologie* will eine Antwort sein auf den „Schrei des afrikanischen Menschen". Sie weiß sich vor einer doppelten Herausforderung: der der Inkulturation und der der strukturellen Armut des Erdteils, und sieht eine doppelte Aufgabe: die eines neuen Zugangs zur Symbolwelt der afrikanischen Religionen, in denen ja ein großer anthropologischer Reichtum steckt, und die einer befreienden Interpretation des christlichen Glaubens. Doch der Ort der theologischen Reflexion, des religiösen Ausdrucks und des christlichen Engagements ist nicht das Tam-Tam-Afrika, sondern das im Würgegriff von kulturellem Kolonialismus und wirtschaftlicher Ausbeutung „erdrosselte Afrika". Anliegen dieser Theologie ist ein authentisch afrikanisches Christentum, das das vom Kolonialismus geprägte Missionsverständnis hinter sich lässt, das dabei hilft, die Sehnsüchte nach Gerechtigkeit, Freiheit und Gleichheit des Erdteils zu kanalisieren, und das dazu beiträgt, Afrika aus den Strukturen der Abhängigkeit, in denen es lebt, zu befreien.[4]

Das neue theologische Paradigma, so wie es in Asien entwickelt wird, geht von der Vielfalt der Religionen und von der pluralen Situation der Armut auf diesem Erdteil aus. Von dorther liegt ihr an der Begegnung zwischen mystischem Leben der Weisheit (*prajña*) und prophetischem Engagement der Liebe (*ágape*). Die asiatische Theologie sieht die Chance zur Wiedergewinnung der zerstörten Würde des Menschen in der Begegnung der vielen Religionen mit den vielen

Armen und im Bündnis zwischen dem interreligiösen Dialog und der Theologie der Befreiung.[5]

Die *feministische Theologie* nimmt den androzentrischen theologischen Diskurs aufs Korn, weil dieser die Frau in eine Situation der Abhängigkeit vom Mann stößt, hatte sich der Mann doch selbst zum Paradigma des Menschseins und zum Verhaltensmodell überhaupt aufgebaut. Deshalb entwirft sie einen neuen Diskurs, in dem Frauen aus ihrem unveräußerlichen Subjektsein heraus ihren Glauben zum Ausdruck bringen und im Lichte ihrer geschlechtsspezifischen Perspektive sowohl ihre menschlichen Erfahrungen als auch ihre religiösen Vorstellungen neuformulieren. Dadurch wird das Bewusstsein in ihnen wach, Mittlerinnen von Gnade und Befreiung zu sein, und sie entdecken sich auf allen Ebenen dessen, was Menschen sind und tun, als Subjekte: in Gesellschaft und Politik, in Ethik und Religion, in Kirche und Theologie. So behaupten Frauen ihre Würde neu, nachdem sie ihnen zuvor vom Patriarchat zerstört worden war.

Aktuelle Tendenzen in der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung zeigen sich sensibel für jene unterdrückten Subjekte, deren Schrei erst seit Kurzem zu vernehmen ist. Denn auch Ureinwohner, Afrolateinamerikaner, Bauern, Frauen, Landlose usw. klagen inzwischen ihre Würde ein, nachdem sie ihnen seit vielen Jahrhunderten von Eroberung und Kolonie und neuerdings auch von der neoliberalen Globalisierung verweigert wurde.[6] Die Bewegungen von Ureinwohnern und Schwarzen sind eine Antwort auf die ethnische, rassische und kulturelle Diskriminierung, während sich die Frauenbewegungen mit der geschlechtsspezifischen Unterdrückung auseinandersetzen. Dagegen prangern die Menschenrechtsbewegungen die tiefgreifenden Defizite des derzeit geltenden Wirtschafts- und Politiksystems an. Bauern und Landarbeiter kämpfen nicht nur gegen ihre Mittellosigkeit an Grund und Boden, von dem sie leben könnten, sondern auch dagegen, dass man ihnen die Erträge ihrer Arbeit, ja die elementarsten Lebensmöglichkeiten vorenthält. Ökologische Bewegungen wissen sich in der Verantwortung angesichts der Beschädigung der Umwelt und der Zerstörung der Natur durch die multinationale Vernichtungsmaschinerie. Und schließlich treten Bewegungen des globalen Widerstandes der neoliberalen Globalisierung entgegen und entwerfen alternative Politikkonzepte, mittels deren sie eine andere Welt möglich machen wollen, in der wir alle, Männer wie Frauen, Platz haben.

Ganz im Sinne dieser neuen Subjekte haben aktuelle lateinamerikanische Theologien ein erweitertes Verständnis von Befreiung. So liegt der *indianischen Theologie* daran, mittels Wiederbelebung von Kulturen und Religionen als grundlegenden Faktoren der indianischen Identität das Subjekt des Ureinwohners als Person wie als Mitglied eines Volkes wiederzuaufrichten. Die *afrolateinamerikanische Theologie* kritisiert den Fetischcharakter des Weißen, betont den Wert von Religion und Kultur der schwarzen Gemeinschaften, betrachtet den Unterschied als Ausdruck der Vielfältigkeit der menschlichen Identität und entreißt damit allen fremdenfeindlichen und rassistischen Tendenzen die vermeintliche anthropologische Basis. Des Weiteren bewegt sich eine *ökologisch orientierte Theologie* in den Koordinaten des kosmozentrischen Paradigmas, das ja alles, was existiert, als eine

Einheit versteht, auf den Schrei der leidgeprüften Erde horcht und sich nicht nur um die Befreiung der in Armut gestürzten Menschheit kümmert, sondern auch um die Befreiung der Erde.

Sodann ist die *feministische Theologie* zu nennen, die mit der Sprachlosigkeit zwischen Frau und Theologie Schluss machen möchte und die Option für die Armen als Option für die armen Frauen versteht. Und schließlich geht die *Theologie von Kleinbauern und Landlosen* davon aus, die Erde sei das Werk Gottes, und deshalb habe auf dieser Erde auch allen ein Platz zur ökologisch-menschlichen Verwirklichung eingeräumt zu werden, wobei das Medium dazu ein unterdrückungsfreies, harmonisches Miteinander und eine nichtentfremdete Arbeit sei, die denen, die von ihrer Scholle lebten, ein würdiges Leben ermögliche.

Die befreiende Theologie der Religionen ist im Horizont des interreligiösen Dialogs angesiedelt, der korrelational und global mitverantwortlich zu sein hat. Korrelational heißt, dass alle Religionen, auch wenn sie in ihren Aussagen nicht unbedingt gleich sind, dennoch die gleichen Rechte haben. Und global mitverantwortlich bedeutet, dass alle Religionen bei der Suche nach Antworten auf die großen Probleme der Menschheit und des Planeten zusammenarbeiten müssen. Ausgangspunkt und Grundanliegen des Dialogs sind die Unterdrückten der Erde ebenso wie die unterdrückte Erde, meint P. Knitter, der Hauptvertreter dieser Theologie.[7]

[1] Francisco Fernández Buey, *La gran perturbación. El discurso del indio metropolitano*, Barcelona 1995, 30-31. Zu einer theologischen Betrachtung des Bartolomé de Las Casas vgl. Gustavo Gutiérrez, *En busca de los pobres de Jesucristo. El pensamiento de Bartolomé de Las Casas*, Salamanca 1993. Siehe auch: ders., *Gott oder das Gold. Der befreiende Weg des Bartolomé de Las Casas*, Freiburg/Basel/Wien 1990.

[2] Dietrich Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft* (hg. von Eberhard Bethge), München/Hamburg [4]1967, 152-153.

[3] Dietrich Bonhoeffer, *Ethik*, München [7]1966, 173.

[4] Vgl. Jean-Marc Ela, *Mein Glaube als Afrikaner. Das Evangelium in der schwarzafrikanischen Wirklichkeit*, Freiburg/Basel/Wien 1987.

[5] Vgl. Aloysius Pieris, *Liberación, inculturación, diálogo religioso*, Navarra 2001.

[6] Vgl. Juan José Tamayo-Acosta/Juan Bosch, *Panorama de la teología latinoamericana*, Navarra [2]2002.

[7] Vgl. Paul F. Knitter, *One Earth, Many Religions. Multifaith Dialogue and Global Responsibility*, New York 1995.

Aus dem Spanischen übersetzt von Horst Goldstein †

Konstruktionen des Menschlichen

Würde im interreligiösen Dialog

Linda Hogan und John D'Arcy May

Menschliche Würde ist, wie wir sehen werden, schwer zu definieren. Man bekommt sie leichter in den Griff dort, wo sie fehlt. Die Nazis betrieben die Ausrottung fast aller europäischen Juden, indem sie ihnen zuerst auch noch den letzten Rest an Menschenwürde raubten. Ebenso machten es die bosnischen Serben mit den Muslimen, mit denen sie Jahrhunderte lang zusammengelebt hatten, die Taliban mit den Frauen Afghanistans und die Hutu mit den Tutsi in Ruanda. Nach einer gewissen Weile werden die Opfer als Wesen, deren Leben nicht lebenswert sei, am eigenen Untergang beteiligt („lebensunwertes Leben", Würmer, Kakerlaken, wie man sie entsetzlich entwürdigend nannte).

So unfasslich und schwer begreifbar diese Eigenschaft der Menschenwürde auch sein mag, die im Normalfall ein solches Verhalten unvorstellbar macht, so dient sie doch wie selbstverständlich als „Grundlage", von der man dann Menschenrechte ableitet. Die klassische Formulierung finden wir bei Kant: Die menschliche Person müsse immer Zweck an sich selbst sein und dürfe niemals nur als Mittel benutzt werden. Doch die „Universalität" der Menschenrechte wird von Völkern aus an- deren Kulturkreisen, etwa von Afrikanern oder Muslimen, in Frage gestellt. Sie teilen nicht die liberale christliche Kultur des Westens, von der der heutige Menschenrechtsdiskurs in seiner Diktion und seinen Wertvorstellungen geprägt ist. Wir gehen deshalb davon aus, dass die Verstehensweisen von menschlicher Würde im interreligiösen Dialog erst neu verhandelt werden müssten, bevor es in der Debatte um den Ursprung der Menschenrechte und die Durchführbarkeit einer „globalen Ethik" zu Fortschritten kommen kann. Nicht alle religiösen Traditionen scheinen einen eindeutigen Begriff von menschlicher Würde zu haben, von dem sich dann Menschenrechte ableiten lassen, noch sehen sie notwendigerweise den Zweck von Menschenrechten darin, diese Würde zu schützen.

I. Abrahamitische Glaubensweisen: Bild Gottes – geschaffen von Gott

1. Die Aussagen in der Hebräischen Bibel

Wenn auch der moderne Menschenrechtsdiskurs sich natürlich weder in der Hebräischen Bibel noch im christlichen Schrifttum wiederfindet, so stoßen wir in diesen Texten doch auf eine Fülle von ganz entscheidenden Aussagen über die

Würde des Menschen. Die jüdische Tradition drückt den Gedanken der Menschenwürde aus, indem sie von den Menschen als *imago Dei* spricht: Sie seien Wesen, die nach Gottes Ebenbild geschaffen sind. Die Anthropozentrik der Schöpfungsgeschichten wird deutlich in der Art und Weise, wie die Menschen, wenngleich eingebunden in Gottes Schöpfung, in vielerlei Hinsicht als ganz außergewöhnlich beschrieben werden. Außer ihrem bleibenden inneren Wert als Teil der Schöpfung Gottes spiegeln und verkörpern sie in einzigartiger Weise den Ursprung absoluter Werthaftigkeit und Würde, der Gott selbst ist. Die Bundestradition wie die Tradition der Propheten bringen, jede auf ihre Weise, diese Wesenswürde des Menschen zum Ausdruck. Unsere „Gottähnlichkeit" ist auch der Grund, weshalb die Menschen in die unvergleichlich tiefe Beziehung eines Bundes mit Gott berufen sind. Darüber hinaus beruht die prophetische Kritik an den Vorrechten (der einen gegenüber den anderen) und ihre Forderung nach Gerechtigkeit auf einem Sinn für menschliche Würde, der von der Überzeugung getragen ist, dass eben *alle* Menschen *imago Dei* seien.

2. Die Aussagen der christlichen Tradition

Dieses tiefe Verständnis der jüdischen Tradition von der unveräußerlichen Würde des Menschen hat dann im Leben und in der Verkündigung Jesu ein unüberhörbares Echo. Die Umwertung traditioneller sozialer Hierarchien in den Seligpreisungen und Jesu Dienst an den gesellschaftlichen Randgruppen bekräftigen dieses Verständnis. Doch am phantasievollsten wird die ganze Tiefe menschlicher Würde in der Lehre von der Inkarnation artikuliert. Dieser Glaube, dass Jesus die menschliche Natur annahm, um sie zu erlösen, ist die Herzmitte christlicher Anthropologie. Er bildet auch das Fundament für die Philosophien der menschlichen Natur, die die christliche theologische Tradition in der Folgezeit entwickelt hat. Dabei sollte aber nicht übersehen werden, dass sie von Zwiespältigkeiten in dieser Hinsicht nicht verschont geblieben ist. So muss jede Darstellung des philosophischen und symbolischen Umgangs mit der Menschenwürde im Christentum die Tatsache berücksichtigen, dass die christlichen Kirchen im Laufe der Jahrhunderte auch bei der Institutionalisierung verschiedenster Formen von Unterdrückung mitgewirkt haben.

3. Die Aussagen des Islam

Wenn das Konzept der menschlichen Würde erkennbar jüdische Wurzeln und eine erkennbar christliche Herkunft hat - so sehr, das man dem Individualismus und der Anthropozentrik der „jüdisch-christlichen Tradition" sogar die Schuld an der ökologischen Krise zuschob -, so verhält es sich mit dem Islam doch ein wenig problematischer. In dieser Religion sichert die machtvolle Schöpfungslehre, die allen abrahamitischen Religionen gemeinsam ist, den absoluten Wert menschlicher Würde. Doch bringt die überwältigende Präsenz der absoluten Transzendenz Gottes die Gefahr mit sich, diese Würde so sehr zu verdunkeln, dass Muslime sich den Menschenrechtsbestimmungen der Religionsfreiheit oder der Gleichheit von Mann und Frau mit der Behauptung widersetzen können, sie würden den „Rech-

ten Gottes" Abbruch tun. Die erste und grundlegende Verantwortung der Muslime bestehe ja in der „Unterwerfung" unter Gottes Willen und der Erfüllung der religiösen Pflichten. Erst an zweiter Stelle könne man auf Rechtsansprüche pochen aufgrund der Würde, die man als Mensch besitze, und die ohnehin ganz ein Geschenk Gottes sei. Allerdings sind das eher Fragen der Schwerpunktsetzung im Rahmen eines gemeinsamen Schöpfungs- und Heilsplanes als grundlegende interreligiöse Differenzen. In dieser Hinsicht bilden Juden, Christen und Muslime eine große Familie.

Die eigentlichen Probleme hinsichtlich der Würde des Menschen tauchen im interreligiösen Dialog erst auf, wenn westliche Christen mit ihrem kulturellen Hintergrund sich einmal näher mit den Traditionen der eingeborenen Völker und der großen asiatischen Religionen auseinandersetzen, die im westlichen orientalistischen Diskurs noch bis vor kurzem sorgfältig als polare Gegensätze gegenüber den „zivilisierten" und „christlichen" Wertvorstellungen konstruiert wurden. Erst neuerdings werden sie mehr und mehr als alternative Wege mit eigenem Recht wahrgenommen, das Menschliche aus ihrer Sicht auszulegen. Dies wird klarer werden, wenn wir uns einmal genauer ansehen, wie im melanesischen, hinduistischen und buddhistischen Kontext das menschliche Ich konstituiert ist und verstanden wird.

II. Die Logik der Vergeltung: das Beispiel Melanesiens

In traditionellen Gesellschaften findet sich überall auf der Welt eine starke Neigung, menschliche Beziehungen nach dem Muster „ich gebe - du gibst" aufzubauen. Verbale Äußerungen der Achtung und Dankbarkeit treten dabei eher zurück. Die Kehrseite dieses „Tausch-Systems" besteht freilich darin, dass dann das Böse (als „Gegengabe") ebenso Vergeltung nach sich zieht wie das Gute eine Belohnung. Das tritt vielleicht nirgendwo deutlicher in Erscheinung als im Südwestpazifik, in einem Gebiet, das den Anthropologen als Melanesien wohlbekannt ist. So bleibt zum Beispiel in Papua-Neuguinea ungeachtet eines intakten Rechtssystems das Prinzip des „Zurückzahlens" weiterhin in Kraft. Wer immer den Tod oder die Verletzung einer anderen Person verursacht hat, muss mit rascher Vergeltung rechnen, ohne dass auf Gerichte, die Polizei oder Versicherungsgesellschaften irgendwelche Rücksicht genommen wird. So wie Wohltaten für den Einzelnen oder die Gruppe erwidert, ja überboten werden müssen, sodass niemand einem anderen etwas schuldig bleibt, sondern andere ihm gegenüber in der Schuld stehen, so muss auch ein Schaden unerbittlich vergolten werden. Wenn auch diese „Logik der Vergeltung" in einer Geldwirtschaft finanziell ruinöse Brautpreisabsprachen und mörderische Stammeskämpfe zur Folge hat, so ist sie doch für alle Sozialbeziehungen einfach konstitutiv. Das gilt für die Mitglieder des Clans ebenso wie für Außenstehende.[1]

Den frühen Missionaren erschien das als die Antithese zum christlichen Altruismus schlechthin. Doch in den kleinen ethnischen Einheiten und Sprachgruppen,

die für Melanesien charakteristisch sind, in den sogenannten „Überlebenseinheiten", deren Zusammenhalt für den Weiterbestand des Lebens ganz entscheidend ist, ergibt die Vergeltungsstruktur einen eminenten Sinn. Mag sie auch, mit westlichen Augen gesehen, als ethnozentrische Ethik erscheinen, so ist sie trotz allem eine Ethik.[2] Was uns rätselhaft erscheint, ist nicht das vollkommen logisch aufgebaute Tauschmuster, im Guten wie im Bösen, sondern das zugrunde liegende Verständnis des Menschlichen. Das Rätsel wird noch verwirrender, wenn wir uns vor Augen halten, dass die Geister der Vorfahren wie der Natur Teil einer übergreifenden Gemeinschaft sind, in der die gleichen Austauschbeziehungen gelten. Krankheit und Tod werden nicht etwa als direkte Folge natürlicher Ursachen, sondern als Bruch solcher Beziehungen angesehen.

Der große Missionar und Anthropologe Maurice Leenhardt, der die kanakischen Völker von Neukaledonien, unter denen er lebte, 25 Jahre lang beobachtete, setzte sich intensiv mit der Frage auseinander, wie wohl das Ich konstituiert sein müsse, um ein in das Netzwerk von Austauschbeziehungen vollkommen eingebundenes menschliches Leben ungeschmälert aufrechtzuerhalten.[3] Die melanesische Wahrnehmung und Vorstellung des Körpers bezieht sich direkt auf die Mineral- und Pflanzenwelt. Die Melanesier setzen die Natur nicht in Beziehung zu einem individuellen Ich, von dem sie schon vorher eine Vorstellung haben; sie entwerfen ihr Weltbild nicht vom Menschen, sondern vom Kosmos her: Das Ich selbst wird in den Kategorien der Natur erfasst. Lässt sich die westliche Konzeption etwa so darstellen: Dem Ich mit einem Körper steht die Welt gegenüber (Ich-Körper/Welt), so wäre die melanesische: Dem Ich steht der Körper zusammen mit der Welt gegenüber (Ich/Körper-Welt).

Die Beziehung zum Körper meint nicht die Individuation der Person in Raum und Zeit.[4] Das Ich betrachtet den Körper eher als beiläufige Stütze für das Leben, das nach dem physischen Tode weitergeht und in einem vielfältigen Netzwerk von Beziehungen besteht. Diese spiegeln sich in den vielen Namen wider, die eine Einzelperson aufgrund ihrer verschiedenen Rollen annehmen kann: Er bzw. sie „ist" diese Rollen und „hat" demnach viele Ichs. Der Häuptling als Personifikation der Ahnenreihe und ihrer Autorität repräsentiert Sicherheit, indem er den Kreislauf der Gaben lenkt und über die Erzählung wacht, in der sich die Tradition zum Mythos verdichtet hat. Das *Ego* steht in Beziehung zum Totem, dem Ahnengeist, dem Uterus der Gruppe und den geheimnisvollen Kräften der Leidenschaft: es ist dieser ganze Komplex, der die mythische Zeit und die Existenz des Individuums konstituiert. „Auf diese Weise geht die melanesische Person nicht allein aus dem individuellen Affektiven oder der Gesellschaft oder dem Denken, ob mythisch oder nicht, hervor, sondern sie manifestiert sich durch sie alle hindurch, sie braucht sie alle, um getragen zu werden, sie ist partizipierend."[5] Auf diese Weise können Tradition und Mythos das Ganze der Existenz über Generationen hinweg umgreifen. Die lebende Person, der *kamo*, „existiert nur in dem Maße, in dem er seine Rolle im Spiel dieser Beziehungen ausübt"[6].

Unter diesen Verhältnissen ist es wenig sinnvoll, das abstrakte Individuum als *das* Prinzip zu postulieren, von dem sich Menschenrechte ableiten ließen; in der

Tat kann ein solches Denken auf pazifische Inselbewohner abstoßend wirken, für die der Ursprung menschlicher Würde (und zugleich primärer Identifikationsfaktor) in erster Linie in einer Beziehung zum Land durch Zugehörigkeit zur Verwandtschaftsgruppe liegt.[7] Im Kontext eines interreligiösen Dialogs könnte man Wege ins Auge fassen, auf denen die westliche philosophische Vorstellung (eines abstrakten Individuums) mit der Logik der Vergeltung in der Weise eine Verbindung eingeht, dass sie einen Zugang zum Leben begründet, der auf dem Fundament der Würde des Menschen aufgebaut ist. Der Logik der Vergeltung liegt ja die Anerkennung zugrunde, dass die Menschen von ihrem innersten Wesen her auf Beziehung und Gemeinschaft ausgerichtet sind. Außerdem ist das Ideal der Gegenseitigkeit fast so etwas wie eine Beziehung, wo man gegenseitig gibt und nimmt. Und schließlich könnte man aus dieser Vorstellung sogar Anklänge an die Bundesethik des biblischen Judentums heraushören.

Wenn auch beim ersten Lesen die Logik der Vergeltung den Gedanken der naturgegebenen Würde der Menschen zu gefährden scheint, so kann sie doch, eingeordnet in die sozialen und relationalen Aspekte der Person, eine zwar faktisch andersgeartete, doch nicht weniger tragfähige Grundlage für den Begriff der Menschenwürde bilden. Freilich kann sich eine ethnozentrische Ethik auf der Basis dieser sozio-ökologischen Konzeption des Menschlichen auch zweischneidig auswirken: Während zum Beispiel die Melanesier in Osttimor und Westpapua gelernt haben, den westlichen Menschenrechtsdiskurs in der Verfolgung ihrer Ansprüche sehr wirkungsvoll einzusetzen, wird auf den Fidschi-Inseln die *Taukei*-Ideologie des Einsseins mit dem Land dazu benutzt, den Nachkommen indischer Kontraktarbeiter [die im Zuge eines Arbeitskräftehandels für die Plantagenbesitzer im 19. Jahrhundert in Indien angeworben wurden, Anm. d. Ü.] die Bürgerrechte zu verweigern.

Die Autorin

Linda Hogan, Dr. theol., unterrichtet Ethik und Menschenrechte im Rahmen des Internationalen Friedensforschungsprogramms an der Irish School of Ecumenics am Trinity College, Dublin. Sie ist Autorin von „From Women's Experience to Feminist Theology" (Sheffield 1992) und von „Confronting the Truth: Conscience in the Catholic Tradition" (New York 2000) und verfasste zahlreiche Beiträge und Essays über christliche Ethik, Geschlechterrechte und Menschenrechte. Im Augenblick arbeitet sie über die Zukunft der Beziehung zwischen Menschenrechten und christlicher Ethik. Anschrift: Irish School of Ecumenics, Trinity College Dublin, Milltown Park, Dublin 6, Irland. E-Mail: lhogan2@tcd.ie.

Der Autor

John D'Arcy May, geboren 1942 in Melbourne, Australien. Studium an der Gregoriana in Rom; Promotion in Ökumenischer Theologie in Münster; 1975–1982 wissenschaftlicher Assistent am Ökumenischen Institut an der Universität Münster; Promotion in Religionsgeschichte in Frankfurt; 1983–1987 Ökumenischer Forschungsbeauftragter beim melanesischen Rat der Kirchen in Port Moresby und Forschungsmitglied am Melanesian Institute, Goroka, Papua-Neuguinea; 1987–1990 Direktor der Irish School of Ecumenics, Dublin; zur Zeit außerordentlicher Professor für den interreligiösen Dialog an der Irish School of Ecumenics am Trinity College, Dublin. Veröffentlichungen u.a.: Meaning, Consensus and Dialogue in Buddhist-Christian Communication: A Study in the Construction of Meaning (Bern 1984); Christus Initiator. Theologie im Pazifik (Düsseldorf 1990); After Pluralism: Towards an Interreligious Ethic (Münster/Hamburg/London 2000); als Herausgeber: Living Theology in Melanesia: A Reader (Goroka 1985); Pluralism and the Religions: The Theological and Political Dimensions (London 1998). E-Mail: jdmay@eircom.net.

III. Die Logik der Ungleichheit: das Kastensystem

Kommt man auf Indien zu sprechen, so fällt den meisten sogleich das eklatanteste Beispiel einer systematischen Leugnung menschlicher Würde ein: das Kastensystem. Es ist historisch gesehen nicht völlig geklärt, ob Kaste eine Rassenkategorie ist, die auf eine soziale Verfestigung der Unterwerfung der dunkelhäutigen Ursprungsbevölkerung durch die hellhäutigen arischen Eindringlinge zurückgeht (der Sanskrit-Ausdruck *varna* bedeutet „Farbe", doch bezieht er sich lediglich auf das ideelle „System", also die begriffliche Ebene; die unzähligen Kasten, die tatsächlich existieren und die sozialen Beziehungen in den einzelnen Gebieten bestimmen, werden als *jâti* bezeichnet, wo die Bedeutung „Geburt" mitschwingt). Die sozialen Abgrenzungen der Kasten sind im Zuge der Verstädterung und Modernisierung inzwischen durchlässiger geworden, doch die Mythologie, die sie immer noch legitimiert, ist in den Offenbarungsschriften des alten Indiens niedergelegt. Der *purusha* oder Ur- bzw. erste Mensch, ein Riese von kosmischen Dimensionen, wird so beschrieben:

„Sein Mund ward zum Brâhman,
seine beiden Arme wurden zum Rajanya gemacht,
Seine beiden Schenkel zum Vaisya,
aus seinen Füßen entstand der Sudra." (Rig-Veda, X, 90, 12)[8]

Das entspricht der traditionellen Hierarchie der *Brâhmanas* (Priester), *Kshatriyas* (Krieger und Fürsten), der *Vaishyas* (Bauern und Handwerker) und der *Shûdras* (Diener der höheren Kasten). Die „Unberührbaren", denen Gandhi menschliche Würde zurückzugeben suchte, indem er sie *Harijans* („Kinder Gottes") nannte, und die offiziell zu den sozial benachteiligten, den sogenannten „eingetragenen Kasten", gehören, bilden die unterste Schicht dieser ideellen Hierarchie und bezeichnen sich selbst als Dalits. Wenn auch indische und westliche Wissenschaftler sich nicht einig sind, wie man das Kastenwesen vom Ansatz her bestimmen soll - insbesondere ob Kaste eine religiöse Ideologie sei oder auf wirtschaftlicher Dominanz beruhe -, so lässt sich doch mit Sicherheit sagen, dass die sozialen Beziehungen, die Eigentumsrechte und Ehegesetze im ländlichen Indien durch das Kastenwesen mehr oder weniger unverrückbar festgezurrt sind.[9] Bedenkt man zugleich, dass diese ungleiche Sozialstruktur auf den Ungleichheiten zwischen den Geschlechtern, der systematischen Geringschätzung und dem Missbrauch der Frau aufgebaut ist, dann scheinen wir es hier doch mit einem „strukturellen" Angriff auf die Würde des Menschen zu tun zu haben. Dennoch ist es schwierig, die Bedeutung und das Ausmaß des Kastenwesens in Indien richtig einzuschätzen. Das orientalische Erbe hat sich wohl zusammen mit der akademischen Tendenz, dieses heterogene und ständig fließende politische Gemisch in starre Begriffe zu gießen, wie eine Sperre ausgewirkt, die den Zugang zu einer unvermittelten Sicht des Kastenwesens blockiert. Außerdem sind die Theoretiker geteilter Meinung, ob das Kastenwesen einzig und allein ein repressives

System sei, das in den spezifischen Realitäten der indischen Gesellschaft seine Wurzeln hat, oder doch nur eine andere oppressive Form sozialer Schichtenbildung (wie Rasse oder Klasse), die sich durch eine Kombination von verinnerlichten Normen und äußerem Zwang am Leben erhält.

Rein funktional betrachtet, gibt es keinen Grund, warum eine Gesellschaft, die von der Annahme der Ungleichheit ausgeht und entsprechend strukturiert ist, nicht ebenso stabil sein könnte wie die westliche, die von der gegenteiligen Annahme ausgeht. Gleichheit soll, verstanden als moralische Norm, die für alle Individuen trotz ihrer offensichtlichen Unterschiede gilt, Gerechtigkeit für alle gewährleisten. In Indien wird jedoch das Prinzip der Hierarchie als „naturgegebene" Norm betrachtet. Die bloß theoretische Anerkennung von Gleichheit schließt Armut, Sklaverei oder Rassismus keineswegs aus, wie das Beispiel der Vereinigten Staaten von Amerika zeigt. Ja, die Spannung zwischen dem *homo hierarchicus* und dem *homo aequalis* ist alles andere als die Spezialität eines „zurückgebliebenen" Indiens, sie hat sich vielmehr als das eigentliche Thema der amerikanischen Geschichte herausgestellt.[10]

Solche Realitäten zeigen, wie problematisch die simple Annahme ist, eine Philosophie menschlicher Gleichheit allein sichere schon die Würde des Menschen. So fordert zwar die UNO-Deklaration, dass alle Menschen gleich an Würde und Wert seien, doch ob das auch bedeutet, dass alle hierarchischen Formen einer Sozialstruktur auch schon zu verabscheuen seien, bleibt zumindest eine offene Frage. Man muss daher in Betracht ziehen, ob eine soziale Hierarchie menschliche Würde wirklich konkret gefährdet und ob strukturelle Ungleichheit zwangsläufig zu Ungerechtigkeit, Armut und Gewalt führt.

Normabweichungen häufen sich natürlich, wenn wir uns einmal klar machen, dass zum Beispiel die indische Verfassung, gedacht als säkularer Entwurf für einen pluralistischen Staat (sie garantiert mehr Rechte als die amerikanische *Bill of Rights*)[11], auch Gesetze für Volksgruppen kennt, die auf die spezifischen Bedürfnisse der unzähligen religiösen Gruppen Indiens zugeschnitten sind. Ganz abgesehen davon, dass das Gesetz das Kastenwesen und das Problem der Unberührbaren nicht in den Griff bekam, würde es die systematische Missachtung und Geringschätzung der Frau so oder so nicht verhindern.[12] Mitgiftmorde und sogar *sati,* der rituelle Selbstmord von Witwen, sind nicht ausgerottet worden, und die Zugehörigkeit zur gleichen Religion (*sarva dharma sambhava*) gilt noch immer mehr als die Geschlechtergleichheit. Die Gesetze für bestimmte Volksgruppen haben die einheimische Kultur und die religiösen und ethnischen Gruppen gestärkt, und die Gesetzesvorlage für ein „einheitliches Zivilrecht" wurde von der hinduistischen Rechten im Namen hinduistischer Oberhoheit unter ihre Kontrolle gebracht. Menschliche Würde in einem solchen Umfeld verfängt sich dann „in einem - für Frauen meist nachteiligen - Geflecht von hinduistischer Dominanz, nationaler Einheit und dem Wert der menschlichen Person"[13].

Die sozialen Verhältnisse des Kastenwesens im heutigen Indien deuten auf ein System hin, das von philosophischen und politischen Spannungen und Widersprüchen geprägt ist. Islam und Christentum (die zumindest in der Theorie auf

dem Prinzip der Gleichberechtigung beruhen) hatten beide sehr zwiegesichtige Auswirkungen. In einigen Fällen wird die Kaste mit den Glaubenssätzen der Religion als unvereinbar betrachtet. In anderen Gegenden hat eine religiöse Konversion die Kastenidentität eher noch verstärkt. Auch ist die Kaste nicht das einzige Strukturprinzip.

Materielle und politische Interessen, vor allem, wenn sie tief in lokale Zusammenhänge hineinreichen, haben die Tendenz, die Kastenidentität entweder auszuhöhlen oder zu verstärken. Außerdem hat das moderne Leben in den Städten mit seinen urbanen Verhaltensmustern die traditionellen Trennungslinien bereits ziemlich verwischt. Vor allem zwischen angrenzenden Kasten sind die Schranken weitgehend gefallen und auch die Berufsverbände der Kasten wie die rituellen Einschränkungen haben viel von ihrer Wirkung eingebüßt. Auch wird in den verschiedenen Kasteninterpretationen das Gleichheitsprinzip nicht gänzlich außer Acht gelassen. Gandhi war der Meinung, das Kastensystem könne als Ordnungsprinzip der Gesellschaft erhalten bleiben, doch müsse es sich dann von der gängigen Vorstellung verabschieden, niedrigere Kasten als moralisch und spirituell minderwertig einzustufen. Weiter besteht zwar zwischen den Kasten eine anerkannte hierarchische Rangordnung, doch gibt es im Rahmen jeder einzelnen Kaste auch eine ebenso anerkannte Gleichrangigkeit. So müsste eine ethische Analyse des Kastenwesens im Lichte des Prinzips der Menschenwürde durch alle Untiefen einer so zwiespältigen und brodelnden Situation hindurch stets auf Kurs bleiben.

Man hat bereits ganz bewusst den Versuch unternommen, die Ungleichheit des Kastenwesens in den Pluralismus einer säkularen Demokratie zu übertragen, freilich ohne aus der eigenen Tradition heraus eine philosophische Alternative zum westlichen Individualismus zu entwickeln.[14] Die hinduistische Gesellschaft ist auf den zwei Zwillingsideen des *dharma* und *karma* aufgebaut, auf der „Pflicht" und den „Taten" (wenn auch *dharma* eine viel tiefere Bedeutung hat als „Pflicht"), deren „Nettoertrag" den jetzigen Zustand unserer Existenz sowie die künftigen Wiedergeburten bestimmt. Die *Bhagavadgîta* - seit der Indischen Renaissance als hinduistische Entsprechung des Neuen Testaments angesehen - erhebt diese Beziehung zwischen Kastenpflicht und selbstlosem Handeln in den Rang eines höchsten moralischen Ideals. Der Versuch, Elemente des europäischen Liberalismus der komplexen Sozialstruktur Indiens aufzupfropfen, mag zwar gescheitert sein, doch muss ein christlich-hinduistischer Dialog mit diesen spezifisch indischen Wegen „zu Rande kommen", das menschliche Ich in seiner geschlechtsspezifischen Ausprägung wie in seiner Einbindung in die Gesellschaft zu konstruieren. Wie die ersten Sozialwissenschaftler, die die Kasten erforschten, so richten die Pioniere des hinduistisch-christlichen Dialogs ihre Aufmerksamkeit mehr auf die gebildeten Brahmanen als auf die arme Landbevölkerung. In ähnlicher Weise sehen sich die „Ashramiten" von der Dalit-Theologie der Unberührbaren gegenwärtig vor eine bleibende Herausforderung gestellt.

IV. Die Logik der Interdependenz: der Buddhismus

Wenn sich für westliches Denken die hierarchische Struktur, in der sich menschliches Sein im Hinduismus ausprägt, nur schwer mit dem Gleichheitsprinzip vereinbaren lässt, so scheint das Nichtvorhandensein eines Ichs im Buddhismus der bloßen Bildung eines Begriffs der Menschenwürde unüberwindbar im Wege zu stehen. Die Lehre vom „Nicht-Ich" (Sanskrit *anâtman*, Pâli *anattâa*) ist keine Theorie der menschlichen Person, sondern „eine Strategie in der Kultur des Geistes"[15]. Der Buddha weigerte sich standhaft, irgendeine metaphysische Weltsicht (*ditthî*) entweder zu leugnen oder zu behaupten (das sogenannte „Schweigen des Buddha"). Er begnügte sich mit dem Hinweis, dass die verschiedenen „Gruppen" von Daseinsfaktoren (Sanskrit *skandhas*, Pâli *khandhas*), in die man die menschliche Person analytisch aufteilen kann, nicht auf einen Beweis für die reale Existenz eines individuellen Ichs hinauslaufen, auch wenn die Sprache, wie üblich, in dieser Weise weiter von Personen spricht. Der Vermittler sollte daher das Ich als Faktor beim Erreichen der vollkommenen Befreiung (Sanskrit *nirvâna*, Pâli *nibbâna*) einfach außer Acht lassen.

Im Mahayana-Buddhismus wurde diese Auffassung zur radikalen Lehre von der „Leerheit" (Sanskrit *shûnyata*, Pâli *suññatâ*) ausgebaut. Nicht nur *samsâra*, der Kreislauf der vom *karma* bestimmten Wiedergeburten, sondern das *nirvâna* selbst, ist vollkommen leer (*shûnya*): Es gibt darin keine autonome Substanz noch irgendein autonomes Sein. Das gilt für die Gesamtheit der Realität wie für die Sprache, mit der wir sie beschreiben. Der große buddhistische Dialektiker aus dem zweiten Jahrhundert, Nâgârjuna, gab die philosophische Begründung dieser „positionslosen" Position, die von vielen heutigen Philosophen, westlichen wie buddhistischen, anerkannt wird.[16]

Den Schlüssel zu dieser Philosophie liefert die buddhistische Formel vom Entstehen aller Phänomene in gegenseitiger Abhängigkeit (Sanskrit *pratîtyasamutpâda*, Pâli *paticcasamuppâda*). Immer unter der selbstkritischen Einschränkung, keine „Sicht" oder „Theorie" der Welt zu sein, erklärt diese Lehre die Nichtexistenz autonomer Substanzen von der universalen gegenseitigen Abhängigkeit her: Alle Dinge im Universum, sogar der Zustand des *nirvâna*, das das Universum übersteigt, hängen (in ihrer Existenz und in ihren Funktionen) direkt oder indirekt voneinander ab, alles entsteht nur im Rahmen dieser Matrix der Gegenseitigkeit (wenn auch im zwölfgliedrigen Kausalnexus, dem *nidâna*, zur klassischen Formel geworden, enthält diese Lehre eine radikalere Kausalkritik als die Humes).

Es sieht also so aus, als gebe es in einer solch paradoxen Nicht-Sicht der Welt keine Grundlage für menschliche Würde oder gar Ethik. Dass hier in der Tat Probleme auftauchen, werden wir gleich sehen, doch sollte man noch zur Kenntnis nehmen, dass diese Versuche, die Quintessenz buddhistischer Weisheit (*prajñc*) zu artikulieren, stets mit dem Ideal universalen Erbarmens (*karnunâ*), worin die Befreiung ja eigentlich besteht, zusammengehen. Obwohl der Buddhismus die hinduistische Ethik der Gewaltlosigkeit (*ahimsâ*) gegenüber allen empfindenden Wesen bejaht, geben die Mönchsregeln mehr als deutlich zu verstehen,

dass Straftaten gegen die menschliche Person (Mord, sexuelles Fehlverhalten, Diebstahl) einen Sonderstatus einnehmen und den Täter automatisch von der Ordnung der Dinge ausschließen. Der „sozial engagierte Theravada-Buddhismus" Südostasiens entwickelt derzeit eine kritische Sozialethik, die von der buddhistischen Analyse menschlicher Existenzbedingungen ausgeht, die auch bei westlichen Buddhisten Interesse weckt.[17]

Die Lehre der „Leerheit" ist das intellektuelle Gegenstück zur meditativen Praxis, die den Dualismus überwinden soll. Wenn wir jedoch zugeben, dass dieses Ziel erreichbar ist, stellt sich natürlich die Frage, wie es dann, unter Ausschluss jedweder Differenz und Unterscheidung, noch irgendeine Grundlage für eine Ethik geben könne, so wie auch das Nichtvorhandensein eines Ichs die Möglichkeit moralischen Handelns auszuschließen scheint. Heutige Buddhisten, die sich über die offensichtliche Hilflosigkeit buddhistischer Intellektueller und Zen-Meister gegenüber dem japanischen Militarismus und Imperialismus während des Pazifischen Krieges ihre eigenen Gedanken machen, zwingen sie derzeit, sich diesen Fragen zu stellen.[18] Die buddhistische Moral, eine Stütze des sozialen Lebens in buddhistischen Ländern, ist eher eine Moral von Pflichten als von Rechten und orientiert sich von der Tendenz her mehr an der Gemeinschaft als am Individuum.[19] Doch die Lehre von der gegenseitigen Abhängigkeit aller Dinge öffnet einen Weg auch für den Begriff von Rechten, der im Rahmen des Mitleidsgedankens die gesamte Natur umfasst. So ist die buddhistische Antwort auf eine erfahrene Verletzung bzw. Kränkung niemals Feindschaft, sondern Mitleid mit dem Täter, der sich selbst Schaden zugefügt hat.

Vor allem für westliches Denken ist es schwierig, sich Taten ohne Täter vorzustellen, Taten, die dennoch über das Ansammeln von Karma unerbittliche Konsequenzen nach sich ziehen. Der Grund dafür liegt in der Prägung durch eine philosophische Tradition, für die das menschliche Ich und substantielles Sein Selbstverständlichkeiten sind und bereits in die Alltagssprache Eingang gefunden haben.

Des Weiteren stellt sich die Frage nach der Geschichtlichkeit: Wie lässt sich in einem solchen Rahmen die Kontinuität einer Tradition in der Zeit und die lebensgeschichtliche Identität der Person denken? Juden, Christen und Muslime, deren Traditionen ganz entscheidend von Erzählungen und den unwiderruflichen Konsequenzen historischen Handelns abhängen, werden alle ihre Schwierigkeiten haben, die Quelle der Menschenwürde an den Parametern buddhistischer Ethik festzumachen. Doch der Buddhismus hat auch hier einen Schlüssel anzubieten, mit dem sich die ethische Trägheit überwinden ließe, die mit der metaphysischen Krise der Philosophie der Aufklärung in Verbindung gebracht wird. Philosophen wie Simon Critchley und Grace Jantzen haben sich daran gemacht, Grundstrukturen einer Ethik auszuarbeiten, die nicht von der Einheit bzw. Beständigkeit des Ichs ausgehen. Keine dieser Ethiken richtet sich am Buddhismus aus, sondern beide schlagen, jede auf ihre Weise, Alternativen vor, die die Würde des Menschen bejahen. Die traditionellen Befürchtungen der westlichen Philosophie weisen sie dabei als unbegründet zurück.[20] Von einem anderen Ausgangspunkt her

sucht auch Emmanuel Levinas analoge philosophische Gedankengänge zu entwickeln.

Genug der Worte. Es dürfte klar geworden sein, dass Menschenwürde nicht schon *vor* Beginn eines interreligiösen Dialogs eine selbstverständliche Annahme sein darf, der man sich dann von verschiedenen Standpunkten aus im Dialog annähert. Der Begriff der Menschenwürde ist in den abrahamitischen Religionen beheimatet, wird jedoch in anderen religiösen Traditionen - wenn überhaupt - mit völlig anderem Inhalt gefüllt. Deshalb muss es zu einem Meta-Dialog über die Konstitution des Ichs, die Interpretation des Menschlichen und die religiösen Quellen einer Ethik kommen, der einem gehaltvollen Dialog über Themen wie ökonomische und ökologische Gerechtigkeit, sexuelle Ausbeutung und Geschlechterdiskriminierung oder die Behandlung von Minderheiten und Flüchtlingen zur Seite steht. So erhält dann die Frage nach der „Wahrheit" im interreligiösen Dialog insgesamt eine ethische Dimension.[21]

Schluss: Worin bestehen die Herausforderungen?

Wir sind der Meinung, dass es diesen Dialog bereichert, wenn wir einmal die abstrakten westlichen Vorstellungen von einer „Natur des Menschen" als Grundlage von Menschenwürde beiseite lassen und sie ausgehend von ihrer Einbindung in den Kosmos und die Gemeinschaft betrachten, die über eine individualistische und egozentrische Verstehensweise der Person hinausgeht. Jede dieser Facetten menschlicher Würde entspricht einer besonderen „religiösen Kosmologie" bzw. einem „umfassenden ganzheitlichen Weltbild". Wir sind nicht gezwungen, uns zwischen ihnen zu entscheiden, doch müssen wir es lernen, uns mit den Bedeutungen und Werten, die sie inspiriert haben, auseinander zu setzen, um schließlich zu einer Interpretation des Menschlichen zu gelangen, das sich über alle sprachlichen und kulturellen Schranken hinweg vermitteln lässt. Dann werden wir auch nicht so leicht die Schwierigkeiten eines Dialogs über dieses Thema kleinreden, der nicht von einer bereits feststehenden Einheitsvision ausgeht, sondern die Grundannahmen der einzelnen Traditionen mit ihren unterschiedlichen Vorstellungsweisen im eigenen Rahmen wie im öffentlichen Bereich mitbedenkt. Politisch liegt die Messlatte hoch, wenn brisante Fragen wie Geburtenkontrolle, der Status von Frauen, religiöse Minderheiten und das Verhältnis von ökonomischem Fortschritt und Umweltschutz auf dem Spiel stehen. Die Herausforderung, vor der die Religionen im Dialog um die Menschenwürde stehen, ist dementsprechend dringlich.

[1] Dieser Punkt ist intensiv erforscht worden von Garry Trompf, *Payback: The Logik of Retribution in Melanesian Religions*, Cambridge 1994.

[2] Vgl. Ennio Mantovani, *Traditional Values and Ethics*, in: D. Whiteman (Hg.), An Introduction to Melanesian Cultures, Goroka 1984, 195-212.

[3] Maurice Leenhardt, *Do Kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien*, Paris 1947

(für das Vorwort Paris 1971); deutsch: *Do Kamo: Die Person und der Mythos in der melanesischen Welt*, Frankfurt 1984.

[4] Vgl. Theodor Ahrens, *Mission nachdenken. Studien*, Frankfurt am Main 2002, 161-163.

[5] Maurice Leenhardt, *Do Kamo*, aaO., 213.

[6] AaO., 204.

[7] Vgl. John D'Arcy May, *Human Rights as Land Rights in the Pacific*, in: Pacifica 6 (1993) 61-80; vgl. auch Hermann Mückler, *Fidschi. Das Ende eines Südseeparadieses*, Wien 2001, 63-67.

[8] Vgl. *Der Rig-Veda*, Dritter Teil: neunter bis zehnter Liederkreis, Aus dem Sanskrit ins Deutsche übersetzt und mit einem laufenden Kommentar versehen von K. F. Geldner, Wiesbaden 1951, 288.

[9] Eine hilfreiche Literaturübersicht findet sich bei Ursula Sharma, *Caste*, Buckingham/Philadelphia 1999; das klassische Werk stammt von Louis Dumont, *Homo hierarchicus. Essai sur le système des castes*, Paris 1966 (fotomechanischer Nachdruck: Le système des castes et ses implications, Paris 1992), doch vgl. auch die neuere Darstellung bei Ronald Inden, *Imagining India*, Oxford 1990.

[10] Vgl. die prägnanten Ausführungen von Edward Evan Evans-Pritchard, *Caste, Racisme et ‚stratification': Réflexions d'un Anthropologue Social*, Anhang A, in: L. Dumont, Homo hierarchicus, aaO., 305-323.

[11] Vgl. Robert Traer, *Faith in Human Rights: Support in Religious Traditions for a Global Struggle*, Washington 1991, 130.

[12] Vgl. Arati Rao, *Speaking/Seeking a Common Language: Women, the Hindu Right, and Human Rights in India*, in: C. Gustafson/P. Juviler (Hg.), Religion and Human Rights: Competing Claims? New York/London 1999, 117-139, 119-121.

[13] Arati Rao, *Speaking/Seeking a Common Language*, aaO., 127.

[14] Vgl. Robert Traer, *Faith in Human Rights*, aaO., 130-131; vgl. auch J. Rosario Narchison, *Theological Education for Pluralism in India*, in: John D'Arcy May (Hg.), Pluralism and the Religions: The Theological and Political Dimensions, London 1998, 59-74.

[15] Stephen Collins, *Selfless Persons: Imagery and Thought in Theravada Buddhism*, Cambridge 1982, 111; vgl. auch Garma C. C. Chang, *Die buddhistische Lehre von der Ganzheit des Seins. Das holistische Weltbild der buddhistischen Philosophie*, München 1989, 91-166.

[16] Vgl. die Diskussionen bei Jay L. Garfield, *Empty Words: Buddhist Philosophy and Cross-Cultural Interpretation*, Oxford 2002 und David J. Kalupahana, *A History of Buddhist Philosophy: Continuities and Discontinuities*, Honolulu 1986; vgl. Garma C. C. Chang, *Die buddhistische Lehre*, aaO., 167-226.

[17] Vgl. Christopher S. Queen/Sallie B. King (Hg.), *Engaged Buddhism: Buddhist Liberation Movements in Asia*, Albany 1996.

[18] Vgl. Daizen Brian Victoria, *Zen at War*, New York/Tokyo 1997; James W. Heisig/John C. Maraldo (Hg.), *Rude Awakenings: Zen, the Kyoto School, and the Question of Nationalism*, Honolulu 1994.

[19] Vgl. den Überblick von Mark T. Unno über die ethischen Schriften des Buddhismus aus jüngster Zeit: *Questions in the Making. A Review Essay on Zen Buddhist Ethics in the Context of Buddhist and Comparative Ethics*, in: Journal of Religions Ethics 27 (1999) 509-536.

[20] Vgl. zum Beispiel Simon Critchley, *The Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas*, Cambridge 1992 und Grace Jantzen, *Becoming Divine. Towards a Feminist Philosophy of Religion*, Manchester 1998.

[21] Vgl. dazu die überzeugenden Ausführungen bei Paul F. Knitter, *Responsibilities for the*

Future: Toward an Interfaith Ethic, in: John D'Arcy May, *Pluralism and the Religions*, aaO., 75-89 und ders., *After Pluralism: Towards an Interreligious Ethic*, Münster/Hamburg/London 2000.

Aus dem Englischen übersetzt von Franz Schmalz

Würde: Negation und Anerkennung in einem konkreten Kontext der Befreiung

Enrique Dussel

„Würde" erhellt aus der Negativität, will sagen: dass sie zuvor „negiert" war. Weder der „freie Herr", der über Sklaven verfügt, noch der „Feudalherr", weder der Bürger der Metropole noch der Kolonist, weder der „Macho" noch der Eigner von Kapital muss seine Würde affirmativ behaupten. Alle gehen davon aus, dass sie sie haben. Kein Mensch zweifelt daran. Für sie ist „Würde" eine objektive Dimension, die von Anfang an „gegeben" ist. Ein Mensch schreit erst dann nach „Würde", wenn sie ihm zuvor „negiert" oder genommen bzw. wenn sie ihm bisher nie zugesprochen oder zugestanden worden ist. Wird jemand wie eine „Sache" behandelt (man denke etwa an kolonisierte Indianer, an afrikanische Sklaven auf den Plantagen, an Frauen im Machismus, an Arbeiter im Kapitalismus, an „unterentwickelte" Länder usw.), dann wird der Kampf um Anerkennung der eigenen Würde zu einem Prozess der Befreiung, im Sinne eines „Werdens", im Sinne von Momenten, in denen das bloße Objekt eine Subjektivierung erfährt, so dass es sich als Akteur in der Behauptung seiner „Würde" und in der Negation seiner Negation entdeckt und im Akt des Unterwegsseins aus der ägyptischen Sklaverei in das „verheißene Land" sich jetzt auch selbst manifestiert. Würde im Sinne von Identität, wie sie hier gemeint ist, gilt es zu erobern und im Prozess zu entwickeln. „Würde" ist ein Prozess der „Würdigung".

I. Ur-Negation

In dieser ganzen Art von „System" (sei es politisch, wirtschaftlich, pädagogisch, geschlechtsspezifisch oder rassisch, wie auch immer) grenzen die Mitglieder, die darin die Hegemonie innehaben, wenn auch unabsichtlich (*unintentional*, würde Adam Smith sagen) ethische Subjekte aus. Ohne sich anfangs im Klaren darüber zu sein, erleiden diese die Unterdrückung als „Negation" ihrer Würde. Nehmen

wir das Beispiel, dass einem Volk die kulturelle Würde negiert wird, was zugleich aber auch unter anderem eine ökonomische und politische Negation mit sich bringt. So trugen am 1. Dezember 1993 „die Ältesten unter den Alten" - nachts in den Bergen - mit der ganzen Dramatik einer sakralen Epiphanie folgenden Text vor:

„Wir sind das Ergebnis eines fünfhundert Jahre dauernden Kampfes [...] Wir sind die Erben der eigentlichen Urheber unserer [mexikanischen] Nationalität. Wir sind Millionen von Besitzlosen und rufen unsere Brüder auf, sich diesem Aufruf anzuschließen. Dies ist der einzige Weg, nicht hungers zu sterben."[1] *„Jahre über Jahre konnten wir auf unseren Feldern in Chiapas nichts als den Tod ernten; unsere Kinder starben aufgrund einer Kraft, die wir gar nicht kannten, unsere Männer und Frauen gingen ihres Weges in der langen Nacht der Unwissenheit, die sich wie ein Schatten über unsere Schritte breitete. Unsere Völker gingen ihres Weges ohne Wahrheit und Kenntnis. Und unsere Schritte gingen ohne Ziel, wir lebten und starben nur."*[2]

Die Auszüge spiegeln nicht weniger wider als die - negative - Beschreibung des europäischen Expansionsprozesses in der frühen Neuzeit. Mit äußerster Gewalt (die später in gleicher Weise auch Afrika und Asien zu spüren bekommen werden) soll unter spanischer Führung die abendländische Kultur der - heute sich globalisierenden - Welt aufgezwungen werden. Damit beginnt die „Ur-Negation" (vgl. „Ur-Sünde" als ein treffenderes Äquivalent zur „Erbsünde") der letzten von der Zivilisation und von der gepriesenen weltweiten Expansion des Christentums geprägten fünfhundert Jahre. Doch die Würde des Anderen wird nicht nur praktisch in Abrede gestellt, sondern es wird auch rational argumentiert, sollte doch besagte Negation - in diesem Falle ausgehend vom katholischen Imperium Spaniens aus - hieb- und stichfest gerechtfertigt werden:

„Es wird immer gerecht sein und dem Naturrecht entsprechen, dass sich derartige Menschen [Barbaren] der Herrschaft von gebildeteren und humaneren *Fürsten und Nationen unterwerfen, damit sie dank deren Tugenden und dank der Weisheit von deren Gesetzen die Barbarei ablegen und sich einem humaneren Leben sowie der Pflege der Tugend zuwenden."*[3]

Auf diese Weise rechtfertigte man nichts Geringeres, als dem amerikanischen Ureinwohner die Würde streitig zu machen. Und dasselbe passierte dann auch in Afrika. Noch brutaler als Sepúlveda allerdings äußert sich jemand wie John Locke (1632-1704), wenn er - freilich aus dem Horizont der anglikanischen Macht - von den unschuldigen Bauern in Afrika spricht und sie zu Sklaven für Amerika macht:

„Wer durch eigene Schuld[4] *und auf Grund einer Tat, auf die die Todesstrafe steht, das Recht auf sein Leben verwirkt hat, dem kann ohne jeden Zweifel widerfahren, dass derjenige, an den er es verwirkt hat, - wenn dieser ihn denn in seiner Gewalt hat -*

seinen Tod eine Zeit lang aufschiebt und ihn zu seinen eigenen Diensten gebraucht, ohne ihm damit ein Unrecht zu tun. Scheint jenem aber die Strafe seiner Versklavung schwerer zu wiegen als der Wert seines Lebens, mag er sich durch Widerstand gegen den Willen seines Herrn den gewünschten Tod erwirken. ... Das ist der legitime Bedingungsrahmen für die Sklaverei, die ja nichts anderes ist als die Verlängerung des Kriegszustandes zwischen Sieger und Gefangenem."[5]

Der Sklave ist seiner Würde als ethisches Subjekt entkleidet. Er ist zu einer „Sache" ohne jedes Recht geworden. Ebenso gnädig wie zynisch räumt ihm der theoretische Begründer des Liberalismus allerdings die Möglichkeit ein, um sich größere Pein zu ersparen, Selbstmord zu begehen.

Um Vergleichbares geht es auch, wenn ein Sigmund Freud (ohne sich des Machismus der österreichischen Alltagskultur seines krisengeschüttelten Wiens bewusst zu sein) schreibt, in der ersten Phase der Sexualität sei „von männlich und weiblich noch nicht zu reden. [...] Das Männliche fasst das Subjekt, die Aktivität und den Besitz des Penis zusammen, das Weibliche setzt das Objekt und die Passivität fort. Die Vagina wird nun als Herberge des Penis geschätzt"[6]. Und im selben machistischen Denkhorizont meint sogar noch Jacques Lacan: „Der Phallus ist der privilegierte Bedeutungsträger [...] der hervorragendste Bedeutungsträger bei allem, was im realen Vollzug der geschlechtlichen Kopulation wahrzunehmen ist"[7].

Ist, wer von einem „privilegierten Objekt" oder „Bedeutungsträger" wie dem „Phallus" reden hört, zufällig Frau, löst das bei bei ihr als unmittelbare Reaktion die Erkenntnis aus, derartige Ausdrücke könnten nur als Primärnegation der eigenen Würde erfahren werden.

Auch Adam Smith (1723-1790) hat nicht den geringsten Skrupel, wenn er sagt, das Produkt der Arbeit bilde deren natürliche Vergeltung bzw. den Lohn dafür.[8] Allerdings konnte dieser Urzustand (*original state*), in dem der Arbeiter in den Genuss des ganzen Produktes seiner Arbeit kam, nur so lange dauern, bis es zur ersten Aneignung des Landes und zur Akkumulation (*accumulation of stock*) kam.[9] In diesem „zweiten Zustand" kaufen die Reichen den Armen die Arbeit ab. Natürlich fragt sich Smith nicht, aus welchen historischen Gründen die „Sklaven des Schwertes" der Lehnsgüter verarmten und weshalb sie, als sie die Lehen verließen und sich in den Städten des Mittelal-

Der Autor

Enrique Dussel, geb. 1934 in Argentinien, Doktor der Philosophie (Madrid) und der Geschichtswissenschaften (Paris, Sorbonne), Dr. h.c. der Theologie (Fribourg), ist Professor für Ethik und Kirchengeschichte in Mexiko. Veröffentlichungen u.a.: Herrschaft und Befreiung. Ansatz, Stationen und Themen einer lateinamerikanischen Theologie der Befreiung (Fribourg/Luzern 1985); Die Geschichte der Kirche in Lateinamerika (Mainz 1988); Entwurf einer Geschichte der Theologie in Lateinamerika (Fribourg/Luzern 1989); Von der Erfindung Amerikas zur Entdeckung des Anderen. Ein Projekt der Transmoderne (Düsseldorf 1993); Prinzip Befreiung (Mainz 2000); Towards an Unknown Marx (London/New York 2001). Für CONCILIUM schrieb er zuletzt „Der Markt aus der ethischen Perspektive der Theologie der Befreiung" in Heft 2/1997. Über Enrique Dussel erschien ein Portrait von Anton Peter: „Enrique Dussel. Offenbarung Gottes im Anderen" (Reihe „Theologische Profile", Mainz 1997). Anschrift: Celaya 21-402, Colonia Hipódromo, 06100 Mexico DF, Mexiko.

ters niederließen, ihre Arbeit (ihre eigene schöpferische Subjektivität) an die verkaufen mussten, die das Geld (das ja objektivierte Arbeit ist) hatten. Der „Lohn", mittels dessen die Aneignung der Arbeit des Nächsten bezahlt werden soll, ist die „Ur-Negation", die das kapitalistische System als solches konstituiert und den, der „seine Arbeit verkauft", seiner schöpferischen Würde entkleidet, insofern es sie zu einer bloßen „Ware" macht (die man kauft und verkauft).
Die „Ur-Negation", wie wir sie in verschiedenen „Systemen" ausfindig gemacht haben, situiert die Problematik, dass Menschen ihrer Würde entkleidet werden, insofern sie zu „Vermittlungen" im Dienst an „Zwecken" werden, die andere definieren, über die andere entscheiden und die andere manipulieren. Die „ohne Würde" werden entwertet zu Objekten. Theologisch gesprochen handelt es sich hier um „Sünde" im strikten Sinn des Wortes.

II. „Würde" ist kein „Wert", sondern die Grundlage der Werte

In der Regel wird „Würde" mit „Wert" gleichgesetzt. Beides wird in Verbindung gesehen mit Begriffen wie dem lateinischen *bonum* oder dem griechischen *agathón*. Gleichwohl tauchte mit Anbruch der Moderne eine neue Bedeutungsbreite auf, die wir im Folgenden betrachten wollen. Um uns im Wald der Bedeutungen zurechtzufinden, halten wir uns zunächst einmal an die Anregung, die Martin Heidegger (1889-1976) in seiner Schrift *Über den Humanismus* (1947) macht:

„Das Denken gegen die ‚Werte' behauptet nicht, dass alles, was man als ‚Werte' erklärt - die ‚Kultur', die ‚Kunst', die ‚Wissenschaft', die ‚Menschenwürde', die ‚Welt' und ‚Gott' - wertlos sei. Vielmehr gilt es endlich einzusehen, dass eben durch die Kennzeichnung von etwas als ‚Wert' das so Gewertete seiner Würde beraubt wird."[10]
„Das, was etwas in seinem Sein ist, erschöpft sich nicht in seiner Gegenständlichkeit, vollends dann nicht, wenn die Gegenständlichkeit den Charakter des Wertes hat. Alles Werten ist, auch wo es positiv wertet, eine Subjektivierung [...] Wenn man vollends ‚Gott' als den höchsten Wert verkündet, so ist das eine Herabsetzung des Wesens Gottes."[11]

Xavier Zubiri (1898-1983) betont seinerseits, „Wert" sei insofern kein Fundament, als der Begriff ja immer dann gebraucht werde, wenn eine praktische Vermittlung (bzw. existentielle „Möglichkeit" in der Sprache Heideggers) einen Zweck erfülle oder realisiere. Oder anders gesagt, etwas hat „Wert", insoweit es die Funktion der Vermittlung erfüllt. Das Wasser, das Durst stillt, hat „Wert", insofern es diesem Zweck dient. Für jemanden, der sich in der Wüste befindet und zu verdursten droht, ist es wertvoller als für jemanden, um den herum sich eine Überschwemmung ausbreitet. Wert ist ein Qualitätsanzeiger für ein Mittel, das als solches seine Wirkung tut. Was Wert hat, ist ein Moment der instrumentellen

oder evaluativen Vernunft: Für die theoretisch-interpretative Vernunft haben Mittel Sinn, für die praktische Vernunft Wert.

Mithin müssen einige Ausdrücke, was ihren ontologischen und ethischen Inhalt betrifft, korrigiert werden. So erklärt zum Beispiel Agnes Heller, „der grundlegendste Wert (das grundlegendste Gut) [sei] das Leben“[12]. In diesem Fall ist Wert identisch mit dem menschlichen Leben selbst, das das Würdige *par excellence* ist.

Einer derer, auf deren Konto die erwähnte Doppeldeutigkeit geht, ist Immanuel Kant (1724-1804). Er schreibt nämlich, die Mittel hätten „einen bedingten Wert“, während dem Menschen der einzige „absolute Wert“[13] zukomme. Damit verwechselt Kant aber die Würde des Menschen mit „Wert“. Deshalb weist Heidegger, wie ich bereits angemerkt habe, im Zusammenhang seiner Arbeiten zu Nietzsche darauf hin, dass „der Wert Bedingung der Steigerung des Lebens“ ist.[14] Das heißt: Eine existentielle Möglichkeit bzw. praktische Vermittlung (ein „Mittel“ zu einem „Zweck“ im Sinne Max Webers, „formeller“ Bezug) *hat* „Wert“, insofern sie eine aktuelle Möglichkeit für das menschliche Leben darstellt. Das absolute Kriterium, das *Würdige*, ist das „lebendige leibhafte Subjekt“[15]. Gegen alles, was man annehmen könnte, behauptet Karl Marx (1818-1883) dann seinerseits: Das lebendige Subjekt (die „lebendige Arbeit“) hat „selbst keinen Wert“, „sie ist die Substanz und das immanente Maß der Werte“[16] und hat mithin die Würde des schöpferischen Subjekts.

Für Marx kann die „lebendige Arbeit“, das lebende und leibliche Subjekt („Leiblichkeit“) der Arbeit, d.h. der Arbeiter, keinen Tauschwert haben, weil er bzw. sie die „schöpferische Quelle des Wertes“ ist. Das lebendige Subjekt, sein „menschliches Leben“ ist das Würdige, ist das Kriterium für das Gelten des Wertes, seine Grundlage. Und aus der Perspektive des menschlichen Lebens des Arbeiters wird das Kapital beurteilt (wird eine ethische Kritik, eben die Kritik der politischen Ökonomie und eine Kritik ihrer „Moral“ formuliert): Das Kapital ist die Ursache für Tod, Armut, Nichtverwirklichung und Negation des Arbeiters, es entpuppt sich als „der Antichrist“. Ich wiederhole: Die „lebendige Arbeit“ hat keinen Wert, wohl aber *Würde* und ist weder Mittel noch erst recht Ziel oder Zweck, sie „setzt“ die Ziele und Zwecke. Etwas hat Wert, insofern es eine praktische Vermittlung ist für Produktion, Reproduktion oder Entwicklung des menschlichen Lebens und letztlich der Menschheit insgesamt. Menschliches Leben, das lebendige Subjekt hat weder Wert noch Recht „auf Leben“. Das lebende menschliche Subjekt hat Würde, und als solches „begründet“ es alle Werte, einschließlich der ethischen Werte, wie auch alle Rechte. Man hat *Recht* auf „Überleben“, auf das „Verbleiben“ im Leben, nicht aber „auf das Leben“. Wie sollte ein noch nicht lebendes Subjekt (noch bevor es gezeugt ist oder auch geboren wurde) irgendein Recht haben, wenn es noch nicht existiert? Aber vom ersten Augenblick seiner Existenz an, da es ja nunmehr ein lebendes Wesen (ohne ein unmögliches Recht *a priori* auf das Leben zu haben), ein lebendes menschliches Subjekt ist, „hat“ es jetzt auf seiner „Würde“ beruhende Rechte (die aber nicht auf seinem Wert beruhen, da ja das *würdige* Subjekt alle Werte, einschließlich der moralischen, „begründet“).

III. Der Kampf um die Anerkennung der Würde des Anderen

Aus der „Nacht der Geschichte" und aus einer Welt heraus, in der die „Negation der Würde des Anderen" zum Wesen der Dinge wie der gesellschaftlichen Einrichtungen gehört, erhebt sich der Schrei derer, die um Anerkennung kämpfen:

„Das ist der Grund, weshalb wir uns erheben ... Wir sahen uns in der Notwendigkeit, es zu tun. Wir Ureinwohner kämpfen dafür, dass man unsere Würde achtet. *Wir haben beschlossen, dass man uns achten muss."*[17]

In anderen Mitteilungen heißt es:

„[Die, die uns ungerecht behandelt haben, haben uns] Achtung und Würde *verweigert. Lange bevor sie hierher kamen, bevölkerten wir schon diese Länder. Sie haben vergessen, dass* menschliche Würde *nicht nur denen zusteht, die die elementaren Bedingungen ihres Lebens geregelt haben. Auch diejenigen, die nichts an Materiellem haben, besitzen, was sie von Dingen und Tieren unterscheidet:* Würde."[18] *„Wir können nicht zulassen, dass unsere Würde feilgeboten wird auf dem großen Markt der Mächtigen. Verlieren wir unsere* Würde, *verlieren wir alles. Allen Brüdern aber, die uns die Hand reichen und im gleichen Schritt mit uns den Weg der Wahrheit und der Gerechtigkeit gehen, soll der Kampf zur Freude gereichen."*[19]

Auf Grund des Gesagten und unter der Prämisse der Negation setzt die „Anerkennung" des Negierten als eines ethischen würdigen Subjekts drei Phasen voraus: a) „Kenntnis" des *zu einer Funktion* oder zu einer Sache Negierten bzw. Unterdrückten (der damit faktisch ein funktionales Teil im System ist; A auf der Ebene II im Schaubild); b) „Akzeptieren" des *in seiner Würde als menschliches Subjekt* Negierten bzw. Unterdrückten (zweiter, bereits praktischer Akt; B auf der Ebene III); c) schließlich die „An-erkennung" („reflexer" Akt einer Rückkehr in einem dritten Moment[20], der mit der Feststellung C beginnt und zum Moment D führt). Dadurch konfrontiert sich das Geschehen - wie in einer neuerlichen Hinwendung zum zweiten Moment - *dank der festgestellten Würde* als situierten und ethisch eingeschätzten Subjekts (B) jetzt mit ihm als Mitglied des Reiches Gottes, das aber noch *negiert bzw. unterdrückt* ist (in einem System der Unterdrückung, das auch tatsächlich als *Unterdrückung* entlarvt wird): als Ureinwohner bzw. Sklave, der *ausgegrenzt* und *ausgebeutet* (D) ist, wodurch er aber seine Würde in re-duplizierter Weise behauptet und bestätigt (E).

Schaubild: Prozess der An-erkennung der Würde des Anderen

I. Art des Kennens	II. Ebene des Systems (Totalität)	III. Alterität
a) Kennen (systematisch)	(A) des Ureinwohners als Sache im „System"	
b) Annehmen (praktisch)		(B) als Subjekt, in seiner Würde[21] und als Subjekt
c) An-erkennung (ethisch) seiner Würde (E)	(D) als Affirmation *„factum"*	(C)

Den Ureinwohner bloß als Funktion oder Sache (A) „kennen" (bzw. im Patriarchat die Frau im Sinne von ausgegrenztem oder „niederem" Wesen, in einer weißrassigen Gesellschaft den „Neger" usw.) heißt in gewisser Weise *Personen* zu *Werkzeugen* zu machen und sie zu opfern, um sie sich wie Sachen zu halten.[22] Mit anderen Worten: Wer sich so verhält, kennt den Menschen lediglich als „funktionales Teil" eines Systems (sei dieses der Kolonialismus oder der Kapitalismus). Das ethisch-theologische Moment *par excellence* bzw. *kat'exochén* dagegen besteht im „praktischen Annehmen". Dieses bricht die rein instrumentelle Funktionalität des Sündensystems (Marx spricht von „Werkzeug") auf und macht den Anderen zum Mitglied des Reiches Gottes, zum *würdigen* ethischen Subjekt (B), zum Anderen im Sinn von Totalität (Levinas) des Systems (Luhmann). Diese ethische Urrationalität geht jeder Argumentation voraus:

„Ein Grund vor dem Anfang, vor der Gegenwart. So drängt sich mir meine Verantwortung für den Anderen auf vor jeder Entscheidung, vor jeder Überlegung."[23]

Das heißt: Das empirische *factum* macht, da es *ethisch-theologisch* ist, eine „Re"-flexion erforderlich: Vom Anderen, der uns ja bereits als ethisches Subjekt bekannt ist (B - C), geht uns dann die Unterdrückung des Ureinwohners als Perversität (D), als Negativität auf. Das *factum* erweist die Funktion im „System" (Totalität) als „ethisches Subjekt", als Mitglied des Reiches Gottes, das dem „Teil" vorausgeht - wobei das „Teil" ja „negiert" ist oder als nicht-autonomes Subjekt gilt (zumal autonome, autobezogene und autopoietische Struktur dasselbe System wie Totalität ist). Es zeigt, dass das „Teil" Subjekt mit Herausforderungscharakter ist. Deshalb hat das Subjekt des Kennens (a) jetzt seinen Ort auch bei (b) und trägt die Verantwortung für die Negation des Anderen (Solidarität in Anbetracht des Elends, Mitleid). Dieser ganze Prozess macht den „Akt der An-erkennung des Anderen" (der freilich über die Erkenntnisse von Honneth hinausgeht) in dessen meta-physischer (ethischer) Würde aus.

IV. Feststellung der Würde im Sinne von Reproduktion des menschlichen Lebens

Soll jemand die hier beschriebene Würde voll verkosten können, muss er alle ihm offen stehenden Möglichkeiten entfalten, d.h. ein „volles Leben" leben „können". Ein „volles Leben" des ethischen Subjekts ist die „Materie" bzw. die Erfüllung des „Inhalts" der menschlichen Würde. Man kann doch nicht sagen, jemand besitze Würde, wenn er die Bedingungen nicht dafür erfüllen kann: elementare Grundbedürfnisse, aber auch kulturelle und geistig-geistliche Bedürfnisse, ist doch die menschliche Existenz die eines körperlichen Wesens. Das ganze Themenfeld von Armut und Elend, d.h. die Negation, die die unterdrückten Kulturen an der Peripherie über sich ergehen lassen müssen, ist eine Auflistung der Nicht-möglichkeit (der Unmöglichkeit), das menschliche Leben zu reproduzieren, will sagen: der Unmöglichkeit, die eigene Würde zu behaupten. In einer „Mitteilung" der Ureinwohner aus dem südmexikanischen Chiapas lesen wir:

„Das ist der Grund, weshalb wir uns erheben: dass wir ein würdiges Dach über dem Kopf haben, dass wir eine ordentliche Arbeit haben und dass wir auch ausreichend Grund und Boden haben, den wir bestellen können."[24]

Selbstverständlich hat besagte Negativität eine Ursache:

„Alle, die da schuldig sind, angefangen mit hohen Beamten des Bundes [...] alle haben uns Gesundheit, Erziehung, Grund und Boden, Wohnraum, Dienstleistungen, gerechte Arbeit, Nahrung, Rechtsprechung verweigert."[25] *„Für unsere Jungen und Mädchen gibt es weder Schulen noch Medikamente, weder Kleidung nach Nahrung, und sie haben kein würdiges Dach über dem Kopf, wo wir unsere Armut aufbewahren könnten. Das Land, das wir haben, taugt zu nichts. Damit wir für unsere Kinder überhaupt etwas haben, müssen wir unser Geld auf dem Land anderer verdienen, d.h. der Mächtigen; die geben uns aber kaum etwas für unsere Arbeit. Von Kindesbeinen an müssen unsere Kinder arbeiten, damit sie überhaupt etwas zu beißen und anzuziehen haben und die notwendigen Medikamente bekommen. Was unsere Kinder an Spielzeug haben, sind Machete, Axt und Ackerbauhacke. Damit spielen und arbeiten sie notgedrungen. Damit holen sie Brandholz, häufeln die Erde und säen die Saat, kaum dass sie laufen können."*[26]

Noch schärfer und erschreckender ist folgender Text:

„[Wir haben begriffen,] dass unser Elend der Reichtum einiger weniger war, dass das Haus der Mächtigen auf den Knochen und auf dem Staub unserer Vorfahren und unserer Kinder gebaut war, dass unser Schritt dieses Haus überhaupt nicht betreten durfte, dass das Licht, mit dem es erleuchtet wurde, sich speiste aus der Dunkelheit der Unseren, dass die Fülle auf ihrem Tisch sich füllte aus der Leere unserer Mägen, dass

ihre Pracht und ihr Luxus geboren wurden aus unserer Misere, dass die Mächtigkeit ihrer Dächer und Wände sich erhob auf der Schwäche unserer Körper, dass die Gesundheit, die ihre Räume erfüllte, herrührte aus unserem Tod, dass das Wissen, mit dem man dort umging, sich speiste aus unserer Unwissenheit und dass der Friede, den man dort unterstellte, Krieg gegen unsere Völker war."[27]

Einmal mehr geht es darum, die ethische Berechtigung eines Unternehmens mit der Notwendigkeit der körperlichen Reproduktion des ethischen Subjekts zusammenzusehen, insofern diese unerlässliche Bedingung eben für die ethische Würde ist (denn sollte das Subjekt sterben, ist keine Ethik mehr möglich; und der, der für die Unmöglichkeit der Reproduktion des Lebens die Verantwortung trägt, ist die Spitze der Perversität). Im 125. Kapitel des ägyptischen Totenbuches, etwa 3000 v. Chr., wird das jüngste Gericht des ägyptischen Gottes Osiris geschildert: „Dem Hungrigen habe ich Brot gegeben, dem Durstigen zu trinken, dem Nackten anzuziehen ..." Die Forderungen (die später in Jesaja 58 und in Matthäus 25 wiederaufgegriffen werden) beziehen sich auf die primäre Leiblichkeit und sind infolgedessen auch primäres Kriterium für die Behauptung der Würde des Lebenden. Dank der jahrhundertealten Volksweisheit haben die Ureinwohner von Chiapas ein feines Gespür für diese Grundbedürfnisse.

V. Würde als Freiheit und Demokratie

Ein weiteres Kriterium für die Verwirklichung von Würde ist die Möglichkeit, zu autonomer kommunitärer Übereinstimmung zu kommen. Jeder Akt, der die Würde des Anderen realisieren soll, muss in Einklang mit dem sozialen Gesamt geschehen, dessen Teil das betreffende ethische Subjekt ist. Für die Maya-Völker ist „Übereinstimmung" ein uraltes, unableitbares, unverletzbares Prinzip. Die Würde des ethischen Subjekts kommt darin zum Ausdruck, dass es bei den Entscheidungen der Gemeinschaft mitsprechen kann. Doch handelt es sich um keinen rein spontanen, natürlichen Konsens, sondern um soziale Instrumente der Übereinkunft und der Entscheidungsfindung eines institutionalisierten Gemeinwesens. Man könnte das Ganze als „Maya-Demokratie" bezeichnen. Die Ausdrücke, die wir in den folgenden Texten lesen werden, sind nicht von politischen Ausführungen eines Aristoteles, eines Rousseau oder eines Bobbio zur Demokratie inspiriert. Sie sind Facetten der Maya-Kultur, die ja (neben Ägypten, Mesopotamien, Indus, China, Mexiko und dem Tehunantisuyo der Inkas) eine der kulturellen Säulen der Weltgeschichte bildet. Es folgen einige herrliche Passagen, aus denen die auf Übereinstimmung fußende Behauptung der Würde spricht. Die materielle Feststellung des Elends hat zu tun mit der formellen Verletzung des Konsenses:

„Die schwierigen Bedingungen der Armut, unter denen unsere Landsleute leben, haben eine gemeinsame Ursache: Es gibt weder Freiheit noch Demokratie. *Wir sind der*

Ansicht, dass aufrichtige Achtung vor den Freiheiten und vor dem demokratischen Willen des Volkes [in dem die Würde ja greifbar wird] unabdingbare Voraussetzung dafür ist, dass sich die wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Bedingungen der Besitzlosen in unserem Land bessern."[28]

Aus dieser allgemeingültigen politischen Sprache schält sich ein konkretes Argument heraus:

„Das ist der Grund, weshalb wir uns erheben [...]: dass wir die Freiheit des Ausdrucks bekommen, ebenso dass wir Mitsprache und Mitwirkung bekommen; das ist es ja, was wir *unter Demokratie verstehen.*"[29]

Aber das ist eben „Maya-Demokratie". Sehen wir uns einen Text an, in dem die Metaphern der Maya-Sprache hervortreten:

„Als das Zapatistiche Nationale Befreiungsheer EZLN nur ein Schatten im Nebel und die Dunkelheit der Berge war, als die Wörter Gerechtigkeit, Freiheit und Demokratie nichts anderes waren als Wörter und als ein Traum, als die Altvorderen unserer Gemeinwesen, die ja die eigentlichen Wächter über das Wort *unserer Toten sind, uns übergeben hatten, genau in dem Augenblick, in dem der Tag der Nacht weicht, [...] als die Zeiten sich sich fortwährend wiederholten, ohne Ausgang, ohne Tür und Tor und ohne Morgen und als alles nichts als Ungerechtigkeit war, da sagten die wahren Menschen, die, die kein Gesicht mehr haben, die in der Nacht wandeln und die zu Bergen geworden sind, da sagten sie: Es ist Überlegung und Wille der guten Männer und Frauen, die beste Form zu suchen und zu finden, wie man regieren und wie man regiert werden soll: Was gut ist für die meisten, ist gut für alle. Doch* die Stimmen derer, die weniger sind, sollen nicht schweigen[30], *sondern auf ihrer Position beharren und darauf warten, dass Gedanke und Herz darin* zusammenfinden[21], was der Wille der meisten und was die Einschätzung der weniger vielen ist. *So wachsen die Völker aus Männern und Frauen nach innen und werden groß. Und es gibt keine Kraft von außen, die sie auseinanderbrechen oder ihre Schritte auf andere Wege lenken könnte.*"[32]

Auf welchem Wege die absolute Einstimmigkeit erzielt werden soll und infolgedessen alle ihre Würde gewahrt sehen können, lässt sich wohl kaum besser zum Ausdruck bringen als in diesem Modell. Der Text fährt fort:

„Immer war es unser Weg, dass der Wille der meisten *im Herzen von allen entscheidenden Männern und Frauen gemeinsam akzeptiert wurde. Der Wille der meisten war der Weg, den der Schritt des Entscheidungsbefugten ging. Entfernte sich sein Schritt von dem, was Erkenntnis aller war, musste das Herz dessen, der das Sagen hatte, ausgetauscht werden gegen einen anderen, der bisher gehorcht hatte. So wurde unsere Kraft in den Bergen geboren. Wer das Sagen hat, gehorcht, wenn er denn wahrhaftig ist, und wer gehorcht, befiehlt mit Hilfe des gemeinsamen Herzens der wahrhaftigen Männer und Frauen*"[33].

So erklärt sich, worauf die Mayas ihre politische Würde gründen. Festzuhalten ist, dass ihr System aus der Zeit vor der Eroberung stammt und nichts der aktuellen politischen Wissenschaft schuldet, dass aber alle, angefangen mit Aristoteles, viel von ihm gelernt haben. Der Text unterrichtet uns weiter:

„Doch von weither kam da ein anderes Wort, und diese Regierung nannte sich Demokratie, *während unser Weg schon seit langem so ging und Wörter ihn bahnten."*[34]

Und die, die sich mit Hilfe von Begriffen wie Traum und Nacht ausdrücken, teilen uns als „Offenbarung" weiter mit:

„Die, die in der Nacht wandeln, sagten: Und wir sehen, dass der Regierungsweg, von dem wir hier sprechen, nicht mehr der Weg für die meisten *ist, sondern wir sehen, dass jetzt nur noch* wenige *das Sagen haben; doch sie befehlen, ohne zu gehorchen, sie befehlen, allein weil sie befehlen. Die* wenigen *haben keinen Grund zu befehlen. Das Wort, das da aus der Ferne zu uns kommt, sagt, sie würden ohne Demokratie befehlen, ohne Auftrag des Volkes. Doch wir sehen, dass die, die befehlen, allein weil sie befehlen, kein Recht haben; und das pflastert unseren Weg mit Schmerz und erfüllt mit Kummer unsere Toten. Und wir sehen, dass die, die befehlen, allein weil sie befehlen, noch einen weiten Weg zu gehen haben, damit wieder Recht und Wahrheit auf unsere Scholle zurückkehren. Und wir sehen, dass sich vieles ändern muss und* dass diejenigen das Sagen haben müssen, die aus Gehorsam befehlen*; und wir sehen, dass das Wort, das aus der Ferne kommt, um der Regierung Recht zu geben:* Demokratie, *gut ist für die meisten und für die wenigen."*[35]

Übereinstimmung herrscht also zunächst darüber, was zu tun ist. Sodann wird der Diener der Gemeinschaft gewählt, der das, was ansteht, auszuführen hat. Wer das Sagen hat, handelt jedoch in Gehorsam gegen die Übereinkunft der Gruppe; wer dem eigentlich Befehlenden (*den meisten*) gehorcht, hat das Sagen; wer befiehlt (*die meisten*), gehorcht. So also geht „Maya-Demokratie". Von dieser „Maya-Demokratie" haben wir viel zu lernen. Und jetzt kommen die Ureinwohner zur Diagnose der Gegenwart, d.h. zu der Zeit, in der ihnen die Würde verwehrt wird:

„Die Menschen ohne Antlitz fuhren fort mit ihrer Rede: Die Welt ist eine andere Welt; es herrscht weder die Vernunft noch der Verstand der wahren Menschen. Wir sind nur wenige, und man hat uns vergessen; über uns hinweg gehen Tod und Verachtung; wir sind klein. Unser Wort verstummt, und das Schweigen wohnt seit langem in unserem Haus. Es ist an der Zeit, zu unserem Herzen und zu anderen Herzen zu sprechen. Aus der Nacht und aus der Erde müssen unsere Toten hervorkommen, die, die kein Antlitz haben und zu Bergen geworden sind, dass sie sich mit Krieg bekleiden und man ihre Stimme vernimmt; dann aber muss ihr Wort erneut schweigen, und sie kehren wieder in die Nacht und in die Erde zurück. Sie sollen zu anderen Männern und Frauen sprechen, die ihres Weges in anderen Ländern gehen. Ihr Wort soll die Wahrheit verbreiten und

sich nicht in der Lüge verlieren. Sie sollen die Männer und Frauen suchen, die aus Gehorsam befehlen, die ihre Kraft aus dem Wort und nicht aus dem Feuer schöpfen. Wenn sie ihnen begegnet sind, sollen sie ihnen alles sagen und ihnen den Befehlsstab übergeben. Dann sollen sie erneut in die Erde und in die Nacht zurückkehren, die, die kein Gesicht haben und zu Bergen geworden sind. Wenn dann die Vernunft in diese Länder zurückgekehrt ist, dann soll die Furie des Feuers verstummen, Und die, die zu Bergen geworden sind, kein Antlitz haben und in der Nacht wandeln, mögen schließlich im Schoß der Erde ihre Ruhe finden."[36]

Soweit also die „Offenbarung" der Altvorderen. Der Text schließt:

„So haben die Menschen ohne Antlitz gesprochen. Sie hatten kein Feuer in ihren Händen, und ihr Wort war klar und ohne Doppeldeutigkeiten. Bevor der Tag die Nacht neuerlich besiegt hatte, waren sie wieder weg. Und als einziges Wort blieb ihr Wort auf der Erde zurück: Es ist genug!"[37]

Hier geht die „Offenbarung" zu Ende. Doch der Kampf der Ureinwohner für die Anerkennung ihrer Würde hat erst begonnen. Alle ihre Texte sind nichts weiter als sozusagen ein Lied auf die verweigerte Würde und eine Apologie des Kampfes, sie zurückzuerobern. Was ansteht, ist die fortwährende Anerkennung der eigenen Würde, des Lebens und der Freiheit.

[1] *Declaración de la Selva Lacandona,* in: El Despertar mexicano (Informationsorgan des Ejército Zapatista de Liberación Nacional EZLN - des Zapatistischen Nationalen Befreiungsheers), Nr. 1 (Dezember) 1993, 1.

[2] *Entramos otra vez a la historia* - Botschaft des EZLN, Chiapas (Mexiko), in: La Jornada (Mexiko), Dienstag, 22. Februar 1994, 8.

[3] Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573), *Demócrates segundo - o de las justas causas de guerra contra los Indios,* Mexiko 1967, 85. In deutscher Übersetzung findet sich Sepúlvedas Abhandlung auszugsweise in: Mariano Delgado (Hg.), Gott in Lateinamerika. Texte aus fünf Jahrhunderten. Ein Lesebuch zur Geschichte, Düsseldorf 1991, 103-107.

[4] Locke will uns glauben machen, besagte afrikanische Bauern hätten die Europäer aggressiv mit Krieg überzogen. Folglich sei es auch ihre „eigene Schuld", dass sie in die Sklaverei geschickt worden seien.

[5] John Locke, *Über die Regierung* (1690), §23. Zu Locke vgl. auch den erhellenden Aufsatz: Franz Josef Hinkelammert, *Der Fall John Locke. Die Umkehrung der Menschenrechte im Namen des bürgerlichen Eigentums,* in: Ulrich Duchrow/Franz Josef Hinkelammert, Leben ist mehr als Kapital. Alternativen zur globalen Diktatur des Eigentums, Oberursel 2002, 55-96.

[6] Sigmund Freud, *Die infantile Genitalorganisation,* in: ders., Sigmund Freud - Studienausgabe, 5. Bd., Frankfurt am Main 1972, 241.

[7] Jacques Lacan, *La significación del falo,* in: ders., Lecturas estructuralistas de Freud, Mexiko 1971, 286.

[8] Adam Smith, *Der Wohlstand der Nationen* I, Kap. 8.

[9] Vgl. ebd.

[10] Martin Heidegger, *Über den Humanismus,* Frankfurt am Main ^{10}2000, 41.

[11] Martin Heidegger, *Über den Humanismus,* aaO., 41f.

[12] Agnes Heller, *Hipótesis para una teoría marxista de los valores,* Barcelona 1973; auch in: Sobre el Pacifismo, Pablo Iglesias, 1985, 7ff.

[13] Immanuel Kant, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten,* BA 65, in: Kant Werke (Wissenschaftliche Buchgesellschaft) Bd. 6, Darmstadt 1968, 60. Vgl. auch Nicolai Hartmann, *Ethik* (1926), Berlin 1962, 36, 340: „Der elementarste Wert der ersten Reihe ist der Wert des Lebens."

[14] Martin Heidegger, *Nietzsche,* 1. Bd., Pfullingen 1961, 488.

[15] Ernst Bloch schreibt: „Das Daß, das uns als lebendig setzt, kommt selber nicht hervor. Es liegt tief unten, dort, wo wir anfangen, leibhaft zu sein." (*Das Prinzip Hoffnung,* 1. Bd., Frankfurt am Main 1959, 49.

[16] Karl Marx, *Das Kapital,* 1 .Bd., Berlin 1974, Kap. 17, 559. Vgl. auch: ders., *Zur Kritik der politischen Ökonomie* (Manuskripte 1861-1863), in: MEGA, II, 3; 6, S. 209.

[17] *Delegado Juan: Luchamos por que se nos respete como indígenas,* in: La Jornada, 25. Februar 1994, 6.

[18] *Carta a tres periódicos,* in: La Jornada, 18. Januar 1994, S. 2 von „Perfil".

[19] *Cartas al Frente Cívico de Mapastepec,* in: La Jornada, 12. Februar 1994, 14.

[20] Das „An-" in „An-erkennung" signalisiert diese Rückkehr oder Rückwendung zu sich selbst, das Reflektieren, die Wendung von C nach D.

[21] Vgl. die drei Ebenen, wie Honneth sie beschreibt: die emotionale (Liebe), die kognitive (Rechte) und die soziale (Würde) - Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung,* Frankfurt am Main 1992, 211.

[22] Vgl. Karl Marx, *Debatten über das Holzdiebstahlgesetz* [1842], in: MEW, Bd. 1, 115-118. Siehe auch: Enrique Dussel, *Las metáforas teológicas de Marx,* Estella 1993.

[23] Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence,* La Haye 1974, 212.

[24] *Delegado Juan: Luchamos por que se nos respete como indígenas,* in: La Jornada, 25. Februar 1994, 6.

[25] *Carta a tres periódicos,* in: La Jornada, 18. Januar 1994, Seite 2 von „Perfil".

[26] *Buscamos caminos de paz y sólo encontramos burla,* in: La Jornada, 12. Februar 1994, 15.

[27] *Mensaje a la Coordinadora Nacional de Acción Cívica,* in: La Jornada, 22. Februar 1994, 8.

[28] *Comunicado del 6 de enero,* in: La Jornada, 11. Januar 1994, 10.

[29] *Delegado Juan: Luchamos por que se nos respete como indígenas,* in: La Jornada, 25. Februar 1994, 6.

[30] In dieser Regierungsform haben Minderheiten nicht nur Rechte, sondern sie haben gleiches Recht wie die Mehrheit.

[31] Das heißt: Es geht nicht bloß um die Mehrheit, sondern um Einstimmigkeit. Doch dieser Reifungsprozess braucht Zeit, Zeit zum Reflektieren, zum Argumentieren und zur Konsensfindung.

[32] *Comunicado de sobre las elecciones democráticas,* in: La Jornada, 27. Februar 1994, 11.

[33] Ebd.

[34] Ebd.

[35] Ebd.

[36] Ebd.

[37] Ebd.

Aus dem Spanischen übersetzt von Horst Goldstein †

Behinderung, gleiche Würde und Fürsorge

Eva Kittay

Im Streben des Menschen nach Gleichheit und Würde gehören die Behinderten zu denen, die beides erst in jüngster Zeit in vollem Maße für sich einforderten. Die Ausgrenzung von Frauen und von Menschen dunkler Hautfarbe, die anfangs noch mit ihrer „naturgegebenen" Ungleichheit und ihrer Andersartigkeit gegenüber den Weißen begründet wurde, ist inzwischen als menschliches Machwerk erkannt worden. Man hat eingesehen, dass ihre angebliche Unterlegenheit selbst das Produkt einer ihnen aufgezwungenen sozialen und politischen Ungleichheit war. Aber bis vor kurzem schien man sich sicher, eine körperliche Beeinträchtigung sei schon von Natur aus eine Quelle von Ungleichheit - ganz im Gegensatz zu der willkürlichen sozialen Benachteiligung von Klassen, Geschlecht oder Rasse.

I. Behinderung contra Würde?

1. Behinderung als soziale Kategorie

Behinderte selbst haben überzeugend dargetan, dass ihr Status als solcher eine soziale und keine naturgegebene Kategorie sei. Menschsein prägt sich in den vielfältigsten Formen aus, Menschen haben unterschiedliche Begabungen und Mängel, sind geschickt oder behindert und weisen Stärken und Gebrechen auf. Manche dieser Formen verteilen sich auf die gesamte Lebenszeit, andere kommen unterschiedlich durch Geburt oder die Umstände zustande. Doch weder die fundamentale Gleichheit noch die fundamentale Würde des Menschseins werden von diesen Variationen in irgendeiner Weise berührt. Behinderung, die meist mit einer körperlichen Schädigung in Verbindung gebracht wird, stammt aus einer sozialen Welt, die den körperlichen oder geistigen Eigenschaften einiger Vorrechte gegenüber anderen einräumt und damit eine Welt konstruiert, die zulässt, dass einige ihre menschlichen Fähigkeiten voll entfalten können, andere nicht. Behinderung ist, soviel steht heute fest, auch die Folge eines sozialen Vorurteils und ein Mangel an einfühlsamer Reaktion gegenüber den Anforderungen, die die unterschiedlichen Fähigkeiten und körperlichen Bedürfnisse Behinderter an ihre Mitmenschen stellen. Dieser Gedanke ist inzwischen als das soziale Modell der Behinderung bekannt.[1] Bei zweckentsprechenden Hilfen, zu denen man Zugang hat, können Menschen mit Behinderungen ein ebenso erfülltes und wertvolles Leben führen wie nicht in ähnlicher Weise körperlich Geschädigte.

Menschen mit Schädigungen des sensorischen Apparats, Menschen, die körperlich in Größe oder Gestalt nicht der „arttypischen" Norm entsprechen, HIV-Infizierte und Menschen, die an einer anderen schwächenden Krankheit leiden, ja sogar Menschen mit geistig nur leicht verzögerter Entwicklung und einer gewissen Form des Autismus haben bewiesen, dass sie fähig sind, mit einer festen Anstellung sich selbst zu versorgen, ihr Leben in die eigenen Hände zu nehmen, Familien zu gründen, Führungsqualitäten an den Tag zu legen, künstlerisch hochwertige Leistungen hervorzubringen - mit einem Wort, ein ganz normales Leben zu führen. Anders ausgedrückt, sie haben uns gezeigt, dass sie, obwohl behindert, bei zweckgemäßer Unterstützung, entsprechender Unterbringung und ohne Vorurteilen ausgesetzt zu sein in ihrem Leben Erfüllung finden können, das, unterm Strich gesehen, die Gesellschaft auch nicht belastet.

Wenn allen Menschen gleiche Würde zusteht, sei es, weil sie (als unfertige Wesen) von Gott zum quasi schöpferischen Selbstentwurf befähigt wurden, wie Pico della Mirandola[2] behauptet, oder weil sie imstande sind, sich moralisch autonom zu verhalten, wie Kant[3] meint, sei es, weil sie als selbstbewusste Glieder der Gesellschaft die Regeln eines fairen Zusammenlebens eigenverantwortlich aushandeln, wie Rawls[4] es formuliert - dann haben Menschen mit Behinderungen ihr uneingeschränktes Recht auf eine so begründete Würde hinreichend deutlich gemacht.

Die eigenen Fähigkeiten entfalten und ausüben zu können stellt natürlich andere und zuweilen höhere Ansprüche an die Gesellschaft, doch jede Gesellschaft, die sich der gleichen Würde ihrer Mitglieder verpflichtet fühlt, muss Behinderten auch Beteiligungschancen auf allen Gebieten menschlichen Lebens ermöglichen. Es gibt keine moralische Grundlage, von der aus man jenen, die die entsprechenden Wesenseigenschaften besitzen, die Mittel für ein Leben in Würde verweigern dürfte.

Doch manche Menschen sind so schwer behindert, dass man ihnen nicht ohne weiteres eines der Merkmale zuordnen kann, die menschliche Würde begründen. Auch wenn man ihnen alle nur erdenklichen Hilfsmittel zur Verfügung stellt und wenn soziale Vorurteile, egal welcher Art, gesellschaftlich geächtet wären, werden sie ihr Leben nicht nach eigenen Vorstellungen gestalten können; solche Menschen sind ganz eindeutig unfähig, ihr Handeln einem sittlichen Urteil der Vernunft zu unterziehen und im Geben und Nehmen sozialen Zusammenlebens ihren Anteil zu übernehmen. Und dennoch: Auch sie empfinden menschliche Freude, können das Glück persönlicher Beziehung erleben und von Reha-Maßnahmen und den Erfahrungen eige-

Die Autorin

Eva Feder Kittay ist Professorin der Philosophie an der State University New York in Stony Brook. Zu ihren jüngsten Veröffentlichen gehören: Love's Labor: Essays on Women, Equality, and Dependency (New York 1999); The Subject of Care: Theoretical Perspectives on Dependency and Women (zusammen mit Ellen K. Feder, Lanham 2003). Sie war Gastherausgeberin zweier Ausgaben von „Hypatia" über Feminismus und Behinderung (mit A. Silvers and S. Wendell) und einer Sonderausgabe der Zeitschrift „Social Theory and Practice": Embodied Values: Philosophy and Disabilities (mit R. Gottlieb). Ab Juni 2003 wird sie Mitherausgeberin von „Hypatia" sein. E-Mail: ekittay@notes.cc.sunysb.edu.

ner Kunstfertigkeit usw. einen Gewinn haben. Sie können Liebe schenken und empfangen, auch wenn sich das nicht immer auf die übliche Weise kundtut. Dennoch werden sie nie unabhängig und produktiv sein, und es ist keineswegs sicher, dass sie je sittlich verantwortlich handeln können. Steht ihnen wirklich personale Würde zu, jene Würde, die nach allgemeiner Einschätzung Menschen von ihrem Wesen her zukommt?

2. Der zweifache Sinn von Würde

Von der Würde des Menschen sprechen wir in einem zumindest zweifachen Sinn. Im ersten schreiben wir ihnen Würde zu, wenn wir sie als Gattungswesen betrachten. Wir verweisen dann auf ihre außergewöhnlichen künstlerischen Leistungen und stellen die These auf, wer zu solchen Höchstleistungen fähig ist, dem steht eine Würde zu, die ihn von allen anderen Dingen der belebten und unbelebten Natur unterscheidet. Das heißt aber nicht, dass auch jeder Einzelne zu solchen Spitzenleistungen fähig wäre, und noch weniger, dass er sie, hätte er die Fähigkeit, auch tatsächlich erreicht. Man würde dann Würde im vollen Sinne von allen und nur von jenen Menschen aussagen, bei denen jene besonderen Eigenschaften auch wirklich erkennbar sind. Bei dieser Konzeption ließe sich weiter daran festhalten, dass kein Mensch einem anderen etwas Schlimmes antun könnte, ohne zugleich die Gattung als Ganze herabzusetzen. Ein solcher Begriff spräche auch gegen ein Herumexperimentieren am menschlichen Erbgut - auch wenn niemand dadurch zu Schaden käme.

Einen anderen Sinn hat Würde, wenn sie jedem Einzelnen ohne Wenn und Aber im gleichen Maße zugeschrieben wird, wenn sie ihm innewohnt.[5] Besitzt der Mensch allein aufgrund seines Wesens Würde, dann gibt es kein Mehr oder Weniger. Das ist dann der Begriff einer *gleichen Würde aller.* Im erstgenannten Sinne spielt es kaum eine Rolle, wenn einige wenige nicht über jene Befähigung verfügen, aus der sich der Anspruch auf Würde herleitet, im zweiten Sinne jedoch durchaus. Zumindest seit der Aufklärung mit ihrem Ruf nach Gleichheit war es der letztere Sinn von Würde, der die Richtung des Denkens vorgab. Von einem solchen Anspruch her genügt eine bloß biologische Gattungszugehörigkeit in der Regel nicht; das Attribut bzw. die Wesenseigenschaft, die menschliche Würde begründet, muss *allen* zukommen. Dieser mit Würde gleichgesetzte, inhärente Wert wird häufig nicht nur auf Personen ausgeweitet, die auch zum Vollzug besagter Fähigkeiten imstande sind, sondern auch auf *noch nicht* dazu fähige, die sie erst *in potentia* besitzen. Das Gleiche gilt für die, die sie einmal hatten, aber *nicht mehr* haben - Ältere zum Beispiel mit Demenz oder Unfallopfer im Koma.

Doch was ist mit Behinderten, die diese Fähigkeiten nie hatten noch je haben werden? Müssen wir ihnen ebenfalls uneingeschränkt Würde zuschreiben? Meiner Meinung nach müssen wir es, und den Grund dafür sehe ich darin, dass hier eine *noch tiefere Wurzel* für menschliche Würde zum Vorschein kommt als die in den drei anfangs angedeuteten Ansichten. Vielleicht lässt sich das Problem, das sich hier stellt, höchst eindrucksvoll und tief bewegend an einem konkreten Fall verdeutlichen, den ich im Folgenden schildern möchte.

II. Auf der Suche nach einem tieferen Fundament

1. Welche Würde hat Abby?

Eine liebenswerte junge Frau von 32 Jahren mit schönen leuchtenden Augen, einem gewinnenden Lächeln und einem wunderbaren Temperament zog erst kürzlich in eins der kleinen Wohnheime ein, die von einer Agentur geleitet werden, die sich selbst, was die Pflege und Lebensqualität der vielfach behinderten Heimbewohner angeht, das beste Zeugnis ausstellt. Als sie einmal, nur in ein Handtuch gehüllt, aus dem Bad herausgerollt wurde, um in ihr Zimmer zurückgebracht zu werden, kam die Heimleiterin vorbei und war entsetzt von dem, was sie sah. Obwohl die junge Frau mit ihrem Handtuch vollkommen bedeckt war, missfiel der Leiterin, dass ihr Zimmer so nah am öffentlich zugänglichen Hausbereich lag und sie von ihrem etwas abseits gelegenen Zimmer durch einen Korridor gerollt werden musste. Sie bestand darauf, aus einem weiter zurückliegenden Raum, einem Geräteraum, ein bewohnbares Zimmer zu machen, das mehr Privatsphäre bot und ihr früheres Zimmer als Lagerraum zu nutzen. Die Heimleiterin erklärte dazu, diese junge Frau durch den Korridor zu rollen, verletze ihre Würde. Junge männliche Heimbewohner und das Personal könnten ihr begegnen. Außerdem liege ihr Zimmer zu nahe am öffentlich zugänglichen Hausbereich und den Warte- und Speiseräumen. Ihr Intimbereich werde unzureichend geachtet und so ihre Würde nicht angemessen gewahrt.

Was bedeutet es, sich in einem Fall wie diesem auf die Würde zu berufen? Die junge Frau - nennen wir sie Abby - hatte die Diagnose, geistig schwer bis gänzlich zurückgeblieben zu sein, unter Schlaganfällen und zerebraler Lähmung zu leiden. Zum Laufen muss sie fremde Hilfe in Anspruch nehmen, sie kann weder sprechen noch Nahrung zu sich nehmen, sich nicht waschen oder ankleiden. Ständig berühren andere mit den Händen ihren Körper - in der Tat, einen körperlich geschützten Raum erfährt sie kaum. Da sie sich nicht ankleiden noch sprechen kann, kommt sie auch nicht an ihren Wandschrank mit den Kleidern heran, um welche auszuwählen; da sie mit dem Besteck nicht allein umgehen kann, kann sie auch das Essen auf ihrem Tablett nicht auf den Löffel nehmen oder die Gabel dazu benutzen; da sie nicht sprechen kann, kann sie sich auch nicht gegen gewisse Dinge, die man von ihr verlangt, wehren - ihre Möglichkeiten, etwas zu verweigern ebenso wie ihre Fähigkeiten, Bedürfnisse und Wünsche zu äußern, sind gering. Sie kann auch nicht den für sie verantwortlichen Betreuerinnen ihr Tun verständlich machen. Wenn diese sich um sie kümmern oder versuchen, ihr etwas beizubringen, sind sie nicht sicher, welche abstrakten Begriffe sie versteht, noch was sie von dem, was sie sagen, genau begreift. Sie ist zwar gesellig und ansprechbar, aber ihre kommunikativen Grenzen machen Vieles von dem, was sich in ihrem Innern abspielt, für Außenstehende rätselhaft. Was diese in sie hineinprojizieren und was die Frau wirklich innerlich empfindet, darüber lassen sich nur Mutmaßungen anstellen.

Da es durchaus vorstellbar ist, dass Abby tatsächlich den Vorfall nicht als Kränkung ihrer Würde empfindet, worin genau - so könnte man fragen - sah

dann die Heimleiterin ihre Würde verletzt? Betrachten wir einmal vergleichbare Situationen. Wenn Abby in einer gemischten Wohngemeinschaft leben würde, weder geistige noch anderweitige Defizite hätte, die eine Hilfsperson für die alltäglichen Verrichtungen nötig machte, so könnte es ihr sehr wohl peinlich sein, durch einen Korridor zu gehen, wo ihre Mitbewohner und Besucher, ob männlich oder weiblich, sie nur in ein Handtuch gehüllt sehen würden.

Vielleicht aber auch nicht. Sie könnte ja entscheiden, sich im Bad anzuziehen oder nicht mit Männern und Frauen in einer WG zu wohnen. Sie könnte auch auf eine geschützte Privatsphäre keinen so großen Wert legen. Nur wenn ihr Schamgefühl für sie von sehr hoher Bedeutung wäre, sie keine WG mit Männern und Frauen sich ausgesucht hätte und ihr nichts anderes übrig bliebe, als in ein Handtuch gehüllt über den Flur zu gehen, könnte sie sich in ihrer Würde bloßgestellt fühlen.

Doch einmal angenommen, Abby wäre voll erkenntnisfähig, hätte aber schwere körperliche Schädigungen, etwa Tetraplegie [Lähmung aller vier Gliedmaßen]. Selbst wenn sie sich frei für eine WG entschieden und sich ihre Mitbewohner selbst ausgesucht hätte, könnte sie sich immer noch in ihrer Würde verletzt fühlen, wenn sie in einer Situation herausgerollt werden müsste, in der sie den Blicken anderer schutzlos ausgesetzt wäre.

Eine völlig gesunde Abby könnte sich durchaus, wenn sie arm wäre und in beengten Verhältnissen wohnen müsste, mit einer nur geringen Privatsphäre abfinden. Dabei ihr Schamgefühl zu wahren, wäre ein ständiger Kampf, nach ihrem Dafürhalten nahezu aussichtslos und zudem eine Kränkung menschlicher Würde. Alternativ gesehen, könnte sie aber schon so sehr an ihre Lebensumstände gewöhnt sein, dass sie gegenüber jedem Affront unempfindlich wäre, und nur ein Beobachter von außen würde sie als herabsetzend erkennen.

Schließlich können wir uns noch eine Abby vorstellen, die ohne Bewusstsein und in einer Pflegestation wäre, wo sie nur mit einem übergeworfenen Handtuch „bekleidet" in einen öffentlich zugänglichen Korridor hinausgerollt wird. Sie könnte, da bewusstlos, kaum Verlegenheit oder Scham empfinden, doch jeder, der sie kennt, wüsste, sie würde in ihrem Normalzustand bei dem Gedanken, so der Öffentlichkeit ausgesetzt zu sein, vor Scham im Boden versinken. Was sagen uns nun diese hypothetischen, aber nicht unrealistischen, nur vorgestellten Fälle einer Abby über die Würde der wirklichen Abby?

2. Die Bedeutung von Wahlmöglichkeiten

Als Erstes können wir erkennen, wie wichtig in Überlegungen, die die Würde betreffen, die Befähigung zu freier Wahl ist. Wir sprechen Menschen dermaßen ihre Würde ab, dass wir sie in Umstände hineinversetzen, in denen ihnen die Möglichkeit zu autonomer Selbstverfügung genommen ist, wozu sie in Situationen, die sie besser im Griff hätten, durchaus in der Lage wären.[6] Für die verschiedenen, nur angenommenen Abbys, deren Funktionen noch intakt sind, steckt der ihr noch verbliebene Entscheidungsspielraum mehr oder weniger auch den Rahmen ihrer Möglichkeiten für ein Leben in Würde ab. Eine verarmte Abby hätte

jedoch, was ihre Intimsphäre betrifft, wenig Wahlchancen. Ihr Gestaltungsrahmen für ein Leben in Selbstachtung wäre vermindert - doch könnte sie immer noch ihre Lebensumstände mit Würde *tragen* - was etwas ganz anderes ist.

Wenn auch für eine Abby mit Tetraplegie keine Möglichkeiten bestehen, gewisse Entscheidungen selbst zu treffen, so kann sie sich doch ihre Wünsche mit Hilfe ihrer Betreuerinnen erfüllen. In dem Maße, in dem deren Handlungen ihre autonom getroffenen Entscheidungen nach außen sichtbar machen, lässt sich ihre Würde noch erkennen und achten. Die Zwänge, denen sie als behinderte Person unterworfen ist, diktieren aber auch hier die Bedingungen: Als Erstes muss jemand da sein, der ihre Bedürfnisse erfüllt, und zweitens dürfen die Betreuerinnen dabei nicht ihren eigenen Willen störend dazwischenschalten.[7] Wenn jedoch Würde von der Möglichkeit zu autonomer Selbstbestimmung abhängt, dann muss man auch die nicht unwichtige Frage stellen dürfen, in welchem Grad eine Betreuerin die eigene Würde wahren kann, wenn sie eigene Bedürfnisse, den eigenen Wunsch und Willen zurückstellen muss, um sich ganz der betreuten Person widmen zu können. Ich möchte diese Frage hier nur aufwerfen, aber nicht näher darauf eingehen.

Doch wie steht es nun mit der wirklichen Abby, die in ihren geistigen Fähigkeiten schwer geschädigt und außerstande ist, sich für oder gegen bestimmte Wohnverhältnisse auszusprechen? Es ist hier nicht klar ersichtlich, dass Wahlmöglichkeiten für ihre Würde oder deren Beeinträchtigung irgendwie relevant wären. Vielleicht hat sich ja die Heimleiterin nur falsche Vorstellungen gemacht und Abbys Würde hätte überhaupt nicht verletzt werden *können*, da sie, zumindest in diesen Dingen, entscheidungsunfähig ist. Doch bevor wir zu diesem Schluss gelangen, haben wir noch eine ganze Reihe anderer Fragen zu stellen.

Abby kann nicht sprechen, und so nehmen wir an - vielleicht viel zu voreilig -, dass sie auch keine Fähigkeit besitzt, eine Wahl zu treffen. Sie mag vielleicht den Wunsch haben, uns zu sagen, was sie lieber will, doch sie kann es einfach nicht; oder sie hat vielleicht ein wenig das Gefühl körperlicher Scham, doch ist es in Wirklichkeit nur ein vages Unbehagen. Vielleicht ist sie zwar mental und emotional zu bewusstem Erleben fähig, doch wurde sie so häufig im Intimbereich berührt, dass sie hier eine Toleranz entwickelt hat. Denkbar wäre noch, dass sie - da unfähig - gegenüber der Scham oder Verlegenheit, nur in ihrem Handtuch über den Gang gerollt zu werden, tatsächlich gleichgültig geworden ist.

In all den Fällen, außer dem letzten, trifft es sicher die Situation, ihr zu unterstellen: „So möchte ich nicht öffentlich präsentiert werden - diese Situation beschämt mich und ist mir peinlich." Und so scheint in allen außer dem letzten Fall die übliche Standardanalyse menschlicher Würde als Achtung vor den rationalen Entscheidungen anderer bzw. ihrer Wahlfreiheit im allgemeinen ausreichend. Das trifft jedoch nicht für den letzten Fall zu, wo sie sich ihrer Scham gar nicht bewusst ist. Entweder gibt es hier keine Würde, die man wahren müsste, oder Würde muss ein tieferes Fundament haben als die Fähigkeit zu autonomer Selbstverfügung.

3. Menschliche Würde als einschränkendes und ermächtigendes Prinzip

Für den Augenblick mag es ausreichen zu sagen, die Heimleiterin, die Abbys Behandlung beanstandet, geht für sich eine Wette ein. Solange auch nur die geringste Möglichkeit besteht, dass Abby ihre Situation versteht, sich ihrer Lage bewusst ist und anders entscheiden würde, ist der angeordnete Zimmerwechsel der Mühe wert. Darin käme die Achtung vor der Wahl zum Ausdruck, die Abby mutmaßlich und höchstwahrscheinlich getroffen hätte. Die Heimleiterin geht dabei einfach davon aus, dass Abby durchaus begreift und zum gleichen Schluss kommen würde, wie sie, die Heimleiterin, es ihr unterstellt.

Doch vielleicht entscheidet sie gar nicht aufgrund einer bloßen Vermutung, sondern weil sie grundsätzlich der Meinung ist, dass eine solche Behandlung Abbys menschliche Würde verletzt, unabhängig davon, was sie begreift und ob sie als junge Frau bereit ist, sich so der Öffentlichkeit zu zeigen. Selbst wenn sie ohne Bewusstsein wäre und es nie wiedererlangen könnte, wäre eine solche Behandlung nicht richtig. Diese Auffassung unterscheidet sich wohlgemerkt nicht sehr vom Fall der verarmten Abby, die ihre Lage auch nicht mehr als entwürdigend ansieht. Keine von beiden fällt tatsächlich das Urteil, ihre Würde sei gefährdet, doch eine dritte Person würde es tun.

Deryck Beyleveld und Roger Brownsword unterscheiden zweierlei Weisen, menschliche Würde zu betrachten. Würde kann einschränken und ermächtigen. Würde als Ermächtigung hat die erklärte Absicht, „eine Reihe von Rechten zu begründen, die man anderen gegenüber geltend machen kann“[8]. In der einschränkenden Sicht gibt Würde Pflichten vor, die unseren Möglichkeiten, Menschen zu behandeln, Grenzen setzt. Nach Ansicht beider Autoren können diese zwei Formen von Würde miteinander in Konflikt geraten, wenn jemand außerhalb der für Menschenwürde gesetzten Grenzen zu handeln oder behandelt zu werden wünscht. In beiden Fällen, wo die Kränkung nicht mehr empfunden wird (etwa bei der verarmten und vielleicht auch bei der wirklichen Abby), setzt sich beim Beobachter, hier der Heimleiterin, der einschränkende Würdebegriff durch. Nach dieser Auffassung müssen die, die verletzt *werden,* sich nicht unbedingt auch verletzt *fühlen.* Es reicht aus, dass eine Handlung aus dem Rahmen dessen, was für die Achtung vor menschlicher Würde noch vertretbar erscheint, herausfällt.

Und dennoch, selbst diese Auffassung setzt voraus, dass Menschen noch zu gewissen Verhaltensweisen imstande sind. Für Kant ist es die Fähigkeit, „selbstgesetzgebend“, das heißt: sein eigener Gesetzgeber zu sein. Während die verarmte Abby ungeachtet ihrer Resignation diese Kraft noch besitzt, auch wenn sie vielleicht angesichts ihrer erniedrigenden Lebensumstände neu geweckt werden muss, fehlt sie der wirklichen Abby völlig. Das Gleiche gilt für andere Personeneigenschaften, die menschlicher Würde zugrunde liegen.

Doch all diese Ansprüche haben einen Menschen im Blick, der als Erwachsener im Vollbesitz seiner Kräfte ist: der in der Lage ist, moralisch eigenverantwortlich zu handeln, jemanden, dessen praktische Vernunft voll ausgeprägt ist und der

diese Befähigungen nur ausüben muss, um als würdiges Mitglied im „Reich der Zwecke", im Reich der würdigen Menschen „Platz nehmen zu dürfen".

III. Eingebunden in Beziehungen des Lebens und der Fürsorge

1. Die Situation der Abhängigkeit und Gebrechlichkeit

Doch wir kommen natürlich nicht als vollkommen ausgeprägte, schon zum Vollzug praktischer Vernunft fähige Wesen zur Welt. Wie Alasdair MacIntyre so überzeugend geltend macht, reifen wir dazu erst heran, und zwar in dem Maße, wie wir uns aus einer Phase der Abhängigkeit herausentwickeln - einer Phase, wo wir andere Menschen brauchen, die sich um unsere Bedürfnisse kümmern und uns bis zu dem Punkt begleiten, wo die Entwicklung zum eigenständigen Vernunftgebrauch einsetzt. Die moralischen Tugenden jener, die sich unserer Abhängigkeit annehmen, fallen jedoch nicht immer mit denen zusammen, die wir als autonom und rational handelnde Personen zu praktizieren haben. Die Tugend der Fürsorge, die einseitige, nicht auf Gegenleistung beruhende Hingabe nur des einen an das Wohlergehen eines anderen, die uns zum Spiegel für die Bedürfnisse eines anderen werden lässt, ist eine eigene, unverwechselbar moralische Fähigkeit. Die hier uns abverlangten Eigenschaften decken sich nicht ohne weiteres mit denen eines unparteiischen, vernunftbestimmten und pflichtgebundenen kategorischen Imperativs oder eines berechnenden Utilitarismus. Auch wenn die Ausübung von Fürsorge nicht dasselbe ist wie ein Handeln nach dem kategorischen Imperativ oder nach dem Prinzip des Utilitarismus, so ist sie dennoch eine ebenso unverwechselbar menschliche und moralische Fähigkeit wie der Vollzug rationaler moralischer Autonomie.

Diese eigenständige moralische Kraft, die nicht mit unserer Fähigkeit zusammenfällt, eine eigene Vision vom Guten noch ein Gefühl für Gerechtigkeit zu entwickeln (die beiden von John Rawls beschriebenen moralischen Kräfte), ist unausweichlich an unsere menschliche Abhängigkeit und Gebrechlichkeit gebunden. Es ist ja nicht allein so, dass nur wenige Geschöpfe, wenn überhaupt welche, ihre Jungen mit soviel Fürsorge überhäufen wie wir Menschen. Es trifft auch zu, dass keine anderen Lebewesen sich so sehr der Pflege von Kranken, Behinderten und gebrechlichen Älteren widmen, wie das für Menschen ganz selbstverständlich ist. Selbst wenn wir die Sorge um unsere heranwachsenden Kinder den biologischen Imperativen der Arterhaltung zuschreiben dürfen, lässt sich die Fürsorge für unsere Kranken, Älteren und Behinderten mit solch biologischer Zweckmäßigkeit nicht erklären. Zwar lassen gewisse Arten von Lebewesen in der Tat einige Fürsorge für ihre verletzten Mitgeschöpfe erkennen, doch gehen die Sozialsysteme der allermeisten Kulturen weit über das hinaus, was wir in der übrigen Natur vorfinden. Unsere Fürsorge für unsere heranwachsenden Kinder sowie für Kranke, Schwache oder Ältere offenbart eine moralische Befähigung, die ein ebenso tief menschliches und *unverwechselbares Kennzeichen für den Wert*

menschlicher Würde ist wie moralische Autonomie, das gottgeschenkte Vermögen zum Selbstentwurf und die Fähigkeit, Vereinbarungen über ein sozialverträgliches Miteinander auf der Basis selbstbestimmter Regeln zu treffen. Die Sorge, auf die ich mich hier beziehe, hat einen ganz präzisen Grund: Es ist das tiefe Gefühl vom unersetzlichen und einmaligen Wert jeder einzelnen Person, was uns zu einer solchen Beziehung zusammenbindet. Am stärksten gilt das natürlich für jene Menschen, mit denen wir uns in Liebe und Fürsorge verbunden fühlen.

2. Die Sorge für Abhängige

Alasdair MacIntyre macht mit Recht das Argument geltend, dass unsere Befähigung zu rational verantwortbarem Handeln aus unserer Fähigkeit hervorgeht, uns um Abhängige zu kümmern (wir können nicht zu Menschen mit moralischer Urteilskraft heranwachsen, ohne dass wir über längere Zeit hinweg auf andere angewiesen sind, die uns durch unsere kindliche und jugendliche Abhängigkeit hindurch begleiten und uns helfen, Bindungen zur menschlichen Gemeinschaft aufzubauen). Doch sollten wir die eigenständige moralische Befähigung zur Fürsorge nicht zur bloßen Vorbedingung für ein moralisch höherwertiges Vermögen zu praktischem Vernunftgebrauch herabstufen. Die Fähigkeit, Fürsorge zu schenken und zu erwidern, sich durch solche Beziehungen aneinander zu binden ist mehr als eine Vorbedingung für eine Moralität im Sinne rational verantwortbaren Handelns - sie ist vielmehr selbst eine davon verschiedene, eigenständige moralische Kraft. Als solche ist sie eine Antwort auf den wesenhaften Wert jedes einzelnen Menschen und zugleich Ursprung dieses Wertes.

Um diesen Wert zu charakterisieren, den jeder einzelne von der aufgebotenen Fürsorge einer mütterlichen Bezugsperson[10] herleitet, habe ich mich an anderer Stelle[11] auf den feststehenden Ausdruck berufen: „Wir alle sind das Kind einer Mutter".

Aus der Redensart „Ich bin auch das Kind einer Mutter" bzw. „Auch er ist das Kind einer Mutter" können wir den Anspruch heraushören, dass wir alle gleichermaßen das Recht auf eine diesem Kind gebührende Fürsorge haben. Hier liegt ein Anspruch auf Gleichheit oder genauer, wie ich meine, auf gleiche Würde verborgen, der sich als Alternative zu den vorherrschenden Konzepten im Diskurs der liberalen politischen Theorie versteht. Es ist ein Anspruch mit moralischen wie politischen Konsequenzen. Anders als die meisten Forderungen nach Gleichheit, die alle beim Individuum ansetzen und von dessen Wesensmerkmalen das Recht auf gleichen Status ableiten, geht die Aussage, wir seien alle das Kind einer Mutter, von einer *Beziehung* aus - der zwischen Mutter und Kind. Aufgrund einer gewissen, allen Individuen gemeinsamen Eigenschaft erheben wir den Anspruch auf gleiche Behandlung, gleichen Wohlstand, auf Chancengleichheit, gleiche Hilfen, soziale Güter und Möglichkeiten, auf gleiche Rechte oder gleiche Würde.

Wenn man jedoch stattdessen geltend macht, „Auch ich bin das Kind einer Mutter", so beruft man sich auf eine Eigenschaft, die sich von der einer *anderen* Person herleitet. Man ist ja das Kind einer Mutter nur, weil diese es in

mütterlicher Fürsorge großgezogen hat. Doch die Fürsorge, die eine Mutter ihrem Kind (bzw. eigentlich jede gute Betreuerin der betreuten Person) schenkt, ist eine Beziehung eigener Art. Sie stellt nämlich die eigenen unmittelbaren Interessen, Wünsche und Sehnsüchte zurück bzw. überträgt sie auf eine andere Person, der sie sich zur Erfüllung ihrer Bedürfnisse ungeteilt zuwendet, so wie es unter anderen Umständen nur ein Sklave tun würde. Eine solche Selbsthingabe bleibt häufig unerwidert - ja, man erhält oft nicht einmal einen Ausgleich dafür zurück. Doch man tut das, weil sich selbst zu verschenken in sich ein Wert ist, der wiederum auf den unhinterfragbaren Wert der Person zurückverweist, der allein diese Anstrengung rechtfertigt.

Anerkannt wird dieser Wert nicht aus einer Haltung der Achtung heraus - wie im „Reich der Zwecke" Kants -, sondern aus der einer liebenden Fürsorge. Kant sagt zwar, auch Achtung ergebe sich aus der Liebe, aber er meint damit die (abstrakte) Liebe zur Menschheit. Fürsorge jedoch ergibt sich aus der konkreten Liebe zu einer konkreten Person. Aus dieser Liebe wie auch ihrer abstrakten Entsprechung (der Achtung vor der Menschheit) erwächst eine Pflicht - es ist die Pflicht zur Fürsorge, wo immer sie gebraucht wird. Diese ist nicht weniger eine sittliche Tugend, wenngleich sie mehr getragen wird von der subjektiven Parteinahme für einen hilfsbedürftigen Menschen und weniger von der unparteiischen Achtung gegenüber einem Mitgeschöpf, das mit der Gabe praktischer Vernunft ausgestattet ist.

Die Fürsorge für einen anderen erfüllt diesen anderen mit dem Wert dessen, der ihn betreut - und wer dem so Betreuten Schaden zufügt, verletzt auch die betreuende Person. Eine bildhafte Darstellung dieser fundamentalen Beziehung zwischen einer mütterlichen Bezugsperson und dem Schicksal ihres Kindes, das sie großgezogen hat, finden wir in der Figur der *Mater Dolorosa,* in der das Leiden Christi sich im Leiden Marias widerspiegelt. Der weitverbreitete Anklang, den dieses Bild sowie die Redewendung vom „Kind einer Mutter" quer durch alle Kulturen findet, ist aufschlussreich und vielsagend. Er sagt etwas aus über die Beziehung, die sich aus der Fürsorge für ein verletzbares hilfsbedürftiges Kind herausbildet und den Eigenwert, den diese Beziehung für die Betreuenden wie die Betreuten hervorbringt. Diese Beziehung ist in der menschlichen Gesellschaft allgegenwärtig, und sie ist ebenso fundamental für unsere Menschlichkeit wie jede andere Eigenschaft, auf die Philosophen als spezifisch menschliche verweisen.

IV. Durch die liebende Fürsorge einer mütterlichen Bezugsperson

Was folgt aus dieser Auffassung von der Beziehung zwischen Würde und Fürsorge für den eingangs geschilderten Fall (d.h. für Abby und den Zimmerwechsel, den die Heimleiterin mit Bezug auf ihre Würde anordnet) sowie für die Frage der Behinderung und den Begriff der Gleichwürdigkeit aller Menschen? Mein

Vorschlag wäre, dass es nicht ausreicht, Abby nur aus jenen Beziehungen ausgegrenzt zu sehen, die ihr Leben mit Wert erfüllen. Wenn wir uns der Pflicht verweigern würden, Abby in ihrer äußeren Erscheinung als junge Frau zu behandeln, die in Gefahr ist, wie ein Objekt, ein „Muster ohne Wert", angestarrt zu werden, dann würden wir ihrer personalen Würde nicht gerecht. Diese liegt nicht in ihrer Befähigung zum rationalen praktischen Denken, sondern darin, *dass sie durch die liebende Fürsorge einer mütterlichen Bezugsperson zu der geworden ist, die sie ist* - eine Person, die Wert in sich verkörpert. Fürsorgebeziehungen sind wertvermittelnde Beziehungen - die betreuende Person überträgt ihren Eigenwert auf die betreute. Andere Beziehungen - mit Ausnahme völlig gleicher wechselseitiger Rücksichtnahme - sind wesentlich instrumental und der dabei „herausspringende" Wert ist ebenfalls instrumentaler Natur. Beziehungen der Fürsorge jedoch schenken und empfangen im gleichen Akt einen wesenhaften Wert und verleihen ihm so Wirklichkeit.

Die Würde, die Abby erwirbt, wenn man sie in ihrer Fürsorgebeziehung zu anderen sieht, lenkt unseren Blick auf eine Eigenschaft, die sie mit allen Menschen teilt, so verschieden sie auch physisch und geistig sein mögen. Indem wir Abbys Würde einen Ursprung geben, haben wir vielleicht den eigentlichen Lebensort des Anspruchs auf Gleichwürdigkeit aller Menschen gefunden. Es ist eine Würde, die uns als hilfsbedürftige Wesen, abhängig und verletzbar, wie wir sind, in eine allen gemeinsame Beziehung zu anderen einbindet und auch darin gründet. Es ist die Würde, die Wirklichkeit wird, wenn andere Menschen mit ihrem Eigenwert als Person sich uns um unseres Wohles willen in Liebe zuwenden.

[1] Zur Debatte über diese Fragen im Kontext der USA vgl. u. a.: Douglas Bayton, *Disability and the Justification of Inequality,* in: Paul K. Longmore/Lauri Umansky (Hg.), The New Disability History, New York 2001, 33-57 sowie Anita Silvers/Leslie Francis, *Americans with Disabilities: Exploring Implications of the Law for Individuals and Institutions,* New York/London 2000, vor allem die Einleitung.

[2] Giovanni Pico della Mirandola, *Oratio de hominis dignitate* (lateinisch/deutsch), Rede über die Würde des Menschen. Auf der Textgrundlage der *Editio princeps* hg. und übersetzt von Gerd von der Gönna, Stuttgart 1997, 9. Pico spricht in der Rede Gottes an Adam vom Menschen als einem quasi zum „Former und Bildner [seiner] selbst" geschaffenen Wesen, A.d.Ü.

[3] Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (Erstausgabe Riga 1785), bearbeitet von J. Ossner, Stuttgart 1995.

[4] John Rawls, *A Theory of Justice* (revidierte Auflage), Cambridge 1999; deutsch: ders., *Eine Theorie der Gerechtigkeit,* Frankfurt/Main ^{3}1985.

[5] Vgl. Alan Gewirth, *Human Rights,* Chicago 1982, 27-28.

[6] Zur Diskussion über die Bedeutung und Grenzen des Begriffs der Wahlmöglichkeit im Hinblick auf menschliche Würde vgl. Robert Goodin, *Political Theory and Public Policy,* Chicago 1982, 73-94; vgl. Deryck Beyleveld/Roger Brownsword, *Human Dignity in Bioethics and Biolaw,* Oxford 2001. Vgl. auch D. Mieth (Hg.), *Ethik und Wissenschaft in Europa: die gesellschaftliche, rechtliche und philosophische Debatte,* Freiburg/München 2000 (mit einem Beitrag von D. Beyleveld).

[7] Vgl. E. F. Kittay, *Love's Labor: Women, Equality, and Dependency*, New York 1999 über das Ideal, eine Betreuerin mit transparentem Ich zu sein.

[8] Deryck Beyleveld/Roger Brownsword, *Human Dignity*, aaO., 27.

[9] Alasdair C. MacIntyre, *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need The Virtues* III, Chicago 1999.

[10] Mit mütterlicher Bezugsperson meine ich nicht unbedingt eine biologische noch etwa eine Adoptivmutter. Ich meine eine Frau oder einen Mann, die/der sich ganz der Fürsorge eines abhängigen und schutzbedürftigen anderen Menschen widmet bzw. dessen Wohl zum eigenen macht.

[11] Vgl. Eva Feder Kittay, *Love's Labor*, aaO.

[12] „Gleiche Befähigung" ist eine Auffassung, die meinen Zielvorstellungen hier am nächsten kommt, doch setzt sie ebenfalls beim Individuum an. Zur Diskussion über den Begriff der Befähigung vgl. Amartya Sen, *Inequality Reexamined*, New York/Oxford 1992 sowie Martha C. Nussbaum, *Women And Human Development: The Capabilities Approach*, Cambridge/New York 2000.

Aus dem Englischen übersetzt von Franz Schmalz

Im Namen der Würde: Argumente für und gegen die „freiwillige Euthanasie" im Sinne der Tötung auf eigenes Verlangen

I. Eine Welt der menschlichen Würde schaffen

Leo Pessini

Der Begriff „Würde" ist vieldeutig und aufgeladen mit unterschiedlichen Bedeutungen ethischer Werte. Er wird verwendet, um widerstreitende Wertvorstellungen zu verteidigen, und im besonderen Fall der Euthanasie dient er sowohl dazu, Argumente gegen ihr Verbot als auch zugunsten der Billigung dieses Verbotes zu stützen.

Die Gründe für diese Doppeldeutigkeit liegen in zwei unterschiedlichen Auffassungen davon, was unter dem Recht auf ein Sterben in Würde zu verstehen sei, und daher geht es auch um das Verständnis von Würde selbst. Einerseits sind wir mit einer weltlichen Sicht konfrontiert, welche auf radikale Weise die persönliche Freiheit und Autonomie als höchsten Wert betrachtet. Für sie ist der jeweilige einzelne Mensch der einzig entscheidende Gestalter des Ereignisses Leben/Tod. Er ist der einzige Richter, der über seine eigene Würde urteilt, ohne dass er von

transzendenten Mächten oder einem höheren Wesen abhängig wäre. Verbunden damit ist eine Auffassung von Würde, die eine selektive Sicht von „Lebensqualität" verteidigen will. Ausgangspunkt ist hier die Überzeugung, dass nicht jedes Leben wert ist, gelebt zu werden. Zahlreich sind die emotional ausgeschlachteten dramatischen Fälle, die durch die Massenmedien weithin bekannt gemacht werden: Man denke nur an Situationen von Schmerz und Leiden ohne Aussicht auf Linderung und ohne Sinn oder an unheilbare Krankheiten, an ständige Abhängigkeit materieller, menschlicher, affektiver Art, an Krankheiten, die eine ständig zunehmende Verschlechterung der körperlichen Verfassung eines Menschen mit sich bringen. Nach diesem Paradigma der Interpretation bedeuten derartige Lebensbedingungen eines Menschen im Grunde genommen, dass es keinen Komplex von Werten mehr gibt, die aufgrund der Möglichkeit, „autonome Verantwortung" auszuüben, Würde verleihen. Und daher ist es dann besser zu sterben, als unter solch misslichen Umständen weiterzuleben.

Auf der anderen Seite haben wir im Christentum eine religiöse Sicht, aus der die Würde des Menschseins gerade in der Tatsache besteht, dass der Mensch von Gott geschaffen und von Christus erlöst ist. Gott ist der Urheber des Lebens, und es ist dem Menschen nicht erlaubt, das Leben zu nehmen oder abzukürzen. „Du sollst nicht töten", lautet das große Gebot. Zu töten wäre eine Beleidigung Gottes, die ewige Verdammnis verdient hätte. Die menschliche Würde geht in Situationen der Abhängigkeit, der Krankheit oder des Leidens eines Menschen nicht verloren. Aufgrund dieses Verständnisses seiner „Heiligkeit" wird das Leben als „unantastbar" verstanden. Die Beziehung, welche die Würde des Menschen aus der Sicht der biblischen Offenbarung auf ihre volle Höhe bringt, ist die Achtung und dankbare Annahme dieser Einsetzung zum Kind Gottes und dieser Abhängigkeit von Gott. Die Würde des Menschen ist seinem Wesen als „Abbild und Gleichnis Gottes" eingeschrieben. „Das Leben des Menschen kommt von Gott, es ist ein Geschenk, es ist Abbild Gottes und Teilhabe an seinem Lebenshauch. Gott ist daher sein einziger Herr: Der Mensch darf nicht nach seinem Gutdünken darüber verfügen."[1]

Die Radikalisierung jener „im Namen der Würde" vertretenen Ansichten nährt auch unduldsame Einstellungen, die gerade das verneinen, was das tiefste Wesen des Menschseins ausmacht, das heißt seine „Würde". Im Grunde genommen müssen wir jene Sichtweise überwinden, die Gottes Allmacht als Gegensatz zur Selbstbestimmung des Menschen versteht. Nach dieser Definition kommt die Behauptung des einen notwendigerweise der Verneinung des anderen gleich. Außerdem müssen wir den Grundsatz der Unverletzlichkeit des Lebens neu interpretieren, wonach dieses als Eigentum Gottes und der Mensch als bloß passiver Verwalter gesehen wird.

Der Schlüsselbegriff, der hier im Spiel ist, ist der Personbegriff, der kein Begriff der wissenschaftlichen Biologie ist, sondern ein Ausdruck, der auf eine stark christlich inspirierte sozio-historisch-kulturelle Errungenschaft der westlichen Welt hinweist. In der klassischen Definition ist die Person vernunftbegabtes, freies, autonomes und verantwortliches Subjekt. Es ist einleuchtend, dass weder

der Embryo noch der an unheilbarer Demenz Leidende, der den Gebrauch seiner Vernunft unwiederbringlich verloren hat, noch der in rein vegetativem Zustand befindliche Patient vollauf dieser Definition von Person entspricht. Es fragt sich, wie man die Personwürde denen zusprechen kann, die nicht in diese Definition der Person einzuordnen sind. Die Antwort findet sich mittels dessen, was heute in der Sprache der Wissenschaft mit „Zuschreibung" bezeichnet wird.[2]

Man muss hier einen Sprung vom Idealparadigma („volle Lebenskraft") her zu den Lebenswirklichkeiten hin machen, die gekennzeichnet sind von Mängeln, die das, was wir „ideales Leben" zu nennen gewöhnt sind, unwiederbringlich beschädigt haben. Dieser Sprung wird in der Wissenschaft „Zuschreibung" (vom englischen *ascription*) genannt, d.h. „Zuerkennung durch ausgeweitete Anwendung einer das Wesen betreffenden Wertung", wodurch die Eigentümlichkeiten der Würde eines entsprechend dem Ideal vollbewussten und autonomen Menschen in einem erweiterten Sinn auf jene Lebenssituationen von Menschen angewendet werden, die von pathologischen Altersbeschwerden, unheilbaren Krankheiten oder irgendeiner anderen Beeinträchtigung aufgrund einer ungünstigen genetischen Anlage gezeichnet sind.

Die Entscheidung, den Begriff der Würde auf dem Weg über einen relational-personalistischen Denkansatz zu begründen, schafft ein umfassenderes Bild des Menschen und vermeidet einen anthropologischen Reduktionismus, der die Autonomie radikalisiert und verabsolutiert, der zur Folge hat, dass die relationale Dimension (der andere) und die Offenheit für die Solidarität verneint wird. Würde ist nicht bloß eine anthropologische Kategorie, sondern auch Ausdruck ethischer Forderungen. Sie bezieht sich nicht nur auf eine abstrakte Natur, verstanden als eine dem Menschen innewohnende Eigenschaft, als etwas, das *a priori* allen Menschen gemeinsam ist, sondern sie bezieht sich auf konkrete Menschen mit ihrer je eigenen Geschichte. „Als eine ethische Kategorie zielt sie auf Einbeziehung und nicht auf Ausschließung, und so orientiert sie sich vorzugsweise an denen, deren Menschenwürde in ihrem Ausdruck beeinträchtigt ist."[3]

Dank dem Fortschritt der technischen Wissenschaften verfügen wir heute über konkrete Möglichkeiten, das zu fördern, was menschlich wünschenswert ist. Wir stehen vor einer großen Herausforderung: „Die Menschheit ist berufen, eine Welt der Menschenwürde zu schaffen und nicht zuzulassen, dass Menschen zu Wesen degradiert werden, deren man sich als Instrumente bedienen kann."[4] Es ist die Aufgabe der Ethik zu

Der Autor

Leo Pessini ist Mitglied des Ordens der Kamillianer. Zum Doktor der Moraltheologie promoviert an der Päpstlichen Theologischen Fakultät N. Sra. da Assunção in São Paulo (SP)/Centro Universitário Nossa Senhora da Assunção, 1982–1983 und 1995–1996 Postgraduate in Clinical Pastoral Education in Milwaukee (USA). Derzeit ist er Präsident der Sozialunion am Centro Universitário S. Camilo in São Paulo und Herausgeber der Zeitschrift „O Mundo da Saúde". Veröffentlichungen: Verschiedene Aufsätze und Bücher zu Fragen der Ethik, der Moraltheologie und der Bioethik, u.a.: Problemas atuais de bioética (São Paulo ²2002; Eutanásia e America Latina (Aparecida 1991); Distanásia: até quando prolongar a vida (São Paulo 2001). Anschrift: Centro Universitario S. Camilo, Av. Nazaré, 1501, Ipiranga, 04262-200 São Paulo/SP, Brasilien. E-Mail: pessini@scamilo.edu.br.

prüfen, wie diese Möglichkeiten der Verwirklichung des Menschseins auf eine solche Weise konkret genutzt werden können, die das, was wir Menschenwürde nennen, weder angreift noch mindert. Und das gilt vor allem in kritischen Situationen am Ende des Lebens.

Aus dem Portugiesischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

II. Sterbehilfe aus christlicher und säkularer Perspektive: ein Kommentar

Maureen Junker-Kenny

Angesichts der Inanspruchnahme des Begriffs der Menschenwürde von beiden Seiten in der Debatte um freiwillige assistierte Euthanasie analysiert Leo Pessini die entgegengesetzten Positionen. Er kontrastiert zunächst das säkulare mit dem christlichen Würdeverständnis und spricht sich dann für einen relational-personalistischen Ansatz aus. Dieser unterscheidet sich von einem absoluten, Beziehungen und Solidarität abspaltenden „anthropozentrischen" Autonomiekonzept. Statt Würde durch apriorische Abstraktionen zu einer Ausschlusskategorie zu machen, die für die voll bewussten und autonomen Mitglieder der Menschheit reserviert ist, fordert er deren Bezug auf historische und konkrete Menschen. Das schließt Lebensrealitäten wie das Altern und die Anfälligkeit für Krankheiten, auch genetisch bedingte, ein. Maßstab sollen gerade die sein, die im Ausdruck ihrer Würde zurückgehalten werden. Die vorhandenen wissenschaftlich-technischen Mittel sollten zur Verbesserung ihrer Lebensbedingungen einsetzt werden.
Im Zusammenhang des vorliegenden Heftes von CONCILIUM machen Pessinis Diagnose und Vorschläge deutlich: Ein erstaunlicher Konsens zeichnet sich ab - quer durch sehr verschiedenartige kulturelle Kontexte, von São Paulo bis Paris, New York bis Frankfurt, Mexico bis Hannover, Guatemala bis Madrid und Dublin:

- Zunächst die Kritik an einem abgelösten Autonomiebegriff zur Begründung von Würde: abgelöst von Relationalität und Solidarität, von der Verpflichtung auf das Vernunftgesetz und den Kategorischen Imperativ, die anderen stets als Zweck und nicht allein als Mittel zu gebrauchen;
- im Zusammenhang damit die Ausweitung der beiden Kriterien Bewusstsein und Moralfähigkeit: Sie dürfen nicht - entgegen der Universalisierung des Würdetitels auf alle Menschen, die das Christentum bewirkte - erneut zur Auszeichnung bestimmter Würdenträger werden. Diese Korrektur der jüngsten bioethischen Verengung kann sich durchaus auf Kant stützen, denn dessen neuzeitliche Begründung der Würde durch die Moralfähigkeit umfasst nicht nur aktualisierte Moralität, sondern erlaubt es eben auch, grundsätzliche Wirklichkeit zu antizipieren oder anzurechnen;
- die Einbeziehung der konkreten Verfassung des Menschen, die durch Verletzlichkeit, Zeitlichkeit und Sterblichkeit gekennzeichnet ist;

• aber auch die Nähe von „Lebensqualitäts"-Argumenten zum Versuch, Plus- und Minuspunkte auszuwiegen, was Kant dadurch auszuschließen suchte, dass er das, was einen Preis hat, dem entgegensetzte, was Würde hat. Die Unverfügbarkeit der Würde gerade auch für ihre Träger selbst zeigt deren transzendentalen Status. Ihm darf empirische Anwendung nicht widersprechen, wenn der Begriff nicht beliebig gebraucht und zum Dekor und Verstärker schon vorher feststehender Positionen funktionalisiert werden soll;

• das Protestpotential der Kategorie Menschenwürde, das sich gerade am Auseinanderklaffen berechtigter Ansprüche auf die Realisierung von Grundrechten und der politischen Wirklichkeit entzündet. Wie die im Editorial dieses Hefts beschriebene Filmszene zeigt, schafft das Selbstbewusstsein der Würde eine Gegenrealität zur Erfahrung der Ausbeutung. Das Selbstbewusstsein bietet die Grundlage für Widerstand, mit dem Konflikte ausgetragen und die bisherige Erfahrung, immer auf der Verliererseite zu stehen, durchbrochen wird.

Es bleiben aber auch Fragen offen:

• Was sind die Inhalte einer philosophischen und theologischen Begründung, die hier bei der Beurteilung der reklamierten Rechte „auf den eigenen Tod" und auf die Hilfestellung anderer zu seiner Ausführung konkretisiert werden?

• Welches säkulare und welches christliche Würdeverständnis ist kompatibel, welche sind unvereinbar?

• Womit argumentiert das theologische Konzept: mit der menschlichen Gottebenbildlichkeit, mit dem Erlöstsein durch Jesus Christus, mit Gott als Schöpfer und Autor des Lebens (das entsprechend als Geschenk und Auftrag zu verstehen ist), mit dem Akzeptieren der Abhängigkeit und der Gotteskindschaft des Menschen?

Dass diese Motive des christlichen Glaubens zur „Demokratisierung" bzw. Universalisierung des Würdebegriffs beigetragen und dass sie das Wertesystem (wenn noch nicht heißt: die Wirklichkeit) von Gleichheit und Gerechtigkeit geschaffen haben, das Nietzsche bekämpft, ist wohl unstrittig. Welche Rede von - sich aus der Würde ergebenden - Menschenrechten theologisch angemessen ist, bleibt abschließend zu fragen. Wer sie als machtpolitischen Kampfbegriff gebraucht, hat ihr wesentliches Merkmal schon verkannt: dass sie nämlich als „Paradox einer machtvollen Ohnmacht" über „keinerlei Machtmittel zur Durchsetzung" verfügt[5] und einzig die Kraft der Evidenz[6] besitzt, nicht unähnlich Gottes Selbstoffenbarung.

Die Autorin

Maureen Junker-Kenny ist Associate Professor der Theologie am Trinity College von Dublin und eine der Herausgeberinnen dieses Hefts. Sie war auch Mitherausgeberin von CONCILIUM 2/2000 zum Thema „Identität". Nähere biographische Angaben finden sich bei ihrem Aufsatz „Braucht der Begriff der Menschenwürde eine theologische Begründung?" im vorliegenden Heft.

[1] Vgl. die Enzyklika Papst Johannes Pauls II. *Evangelium vitae* über den Wert und die Unantastbarkeit des menschlichen Lebens, in: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 120, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1995.

[2] Vgl. Hubert Lepargneur, *A dignidade humana, fundamento da bioética e seu impacto para a*

eutanásia, in: Leo Pessini/C. de Paul Barchifontaine (Hg.), Fundamentos da bioética, São Paulo ²2002, 177-188. Vgl. auch Hubert Lepargneur, *Bioética e conceito de pessoa: esclarecimentos*, in: Leo Pessini/C. de Paul Barchifontaine (Hg.), Fundamentos de bioética, aaO., 89-107.

[3] José Roque Junges, *Bioética: perspectivas e desafios*, São Leopoldo 1999, 112; VAZ/Henrique de Lima, *O ser humano no universo e a dignidade da vida*, in: Cadernos de Bioética, Belo Horizonte 1993, Nr. 2, 27-41.

[4] Paul T. Schotsmans, *O homem como criador? Desenvolvimento na genética humana e os limites da autodeterminação humana*, in: Cadernos Adenauer, Rio de Janeiro 2002, 11-33.

[5] Vgl. Hans-Joachim Sander, *Macht in der Ohnmacht. Eine Theologie der Menschenrechte* (Quaestiones disputatae 178), Freiburg 1999.

[6] Vgl. das von Jean-Pierre Wils angeführte Zitat von Robert Spaemann: „Was das Wort ‚Würde' meint, ist begrifflich deshalb schwer zu fassen, weil es eine undefinierbare, einfache Qualität meint. Deren intuitive Erfassung kann nur durch Hinweis auf Beispiele oder durch Paraphrasen erleichtert werden." - Robert Spaemann, *Über den Begriff der Menschenwürde*, in: ders., Das Natürliche und das Vernünftige. Aufsätze zur Anthropologie, München/Zürich, 1987, 77-106, 81, zitiert in Jean-Pierre Wils, Zur Typologie und Verwendung der Kategorie ‚Menschenwürde', in: ders./Dietmar Mieth (Hg.), Ethik ohne Chance? Erkundungen im technologischen Zeitalter, Tübingen 1983, 130-157, 156.

Ein paar Gedanken zum Schluss

Regina Ammicht Quinn / Maureen Junker-Kenny / Elsa Tamez

Liebe Elsa, liebe Maureen,
seit einem Jahr haben wir gemeinsam am Thema der menschlichen Würde gearbeitet. Es war eine fruchtbare und interessante Zusammenarbeit, die nicht selbstverständlich ist, weil wir in drei verschiedenen Ländern, unterschiedlichen Zeit- und Sprachzonen leben. Uns trennen Landesgrenzen, Grenzen von Kontinenten, Grenzen von Geschichte und Geschichten, Gewohnheiten, Alltäglichkeiten: Maureen in Irland, Elsa in Costa Rica, ich in Deutschland. Gleichzeitig gibt es Wesentliches, was uns verbindet: die Theologie als Profession und Passion - und auch die Tatsache, dass wir alle verheiratet sind und eine Tochter und einen Sohn geboren haben.
Ich möchte dieses gemeinsame Projekt mit einigen Fragen abschließen; zum einen, weil das Thema so groß ist, dass unser letztes Satzzeichen eher ein Frage- als ein Ausrufezeichen sein wird; zum anderen, weil ich hoffe, dass das Gespräch über das CONCILIUM-Heft und über unseren kleinen Kreis hinausgeht:

- Welche Idee, welcher Gedankengang oder welche Analyse in den vorliegenden und auch disparaten Texten war für euch am wichtigsten?
- Was vermisst ihr noch? Wo gibt es Leerstellen im Diskurs, den wir zu führen versucht haben?
- Wenn wir unsere unterschiedlichen kulturellen, politischen und theologischen Hintergründe, unsere unterschiedlichen Lebenskontexte und Interessen reflektieren: Wo ist in eurem Kontext der wichtigste „Ort" einer Frage nach Würde? Welches sind die dringendsten gesellschaftlichen und politischen Handlungsformen? Und inwiefern ist für euch „Würde" eine theologische Kategorie?

Mit herzlichen Grüßen,
Regina

Liebe Regina,
erst als wir uns gemeinsam daran machten, den Entwurf zum Thema „Menschenwürde" für CONCILIUM auszuarbeiten, wurde mir dessen ganze Komplexität wirklich bewusst. In meinem Kontext, dem Lateinamerikas - der Dritten Welt -, ist die Menschenwürde fast ausschließlich an das Menschenrecht gebunden, als Person anerkannt zu werden: als sprachbegabtes Wesen mit

Bedürfnissen und Rechten, das auch träumen darf. Deshalb entdeckt man die Menschenwürde, wie Dussel sagt, von ihrer Negation her: und negiert wird sie, wenn man Personen oder Völker wie Tiere oder Sachen behandelt; wenn im Überlebenskampf der Notleidende als ausgehungerter Straßenköter gesehen wird; er erhält sein Stückchen Brot, wie man dem Köter einen Fußtritt versetzt. Ich habe Menschen gesehen, die lieber gestorben wären, als ihren Status als menschliche Person zu verlieren, was ja nur ein anderes Wort für Menschenwürde ist.

Unser Heft von CONCILIUM fragt im internationalen Kontext viel breiter nach Würde. Die verschiedenen Sichtweisen, sich dem Thema zu nähern, haben mich neugierig gemacht: so etwa die bioethischen Diskussionen oder der Widerstand in der Ersten Welt gegen das Bestreben, Menschen nach Belieben durch Maschinen zu ersetzen.

Meiner Ansicht nach versetzt die globalisierte Welt mit ihrer Wirtschaft des totalen Marktes, ihrer Wirkung auf die armen Völker und Menschen wie mit ihrer Spitzentechnologie uns alle in eine ähnliche Lage: die der Entwürdigung des Menschen, was für mich ebenso viel bedeutet wie eine Herabsetzung Gottes, denn der Mensch macht mit all seinem Leben, all seiner Würde in seinem Lebensraum Gottes Herrlichkeit offenbar. Du hast es treffend zum Ausdruck gebracht, Regina: Würde ist eine theologische Kategorie und stellt sich als theologische Aufgabe. Heute sind die Anstrengungen - der reichen wie der armen Länder - zur Vermeidung eines Krieges gegen den Irak, wo es wahrscheinlich Tausende Tote, alles Geschöpfe Gottes, geben wird. Es ist ein Kampf zur Wiedererlangung der Menschenwürde - sowohl derer, die den Krieg führen, als auch derer, die ihn erleiden und zu vermeiden suchen. Sich hier vor einer Stellungnahme zu drücken wäre ebenso sehr ein Verlust an Menschenwürde in der Welt wie eine Verleugnung des Christseins.

Elsa

(aus dem Spanischen übersetzt von Franz Schmalz)

Liebe Regina,

Angesichts der massiven Inanspruchnahme und der ebenso emphatischen Kritik am Begriff der Menschenwürde ist es gut, das Heft nicht mit einem weiteren Ausrufezeichen, sondern mit Fragezeichen zu beenden. Die Einigkeit bei der Wahl des Themas im Direktorium von CONCILIUM war eine des Ausrufezeichens. Von den sehr unterschiedlichen Kontexten der Mitglieder aus schien die Dringlichkeit eines solchen Heftes keine Frage zu sein. Fraglicher geworden ist mir, ob Würde als anerkannte Grundkategorie des modernen Selbstverständnisses wirklich leisten kann, was im Pluralismus der Gegenwart von ihr erhofft wird. Das würde voraussetzen, dass Konflikte um das Menschenbild und seinen Stellenwert (z.B. in Wirtschafts- und Forschungszielen) schon in westlichen Gesellschaften ausgetragen und nicht aus Gründen schiedlich-friedlicher Stabilität abgebrochen und ins Private relegiert werden. Im Modell des „overlapping consensus" sollen Weltbilder öffentlich so belanglos sein wie Hobbies. Von der

Vermittelbarkeit im interkulturellen Dialog ganz zu schweigen. Dort kann, wie wir aus den Missionsdebatten wissen, ja gerade die Form kulturvernichtend wirken, in der die universale Botschaft vom Heil durch Gottes Selbstoffenbarung vermittelt wird.

Ist die Botschaft von der Menschenwürde ebenso in antike und moderne westliche Kategorien verstrickt wie die Christologie? Bleiben Cicero und Kant so fremd wie Chalkedon? Schon die Bezeichnung unserer Aufgabe als Herausgeberinnen, auf Englisch „editors", enthält eine Warnung. Unter „edit", auf Deutsch „Bearbeiten", finde ich unter meiner Computer-Laufzeile Optionen wie „ausschneiden", „kopieren", „einfügen", „löschen", „ersetzen" [engl.: „cut", „copy", „insert", „delete", „replace"]. Statt Menschenwürde beim Versuch, sie zu „edieren", zu verkürzen, andere Interessen in sie zu importieren oder sie gar auszulöschen, würde ich mir wünschen, dass unser Heft die Möglichkeit befördert, sie zu anderen Texten als „Hyperlink einzufügen", aber nicht als Hyperbel, sondern semantisch diszipliniert. Nun zu deinen Fragen:

1. Welche Analyse war mir am wichtigsten? Am meisten zu denken gegeben haben mir die Beschreibung der Szene aus dem kolumbianischen Film „Die Strategie der Schnecke" im Editorial und jene der jungen behinderten Frau „Abby" in Eva Kittays Beitrag. Die Verletzbarkeit als Erkennungsmerkmal der beiderseitigen Würde passt gut zu diesen Bildern. Wir sind öfter in der Situation des Journalisten und der Leiterin als in einer Situation, in der uns Würde verweigert werden kann. Aber machen wir uns auch klar, dass unsere Würde davon abhängt, dass wir sie auch in anderen erkennen?

2. Was vermisse ich? Wenn der geplante Beitrag über „Gleichheit und Würde" von Frauen zustande gekommen wäre, dann hätten wir weitere Einsichten in den Missbrauch der Leitidee „Würde" zur Wahrung der Definitionsgewalt über Frauen und zu ihrem fortgesetzten Ausschluss aus den Leitungsfunktionen der katholischen Kirche gewonnen.

3. Wo ist in meinem Kontext der wichtigste „Ort" einer Frage nach Würde? Im Irland des inzwischen schlapp gewordenen „keltischen Tigers", der im Einklang mit seiner Raubtiernatur nicht daran dachte, von seiner Beute etwas abzugeben, zu sparen oder zur Förderung des gemeinsamen Lebensraums einzusetzen, wurden Gemeinschaftsprojekte gegen Drogen, Obdachlosigkeit von Kindern, Arbeitslosigkeit oder Analphabetismus nicht selten (wie auch die frühere Präsidentin und UN-Menschenrechtskommissarin Mary Robinson einmal feststellte) von einer Nonne oder einem Priester initiiert. Wer der von Bert Brecht im „Guten Menschen von Sezuan" formulierten Befürchtung, „Wer den Verlorenen hilft, ist selbst verloren", nicht nachgibt, macht Mut dazu, sich auch dann für die Menschenwürde einzusetzen, wenn man etwas riskiert.

4. Welches sind die dringendsten gesellschaftlichen und politischen Handlungsformen? Bei dieser Frage hilft mir die Titelseite der heutigen deutschen Zeitungen (22. 1. 2003) mit ihren Berichten über die „Unworte des Jahres" weiter. Worum geht es? In Deutschland sucht ein Germanistikprofessor jedes Jahr zusammen mit einer Expertengruppe (Journalisten, der Leiter des Goethe-Institutes und

andere) und unter Mithilfe der Bevölkerung, die Sprache Goethes gegen die Diskrepanz von Wort und Sachverhalt zu verteidigen. Dieses Jahr sind es „Ich-AG" (die menschliche Schicksale vor allem von Arbeitslosen in der Sprache der Börse ausdrückt), „Ausreisezentrum" (für abgeschobene Asylbewerber) und „Zellhaufen" (für Embryos). Solche Fälle von Sprachpolitik regelmäßig aufzuspüren und der Öffentlichkeit zu bedenken zu geben finde ich eine wirksame Institutionalisierung der Sorge um die Menschenwürde.

5. Inwiefern ist für mich Würde eine theologische Kategorie? Soll der christliche Glaube mit seinen Sinnressourcen - nach den Begriffen des Subjekts, der Befreiung, der Geschichte, der menschlichen Natur, der Einheit der Menschheit - dieses Mal den Begriff der Würde „retten"? Dafür müssten die Sinnressourcen des christlichen Glaubens mehr als stille Reserven, nämlich lebendige Springbrunnen sein. Dennoch greift für mich - bei allem Beharren auf der Selbstständigkeit der philosophischen Begründung - diese an einer entscheidenden Stelle zu kurz: Nur im Vertrauen auf die Macht Gottes, die den Tod besiegt, kann ich davon ausgehen, dass kein Mensch total und endgültig verloren geht. Das ist für mich die vollkommene Garantie der Würde jedes Einzelnen.

Maureen

Liebe Elsa, liebe Maureen,

wir sind am Ende dieser Arbeit an der Würde, die, das zeigen eure Antworten, nichts endgültig abgeschlossen, aber dafür einiges eröffnet haben. Der Ort, an dem ich uns stehen sehe, ist der Ort, an dem unsere Überlegungen begonnen haben: vor dem großen alten Haus, bei dem man, steht man nur davor, nicht sieht, dass nur die Fassade übrig ist; die Zeit: der Moment vor dem Kollaps.

Ich habe als deutsche Theologin oft den Eindruck, dass auf diese Weise unsere großen alten Traditionen gesehen werden: *einstmals Lebensort, heute Fassade; wann kommt der Kollaps?*

An unserer gemeinsamen Würde-Arbeit habe ich gelernt, dass hier eine klare Aufgabe und eine große Herausforderung liegt. Aufgabe und Herausforderung bestehen darin, aus der Tradition der Würde - wie auch aus anderen Traditionen, allen voran der christlichen - keine Fassade werden zu lassen. In der Metapher des Films bedeutet das auch: Wenn wir den *Lebensort* statt der *Fassade* haben wollen, dürfen Menschen nicht von diesem Lebensort vertrieben werden. Ich sehe die große Gefahr, dass eine solche Vertreibung gerade für den Bereich der Würde vollzogen werden könnte, dass Würde zu einer Ausschließungskategorie werden könnte: Bestimmten Menschen und bestimmten Formen menschlichen Lebens wird Würde abgesprochen, und in der Folge wird, immer wieder auch mit dem Gestus des Mitleids, dieses Leben für verfügbar oder instrumentalisierbar erklärt. Vielleicht ist es diese Aufgabe - das Bewahren der Lebensorte - die uns über Sprach- und Kontinentgrenzen am engsten verbindet.

Mit Dank und guten Wünschen,

Regina

Den Stimmlosen Gehör verschaffen

Steht auf, ihr Frauen Afrikas!

M. Bernadette Mbuy Beya

I. Die Frau des Schweigens

Während der Kontinentalversammlung der verantwortlichen Frauen in der *EATWOT Women's Commission* im April 1992 in Brüssel haben die Frauen der Dritten Welt begriffen, dass es an der Zeit war, sich nicht länger zu beklagen. Alle Welt weiß, dass die Frauen sowohl in den Kirchen als auch in der Gesellschaft eine Minderheit ohne Stimme darstellen! Und als Frau in der Dritten Welt zu leben ist ein doppeltes Unglück! Die Theologinnen der Dritten Welt sehen sich in der Verantwortung, für ihre Schwestern nicht nur die Stimme zu erheben, sondern ihnen zu helfen, für sich selbst einzustehen.

Die afrikanischen Frauen ihrerseits brauchen es, sich zusammenzufinden, um ihre Spiritualität auf den Widerstand gegenüber allen Formen der Gewalt zu konzentrieren, deren Opfer sie werden. Wir haben vier Formen der Gewalt genauer in Augenschein genommen, und zwar: die physische Gewalt, die psychologische Gewalt, die moralische Gewalt und die religiösen und kulturellen Formen der Gewalt.

1. Die physische Gewalt

Die physische Gewalt besteht in Handlungen, die einen Angriff auf den Körper der Frau darstellen. Sie reicht von einfachen Handlungen, welche ihre körperliche Unversehrtheit beeinträchtigen, über ihre generelle Demütigung bis zur Verdinglichung der Frau. Wir haben aufgezählt: Körperverletzung, Vergewaltigung, Geschlechtskrankheiten, wiederholte Schwangerschaften, voreheliche Schwangerschaften, kriminelle Abtreibungen, ästhetische Eingriffe, Genitalverstümmelungen, Reinigungsriten, Drogenhandel usw.

2. Die anderen Formen der Gewalt

Wir haben alle anderen Formen der Gewalt in einer Rubrik zusammengefasst, da sie derart miteinander verknüpft sind, dass es schwer fällt, sie voneinander zu trennen. Wir haben folgende Handlungen herausgestellt: die Beleidigungen und herabsetzenden Äußerungen, die Tabus und Verbote, der Inzest, die Untreue des Ehemannes, das Verstoßen der Frau, die automatische Verweigerung des Sorge-

rechtes für die Kinder im Scheidungsfall, die sexuelle Belästigung, die blinde Unterwerfung unter die etablierte (kulturelle oder religiöse) Autorität usw.

Dank des *Kreises afrikanischer Theologinnen* haben zahlreiche Treffen in verschiedenen Ländern stattgefunden, um nicht nur das Nachdenken von der Basis aus zu ermöglichen, sondern ebenfalls, um verschiedene Werke[1] zu veröffentlichen, in denen afrikanische Frauen alle ihre Ängste ausdrücken, aber auch und insbesondere ihre Hoffnung, alle Diskriminierungen, deren Opfer sie werden, offenzulegen und der Anerkennung ihrer Rechte als Menschen entgegenzugehen.

Selbst wenn dies nicht immer erkennbar ist, so lenkt der Heilige Vater seinerseits die Aufmerksamkeit auf die Würde und die besondere Berufung der Frau. Dies ist seine Botschaft zu diesem Thema: „Die Stunde kommt, die Stunde ist schon da, in der sich die Berufung der Frau voll entfaltet, die Stunde, in der die Frau in der Gesellschaft einen Einfluss, eine Ausstrahlung, eine bisher noch nie erreichte Stellung erlangt. In einer Zeit, in welcher die Menschheit einen so tiefgreifenden Wandel erfährt, können deshalb die vom Geist des Evangeliums erleuchteten Frauen der Menschheit tatkräftig dabei helfen, dass sie nicht in Verfall gerät."[2]

Auch die Afrika-Synode wollte zur Rolle der Frauen in der Gesellschaft Stellung nehmen und hat durch den Mund des Bischofs von Dakar, Msgr. Thiandoum, erklärt, dass die afrikanische Frau auf die Kirche zählen kann, um ihre Rechte als Mensch zu verteidigen und ihre authentische Rolle im sozialen, politischen und wirtschaftlichen Leben, aber auch als Frau und Mutter zu fördern ...[3]

Während der Afrika-Synode fanden sich die bei der Synode außen vor gelassenen Theologen zu einer parallelen Versammlung zusammen, und die bei dieser Versammlung gegenwärtigen afrikanischen Frauen haben sich folgendermaßen geäußert: „Die afrikanische Frau strebt danach, sich selbst zu bestimmen und fähig zu sein, sich selbst zu verteidigen. Um dies zu ermöglichen, wird die Kirche Institutionen einrichten müssen, die es den Frauen möglich machen, im lokalen Kontext zu einer soliden theologischen Ausbildung zu gelangen. Dank dieser Ausbildung werden die Frauen in der Lage sein, vollständig am ganzen Leben der Kirche teilzuhaben. Im Bereich der Ordensfrauen muss alles ins Werk gesetzt werden, um befreite Frauen heranzubilden, die authentische Afrikanerinnen, authentische Ordensfrauen und authentische Missionarinnen sind ..." (Kardinal Malula†)

Dies alles sind Gründe, die Zukunft in einem positiven Licht zu sehen und es zu wagen, auf dem Weg voranzuschreiten, allen die Pflicht der Gerechtigkeit gegenüber den afrikanischen Frauen bewusst zu machen! Dazu muss man zuerst die sie lähmende Mauer des Schweigens durchbrechen und an die prophetische Mission der Kirche appellieren. Worin auch die Fehler bestehen mögen, die man den Kirchenmännern zuschreiben mag, es ist wichtig, unseren Glauben an die Aktualität der Inkarnation und an die Auferstehung Jesu Christi neu zu entfachen.

II. Die Mauer des Schweigens durchbrechen

Den Stimmlosen Gehör verschaffen

Als wir vor vierzehn Jahren mit den Treffen unseres Kreises in Genf begannen, bekam ich bei der Verteilung der Vorbereitungsarbeiten für den ersten panafrikanischen Kongress im Jahre 1989 das Thema „Die afrikanische Frau und ihre Sexualität" zugeteilt. Ich erinnere mich noch, dass ich zuerst um einen Themenwechsel bat, und dass Mercy Oduyoye (die Leiterin der Versammlung), erstaunt rief: „Warum?" Ich kam also mit diesem Thema im Gepäck nach Lubumbashi! Meinen ersten Schmerz fügten mir meine Ordensoberen zu, die so weit gingen, mir im Haus das Aufhängen von Plakaten zu untersagen, an denen wir in Gruppen arbeiteten. Man musste sie verstecken, niemand durfte das sehen, geschweige denn wissen, dass eine Nonne sich mit sexuellen Problemen beschäftigte! Anders war es bei den Frauen des Kreises, die glücklich waren, sich endlich gemeinsam über dieses schwierige Thema unterhalten zu können! Wir hatten Experten hinzugezogen, die zu uns von der Sexualität unter ihren verschiedenen Aspekten sprachen, und trotz unseres gemeinsamen Willens voranzukommen waren manche unter uns sehr geniert und wagten es nicht, diesen Männern, die oft viel jünger als wir waren, Fragen zu stellen!

Bei seinen verschiedenen Aktivitäten hatte der Kreis sich das Ziel gesetzt, auf die jungen Mädchen im Schulbereich und auf junge Mädchen und Jungen in den Gemeinden zuzugehen, um mit ihnen einen Dialog über sexuelle Praktiken zu beginnen! Diese Versammlungen waren sehr lebendig, weil die Jugendlichen sich Erwachsenen gegenübersahen, die bereit waren, mit ihnen die Tabus zu brechen. Für den *Kreis der afrikanischen Theologinnen* in Lubumbashi stand es fest: Von nun an würde man es wagen, öffentlich über Sexualität zu sprechen, in Achtung und Würde natürlich.

Eine Sache ist es, in einer geschützten Gruppe zu sprechen, und eine andere, auf allen Ebenen des schulischen und kirchlichen Lebens sexuellen Missbrauch aufzuzeigen. Vor einigen Wochen erhielt ich eine E-Mail, die mich darum bat, angesichts der Vergewaltigungen zu reagieren, die katholische Priester in 23 Ländern der Welt an Nonnen begangen haben! Was mir etwas merkwürdig erschien, ist, dass Afrika anscheinend wegen der Furcht vor AIDS an erster Stelle der Liste steht! Der von einer amerikanischen Nonne und Ärztin, Sr. Maura O'Donohue, abgefasste Bericht ist äußerst bestürzend für die Katholische Kirche![4]

Wir bestreiten nicht die Fälle von Vergewaltigung, aber oft handelt es sich darum,

Die Autorin

M. Bernadette Mbuy Beya, geb. 1946, Mitglied des Säkularinstituts der Hl. Angele Merci an der Elfenbeinküste. Sie studierte Religionspädagogik und Pastoraltheologie in Brüssel, war von 1982–1985 Direktorin des Instituts für Religionswissenschaften von Lubumbashi und ist seit 1986 Mitglied der ökumenischen Vereinigung von Theologen und Theologinnen der Dritten Welt EATWOT. 1992–1996 war sie deren Vizepräsidentin. 1989 Gründungsmitglied des Kreises afrikanischer Theologinnen, seit 1996 dessen französischsprachige Generalsekretärin. Sie veröffentlichte einige Artikel in der Zeitschrift „Voices from the Third World". Demnächst erscheint ein Buch über die Erfahrung gläubigen Lebens in Afrika unter dem Titel „Mets ton plus joli pagne". E-Mail-Adresse: bonne.esperance@starnet.cd.

dass die Naivität und das Elend ausgenützt werden, in dem afrikanische Frauen leben. Die von Vergewaltigung betroffenen Nonnen sind derzeit Gegenstand einer an den Vatikan gerichteten Petition gegen den schuldigen Klerus! Handelt es sich um Vergewaltigung im gemeinen Sinn des Wortes? Zweifellos, aber es gibt Fälle, in denen die Nonne in eine Falle geht, die von jemandem vorbereitet wurde, der bereits die Macht hat und in einem Kontext großer Armut wirtschaftlich besser gestellt ist! Das Drama besteht darin, dass diese Form der Vergewaltigung exakt wie der Inzest funktioniert und niemand berechtigt ist, einen Gottesmann zu beschuldigen, der als geistlicher Vater betrachtet wird! Wenn man es heutzutage in Frankreich wagt, von Pädophilie bei den Männern der Kirche zu sprechen - wie viele Jahre hat man warten müssen, um es zu tun, während die Opfer doch wehrlose Kinder sind? Alle Opfer des Inzests reagieren in etwa auf dieselbe Weise. Sie sind in ein Gefängnis innerhalb der Familie, der Kirche oder der Sekte eingeschlossen und machen sich schließlich selbst Vorwürfe, missbraucht worden zu sein!

Im Fall Afrikas kann man den Akzent nicht ausschließlich auf die katholischen Priester und die Nonnen legen, wie die Autoren der Petition es zu behaupten scheinen! Denn andere Frauen und Kinder sind Opfer von Pastoren und Kirchenältesten, die zum Beispiel unter dem Vorwand, die Unfruchtbarkeit zu heilen, die unglücklichen Frauen dazu zwingen, „gesegnete" Beziehungen mit dem „Mann Gottes" zu haben. Und die kleinen Mädchen, die zu Opfern von aidskranken Männern werden, welche behaupten, die Beziehung zu einer Jungfrau könne sie heilen, leiden und sterben, ohne dass irgendeine Petition zu ihrer Verteidigung organisiert wird! Auch sie verdienen all unsere Aufmerksamkeit!

Wenn heutzutage in Lubumbashi ein großer Kirchenmann wegen Vergewaltigung und Mord einer Gläubigen seiner Gemeinde verurteilt wird, dann bedeutet das, dass endlich das Gesetz des Schweigens durchbrochen wird! Wenn man die Mitglieder seiner Kirche befragt, so scheinen alle ihren Kollegen zu schützen, auch auf die Gefahr hin, lächerlich zu wirken! Man weist sogar darauf hin, dass Druck auf die Familie des Opfers ausgeübt wurde, um dieses Problem innerhalb der Kirche zu regeln, indem man auf den Text in Matthäus 18,15-17 verweist, der festlegt, dass, wenn ein Bruder sündigt, man ihn unter vier Augen sprechen soll usw.

Die Tatsache, dass man wegen Vergewaltigungsfällen vor Gericht geht, beweist ausreichend, dass die Frauen endlich wagen, sich zu beklagen und das Recht auf Gerechtigkeit einzufordern! Dies bringt uns dazu, zu behaupten, dass die afrikanische Frau bereits dabei ist und die Gewalt besiegen wird, insofern sie die Unwissenheit und ihre Stummheit hinter sich lässt, insofern sie fähig sein wird, selbst für sich aufzukommen, insofern sie an allen Orten gegenwärtig ist, an denen Entscheidungen getroffen werden, inklusive derjenigen, ihre eigene Sexualität in aller Freiheit auszuüben, denn für uns bleibt die sexuelle Belästigung die Form der Gewalt, auf welche die afrikanischen Frauen ständig stoßen, sei es in der Gesellschaft oder den Kirchen. Man hat den Eindruck, dass das gesamte Leben der Afrikanerin durch ihr Geschlecht bedingt ist!

III. Erziehung zum Frieden

Die Vereinten Nationen haben das Verdienst zu glauben, dass ohne die Frau keinerlei menschliche Entwicklung möglich ist. Sie haben den Frauen zwei Organisationen gewidmet; es handelt sich um die UNIFEM (Entwicklungsfond der Vereinten Nationen für die Frauen), die den Auftrag hat, weibliche Aktivitäten insbesondere in ländlichen Gebieten zu finanzieren, und das INSTRAW (Forschungs- und Ausbildungsinstitut zur Förderung der Frauen), das die volle Teilhabe der Frauen am politischen Leben gewährleisten soll. Diese Anstrengungen können dazu beitragen, die afrikanischen Frauen zu mobilisieren, sofern sie den Willen haben, sich gemeinsam in den Dienst ihrer eigenen Befreiung zu stellen.

Die Mission der afrikanischen Frau, die Gewalt zu besiegen, umfasst alle Bereiche des Lebens. Sie reicht vom Hinterfragen der Traditionen, die das Leben des Individuums prägen, bis zur Verkündigung des Evangeliums von Jesus Christus. Es ist auch deshalb schwer, gelassen von der Mission der afrikanischen Frau zu sprechen, weil ihr soziokulturelles Umfeld auch weiterhin von der Negation ihrer Persönlichkeit geprägt ist.

Die afrikanischen Familien leben oft in einem ständigen Zustand latenter Konflikte zwischen Mann und Frau sowie zwischen dem Paar und den Familien. Diese Konflikte treten oft im Gefolge von Kulturschocks, der Armut und dem Fehlen von Harmonie in den menschlichen Beziehungen auf.

Gemäß dem Beispiel Jesu lässt die afrikanische Frau heute nicht zu, dass der Hass in ihrem Herzen, in ihrem Heim und ihrer Umgebung Raum gewinnt! Sie setzt sich dafür ein, das Bewusstsein zu wecken und alle Menschen aufzurütteln, die in der Gefahr stehen, in die Falle der Gewalt zu gehen: unterdrückte oder niedergehaltene Frauen, gefährdete Ehegatten, Eltern in Versuchung, unentschlossene Politiker und verstörte kirchliche Amtsträger! Der Fall einer Lehrerin in einer öffentlichen Grundschule, die darum gekämpft hat, sich nicht von der Gewalt überwältigen zu lassen, verdient es, hier erwähnt zu werden. Frau X ist eine Lehrkraft, deren Kompetenzen unbestrittenen sind. Seit mehreren Jahren steht ihre Schule aufgrund des Erfolges in ihrer Klasse gut im Kurs. Ihre Vorgesetzten beschließen, sie zu ermutigen und schlagen sie für einen Leitungsposten vor! Doch überraschenderweise erhält jemand anderes mit recht mittelmäßigem Niveau die Stellung. Die besagte Dame versteht nichts mehr, sie glaubt, das Opfer einer Intrige geworden zu sein! Aber da sie die Kinder liebt und der Unterricht für sie eine Berufung darstellt, fährt sie fort, mit demselben Eifer zu arbeiten, sodass sie am Ende des folgenden Schuljahres noch einmal dasselbe Resultat erreicht. Diesmal ist allen unwohl, man begreift nicht, warum diese Person, anstatt den Mut zu verlieren, die Schultern hängen zu lassen und ihre Arbeit zu vernachlässigen, weiterhin aufrecht bleibt! Ohne dass sie sich die Mühe gemacht hätte, nach dem Warum zu fragen, kommen ihre Vorgesetzten bei ihr beichten, um ihr ganz einfach zu sagen: „Liebe Frau, Sie gehören zum falschen Stamm." Denn es handelt sich hier sehr wohl um eine Stammesdiskriminierung zu Ungunsten der

Unterrichtsqualität! Dieses Beispiel zeigt, dass die Afrikanerin, sofern sie es will und motiviert ist, in der Lage ist, die Gewalt zu entwaffnen.
In dieser Perspektive strebt der *Kreis der afrikanischen Theologinnen* danach, eine neue Sicht des Frauseins innerhalb der Gesellschaft zu erreichen. Diese neue Sicht verlangt einen Wandel der Mentalität, der zuerst bei der Frau selber stattfinden muss. Sie muss sich als vollwertigen, so von Gott selber geliebten und gewollten Menschen annehmen. Sie muss wissen, dass diese Welt auch für sie gemacht ist und dass sie das Recht hat, ganz in ihr zu leben. Sie kann nicht vom Antlitz der Erde verschwinden und sich weiterhin für den Abschaum der Menschheit halten und sollte jeden Ausdruck vermeiden, der darauf abzielt, ihre Weiblichkeit gering zu achten! Sie muss sich verteidigen gegen jeden Missbrauch ihrer Person, aus welchem Grund auch immer! Die Geburt einer Tochter darf nicht länger als Fluch erlebt werden!
Es ist wichtig, darauf hinzuweisen, dass für uns als christliche Frauen das im Gebet empfangene Wort Gottes die Grundlage *par excellence* für die aktive Gewaltlosigkeit bleibt.

IV. Das Wort Gottes

In Gen 1,27-28, schafft Gott den Mann und die Frau und überträgt ihnen gemeinsam die Verantwortung für die gesamte Schöpfung und füreinander. Der Kampf der Frauen gegen die Gewalt ist ein Kampf, der ebenso die Männer einbezieht, denn es geht darum, gemeinsam gegen die Strukturen zu kämpfen, welche die Gewalt fördern!
Durch den Mund der Propheten geißelt Gott den Zustand der Gewalt, der sich in der Ausbeutung des Armen, der Unterdrückung von Witwen und Waisen, wie auch in der Zerstörung des ruinierten Landes ausdrückt; so sagt Gott: „Sie kennen die Rechtschaffenheit nicht - Spruch des Herrn -, sie sammeln Schätze in ihren Palästen mit Gewalt und Unterdrückung“ (Amos 3,10).
In seinem Kampf gegen die Gewalt entlastet Gott den Menschen. Die Bibel offenbart, dass das eschatologische Ideal einer Welt, in der das Leben sich ohne Gewalt entfaltet, für uns zur Wirklichkeit werden kann. Das Alte Testament unterstreicht dies bereits durch den Mund des Propheten Jesaja: „Dann wohnt der Wolf beim Lamm, der Panther liegt beim Böcklein. Kalb und Löwe weiden zusammen, ein kleiner Knabe kann sie hüten. Kuh und Bärin freunden sich an, ihre Jungen liegen beieinander. Der Löwe frisst Stroh wie das Rind. Der Säugling spielt vor dem Schlupfloch der Natter, das Kind steckt seine Hand in die Höhle der Schlange.“ (Jes 11,6-9)
Durch seinen Kampf gegen die Gewalt nimmt Gott Abschied von der Vergeltung, welche die gesamte Menschheit umtreibt und das Sprichwort prägt: „Die Besiegten von gestern sind die Großmächte von heute“. Gott ruft uns unaufhörlich zur Bekehrung des Herzens. In seiner Geduld geht Gott Schritt für Schritt mit uns voran, langmütig und reich an Gnade (Psalm 144,8-9), so wie er es mit Israel

getan hat, seinem geliebten Kind, dem halsstarrigen Volk! Dem talionischen Recht stellt er die Vergebung als einzig wirksame Waffe gegen die Gewalt entgegen.
Wir haben 1994 in dem Drama in Ruanda und in der Geschichte der Apartheid in Südafrika gesehen, dass allein die Vergebung und die Versöhnung die tiefen in den Körpern und Herzen hinterlassenen Wunden heilen können! Als Petrus Jesus fragt, ob er siebenmal vergeben soll, sagt Jesus zu ihm: „Nicht *siebenmal,* sondern *siebenundsiebzigmal.*" (Mt 18,21-22)
Im Hinblick auf die Frau als Opfer diverser Formen der Gewalt zögert Jesus nicht, Stellung zu beziehen. Er reagiert aggressiv auf die Aggressoren seiner Zeit, zeigt aber den Opfern gegenüber ein freies Verhalten. Er offenbart sich der Samariterin am Brunnenrand und vergibt den Ehebruch. „Hat dich keiner verurteilt? Auch ich verurteile dich nicht. Geh und sündige von jetzt an nicht mehr!" (Joh 8)
Als Jesus sagt, dem Reich Gottes werde Gewalt angetan und die Gewalttätigen rissen es an sich (Mt 11,12), fordert er den Menschen dazu auf, sich Gewalt anzutun, um wahrhaft das Evangelium zu leben. Denn wenn Jesus jemanden beruft, stellt er ihn vor eine Wahl, die manchmal schmerzhafte Trennungen mit sich bringt ... „Lass die Toten ihre Toten begraben; du aber geh und verkünde das Reich Gottes!" (Lk 9,60)
Die Bergpredigt soll nicht als eine Einladung zur Resignation verstanden werden, im Gegenteil, sie ist ein Aufruf, sich Gewalt anzutun, um reine, unverfälschte Beziehungen unter allen Bewohnern der Erde aufzubauen: unter Frauen, Männern, Kindern und Natur. Glücklich die Friedensstifter! Jeder Mann und jede Frau ist dazu berufen, das Glück aller zu fördern, indem er bereit ist, den Preis dafür zu zahlen. Angesichts all der brudermörderischen Kriege in Afrika müssen sich die Frauen die Hand reichen, um das Leben zu retten und den Frieden wieder herzustellen.

Schlussfolgerung

Als Schlussfolgerung können wir sagen, dass die afrikanische Frau den internationalen Einrichtungen, die ihre Rechte verteidigen, Vertrauen schenken und akzeptieren soll, dass sie sich einsetzen muss, damit die Lebensbedingungen ihrer Kinder sich verbessern können! Sie wird ihre Kinder nur in der Gewaltlosigkeit erziehen können, insofern sie selber friedvoll geworden ist. Ihr Glaube an Christus gibt ihr den Frieden, insofern sie für das Wirken des Heiligen Geistes in ihrem Leben wie auch in der Welt offen ist. Die Hoffnung auf eine bessere Welt ist keine Ausrede, um die Schultern hängen zu lassen, sondern die tiefe Überzeugung, dass wir gemeinsam auf den Sieg des Guten über das Böse zugehen. Dank des Gebetes und der Bibelbetrachtung wird die afrikanische Frau die notwendige Kraft zum Kampf finden, damit sich die Verheißung der Offenbarung vom zukünftigen Jerusalem erfüllt:

„Dann sah ich einen neuen Himmel und eine neue Erde; denn der erste Himmel und die erste Erde sind vergangen, auch das Meer ist nicht mehr. Ich sah die heilige Stadt, das neue Jerusalem, von Gott her aus dem Himmel herabkommen; sie war bereit wie eine Braut, die sich für ihren Mann geschmückt hat. Da hörte ich eine Stimme vom Thron her rufen: Seht, die Wohnung Gottes unter den Menschen! Er wird in ihrer Mitte wohnen, und sie werden sein Volk sein; und er, Gott, wird bei ihnen sein. Er wird alle Tränen von ihren Augen abwischen: Der Tod wird nicht mehr sein, keine Trauer, keine Klage, keine Mühsal. Denn was früher war, ist vergangen." (Offb 21,1-5)

[1] Mercy Oduyoye/Musimbi Kanyoro (Hg.), *The Will to Arise,* Maryknoll 1992; Musimbi Kanyoro/Nyanbura Njoroge, *Groaning in Faith. African Women in the Household of God,* Nairobi 1996; Mercy Oduyoye, *Transforming Power. Women in the Household of God,* Accra/Ghana 1997; Justine Kahungu/Couthon Fassinou, *Le Canari d'eau fraîche ou l'hospitalité Africaine,* Lubumbashi; M.Bernadette Mbuy Beya, *Woman who are You. A Challenge,* Nairobi 1998.

[2] *Mulieris Dignitatem.* Apostolisches Schreiben von Papst Johannes Paul II über die Frau, §1 [Zitat aus der Schlussbotschaft des Zweiten Vatikanischen Konzils], in: Verlaubarungen des apostolischen Stuhls Nr. 86, hg. vom Sekrtetatriat der deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1988.

[3] Afrika-Synode, Dokument vom 11. April 1994, Nr. 28.

[4] The National Coalition of American Nuns Statement Against the Sexual Abuse of Nuns.

Aus dem Französischen übersetzt von Uwe Hecht

In Würde leben

Oskar Negt: Arbeit und menschliche Würde, Göttingen: Steidl 2001, 747 S., € 29,00.
Horst Goldstein: „Genieß das Leben alle Tage". Eine befreiende Theologie des Wohlstands, Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 2002, 273 S., € 23,80.
Gabriele von Arnim u.a. (Hg.): Jahrbuch Menschenrechte 2003. Schwerpunkt: Terrorismusbekämpfung und Menschenrechte, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2002, 400 S., € 11,00.

Aber er ist ja nackt!, rufen die Kinder in Andersens Märchen „Des Kaisers neue Kleider". Ihnen gleich will Oskar Negt in seinem Buch „Arbeit und menschliche Würde" der Globalisierung ihren falschen Schein nehmen. Negt entwirft in Auseinandersetzung mit Aristoteles, Marx und Kant die Utopie einer neuen Arbeits- und Erwerbsgesellschaft. Sein Buch hätte auch, wie Negt schreibt, „Der große Globalisierungsbetrug" heißen können. In der Tat: Der Göttinger Soziologe und Philosoph hat eine Streitschrift wider die Globalisierung verfasst, der es nicht an Klarheit mangelt. Noch, sagt Negt, noch seien mit dem Begriff der Globalisierung vorwiegend positive Assoziationen verbunden.
Gegen die Globalisierung setzt Negt den Begriff der Erwerbsgesellschaft. Denn Arbeitslosigkeit ist ein Gewaltakt, der den Menschen ein Leben in Würde versagt, ist sie doch das Armutsrisiko Nummer eins in Deutschland. Gegen das Bild eines universell verfügbaren Menschen, den der Kapitalismus „immer schmaler definiert", setzt Negt das des schöpferischen Menschen, der sich selbst verwirklicht. Negts Rezept gegen die Arbeitslosigkeit ist denkbar einfach. Während etwa Johannes Ferch in den 1930er Jahren die gerechtere Verteilung der Arbeit durch Geburtenregelung erreichen wollte, hält Negt dagegen eine radikale Verkürzung der Arbeitszeit für unumgänglich.
Bezahlte Arbeit betrachtet Negt als „zivilisatorisches Minimum" und erwägt gar, die Einkommensansprüche mittels eines Grundgehalts für alle von der Arbeitsleistung abzukoppeln. Freilich will Negt denjenigen, denen dieses Grundgehalt nicht genügt, zusätzliche Arbeitseinkommen nicht verwehren. Leicht kann man den praktischen Vorschlägen, die Negt macht, um den Menschen ein Leben in Würde und Arbeit zu ermöglichen, die moralische Empörung entnehmen. Unsere Gesellschaft, so fasst Negt es zusammen, drohe an ihrem Reichtum zu ersticken, eine radikale Gesellschaftsreform hin zu einer auf das Gemeinwesen gerichteten politischen Ökonomie lebendiger Arbeit sei längst überfällig. Eine Kultur der

Arbeit, der ein Utopiegehalt zu eigen sein darf, vermisst Negt. Unsere Gesellschaft müsse den Weg weg von der Güterproduktion und hin zu der Vielfältigkeit der Arbeitsformen finden.
Ob schöpferische, kulturelle und politische Arbeit verwirklicht werden oder nicht, sei für den Weltfrieden nicht gleichgültig. Im Gegenteil: Negt bezweifelt, dass es nur ein Zufall ist, dass vor allem in den Ländern der Welt, in denen keine entwickelte Arbeits- und Erwerbsgesellschaft existiert, Kriege wüten. Friede verweise auf Liebe und Angstfreiheit, sagt Negt. Wenn die Gesellschaft nicht mehr fähig sei, ihren Reichtum angemessen zu verteilen, bilde sich die Keimzelle der Gewalt. Diese existenzielle Angst könne nicht allein Ursache von Gewalt sein, sondern auch für die hohe Zahl an Alkoholkranken in unserer Gesellschaft verantwortlich sein. Dass Negt nicht bei dieser Zustandsbeschreibung stehen bleibt, sondern ihr die Utopie einer anderen, gewandelten Arbeitswelt entgegenhält, macht neben der guten Lesbarkeit die Stärke des Buches aus.

Aber kann man denn als ChristIn ohne schlechtes Gewissen im Wohlstand leben?, fragt sich Horst Goldstein hingegen. Ausgehend von dieser Leitfrage versucht der Befreiungstheologe eine Theologie zu konzipieren, die das Leben im relativen Wohlstand nicht in Widerspruch zur grundlegenden, unveränderlichen Option für die Armen treten lässt. Goldstein geht dabei stark systematisch vor. Zunächst erläutert er wichtige soziale und theologische Begriffe wie etwa verdeckte Armut, prekären Wohlstand, Gerechtigkeit und strukturelle Sünde. Dann erst verweist Goldstein auf die sozialen Kernsätze der Bibel und geht auf die kirchlichen Stimmen zu Eigentum und Reichtum ein. Ausgehend von seiner Beurteilung des Kapitalismus als einer neuen Religion entwirft Goldstein Eckpfeiler einer *ars vivendi,* die die Armen nicht aus dem Blick verliert.
Goldstein verweist darauf, dass bereits in der Bibel Reichtum nicht in Bausch und Bogen verworfen wird. Neben das prophetische Eintreten für die Rechte der Armen setzt er das weisheitliche Gedankengut. Eine grundsätzliche Ablehnung oder gar Verunglimpfung des Reichtums als Unrecht gäbe es dort nicht. Wohlstand werde vielmehr als ein Geschenk aus der Hand Gottes empfunden. Gerade bei Jesus von Nazaret konstatiert der Theologe einen ungezwungenen Umgang mit Besitz und Reichtum.
Natürlich bestreitet Goldstein nicht, dass es einen Zusammenhang zwischen dem Reichwerden der einen und der Verarmung der anderen geben kann. Doch Eigentum ist nicht gleich Eigentum. Goldstein plädiert für eine „gewissenhafte Güterabwägung", die gewährleisten soll, dass Reichtum und Wohlstand im „monetären Pantheismus" (Peter Sloterdijk) ethisch vertretbar sind. Dieser verantwortete Wohlstand hat einerseits die Elemente des guten Lebens im Blick, die auf dem Ja zu sich selbst fußen, will auf der anderen Seite aber unter anderem mittels einer „Armenverträglichkeitsprüfung" die Teilhabe an der strukturellen Sünde von Reichtum und Verarmung unmöglich machen. Herkunft und Funktion des Wohlstands müssen unter die ethische Lupe genommen werden. Nur dann lasse sich Wohlstand auch ohne schlechtes Gewissen genießen.

Aber natürlich gibt es auch Menschenrechtsverletzungen in Wohlstandsgesellschaften, wie im Jahrbuch *Menschenrechte 2003* nachzulesen ist. Der Aufsatzband hat in diesem Jahr das Schwerpunktthema Terrorismusbekämpfung. Der 11. September, beklagt etwa Mary Robinson, die Menschenrechtshochkommissarin der Vereinten Nationen, habe zu der Tendenz geführt, über etablierte Grundsätze des internationalen Völkerrechts hinwegzusehen. Diese Einschätzung teilen die AutorInnen des Schwerpunktthemas. Die große Schwierigkeit ist dabei, dass eine brauchbare Definition von Terrorismus noch aussteht oder überhaupt nicht möglich ist, wie Reinhard Marx behauptet.

Otto Böhm kritisiert, dass die Idee des Internationalen Gerichtshofs bei der Terrorismusbekämpfung marginalisiert werde, während Reinhard Marx den Blick auf die Finanzquellen des Terrorismus lenkt. Marx sieht in den verabschiedeten Sicherheitsgesetzen ein zentrales Problem der Menschenrechtsarbeit der kommenden Jahre. Dazu dürfte neben der Globalisierung auch die Biomedizin gehören, zwei weitere Themen des Jahrbuchs.

Jens Reich deutet in seinem Beitrag mögliche Knackpunkte wie die Voraussagbarkeit von Krankheiten und die Selektion des Geschlechts an. Christa Nickels kritisiert scharf die „Zeugung auf Probe", die durch die PID ermöglicht sei. Ingrid Schneider nimmt das Sammelfieber der isländischen Gendatenbank kritisch unter die Lupe. Im Anhang des Buches findet sich zudem ein nützlicher Vergleich des Rechtsstatus der Biomedizin (PID, Embryonenforschung, Klonen) zu einzelnen Ländern.

Die Artikel zur Menschenrechtsarbeit können - trotz einiger „zahnloser Papiertiger" zahlreiche Erfolge vermelden, allen voran den Internationalen Strafgerichtshof. Neu hinzugekommen ist die Selbstvorstellung einer Menschenrechtsorganisation sowie einer wissenschaftlichen Einrichtung. In dieser Ausgabe sind es das „Forum Menschenrechte" und der UNESCO-Lehrstuhl. Die behandelte Fülle an Anträgen, Anhörungen, Verträgen und Absichtserklärungen zeigt deutlich auf, wie intensiv Menschenrechtsarbeit von NGOs betrieben wird und was für eine große Bedeutung diese damit auch erlangt haben. Unentbehrlich ist dafür auch die Darstellung nach außen, wie sie im vorliegenden Jahrbuch mustergültig eingelöst wird.

Thomas Sülzle

Weitere Bücher zum Thema dieses Heftes

Heike Baranzke, *Würde der Kreatur? Die Idee der Würde im Horizont der Bioethik,* Würzburg: Königshausen & Neumann 2002, 400 S., € 49,50

Eduard Picker, *„Menschenwürde und Menschenleben". Zum Auseinanderdriften zweier fundamentaler Werte als Ausdruck moderner Tendenzen zur Relativierung des Menschen,* Stuttgart: Klett-Cotta 2002, 220 S., € 25,00

Ingo Baldermann/Ernst Dassmann/Ottmar Fuchs (Hg.), *Jahrbuch für Biblische Theologie* (JBTh), Bd.15, Thema: Menschenwürde, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 2001, 399 S., € 39,90

Reiner Engelmann/Urs M. Flechtner (Hg.), *aller menschen würde. Ein Lesebuch, amnesty international gewidmet* (ab 12 J.), Aarau/Frankfurt am Main: Sauerländer 2001, 287 S., € 18,80

Sönke Abeldt u.a. (Hg.), *„... was es bedeutet, verletzbarer Mensch zu sein". Erziehungswissenschaft im Gespräch mit Theologie, Philosophie und Gesellschaftstheorie.* Helmut Peukert zum 65. Geburtstag, Mainz: Grünewald 2000, 511 S., € 29,80

Ulrich Eibach, *Menschenwürde an den Grenzen des Lebens. Einführung in Fragen der Bioethik aus christlicher Sicht,* Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 2000, 212 S., € 12,90

Hans-Joachim Simm (Hg.), *Von der Würde des Menschen. Texte zum Nachdenken,* Frankfurt am Main: Insel 1999, 145 S., € 7,00

Hans-Peter Mathys (Hg.), *Ebenbild Gottes. Herrscher über die Welt. Studien zu Würde und Auftrag des Menschen,* Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 1998, € 24,90

Andreas Balthasar/Ottmar Fuchs/Friedhelm Hengsbach, *Arbeit - Arbeitslosigkeit - Menschenwürde. Ökonomisch-theologische Perspektiven,* Luzern: Edition Exodus 1994, 159 S., € 15,00

Bernhard Welte, *Die Würde des Menschen und die Religion. Anfrage an die Kirche in unserer Gesellschaft,* Mainz: Grünewald 1993, 110 S. (vergriffen)

Giovanni Pico della Mirandola, *Über die Würde des Menschen. De hominis dignitate,* hg. von August Buck, Hamburg: Meiner 1990, € 12,80

Die Verantwortung für den Rezensionsteil liegt ausschließlich beim Verlag.

Bewegungen

De significatione verborum

Alberto Melloni

Ein Gespenst geht um in der Kirche, das Gespenst der Bewegungen. Und über dieses Gespenst, über das, was es ankündigt und was die Bewegungen sind, besteht keine Einigkeit.

Den heutigen Ausdrucksformen dieses Phänomens mit einer langen Geschichte werden ganz neue Bedeutungen zugeschrieben. Den einen erscheinen sie als Zeichen einer Renaissance des Religiösen, als Revanche für die Säkularisierung, als die Rückkehr eines Katholizismus der Ordnung und der Gewissheit, als die Prophetie eines Christentums der Charismen, das sich zur Institution synergistisch oder dialektisch verhält, als „die" Frucht des Zweiten Vaticanums, als Auswirkung einer vom Heiligen Geist kommenden Gabe (oder gar einer Offenbarung), welche die mühsame Erneuerung, für welche die Bischöfe im Konzil gestimmt hatten, als banal erscheinen lässt. Oder im Gegenteil: Sie werden gedeutet als eine gefährliche ansteckende Krankheit, als Zerstörung einer vom Territorialprinzip gezeichneten Katholizität, als das Grab der Seelsorge tridentinischen Typs, als die Epiphanie eines noch nicht diagnostizierten aktivistischen Semipelagianismus, als das ephemere Aufflackern eines christlichen Jugendphänomens ohne Wurzeln oder auch als die von der Vorsehung gesandte Truppe, deren sich die römische Zentrale im Kampf gegen die Reform der Kirche bedienen wird.

Wer die Bewegungen nicht liebt, beschreibt sie, indem er auf das immer noch nicht zu den Akten gelegte Repertoire des häresiologischen Vokabulars zurückgreift (von Machtgier, Geheimbündelei, Ehrgeiz, Karrierismus bis hinunter zu unbestimmten Verdächtigungen moralischer Art). Wer in ihnen lebt, beschreibt ihre Wirklichkeit als etwas nicht Aussagbares, hält sie für etwas, das außerhalb der Erfahrung, in der es sich erschließt, wesensgemäß unvorstellbar ist, oder er stilisiert sie mittels einer ahistorischen Redeweise, die, während sie die Ursprünge stark betont und die Unzulänglichkeiten ausblendet, Machtstrukturen als Phänomene minderen Ranges beschreibt, die derart transparent auf das Evangelium hin seien, dass sie *de facto* unanfechtbar und irreformabel werden.

I. Verstehen

Jede dieser Annäherungsweisen und die vielen Zwischenpositionen sind in allen Schichten der Kirche anzutreffen. Es gibt Bischöfe für die eine oder die andere These, denen Theologen und Kanonisten Analyse- und Propagandamaterial liefern, für das es in keinem Falle an einem stützenden Argument in päpstlichen Lehräußerungen oder an einem Rückbezug auf die umfangreiche Literatur zugunsten oder zulasten der Bewegungen fehlt.[1]

Zielsetzung dieses Heftes von CONCILIUM ist es nicht, Partei zu ergreifen in einer Debatte, die im zukünftigen Konklave zu einer Scheidelinie werden könnte[2], und zwar nicht, weil man dies nicht dürfte oder könnte, sondern weil die Zielsetzung unserer Überlegungen - mögen sie nun wie bei den hier zur Mitarbeit Eingeladenen theologischer oder kanonistischer oder soziologischer Art sein - vor allem ist, zu verstehen. Ein Verstehen, das versuchen muss, über die Ebene einer - an sich lobenswerten - Bestandsaufnahme hinauszukommen[3], muss den Erfolg jener Analysen erklären, die unmittelbar für die Apologie oder die Polemik verwertbar sind.[4] Zugleich aber muss es darauf verzichten, die Ebene der Geschichte so umzubiegen, dass der ganze Sinn oder das ganze Unrecht sich bei der Gegenwart aufhäuft. Und nur wenige Male - so wie in diesem Falle - wird der Leser, der die Geduld aufbringt, unseren Autoren bis zum Ende zuzuhören, sich bewusst werden, dass das Wissen die Vereinfachungen in ebendem Maße zunichte machen wird, wie es die Sprache verfeinert. Weshalb die Sprache die erste Ebene, ist, von der man ausgehen muss und von der auch die Überlegungen in diesem Heft tatsächlich ausgegangen sind.

Tatsächlich waren sich die Mitglieder des Direktionskomitees dieser Zeitschrift einig darin, dass das Thema, das auf der Versammlung im Jahre 2001 in Nijmegen vorgeschlagen worden war, die Aufmerksamkeit unserer Autoren und Autorinnen sowie unserer Leserinnen und Leser verdiene. Aber um welche „Sache" ging es genau, und wie sollte man sie benennen? Einerseits fragte man sich, ob aus dem Ozean von Bewegungen (übrigens ein in seiner Unbestimmtheit trügerisch schillerndes Wort) nicht ein Thema herausgegriffen und untersucht werden müsse, nämlich der Prozess der „Versektung" des Katholizismus: Tatsächlich gibt es, sei es nun innerhalb der Diözesen oder sei es auf übernationaler Ebene, innerhalb der Territorien oder innerhalb der Vereinigungen, eine allgemeine Tendenz, dem christlichen Leben Ausdruck zu verleihen durch die gegenseitige Anerkennung der Mitglieder, durch die Tendenz, vereinfachte Kommunikationscodes zu verwenden, liturgische Sprachstile versteinern zu lassen, Sprachstile, die erzeugt werden mit Hilfe einer Erfindungsgabe, die schnell die Farbe von Immobilismus annehmen kann. Warum also sollte man nicht ein Heft diesen vielfältigen „katholischen Sekten" widmen, in denen die Disziplin eines freiwillig geduldeten Zwanges verhindert, dass die Mitglieder aus total geschlossenen und totalitär wirkenden „Welten" herausfinden?[5] Andererseits jedoch haben wir uns gefragt, wie wir einen umfassenden und diachronen Überblick über eben jene Erfahrungen, die sich selbst als „Bewegungen" definieren, gewinnen könnten.

Wäre es möglich, diesen Begriff und seine Geschichte geschichtswissenschaftlich einzuordnen, ohne dass wir dabei Opfer eines Zerrbildes würden, in dem sich die so großen vielfältigen Verschiedenheiten abflachen in ihrer gemeinsamen Beziehung zum Papsttum, das als eine Art Einwohnermeldeamt zur Registrierung der Bürgerrechte in der Kirche gewertet und auf diese Funktion reduziert würde?
Schließlich hat man sich für ein Heft entschieden, das um die Tatsache kreist, dass der katholische Sprachgebrauch heute Erfahrungen, die in Zeiten mit einem anderen historisch-kanonistischen Klima sich selbst als *religiones*, als Orden, Kongregationen, Institute oder Gesellschaften definiert hätten und auch von anderen so definiert worden wären, alle mit Hilfe des einen Begriffes „Bewegungen" definiert. Aus Opportunismus oder notgedrungen diesen allgemeinen „Familiennamen" Bewegungen miteinander gemeinsam zu haben, ist tatsächlich das Neue, der Beweis für die Kraft und zugleich der schwache Punkt dieser Erfahrungen, für die wir hier geschichtswissenschaftliche, theologische, kirchenrechtliche und soziologische Analysen anbieten möchten, die frei sind sowohl von Servilität als auch von Abneigung.

II. Ursprünge

Dass der Begriff „Bewegungen" heute offensichtlich - sowohl für den, der sie angreift, als auch für den, der sie verteidigt - der bestgeeignete ist, ist bereits eine historische und politische Gegebenheit. Der Begriff „Bewegung" erscheint nämlich 1684 im europäischen politischen Sprachgebrauch, um einen allgemeinen gesellschaftlichen Aufruhr zu benennen[6], und Louis Doucin, ein Jesuit, verwendet ihn im Titel seines im Jahre 1700 in Paris erschienenen Buches *Histoire des mouvements arrivez dans l'Église au sujet d'Origène et de sa doctrine*, so wie der Begriff schon früher im übertragenen Sinne auf die Entwicklung philosophischer Ideen und literarischer Geschmäcker angewandt wurde. „Bewegung" wird als Synonym für Revolution, für Aufstand verwendet.[7] Seine besondere Weihe aber erhält der Begriff durch den französischen Politjargon der Zeit der Restauration. Nach dem Juli 1830 kommt das Begriffspaar Partei des *mouvement* und Partei der *résistance* in Gebrauch.[8]
Anders, aber nicht unabhängig davon, ist die Verwendung des Begriffs in der kirchlichen Debatte: Der Begriff „Bewegung" wird in Oxford übernommen, um

Der Autor
Alberto Melloni studierte Geschichte und Religionsgeschichte. Seit 1994 lehrt er Geschichte des Christentums und der Religionen sowie Geschichte der christlichen Hagiographie an der Universität Rom (Roma 3). Er ist Mitglied des Direktionskomitees von CONCILIUM sowie zahlreicher akademischer Vereinigungen. Er veröffentlichte Quellen und Studien zu Johannes XXIII.; auf deutsch erschien von ihm „Das Konklave. Die Papstwahl in Geschichte und Gegenwart" (Freiburg 2002). Er ist außerdem u.a. der Herausgeber der italienischen Ausgabe der „Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils" (Mainz/Löwen 1997 ff). Für CONCILIUM schrieb er zuletzt über „Leiden der Kirche wegen" in Heft 1/2003. Anschrift: Via Crispi 6, I-42100 Reggio Emilia, Italien. E-Mail: alberto.melloni@tin.it.

den spirituellen und theologischen Reformimpuls zu bezeichnen, der von 1833 an in den „Tracts" Gestalt annehmen wird und der, nachdem er im Jahre 1844 von Jules Gandon als „Oxford Movement" bezeichnet worden ist, mit dem Lebensweg von John Henry Newman identifiziert wird.[9] Auf der Ebene der wissenschaftlichen Analyse ist es Comte, der mit seiner Untersuchung über ein Grundgesetz des *mouvement social* den Begriff einführt, und L. Stein wendet ihn an auf die Organisation des Sozialismus und des Kommunismus.[10] Für Marx und Engels ist die Bewegung tatsächlich der Gegensatz zur elitären Organisation, und von dorther geht der Begriff auf dem Weg über die Soziologie des 19. Jahrhunderts[11] in die historisch-politische Reflexion des 20. Jahrhunderts ein, die von Carl Schmitt (für den die Bewegung das verbindende Element ist, das Volk und Staat zusammenschließt[12]) bis zu Eric Hobsbawm reicht, der das spontane Element der Revolution „Bewegung" nennt.[13] Die Moderne nennt also Bewegung etwas, dessen Aktionsradius die Politik, dessen Inhalt die Agitation und dessen Ausdrucksform die Masse ist.

In der katholischen Kultur des 19. Jahrhunderts findet der Begriff keine unmittelbare und allgemeine Anwendung. Wenn die Historiographie um die Jahrhundertwende in der Forschung zurückblickt auf die „Bewegungen" des Mittelalters[14], so wird in der kirchlichen Unterweisung nach wie vor stark betont, man müsse unterscheiden einerseits zwischen den Bewegungen, die kirchliche Anerkennung gefunden haben, und andererseits denjenigen, die als Sekten verurteilt wurden.[15] Im Blick auf die Ekklesiologie jedoch macht sich die Kirche eine von gesellschaftlichen Kategorien bestimmte Sprache zu eigen: Die Kirche ist eine *societas perfecta,* welche die Sichtbarkeit ihrer Institutionen gegen die moderne Privatisierung der religiösen Sphäre behauptet.[16] Die Bewegung tritt geradezu als Form der politischen Militanz innerhalb der profanisierten Gegenwart und als Faktor der Ekklesiosphäre auf: Die Kirche, die eine ihr eigentümliche Sphäre erzeugt, organisiert eine „katholische" Bewegung, für deren Konturen man sich eine lange Phase der Geschichtsschreibung hindurch begeistert. Diese Phase datiert nicht nur für Italien vom Zeitpunkt des Endes der weltlichen Macht der Kirche am 20. Dezember 1870.[17]

Bezüglich der geschichtswissenschaftlichen Unterscheidung von Troeltsch, nach dessen Meinung der Unterschied zwischen Sekten und Kirchen in der Tatsache besteht, dass man in die Kirche hineingeboren wird, während man in die Sekte eintritt, wird die Bewegung zu einer asymmetrischen Erfahrung, und entsprechend der grundlegenden Intuition von Lamennais trägt sie ein doppeltes Vorzeichen: Sie erkennt die Unzulänglichkeit der Restauration und stellt sich als Prozess dar - eben als „Bewegung" -, mit dem eine Strömung innerhalb der katholischen öffentlichen Meinung den Anspruch erhebt, ihre Kräfte zu messen an dem, was in der Moderne neuartig ist.[18] „Bewegung" also ist (oder wird) die Intransigenz [d.h. die grundsätzliche Weigerung der italienischen Katholiken, mit dem neugebildeten Nationalstaat zusammenzuarbeiten - Anm. des Übersetzers], „Bewegung" also sind (oder werden) auch die Parteigänger der päpstlichen Unfehlbarkeit, die Gewerkschaften katholischer Arbeiter und die Christdemokra-

tie, die monarchistische Nostalgie und der marianische Maximalismus, der missionarische Aufschwung Europas, das Engagement für die Emanzipation der Frau und die Entdeckung der Jugend als eines Feldes der Auseinandersetzung und des Apostolats.[19] „Bewegung" ist auch die buntscheckige Reaktion, in der sich in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts verschiedene Kreise und Klassen zusammenscharen - von den „Opere sociali" im geeinten Italien bis zum deutschen Vereinskatholizismus, der im Kulturkampf dank diesen unabhängigen Organisationen Widerstand leisten kann.[20] Gesellschaftliche Lebensbereiche mit Dimensionen und institutionellen Geometrien variabler Art zu erobern oder zu verteidigen ist Auftrag und Kennzeichen dieser Bewegung (im Singular), also *der* katholischen Bewegung. Dies begründet die Existenzberechtigung aller dieser Vereinigungen und qualifiziert die kämpferische Laienschaft in den Augen des Papstes und vor allem der Bischöfe als eine Elite, die es zu fördern und zu führen gilt. Mit der Enzyklika *Il fermo proposito* vom 11. Juni 1905 bringt Pius X. eine lange Phase spontanen Handelns zum Abschluss: Mit einer Entscheidung, die zwar allgemein verstanden sein will, die sich dann aber vor allem auf den italienisch-französischen Bereich auswirkt, beschreibt er jene Mobilmachung als „katholische Aktion oder Aktion der Katholiken", die in der Hierarchie ihre selbstverständliche Bezugsgröße haben müsse.[21]

So vervollständigt der Begriff „Bewegung" die Definition des eigentümlichen semantischen Bündels, das unterschiedliche Beziehungen zur kirchlichen Institution festschreibt.[22] Einerseits gibt es da die Reformbewegungen, deren Charakter durch theologische Optionen und durch gemeinsame Zielsetzungen begründet wird und die tätig werden, um auf die Gläubigen und das klerikale Establishment einzuwirken: Die Zugehörigkeit zu ihnen ist informeller Art, und die Zahl ihrer Anhänger ist nicht von großer Bedeutung im Vergleich mit der Qualität ihrer Ideen. Sodann gibt es da die Mobilisierungs-Bewegungen, deren Entstehen mit der Wende in der Definition der Katholischen Aktion im Jahre 1905 verbunden ist und die in enger Beziehung zu den Bischöfen und/oder zum Papst als Manövriermasse wirken: Hier nimmt die Zahl der Anhänger eine andere Bedeutung an und steht als solche der kirchlichen Institution zur Verfügung.

Schließlich radikalisieren andere Erfahrungen das Modell der katholischen Aktion, um Versuche mit einer umfassenden Erfahrung von Kirche-als-Bewegung zu machen, die sich dadurch nur in einigen wenigen afrikanischen Formen in die Trennung begibt und eine unabhängige Kirche bildet, während sie sich öfters bloß den Status einer Autonomie aufbaut: In diesem letzteren Falle ist die Mitgliedschaft bindend, und die Menge der Mitglieder wird zur kritischen Masse in Beziehung zu den angestrebten Zielen. Jede dieser drei Verhaltensweisen hat ein ihr eigentümliches Verständnis von Modernität, die gesehen wird als Ermöglichung von Leistungen, als Schlachtfeld oder als Bedrohung der Identität.[23] Jede Verhaltensweise entwickelt durch Bildung einer Antinomie einen *Gegenbegriff* [so wörtlich deutsch im Original! - d.Ü.]: Für die Bewegung als katholische Aktion ist dieser Gegenbegriff die nachgiebige Engelsgeduld angesichts der Verdrängung der Religion an den Rand des öffentlichen Lebens; die Erneuerungsbewe-

gungen wehren sich gegen theologische, liturgische oder disziplinäre Fixierungen, die aus der Identifizierung der Wahrheit mit bestimmten historischen Formen herrühren; für die Kirche-als-Bewegung besteht der polare Gegenbegriff in dem tridentinischen Territorialprinzip, nach dem die Hirtensorge Gemeinschaft und Volk zur Deckung bringen muss.

Gewisse Weisen, „Bewegung" zu sein, mögen sich voneinander unterscheiden, aber sie kommen darin überein, dass sie zwar nicht ausschließlich, aber doch hauptsächlich die junge Generation mit ihrer zunehmend führenden Rolle in der Gesellschaft und in der Kirche ansprechen: Diesem Bereich wenden sich nicht nur Verbände wie die Mitte des 19. Jahrhunderts gegründete *Gioventù cattolica* Italiens und die Anfang des 20. Jahrhunderts entstehenden Bünde der Jugendbewegung in Deutschland zu, sondern auch andere Bewegungen, die den jungen Menschen Identität, Modelle, Zusammengehörigkeit, Werte, Losungsworte und Ideologien anbieten.[24] Wenn wir ein wenig tiefer grabend auf dieses Thema eingehen, können wir in den unterschiedlichen Bewegungen - die aber immer mehr spontan auf jene unspezifische Feststellung ihrer Identität zurückgeführt werden, die gerade auch die exegetische Forschung inspiriert[25] - besondere Kennzeichen wahrnehmen.

III. Reformbewegungen

Zur Gruppe der Reformbewegungen gehören jene Kreise, die im Fahrwasser des *Oxford Movement* ein Problem wahrnehmen, auf das hin sie als politische *pressure groups* im Blick auf die Erneuerung der christlichen Kirchen tätig werden. Derartige Bewegungen, die sich quer durch die Konfessionen und Denominationen formieren, verfolgen nicht die Absicht, die Gläubigen zur Änderung ihres Standortes zu bewegen. Mit einer Strategie der Anwaltschaft für eine Sache wollen sie vielmehr sensibilisierend wirken und so die Art der Leitung der kirchlichen Institution, an die sie sich wenden, verändern.[26]

In diesem Zusammenhang muss sofort die liturgische Bewegung erwähnt werden. Diese geht aus von monastischen Kreisen, und mit Abt Prosper Guéranger meldet sie die Forderung an, die lateinische Liturgie von der Überkrustung durch einen „Devotionalismus", d.h. durch sekundäre Andachtsformen, zu befreien, um sie in ihrer ursprünglichen Reinheit wiederherzustellen. Die liturgische Bewegung, zunächst Ausdrucksform der Kultur der Restauration, übernimmt sodann im Lauf des 19. Jahrhunderts eine wichtige Funktion, weil sie die Blockade durch jene instinktive Identifizierung von Wahrheit und Immobilismus lockert, welche die politische und theologische Kultur des Intransigentismus gekennzeichnet hatte.[27] Sie stellt aber die These auf, dass man sich nicht im Namen des „Fortschritts", sondern nur im Namen einer „Restauration" auf den Gottesdienst berufen dürfe. Das macht sie gegenüber römischen Verdächtigungen unverwundbar, und es erlaubt dem päpstlichen Lehramt sogar, ihre Vorschläge Schritt für Schritt zu übernehmen.[28]

Dem nicht unähnlich ist die Bewegung der Rückkehr zu den patristischen Quellen. Auch in diesem Bereich versucht eine Gruppe von Theologen, die vielfältigen Stimmen des lateinischen und vor allem des griechischen Altertums wieder einzubringen in das starre Schema des Neuthomismus, der in den katholischen Schulen dominiert.[29] In diesem Bereich jedoch schlägt die römische Zentrale Alarm, und zwar schon in den dreißiger Jahren, als ein junger Hochschullehrer aus dem Dominikanerorden in seiner Antrittsvorlesung vorschlägt, die Theologie des Thomas von Aquin in ihrem historischen Sitz im Leben neu zu lesen, nämlich als Modell einer lebendigen und dialektischen Inbezugsetzung von Zeit und Evangelium. Schon damals (1936-1942) erfolgt blitzartig die Verurteilung durch das *Sacrum Officium.*[30] Und schon wenig später brach über die Wortführer dieses Versuches des *réssourcement,* der Rückkehr zu den Quellen, das Schweigeverbot herein, das erst mit der Einberufung des Zweiten Vatikanischen Konzils und dem durch das Konzilsereignis geschaffenen neuen Klima wieder aufgehoben wurde.[31]
Noch größeren Gefahren ausgesetzt ist die Bibelbewegung: Der Gedanke, dass die historisch-kritische Methode auf die Interpretation der biblischen Schriften angewandt werden könne, und zwar als Geste der intellektuellen Loyalität gegenüber der modernen Kultur und als Bemühen um eine neue, der heutigen Zeit angemessene Apologetik, kennzeichnet jene Einstellung, die der Heilige Stuhl als die „Synthese aller Häresien" deutet und unterdrückt: den Modernismus.[32] Eine ununterbrochene Folge von Maßregelungen durch das *Sacrum Officium* macht den katholischen Exegeten das Leben äußerst schwierig. Aber das Entstehen einer Vielzahl von Zeitschriften und Forschungsgruppen, welche die Bewegung ausmachen, wird selbst auf die römischen Kreise anregend wirken und ermöglichen, dass Interessen, Kompetenzen und Anregungen überleben, denen Pius XII. dann mit der Enzyklika *Divino afflante* teilweise Gerechtigkeit widerfahren lässt (1943).[33]
Die wichtigste und den größten Gefahren ausgesetzte dieser Bewegungen wird jedoch die ökumenische Bewegung sein. Diese Bewegung, die voraussieht, dass die Wiederherstellung der Einheit der Kirchen eine Möglichkeit und eine Aufgabe ist, zu der die Christen des 20. Jahrhunderts berufen sind, war entstanden innerhalb der Welt des Protestantismus, aber sie gewinnt auch Anhänger in römisch-katholischen Kreisen. Die Päpste hatten zwar ein „unionistisches" Engagement zugelassen und ermutigt, das diejenigen, die sich entfernt hatten, um in Irrtum zu verfallen, zur „Rückkehr" in ein väterlich und wohlwollend gewordenes Rom bewegen sollte. Ihre Einstellung zu einer Auffassung von Einheit, die den theologischen Sinn der unterschiedlichen Vielfalt von Christen zu erkennen suchte, war jedoch hart[34]; hart gegen die belgischen Versuche in den zwanziger Jahren, die Begriffe Einheit, Union und Absorption im Dialog zu artikulieren; hart gegen die nachfolgende Beteiligung katholischer Christen an der Bewegung als solcher: Über sie bricht 1928 die unbeugsame Verurteilung durch die Enzyklika *Mortalium animos* herein; besonders hart gegen jene Theologen wie z.B. Yves Congar, die versuchen, Grundsätze eines „katholischen Ökumenismus" zu formulieren, um zu verhindern, dass die römische Kirche diesen *kairós* verschlafe.[35]

Dieser summarischen Liste könnte man noch die Namen von Bewegungen minderer internationaler oder interkonfessioneller Ausdehnung zufügen, angefangen von den Slawophilen der russischen Orthodoxie bis hin zu den griechischen Onomatomachen, von den Bewegungen zur Weckung der Verantwortung katholischer Laien bis hin zu den Bewegungen politischer Art. Aber die in dieser ersten Annäherung an unser Thema genannten Namen könnten schon einen Umkreis umschreiben, in dem wir mit diesem Heft für die aktuelle Geschichtsschreibung nichts Neues leisten können.

IV. Mobilisierungsbewegungen

Das Entstehen von katholischen Vereinigungen erscheint schon im Europa des 19. und 20. Jahrhunderts als eine „christlich-soziale Bewegung", die Massen von Gläubigen zusammenführt und ihnen einen organisatorischen Rahmen bietet.[36] Im Blick auf andere kulturelle Welten genügt es, an die Erweckungsbewegung der Pfingstler in den Vereinigten Staaten von Amerika zu denken. Derartige Formen werden *sectarian* genannt, nicht um sie abzuwerten, sondern um ihre innere Organisation und ihre Beziehungen zu den etablierten Kirchen zu beschreiben. In den katholischen Teilen Europas dagegen verschmilzt die Art, wie von Bewegung geredet wird, mit dem Vokabular der katholischen Aktion, des neuen Rahmens, in den die Päpste die Mobilisierung der Laien einordnen. Die katholische Bewegung (der Begriff „Bewegung" ist übrigens nach dem Ersten Weltkrieg stark belastet dadurch, dass der Faschismus und der Nationalsozialismus ihn mit ihrer Selbstdarstellung „besetzen") beschreibt die historische Erfahrung: Die katholische Aktion, die Millionen Menschen umfasst, wird jedoch von oben geschützt, anders als gleichzeitig entstehende autonom organisierte politische Unternehmungen wie etwa die 1926 verurteilte *Action Française*.[37] Innerhalb der katholischen Aktion konkurrieren zwei Organisationstheorien: das italienische Modell der *Azione cattolica* mit Gruppierungen, die nach Geschlecht und Alter aufgeteilt sind, und das französisch-belgische Modell der auf soziale Milieus und Berufsstände spezialisierten Ausrichtung; aber die konkret verwirklichten Organisationsformen[38] sind sehr vielfältig: In einigen Ländern bleibt die Organisationsstruktur der katholischen Aktion vorherrschend und gewinnt an Raum auf Kosten der alten bruderschaftlichen Netzwerke; in anderen Ländern werden der katholischen Aktion im weiteren Sinne bereits bestehende und autonome Vereinigungen (wie der *Quickborn* oder die *Großdeutsche Jugend*) eingegliedert; dasselbe gilt für Vereinigungen unter Kontrolle der Bischöfe (wie den 1919 vom Kölner Kardinal Hartmann gegründeten *Bund Neudeutschland* für die studierende Jugend, der von den Bischöfen ernannte geistliche Leiter hat); oder Gruppen, die Kulturen entsprechen, die von den in Europa üblichen Modellen für den Kampf gegen die Säkularisierung weit entfernt sind (wie die von Dorothy Day in Amerika gegründete kommunitaristische Bewegung).[39]
Innerhalb der katholischen Massenbewegung, auf die eine totalitäre politische

Macht starken Druck ausüben kann[40], entsteht dann die Idee, dass gerade im Blick auf die Rückeroberung der Gesellschaft für Christus die Schaffung einer „neuen christlichen Kavallerie"[41], also einer schnellen und schlagfertigen Eingreiftruppe, nötig und nützlich sei, als deren Rekrutenschule die katholische Aktion dienen könnte. Von der Massenbewegung unterscheiden sich tatsächlich Experimente, die eine weitere Vervollkommnung versuchen, sei es in der intellektuellen Verfeinerung, in der Ausbildung einer katholischen Führungselite[42], in der theoretischen Aufarbeitung von Erfahrungen großer spiritueller Strenge, in einer bisher ungekannten Verbindung von Heiligkeitsstreben und Leben im Laienstand oder auch einer bekannteren Verknüpfung von Weihepriestertum und militanter Vereinigung.[43]

Pius XII. fällt die schwierige Aufgabe zu, alle diese Impulse zusammenzuhalten und ihnen die Richtung zu weisen. Einerseits verschafft er der entstehenden „Kavallerie" einen juristischen Rahmen: Es ist Papst Pacelli, der den Weg zur Bildung von Säkularinstituten öffnet und verschiedenen von ihnen die päpstliche Anerkennung gewährt. Andererseits bemüht er sich, die Organisationsstrukturen der Laienschaft, was Rechte, Pflichten und Abhängigkeitsverhältnisse betrifft, gedanklich im Rahmen der katholischen Aktion anzusiedeln. Sein gedanklicher Ansatz ist eine Konzeption, in der die gesamte Kirche eine Bewegung *ist:* Man kann sagen, dass die langsame Entfaltung dieser These, die eine Antwort auf die Analyse des Niedergangs der Kirche und auf die Notwendigkeit der Festschreibung einer Theologie des Laienstandes sein will, ein Reifestadium erreicht hat, als Pius XII. 1951 auf dem Weltkongress für das Apostolat der Laien sagt: „Die Kirche dafür sorgen zu lassen, mit ihren eigenen Mitteln ihre Aktion zu gewährleisten: [...] Das war der Ursprung dessen, was man die katholischen Bewegungen nennt, die unter der Leitung von Priestern und Laien, die, stark durch ihre festgefügte Organisation und ihre aufrichtige Treue, die große Masse der Gläubigen mitreißen zum Kampf und zum Sieg." In dieser Kirche-als-Bewegung wird der unsichere und schüchterne Fürst Pacelli zum Propheten, in dessen Vision schon der Augenblick bevorsteht, „in dem man die Massen von überall her auf dem riesigen Platz vor Sankt Peter zusammenströmen sieht, um seinen Segen zu empfangen und sein Wort zu hören".[44]

V. Bewegungen, in denen die „Kirche-als-Bewegung" Gestalt annimmt

Dieses von einer visionären und erregten Stimmung erfüllte Klima kennzeichnet mit aller Wucht die katholische Aktion selbst, die sich aufreibt in einem exzessiv kämpferischen Geist.[45] Aber gerade in diesem Klima entstehen viele Initiativen, die sich gegen Ende des 20. Jahrhunderts im Westen den Namen „Bewegung" zu eigen machen werden. So z.B. die aus mystischen Erlebnissen hervorgegangene Bewegung von José M. Escrivá, der 1928 eine Gemeinschaft gründet, die er kurz und bündig *Obra de Dios* (lat. *Opus Dei*) nennt[46]; oder unter extremen Bedingun-

gen entstandene Bewegungen, wie z.B. die Bewegung von Priestern, die sich in der Nachfolge von Marcial Maciel zu „Legionären Christi" proklamieren. Diese Bewegungen wollen etwas mehr, als vom Papst nur als eine Absplitterung von der katholischen Aktion anerkannt zu werden.[47] So wie schon das machtvolle Netzwerk der Bewegung „Per un mondo migliore" („Für eine bessere Welt"), die von dem Jesuitenpater Riccardo Lombardi im Anschluss an eine Ansprache Pius' XII. gegründet wurde[48], beschränken sich diese Bewegungen nicht darauf, sich des Vereinsrechtes zu bedienen. Viele von ihnen - aber nicht z.B. die *Focolari*[49] - erben von der katholischen Aktion die Fähigkeit, in den politischen Raum auszustrahlen; von den Erneuerungsbewegungen entlehnen sie die Fähigkeit, einen Dialog zu führen und gleichzeitig eine Institution herauszufordern, die ihr gegenüber misstrauisch, wenn nicht gar feindselig gesonnen ist. Vor allem aber kehren sie die Vorstellung von der Deckungsgleichheit zwischen Kirche und Bewegung, wie sie im Zentrum der Vision Pius' XII. stand, um: Aus der Kirche-als-Bewegung wird so die Vision einer Bewegung-als-Kirche. So werden diese in einer konkreten Erfahrung enthaltenen Züge von der neuen Vision radikalisiert. Die Befehlskette verläuft nun von oben nach unten, vom Gründer zur Basis hin. Die Weihe wird zum Sakrament des Aktivismus, was auch Konsequenzen für die Verheirateten hat. Das Thema Rückeroberung der Gesellschaft wird zum Ziel, das sowohl die Praxis der Geheimhaltung als auch die äußerste Sichtbarkeit der Bewegung in der Gesellschaft rechtfertigt. Schließlich und endlich wird trotz allen bereits bei Maurras sichtbar gewordenen Risiken die direkte Aktion der langsam wirkenden Kultur der Vermittlung und Planung vorgezogen.[50]

Diese mit dem Charisma eines Gründers verbundenen geistlichen Erfahrungen, die nicht kleiner sind als in den Ordensgemeinschaften, die aber offen sind für Männer und Frauen *degentes in saeculo,* die also in weltlichen Verhältnissen leben, bedienen sich der verfügbaren geistlichen und kirchenrechtlichen Materialien: Wenn Pater Lombardi sofort die Rechtsfigur der Bewegung wählt, so beschreiben sich die anderen als fromme Vereinigungen, Kongregationen, Werke, Säkularinstitute, als Gemeinschaften, die aus ihrer Bezugskultur Mentalität und Stilelemente mitbringen. Es ist tatsächlich typisch für die dreißiger Jahre, vor allem für Escrivás *Obra de Dios,* zu glauben, dass eine kleine Falange von Agitatoren die Welt verändern könne. Und noch typischer für das römische Gewebe, in dem die alten marianischen Kongregationen (die zwischen den beiden Kriegen zu „Gemeinschaften christlichen Lebens" werden und von Pius XII. als ein „Typ" der katholischen Aktion anerkannt werden[51]) ist die starke Verzahnung mit der Welt des Politischen. So wäre es nicht angebracht, andere Erfahrungen, die innerhalb der katholischen Aktion oder gegen sie gemacht wurden, rückwirkend in demselben Licht zu betrachten: z.B. das Modell der *Cursillos de Cristiandad*[52], die Familiengruppen, die das durch die sexistische Geschlechtertrennung der katholischen Aktion entstandene Vakuum füllen[53], die *Focolari,* die Bewegung *Pro sanctitate,* die sich in Rom um Bischof Giaquinta sammelt[54], und nicht zuletzt die Studentenvereinigungen wie die *Gioventù studentesca,* die sich in Mailand um Pater Turoldo und Don Luigi Giussani formiert hat.[55]

VI. Die konziliare Wende und die Revision des Vokabulars

Die mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil kommende Wende verändert die Sprachstile der Ekklesiologie und die historisch-politischen Horizonte, innerhalb deren alle jene Welten gedacht und definiert worden waren.

Einerseits sehen die Erneuerungsbewegungen, dass alle ihre eigenen Anliegen durchgesickert waren und aufgenommen wurden.[56] Andererseits muss die katholische Aktion sich neu denken, weil der universalistische Anspruch und die direkte Abhängigkeit vom Papst in dem Augenblick zur Diskussion gestellt wird, in dem der Laie vom Beauftragten für die Rechristianisierung der Gesellschaft zum Mitglied des Volkes Gottes befördert wird, das zur Heiligkeit des Taufstandes berufen und handelndes Subjekt der geschwisterlichen Menschheitsfamilie ist.[57] Schließlich müssen die mit Pius XII. entstandenen Bewegungen-als-Kirche ihren Ort in einer Kirche überdenken, die ihr Selbstverständnis als Bewegung der Bewegungen abgelegt hat und sich nun als die *Communio ecclesiarum* sieht.[58] Hinsichtlich des innerkirchlichen Vergemeinschaftungsprinzips dominiert die hohe Bewertung des Gründungscharismas, das dem Papst zu einer Beurteilung dargelegt wird, die mehr einer Heiligsprechungsbulle ähnelt als der empirischen Betrachtung der alten Einrichtung der rechtlichen Anerkennung.[59] Und die Person des Papstes schützt vor dem Misstrauen der Bischöfe oder der Kurie: So lässt die Tatsache, dass die *Legionäre* 1965, die Mitglieder der *Neokatechumenalen Bewegung* 1974 und die Mitglieder von *Comunione e liberazione* leibhaftig vor dem Papst erscheinen dürfen, sie aus dem „Limbus" hervortreten.[60]

Während in allen Ecken der katholischen Kirche die „Agonie der Pfarrgemeinden" verkündet wird und die Rezeption der Ekklesiologie der Ortskirche trotz allen Hindernissen voranschreitet, sind die letztgenannten Erfahrungen Antworten auf die Krisen und die Zeichen von Ungeduld. Die Jugend ist nicht der einzige Faktor, aber sie spielt doch die Hauptrolle in dieser Phase von Neugründungen und des überaus schnellen Verschwindens von Altem: Es ist allgemeine Überzeugung, das Klima der Nachkonzilszeit als solches sei „prophetisch" und mache Experimente, Erkundungen und Abenteuer mit dem „Geruch des Utopischen" zur Pflicht. Der Geschichten gibt es viele und unterschiedliche: so unterschiedlich wie die Rhythmen des Wachstums sind, die Salden von Austritten und Neueintritten, die Beziehungen zur lokalen und römischen kirchlichen Autorität, die Einwurzelung auf Ortsebene, die Aktionsformen, die internen Hierarchien, die Aufteilung der Zuständigkeiten zwischen Klerikern und Laien, die Rolle des Gründers, das politische Engagement, das Zahlenverhältnis, in dem die verschiedenen Generationen vertreten sind, die internationale Ausdehnung, das Verhalten zu den anderen Kirchen, die Strukturen zur Sicherung der materiellen Existenz, die Einstellung bezüglich der Berufung zum Ordensstand oder ehelichen Leben ...

Unter dem Blickwinkel der Ereignisse gesehen, gibt es nichts Neues. Aber etwas Neues ist zu vermelden, was die Proportionen betrifft, wie sich dieser Ozean von unterschiedlichsten Erscheinungen, die bei allen oft härtesten Antagonismen den

gemeinsamen Namen „Bewegungen" tragen, darbietet. Gewiss spielen zugunsten dieser nicht bloß verbalen Homologie einige Ereignisse mit, welche die Veränderungen verschiedener Verhältnisse in der Zeit zwischen dem Montini-Pontifikat und der Nachkonzilszeit kennzeichnen: Man denke nur an die Entscheidung der *Legionäre,* sich in Rom niederzulassen, an die Erhebung des *Opus Dei* zur *Praelatura nullius,* an die Unterstützung der *Legio Mariae* und der charismatischen Bewegung durch Kardinal Suenens, an die Erfolge der *Neokatechumenalen Bewegung* bei der Nachwuchswerbung in einer Zeit des Personalmangels.[61]

Vor allem aber ist es Johannes Paul II., der in dieser Pluralität eine einigende und für die Kirche nötige Kraft erkennt, deren Elemente - mehr in ihrer Praxis als in ihrer Theologie - dazu bestimmt sind, sich zu vermischen. Dies ist ein Prozess, der in einer Phase, in der Bewegungen und Institute sich noch als verschieden voneinander empfanden, 1981 mit dem Treffen in Rocca di Papa begann.[62] Aus diesem Treffen entsteht eine Reihe von Gesprächen, die in den nachfolgenden Jahren veranstaltet wurden[63] und die in die lebhafte Debatte auf der Bischofssynode im Jahre 1987 mündeten. Diese Synode war dem Thema „Die Laien in der Kirche" gewidmet.[64] Tatsächlich macht gerade der Nachdruck, mit dem von oben her auf diese Gruppen hingewiesen wird, den Bischöfen die Beziehung zu ihnen schwierig - auch wenn diese nicht in jener Sonderform auftreten, wie sie den Traditionalisten eigen sind.[65] Das Thema wird dann auf dem Kongress für das Kanonische Recht 1989 diskutiert werden[66], aber nunmehr ist nicht mehr die Zeit der Analyse, sondern die Zeit der Polemik, in der auch die Diskussion über die mit Heiligsprechungen verfolgte Politik nicht fehlt.[67]

Und in der Polemik versäumt Johannes Paul II. nicht, die Bewegungen als Protagonisten vieler Mobilisierungsinitiativen zu stützen, vor allem bei jener Zeremonie an Pfingsten 1998, bei der der Papst den Gründern der größten und repräsentativsten Bewegungen, die zum Kongress in Rom zusammengekommen sind, feierlich seinen Dank abstattet: Der Papst versteht sie als Hebel der „neuen" Evangelisierung und als Frucht des Konzils.[68] Bei all ihrer Verschiedenheit und ihren offenkundigen Antagonismen akzeptieren die Bewegungen diese gegenseitige Anerkennung, die ihnen die Gewähr gibt, dass sie gesehen werden, dass sie Kraft und Schutz daraus beziehen können.

Das Thema weckt aber weiterhin lebhafte Polemik: Unter den Kirchenrechtlern, von denen einige sich zögernd verhalten gegenüber einer Weise, das Recht der Gläubigen, Vereinigungen zu bilden, als ein Privileg zu beschreiben, das den „einfachen" getauften Christen diskriminiere[69]; unter den Theologen, die nicht immer bereit sind, autobiographische Schilderungen als *raison d'être* für (heute nicht mehr so häufige) Schikanen und für Privilegien gelten zu lassen[70]; unter den Soziologen, die über die Tatsache diskutieren, dass die Bewegungen nicht in den Raster der Kategorien Kirche/Sekte oder in den verfeinerten Raster des vermehrten Angebotes an religiösen Produkten auf dem katholischen „Supermarkt" eingeordnet werden können[71]; unter den Bischöfen und Priestern, die sich angezogen und zugleich bedroht fühlen von einem Protagonismus, der ein wenig Erfahrung als Angebot für alle ausgewählt hat[72]; unter den Aktivisten der

Bewegungen selbst, die zu Koalitionen mit oftmals sehr ungleichartigen Wirklichkeiten gezwungen werden und verantwortlich gemacht werden für all das, was dieser unnatürlichen Agglomeration zugeschrieben wird.

VII. Eine Zukunft anderer Art

Was sich aus diesem soeben skizzierten Bild, das den Leser und die Leserin nur in die gesamte von den Autoren und Autorinnen dieses Heftes geleistete Arbeit einführen will, ergibt, ist also die Einsicht, dass das Panorama nicht stabil ist, dass es nicht auf einen einzigen Nenner zu bringen ist.

Auf Seiten der Bewegungen gilt, dass der größte Teil von denen, die heute den Anspruch erheben, sichtbar zu werden und Kraft entfalten zu können, noch den Übergang zu einer zweiten Generation führender Persönlichkeiten vor sich hat. Von ihnen kann man nur schwierig voraussagen, wie sie kommende Belastungen überleben werden. Trotz dem liebenswürdigen Entgegenkommen der Webmasters vieler Bewegungen und des Päpstlichen Rates für die Laien war es unmöglich, ein Bild zustande zu bringen, mit dem Vergleiche angestellt werden könnten bezüglich der Personalanwerbung, der Ausbreitung und des Durchschnittsalters der Organisationen: Es handelt sich hier jedenfalls um Zahlen, die blass bleiben im Vergleich mit den Zahlen der Mailänder katholischen Aktion der dreißiger Jahre, wovon aber drei Dutzend Jahre später nur noch wenig übriggeblieben war ... Abgesehen von der Frage der Quantität und von physiologisch bedingten Zufällen bleibt es jedenfalls ein ungelöstes Problem, wer auf welche Weise das Nebeneinander von Bewegungen regeln wird, die so verschieden sind aufgrund von Stil und spirituellen Einflüssen, auf welche ihre - in Qualität so unterschiedlichen und offenkundig von so vielen unterschiedlichen Ekklesiologien zeugenden - Statuten naturgemäß keinen Zugriff ermöglichen.[73]

Andererseits macht auch auf Seiten des territorial geprägten Katholizismus die Mobilität der Menschen die *cura pastoralis* zu einem Unternehmen, das durch viel Zufälliges bedingt ist, zu einem Unternehmen, das nicht nur keine starren Grenzen hat, sondern es auch mit der Kultur des Klerus und den Bezugsmodellen aufnehmen muss, die es in der päpstlich verfassten Kirche und in der Gesellschaft vorfindet. Und neue Bewegungen, die quer zu den konfessionellen oder kulturellen Trennungslinien verlaufen - der pazifistische Radikalismus, die Ökologiebewegung, der Feminismus, der Archipel der Globalisierungsgegner - erheben von neuem in Bereichen, in denen es um ganz unterschiedliche Ideen geht, den vorrangigen Anspruch, sichtbar zu werden.

Selbst wenn es also eine Gefahr der Sektenbildung[74] gibt, selbst wenn die Mutterrolle der Kirche sich darbietet als Grund für den Wettkampf zwischen ihren Kindern und Stiefkindern und wenn den Bewegungen in dieser Zerreißprobe eine heikle Rolle zukommt, so ist das Problem, das ihre historische Dynamik in den Vordergrund rückt, viel umfangreicher: Der gesamte Katholizismus muss sich entscheiden, ob nach Überschreiten der Schwelle zum neuen Jahrhundert und

vierzig Jahre (ein biblisches Zeitmaß!) nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil die Entfaltung seiner Identität zu einem großen Netzwerk von geschützten Räumen führen soll, die einer Klientel eingetragener Mitglieder vorbehalten sind, oder aber zu einem offenen, menschenfreundlichen, gastlichen „Wallfahrtsort", der - wie es in einem alten eucharistischen Hochgebet heißt - „jeden mit seiner besonderen Begabung, jeden mit seiner besonderen Last" willkommen heißt.

[1] P. Ringault, *Renouveau et l'Eglise: les communautés nouvelles,* Paris 1989; Gérard Cholvy, *Histoire des organisations et mouvements chrétiens de jeunesse en France (XIXe-XXe siècle)* Paris 1999.

[2] Alberto Melloni, *Das Konklave. Die Papstwahl in Geschichte und Gegenwart,* Freiburg 2002 (*Il conclave. Storia di una istituzione,* Bologna 2001).

[3] A. Favale (Hg.), *Movimenti ecclesiali contemporanei. Dimensioni storiche, teologo-spirituali ed apostoliche,* Rom 1982; aus einem sehr italienischen Blickwinkel: A. Giolo/B. Salvarani, *I cattolici sono tutti uguali? Una mappa dei movimenti della Chiesa,* Genua 1992.

[4] Bruno Secondin, *I nuovi protagonisti. Movimenti, associazioni, gruppi nella chiesa,* Mailand 1991.

[5] J. Beckford, *Religious Organization: a Survey of Some Recent Publications,* in: Archives des sciences sociales des religions (1984/19) 83-102; als Gegenposition dazu beachte man das Engagement der *Alleanza cattolica,* einer Organisation, die ultrakonservative Positionen vertritt. Sie schlägt Alarm gegen die Aktivitäten der Sekten, wobei der Advokat M. Introvigne sie unterstützt mittels der Hilfen, die er zu den Aktivitäten von Cesnur („Centro Studi sulle Nuove Religioni" in Turin) beisteuert. Näheres darüber bei www.cesnur.it.

[6] Zur Verwendung als Synonym für Aufruhr vgl. Johann Balthasar Schuppius, *Lehrreiche Schriften* (1684) 722, zit. von J. Freese in: PhW; als Lexikonartikel erscheint der deutsche Begriff *Bewegung* bei Johann Christoph Adelung, Grammatisch-kritisches Wörterbuch der deutschen Mundart, 2. verm. u. verbesserte Ausgabe, Leipzig 1793-1801; in der Ausgabe von 1811: 965.

[7] Carl Philipp Gottlieb von Clausewitz, *Umtriebe,* in: Politische Schriften und Briefe, herausgegeben von Hans Rothfels, München 1922.

[8] J. Freese verweist auf den Stichwortartikel *Bewegung und Reaktion* in: Conversations-Lexikon der neuesten Zeit und Literatur 2 (1832) 245-248. Auch Hegel spricht von Bewegung in seinen Erwägungen zur Julirevolution. François Goguel, *La politique des partis sous la 3e République,* Paris 1948; ders., *La politique en France,* Paris 1981; Goguel bemerkt, dass eine solche Dichotomie nicht aufrechterhalten werden konnte, als im 20. Jahrhundert der Widerstand eine positive Wertung erfuhr.

[9] Owen Chadwick, *The Spirit of the Oxford Movement,* Cambridge 1990.

[10] Auguste Comte, *Le traité général du progrès humain,* Paris 1853 (zu Kapitel I); Auf das Buch von L. Stein, *Der Sozialismus und Communismus des heutigen Frankreich. Ein Beitrag zur Zeitgeschichte,* 1842, verweisen O.Brunner/W. Conze/R. Kosseleck (Hg.), Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon der politisch-sozialen Sprache in Deutschland, Stuttgart 1972-1984.

[11] Alfred Fouillée, *Le mouvement et la conception sociologique du monde,* Paris 1896.

[12] Carl Schmitt, *Staat, Bewegung, Volk. Die Dreigliederung der politischen Einheit,* erschienen 1933; heute in: ders., Staat, Großraum, Nomos: Arbeiten aus den Jahren 1916-1969, Berlin 1995.

[13] Eric J. Hobsbawm, *Social-Rebellen. Archaische Sozial-Bewegungen im 19. und 20. Jahrhundert,* Erstausgabe 1962, auch in: Sammlung Luchterhand Nr. 21971.

[14] Von der mediaevistischen Geschichtsschreibung, wie sie vertreten wird von E. Demolins, *Le mouvement communal et municipal au Moyen Age,* Paris 1875, bis hin zur Rezeption in der erzählenden Darstellung der Lehrentwicklung in Joseph de Ghellinck, *Le mouvement théologique du XIIe siècle,* Paris 1914.

[15] Gerade Bernard Plongeron, *L'abbé Grégoire et la République des savants,* Paris 2001, weist hin auf Grégoires *Histoire des sectes religieuses;* das Werk, das 1814 in 2 Bänden erschienen und unverzüglich von der Polizei Napoleons beschlagnahmt worden war, erschien 1828 in einer Neuauflage von 5 Bänden. Es enthielt nahezu 100 Seiten *Prolégomènes,* auf denen der gelehrte Priester nicht weniger als 70 mehr oder weniger aus dem Christentum hervorgegangene Sekten aufführte

[16] Émile Poulat, *Église contre bourgeoisie,* Paris 1967; weitere Elemente in: Liberté - Laïcité. La guerre des deux France et le principe de la modernité, Paris 1988.

[17] Ernesto Vercesi, *Il movimento cattolico in Italia (1870-1922),* Florenz 1923, bildet den Anfang einer Reihe, die auch ein umfangreiches Lexikon herausgebracht hat: Giorgio Campanini/Francesco Traniello (Hg.), Dizionario storico del movimento cattolico in Italia, 3 Bd., Bologna 1980-1997. Für Frankreich siehe: Y. Tranvouez, *Catholique d'abord: approches du mouvement catholique en France (XIXe-XXe siècle),* Paris 1990.

[18] Guido Verucci, *Félicité Lamennais. Dal cattolicesimo autoritario al radicalismo democratico,* Bologna 1977.

[19] Gérard Cholvy (Hg.), *Mouvements de jeunesse chrétienne et juifs. Societé juvénile dans un cadre européen, 1799-1868,* Paris 1985; aus italienischem Blickwinkel: Danilo Veneruso, *La Gioventù Cattolica e i problemi della società civile e politica italiana dall'Unità al Fascismo (1867-1922),* in: La „Gioventù Cattolica" dopo l'Unità 1866-1968, Rom 1972, 1-137.

[20] Vgl. Rudolf Lill/Francesco Traniello (Hg.), *Il Kulturkampf in Italia e nei paesi di lingua tedesca,* Bologna 1992.

[21] Zur Auflösung der *Opera dei congressi* im Jahre 1904 und dem Entstehen der drei *Unioni* (Volksunion, Wählerunion und wirtschaftlich-soziale Union) infolge von *Il fermo proposito* von 1905 vgl. Liliana Ferrari, *Una storia dell'Azione cattolica: gli ordinamenti statutari da Pio IX a Pio XII,* Genua 1988.

[22] Gegen das (zu einem möglichen Gegenbegriff werdende) Establishment gerichtet ist das Entstehen von Bewegungen pfingstlerischen Typs und von neuen Kirchen wie denen der afrikanischen Propheten. Vgl. dazu: Adrian Hastings, *A History of African Christianity 1950-1975,* Cambridge [2]1986.

[23] Andrea Riccardi, *Intransigenza e modernità. La chiesa cattolica verso il terzo millennio,* Rom/Bari 1996.

[24] Walter Lacqueur, *Die deutsche Jugendbewegung: Eine historische Studie,* Köln 1983; *La „Gioventù Cattolica" dopo l'Unità,* aaO., vgl. Anm. 19; für Frankreich: Gérard Cholvy, *Histoire des organisations et mouvements chrétiens de jeunesse en France (XIXe-XXe siècle),* Paris 1999. Für die Pfadfinderbewegung vgl. Carine Charbier, *L'adoption du scoutisme par l'Église catholique en France pendant l'entre-deux-guerres: pour des Scouts catholiques ou des Catholiques scouts?* M.M. Sorbonne 1995.

[25] Zur Idee von Gerd Theißen, *Soziologie der Jesusbewegung. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Urchristentums,* München 1977, vgl. den Aufsatz von Claudio Gianotto in diesem Heft.

[26] Etienne Fouilloux, *Une église en quête de liberté: la pensée catholique française entre modernisme et Vatican II,* Paris 1998; ders., *Au cœur du XXe siècle religieux,* Paris 1993.

[27] Guy-Marie Oury, *Dom Guéranger. Moine au coeur de l'Église,* Sablé-sur-Sarthre 2000.

[28] Vgl. Maria Paiano, *Liturgia e società nel Novecento. Percorsi del movimento liturgico di fronte ai processi di secolarizzazione,* Rom 2000.

[29] Etienne Fouilloux, *La collection „Sources Chrétiennes". Éditer les Pères de l'Église au XXe siècle,* Paris 1995.

[30] Vgl. Marie-Dominique Chenu, *Le Saulchoir. Una scuola di teologia,* hg. von Giuseppe Alberigo, Genua 1982.

[31] Vgl. Giuseppe Alberigo (Hg.), *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils,* Löwen/Mainz, Bd. 1: 1997; Bd. 2: 2000. Bd. 3: 2003. Bd. 4 und 5 sind in Vorbereitung.

[32] Pierre Colin, *L'audace et le soupçon: la crise dans le catholicisme français 1893-1914,* Paris 1997.

[33] Mauro Pesce, *Dalla enciclica biblica di Leone XIII „Providentissimus Deus" (1893) a quella di Pio XII „Divino Afflante Spiritu" (1943),* in: C. M. Martini/G. Ghiberti/M. Pesce (Hg.), Cento anni di cammino biblico, Vita e Pensiero, Mailand 1995, 39-100.

[34] Vgl. Etienne Fouilloux, *Les catholiques et l'unité chrétienne du XIXe au XXe siècle. Itinéraires européens d'expression française,* Paris 1982.

[35] Vgl. Raymond Loonbeck/Jacques Mortiau, *Un pionnier, dom Lambert Beauduin (1873-1960). Liturgie et Unité des chrétiens,* Louvain-la-Neuve 2001; André Vauchez (Hg.), *Cardinal Yves Congar (1904-1995),* Paris 1999.

[36] Vgl. Tiziano Veggian, *Il movimento sociale cristiano nella seconda metà di questo secolo,* Vicenza 1899.

[37] Jacques Prévotat, *Les catholiques et l'Action française. Histoire d'une condamnation (1899-1939),* Paris 2001.

[38] 1924 gründete Cardijn in Belgien die *Jeunesse Ouvrière Chrétienne,* worauf bald die Gründung der Zwillingsorganisation in Frankreich folgt und dann auch die Gründung in Spanien. Vgl. M. A. Walckiers, *Sources inédites relatives aux débuts de la Joc en Espagne. Le rôle de Valladolid,* in: Gérard Cholvy (Hg.), Mouvements de jeunesse chrétienne et juifs, aaO. 269-288. Die J.O.C. wird die einzige Bewegung der Arbeiterjugend innerhalb der *Association catholique de la Jeunesse Française* und der entsprechenden Organisation in Belgien bleiben. Aber hier ist auch die Initialzündung für die berufsständische Spezialisierung in der katholischen Aktion geschehen: Es entstehen die *Jeunesse Agricole Catholique* (1929) und die *Jeunesse Étudiante Chrétienne* (1930), jeweils eine Sektion für die Seefahrer und die Selbständigen, in den Jahren 1935-1939 die Ligen katholischer Arbeiterinnen und Arbeiter (*Locf* und *Loc*), aus denen 1942 das *Mouvement Populaire de Familles* entsteht, dem schon 1946 der kirchliche Auftrag entzogen und das 1949 als kommunistenfreundliche Befreiungsbewegung und außerhalb der Kirche stehend erklärt wird. Auch in Spanien führt das Entstehen der *Hermandades de Obreros de Acción Católica* (Hoac = Arbeiterbruderschaften der Katholischen Aktion) zu Spannungen mit den Bischöfen, insbesondere nachdem die Hoac Ende der vierziger Jahre und Anfang der fünfziger Jahre eine entschieden antikapitalistische Einstellung annehmen. In Deutschland entsteht 1949 in Essen der deutsche Zweig der J.O.C., die Christliche Arbeiterjugend, aber unter ganz anderen Vorzeichen.

[39] 1933 gründen Dorothy Day und Peter Maurin das *Catholic Worker Movement,* das eine innerliche Bekehrung zugunsten der kommunitaristischen Revolution predigt. Vgl. Jay P. Dolan, *The American Catholic Experience. History from Colonial Times to the Present,* Garden City 1985, 419-417.

[40] Das nationalsozialistische Regime schiebt dies alles in die Pfarrgemeinde ab und ermöglicht es so den Bischöfen, 1945 anstelle des Verbandsprinzips das Pfarrprinzip zur verpflichtenden Norm zu machen, das die nationalen Strukturen zu einer Föderation von Vereinigungen macht, die auf der Ebene der Pfarrgemeinden tätig sind.

[41] J.-M. Mayeur, *Forme di organizzazione del laicato cattolico,* in: E. Guerriero/F. Traniello (Hg.), I cattolici nel mondo contemporaneo 1922-1958. Storia della chiesa XIII, Mailand 1991, 485.

[42] Renato Moro, *La formazione della classe dirigente cattolica (1929-1937),* Bologna 1979; ders., *La Storiografia sulla Fuci [= Federazione universitaria cattolica italiana]: bilancio e prospettive,* in: Alla ricerca delle storie della Fuci, in: Ricerca 13 (1997/10-12) 25-28.

[43] Jerzy Kwiatkowski, *Gli Istituti Secolari nei documenti precodiciali e nella legislazione canonica attuale,* Rom 1994. Später nimmt Pius XII. mit *Provida Mater* die Vorschläge auf, die ihm P. Agostino Gemelli - der Gründer der Katholischen Universität Mailand - hatte zukommen lassen: Er öffnet diesen Organisationen die Türen.

[44] Andrea Riccardi, *La chiesa di Pio XII educatrice di uomini e di populi tra certezze e crisi,* in: Chiesa e progetto educativo nell'Italia del secondo dopoguerra, Brescia 1988, 9-36; das Zitat ist entnommen aus Discorsi e Radiomessaggi 13 (1951) 293-301; für die Rede im Französischen Fernsehen vom 17. April 1959: Discorsi e Radiomessaggi 11 (1949) 45-47. Der Eindruck von Schüchternheit im Tagebuch von Botschafter F. Charles-Roux, *Huit ans en Vatican. 1932-1940,* Paris 1947, 72.

[45] In Italien ist die Symbolfigur dafür Luigi Gedda. Dazu s. Giuseppe Alberigo, *Gedda ieri ... e anche oggi?* in: Cristianesimo nella storia 21 (2000) 687-694.

[46] Johannes Paul II. an das Opus Dei, 11. August 1979. Josemaria Esrivá de Balaguer, 1902 in Aragón geboren, hat im Jahre 1928 eine Vision von einer Bewegung „zur Heiligung der gewöhnlichen Dinge". Das Werk erhält erst 1930 seinen Namen, als der weibliche Zweig entsteht. Im Februar 1943 wird die Priestergesellschaft vom Heiligen Kreuz gegründet. Sie trifft am 8. Dezember in Rom ein. 1946 kommt auch Escrivá nach Rom. 1947 erhält das Werk das *decretum laudis,* 1950 die endgültige Approbation.

[47] In: *Dizionario degli Istituti di perfezione,* 5 Bde., Rom 1978 s.v.; auch in: New Catholic Encyclopedia - Jubilee Volume, Detroit 2001, s.v.

[48] Vgl. Giancarlo Zizola, *Il microfono di Dio. Pio XII, P. Lombardi e i cattolici italiani,* Mailand 1990.

[49] Das autobiographische Zeugnis in F. Zamboni, *Chiara Lubich: l'avventura dell'Unità,* Alba 1991 (in 15 Sprachen übersetzt).

[50] Philippe Chenaux, *Entre Maurras et Maritain: une génération intellectuelle catholique,* Paris 1999.

[51] Die gegen 1563 von Jean Leunis im Collegio Romano gegründete Marianische Kongregation wurde von Gregor XIII. als „congregatio primaria" anerkannt. Als im Jahre 1773 der Jesuitenorden aufgelöst wurde, sorgte Clemens XIV. durch einen Erlass für das Überleben der Kongregation. Erst 1922 richtet der Generalobere der Gesellschaft Jesu ein Zentralsekretariat ein, das am 27. September 1948 durch das Schreiben *Bis saeculari* bestätigt wird. Nach dem Laienkongress im Jahre 1950 arbeitete man an neuen Statuten, die nach einigen Jahren (1953 durch den Papst) bestätigt wurden. Mit den von den „Gemeinschaften christlichen Lebens" geschaffenen *Principia generalia,* die 1968 und 1971 von Paul VI. bestätigt wurden, fand die Bitte um eine einzige gemeinsame Regel Gehör. Vgl. F. Botta, *Le comunità di vita cristiana,* in: A. Favale (Hg.), Movimenti ecclesiali contemporanei. Dimensioni storiche, teologico-spirituali ed apostoliche, Rom ^{2}1982, 115-129. E. Villaret, *Les Congrégations Mariales,* Paris 1947.

[52] Der Cursillo entstand 1942 und reifte 1948-1949 in den Kreisen der katholischen Aktion von Mallorca heran. Er versteht sich als Antwort auf einen Aufruf Pius' XII. Auch hier ist es ein Bischof, Juan Hervás y Benet, der nach einer Wallfahrt von 100.000 jungen Leuten nach Santiago die Gründung des ersten Cursillo anregt. Seit 1953 finden die Cursillos weitere Verbreitung.

[53] Die Familienbewegungen, *Domus christianae,* gegründet 1939 von Don Giovanni Rossi;

Gruppi di spiritualità familiare, 1961 von Msgr. Carlo Colombo gegründet; die *Équipes Notre-Dame*, 1939 von Henri Caffarel gegründet; das *Movimento Familiar cristiano*, 1948 von dem Ehepaar Llorente und dem Passionistenpater Pedro Rihards in Buenos Aires initiiert; das *Movimento di Rinascita cristiana*, 1943 in Rom von Albert Dauchy gegründet; vgl. T. Bertone, *Movimenti di spiritualità e apostolato familiare*, in: A. Favale (Hg.), Movimenti ecclesiali contemporanei. Dimensioni storiche, teologico-spirituali ed apostoliche, aaO., 132-152.

[54] *Movimento Pro sanctitate*, 1947 in Rom von Guglielmo Giaquinta, Bischof von Tivoli, gegründet.

[55] Eine an der nachfolgenden Entstehung der Bewegung orientierte Rekonstruktion findet sich in: Massimo Camisasca, *Comunione e Liberazione. Le origini (1954-1968)*, Mailand 2001.

[56] Etienne Fouilloux, *Mouvements théologico-spirituels et concile (1959-1962)*, in: Mathijs Lamberigts/Cl. Soetens (Hg.), À la veille du Concile Vatican II. Vota et réactions en Europe et dans le Catholicisme oriental, Leuven 1992, 185-199.

[57] Joseph Ratzinger, *Popolo e casa di Dio in Sant'Agostino*, Mailand 1975.

[58] Die reichhaltigste und umfassendste Reflexion findet sich in den beiden Bänden von Eugenio Corecco, *Ius et communio. Scritti di diritto canonico*, Asti 1997.

[59] Ebenfalls von Eugenio Corecco: *Profili istituzionali dei movimenti nella chiesa degli anni 80. Atti del I convegno internazionale*, Mailand 1982, 203-234; für Corecco ist die Bewegung Ausdruck eines Charismas, während die Kirche Ausdruck der Institution ist. Weniger eindeutig: Libero Gerosa, *Le charisme originaire. Pour une justification théologique du droit d'association dans l'Église*, in: Nouvelle Revue Théologique 112 (1990) 224-235.

[60] Über die Protestbewegung vgl. Sidney G. Tarrow, *Democrazia e disordine. Movimenti di protesta e politica in Italia 1963-1975*, Bari 1990. Der Autor widmet dem Dissens in der katholischen Kirche umfangreichen Raum.

[61] Peter Zimmerling, *Die charismatischen Bewegungen. Theologie - Spiritualität - Anstöße zum Gespräch*, Göttingen 2001.

[62] Der Päpstliche Rat für die Laien, *Première rencontre des mouvements qui promeuvent la vie spirituelle des laïcs*, Rocca di Papa, 14-18 avril 1980, Città del Vaticano 1981. Zu den Unterschieden: A. Gilberto, *Movimenti ecclesiali e istituti secolari: una realtà da ascoltare*, in: Presbyteri 1980, 406-413. Außerdem: D. Grasso, *I movimenti carismatici e gli istituti secolari*, in: Carisma e istituzione. Lo Spirito interroga i religiosi, Rom 1983, 203-215. In jenem Jahr beginnt man von Seiten Roms auch das Modell der Jugendtreffen zu übernehmen, die von der Kommunität von Taizé in Burgund veranstaltet werden, die aber immer große Sorgfalt darauf verwandt hat, nicht zu einer Bewegung zu werden.

[63] Zum ersten Treffen in Rom (23.-27. September 1981): Massimo Camisasca (Hg.), *I movimenti nella chiesa degli anni 80. Atti del I convegno internazionale*, Mailand 1982. Eine ausgewogene Ansicht dazu findet sich im Editorial des Heftes zum Thema „I Movimenti nella chiesa oggi" der Zeitschrift „La Civiltà Cattolica" 132 (1981/3), 417-428. Das zweite Kolloquium fand vom 28. Februar bis zum 4. März 1987 in Rocca di Papa statt; ein Bericht darüber: *I movimenti nella chiesa. Atti del II Colloquio internazionale. Vocazione e missione dei laici nella Chiesa oggi*, Mailand 1987; das dritte Treffen fand vom 1. bis zum 4. April 1991 in Bratislava statt. Anstelle des vierten Kolloquiums kam es zur Einberufung des Pfingsttreffens von 1998.

[64] P. Vanzan, *Le grandi linee del dibattito sinodale sui laici nella Chiesa e nel mondo*, in: La Civiltà Cattolica 138 (1987/1) 40-50.

[65] Michael W. Cuneo, *The Smoke of Satan. Conservative and Traditionalist dissent in Contemporary America*, New York/Oxford 1997; zu den Vereinbarungen mit den Lefebvrianern: William Dinges, *Roman Catholic Traditionalism*, in: M. E. Marty/R. S. Appleby, *Fundamentalism observed*, Bd. 1, Chicago 1991, 66-101.

[66] Winfried Aymanns/Karl-Theodor Geringer/H. Schmitz (Hg.), *Das konsoziative Element in der Kirche. Akten des VI. Internationalen Kongresses für kanonisches Recht,* München, 14.-19. September 1989, St. Ottilien 1989; insbesondere J.H. Provost, *The Realization of Ecclesiastical Purposes through and in Associations of Secular Law,* in: Das konsoziative Element in der Kirche, aaO. 751-769; J. Miras, *Carismas y estructuras activas: ¿un binomio necesario? Algunas reflexiones en torno a la institucionalización de los carismas,* in: Das konsoziative Element in der Kirche, aaO. 149-156; Eugenio Correco, *Istituzione e carisma in riferimento alle strutture associative,* in: Das konsoziative Element in der Kirche, aaO. 79-98.

[67] Eine Zeitung der Bewegung „Comunione e Liberazione" veröffentlichte eine harte Attacke gegen Giuseppe Lazzati, den jüngst verstorbenen ehemaligen Präsidenten der Katholischen Aktion von Mailand und ehemaligen Rektor der Katholischen Universität dortselbst. Vgl. Daniele Menozzi, *La chiesa cattolica e la secolarizzazione,* Turin 1993, 232-263; außerdem: A. Parola, *Giuseppe Lazzati un laico nell'Italia repubblicana,* im Druck. Derzeit wird das Thema der Eigenart der Bewegungen auch angesprochen in der Autobiographie von Maria del Carmen Tapia, *Beyond the Treshold. A life in Opus Dei,* New York 1987 (übersetzt in fünf Sprachen); hier wird aus dem Blickwinkel einer ehemaligen Führungskraft der Bewegung über das Leben innerhalb des Opus Dei berichtet; ebenso in dem auf denselben Ton gestimmten Buch von Gordon Urquhart, *Im Namen des Papstes: Die verschwiegenen Truppen des Vatikans,* München 1977; [vgl. auch das ebenfalls Zeugnisse ehemaliger Opus-Dei-Mitglieder enthaltende Buch von Harald Schützeichel (Hg.), *Opus Dei. Ziele, Anspruch und Einfluss,* Düsseldorf 1992. Anm. des Übersetzers.]

[68] Päpstlicher Rat für die Laien, *I movimenti nella chiesa. Atti del convegno mondiale dei movimenti ecclesiali, Rom, 27.-29. Mai 1998,* Città del Vaticano 1999 (mit der Ansprache Papst Johannes Pauls II. an die Versammlung an Pfingsten 1998, 217-224). Dazu eine apologetische Interpretation in Christoph Hegge, *Il Vaticano II e i movimenti ecclesiali. Una ricezione carismatica,* Rom 2001.

[69] Zur Debatte vgl. J. Hendricks, *Consociationum fidelium approbatio et statuta,* in: Periodica 73 (1984) 173-190; Luis Martínez Sistach, *Las asociaciónes de fieles,* Barcelona ^{3}1994, worin auch ein Artikel über die für die überdiözesanen Vereinigungen zuständige kirchliche Autorität enthalten ist: Eugenio Correcco u.a., *I diritti e i doveri del cristiano nella Chiesa e nella società,* Mailand 1981, 595-610.

[70] Päpstlicher Rat für die Laien, *I movimenti ecclesiali nella sollecitudine pastorale dei vescovi,* Rom 2000. Interessant ist auch, dass Kardinal Joseph Ratzinger in seinem Buch *Dialogo,* 227f., erklärt, die Bewegungen garantierten gleiche Würde, Gemeinschaft und wechselseitige Kommunikation.

[71] Jean-Pierre Chantin (Hg.), *Les marges du christianisme: „sectes", dissidences, ésotérisme,* Paris 2001.

[72] Karl Lehmann, *I nuovi movimenti ecclesiali: motivazioni e finalità,* in: Il Regno-Documenti (1987/1) 27-31. Bruno Secondin, *I nuovi protagonisti. Movimenti, associazioni, gruppi nella Chiesa,* Mailand 1991.

[73] Barbara Zadra, *I movimenti ecclesiali e i loro statuti,* Rom 1997; auf den Seiten 143-160: Verzeichnis der Statuten und der Anerkennungsschreiben; es fehlt jedoch eine Analyse des anomalen - wenngleich von römischen Juristen bemängelten - Tatbestandes, dass in den Statuten der *Focolari* die aufschlussreiche Einschränkung festgeschrieben ist, welche die Nachfolge von Chiara Lubich in der Leitung des Werkes der *Focolari* einer Frau vorbehält.

[74] Bekannt sind die von den Parlamenten Frankreichs (1995) und Belgiens (1997) veranlassten Untersuchungen zu diesem Thema.

Aus dem Italienischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Die Jesusbewegung

Claudio Gianotto

Als 1977 das Bändchen *Soziologie der Jesusbewegung*[1] von Gerd Theißen erschien, war die neutestamentliche Forschung noch von Bultmanns Ansatz einer existenzialen Auslegung des urchristlichen *Kerygmas* beherrscht. Mit seinem Beitrag führte Theißen den aus der Soziologie abgeleiteten Begriff der „sozialen Bewegung" ein, wobei aber die Soziologie bei den damaligen Exegeten als überzeugten Vertretern der historisch-kritischen Methode wenig Interesse fand. Theißen interpretierte mit diesem Begriff das öffentliche Wirken Jesu in den letzten Jahren seines Lebens sowie die Ursprünge des Christentums.

I. Der Kontext: Die Dritte Rückfrage *(Third Quest)* nach dem historischen Jesus

Die historische Jesusforschung war zu diesem Zeitpunkt noch von der sogenannten Zweiten Rückfrage *(new quest)* nach dem historischen Jesus dominiert. Die Diskussion wurde 1953 durch Ernst Käsemann mit einem Vortrag offiziell eröffnet, den er auf einer Tagung „Alter Marburger" hielt, ehemaliger Studenten der theologischen Fakultät Marburg, wo Bultmann bis Ende 1951 lehrte. Ein Jahr später wurde der Vortrag unter dem Titel *Das Problem des historischen Jesus*[2] veröffentlicht. In dieser Rede distanzierte sich Käsemann, selber ein Bultmann-Schüler, von der radikal skeptischen Position Bultmanns hinsichtlich moderner Jesus-Biographien. Dieser lehnte sie als historische Unmöglichkeit ab und hielt ihre theologische Bedeutung für unerheblich. Der christliche, auf das Wort gründende Glaube habe es nicht nötig, sich auf den irdischen, historisch rekonstruierten Jesus zu stützen, vielmehr müsse der Glaube davon absehen, um seine Reinheit und Integrität zu bewahren. Die Kritik Käsemanns war zweifacher Art. Vom theologischen Standpunkt aus stelle das christologische Kerygma selber eine direkte Verbindungslinie zum historischen Jesus dar: So bilde das irdische Leben Jesu die Grundlage des Glaubens der ersten Christen und die Evangelien postulieren die Identität des auferweckten Christus mit dem vorösterlichen Jesus. Wenn es auch zutreffe, dass eine moderne Biographie über Jesus unmöglich sei, so dürfe jedoch der christliche Glaube nicht von seinen historischen Wurzeln abgetrennt werden. Auch die Gefahr, sich einer doketischen Auffassung hinzugeben, die Jesus Christus zu einem bloßen Symbol reduziere und das Kreuzesgeschehen seiner fundamentalen Bedeutung beraube, müsse vermieden werden. Vom historischen und exegetischen Standpunkt aus verteidigte Käsemann die

Möglichkeit, im historischen Quellenmaterial wenigstens einige der echten Jesusworte zu finden und stellte sich damit gegen die skeptische, *formgeschichtliche* Betrachtungsweise, die für die Auslegung der Evangelien u.a. auch von Bultmann angewandt wurde. Diese echten Stücke aus der synoptischen Überlieferung erlaubten nach Käsemann die Rekonstruktion der Lehre und der wichtigsten Ereignisse des irdischen Wirkens Jesu in historisch glaubwürdiger Art und Weise - wenigstens in großen Zügen und aus substanzieller, wenn nicht sogar formaler Sicht.

War dies auch ein Angriff auf die Position Bultmanns, die damals in der europäischen Theologie und Exegese tonangebend war, so bestimmte die theologische Fragestellung weiterhin den Ansatz Käsemanns. Es bestand der Anspruch, das urchristliche Kerygma zumindest *in nuce* oder implizit bereits in der Verkündigung des vorösterlichen Jesus zu finden. Folglich richtete sich die Aufmerksamkeit vermehrt darauf, die Kontinuität zwischen dem historischen Jesus und dem Christus-Kerygma aufzuzeigen, was Bultmann so entschieden ablehnte. Unter Einbeziehung der Bultmannschen existenzialen Interpretation sollte nun diese Kontinuität in der Kontinuität zwischen dem Existenzverständnis des irdischen Jesus und dem Existenzverständnis des urgemeindlichen Kerygmas[3] nachgewiesen werden. Ein solcher Ansatz betrachtete das Wirken und die Lehre Jesu vor allem unter einem theologisch-religiösen Gesichtspunkt, der den von Bultmann vollzogenen Bruch zwischen historischem Jesus und Christus-Kerygma aufzuheben suchte. Dadurch aber wurde diese Trennungslinie bloß verschoben, stromaufwärts zwischen Jesus und damaligem Judentum. Die Privilegierung der *Diskontinuität* zwischen den echten Worten und Taten des irdischen Lebens Jesu führte zu einer Überbetonung der Einmaligkeit und Einzigkeit der Person Jesu und seiner Lehre. Dadurch wurden Lehre und Leben Jesu von ihrem historisch-sozialen Kontext entwurzelt und isoliert, um jene ideale Kontinuität im Existenzverständnis beweisen zu können, die eine Verbindungslinie zwischen dem historischen Jesus und seiner Lehre und dem Glauben des urgemeindlichen Kerygmas zu ziehen erlaubte. In diesem theologisch-exegetischen Kontext der Zweiten Rückfrage *(new quest)* nach dem historischen Jesus gab es keinen Platz für eine soziologische Betrachtungsweise, nicht einmal für eine historische.

Es ist verständlich, dass die Veröffentlichung eines Werkes wie jenes von Theißen hohe Wellen schlug im sonst ruhigen und vielleicht auch etwas stehen-

Der Autor

Claudio Gianotto, geb. 1950, Doktor der Religionsgeschichte, unterrichtet Frühgeschichte des Christentums an der Fakultät für Philologie und Philosophie der Univesität Turin, Italien. Zu seinen Forschungsgebieten gehören die Gnosis des zweiten Jahrhunderts, das Judentum in der Zeit des Zweiten Tempels, die Geschichte der Bibelinterpretation und das Jüdische am Christentum. Veröffentlichungen u.a.: Melchisédek e la sua tipologia (1984); La testimonianza veritiera (1990); Melchisédek (NH IX,1). Oblation, baptême et vision dans la gnose séthienne (mit W.P. Funk und J.-P. Mahé, 2001); Verus Israel. Nuove prospettive sul giudeocristianesimo (mit G. Filoramo, 2001). Anschrift: Università di Torino, Dipartimento di Storia, Via S. Ottavio 20, I-10124 Torino, Italia. E-Mail: gianotto@netsurf.it.

den Gewässer der historisch-exegetischen Forschung über Jesus und die Ursprünge des Christentums. Mit diesem Werk wurden neue Perspektiven eröffnet und ein Ansatz eingeführt, der das Problem des historischen Jesus auf neuen Grundlagen mit unterschiedlichen Untersuchungsmethoden anging. Als der Beitrag Theißens Ende der siebziger Jahre des 20. Jahrhunderts erschien, entstand eine Flut von Aufsätzen und Studien zu dieser Frage, die in den folgenden Jahrzehnten nicht abebbte. Sie leiteten eine neue Phase der historischen Jesusforschung ein, die sogenannte Dritte Rückfrage *(third quest)*, welche die historische Person Jesu ins Judentum und in den soziohistorischen Kontext seines Wirkens zurückführen wollte. Gleichzeitig war sie bestrebt, das historische Quellenmaterial zu ergänzen (sie überwand die einschränkenden Grenzen literarischer Überlieferungen, u.a. auch jene der kanonischen Schriften) und neue Methoden der Problemannäherung und Quellenanalyse einzuführen, die aus den Humanwissenschaften, insbesondere der Soziologie und der Anthropologie, abgeleitet waren. In diesem neuen Umfeld entstanden zahlreiche Studien zur Jesusbewegung: Der im Vorspann erwähnte Band von Gerd Theißen war einer der bedeutenderen, und sei es nur, weil er im Titel explizit den Begriff der *Jesusbewegung* einführte.

II. Der Ursprung soziologischer Studien der Jesusbewegung

In der Tat gab es schon zu Beginn des 20. Jahrhunderts innerhalb der Forschung über die christlichen Ursprünge soziologische Ansätze. Ein bedeutender Bezugspunkt war hierfür Karl Kautskys Band *Der Ursprung des Christentums. Eine historische Untersuchung*[4] (1908). Kautsky durchlief die Schule des wissenschaftlichen Evolutionismus in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts und war ein begeisterter Anhänger des Darwinismus in seinen verschiedenen Anwendungen auf die Gesellschaft. Später beschäftigte er sich eingehend mit dem Werk Karl Marx' *Das Kapital* und wurde etwa zwei Jahrzehnte vor dem Großen Krieg der führende Ideologe der Sozialdemokratischen Partei Deutschlands. Den Ursprung des Christentums sah er mit den Augen des Aktivisten im modernen proletarischen Kampf und deutete das Phänomen aufgrund einer marxistisch-materialistischen Geschichtsauffassung. So definierte er die christliche Urgemeinde als „eine Bewegung mittelloser Schichten verschiedenster Provenienz, die unter dem Begriff der Proletarier zusammengefasst werden können"[5].

Diese Klassenzugehörigkeit werde durch diverse Merkmale bestätigt: durch den Hass der Armen und Unterdrückten gegen die Reichen, der insbesondere im Lukasevangelium und im Jakobusbrief bezeugt sei; durch die ursprüngliche Gütergemeinschaft; durch die Ablehnung der Arbeit als Mittel der Unterdrückung und durch die Gründung einer Gemeinschaft, die nach dem Vorbild der essenischen Gemeinde Ehe und familiäre Bindungen aufhebe. Kautsky hob wiederholt die organisatorische Kraft des ältesten christlichen Kommunismus her-

vor, die auch Jesus gehabt haben müsse. Gerade durch diesen Zusammenhalt der ältesten Gemeinschaft ließe sich eine Bekenntnisformel wie jene an die Auferstehung des Gründers erklären. Die Verkündigung der Auferweckung Jesu nach dessen Kreuzigung habe zur Gleichsetzung Jesu mit dem vom jüdischen Proletariat erwarteten Messias geführt. Es habe sich aber um einen Messias ohne bestimmte Nationalität gehandelt, eine Art Welterlöser, der dem Bedürfnis nach Befreiung aller unterdrückten Völker entgegenkommen konnte. Die Bewegung verbreitete sich schon sehr früh über die Grenzen Palästinas hinaus und fand auch bei den proletarischen Schichten der Heiden Aufnahme. Mit dem Fall Jerusalems gegen Ende des antirömischen Aufstandes der Juden in den Jahren 66-70 verlor das Christentum allmählich die Eigenschaften einer proletarischen und kommunistischen Bewegung, öffnete sich den reichen und gebildeten Klassen und wurde schließlich eine spirituelle Klerikerreligion.[6]

Der Begriff der „Bewegung" erschien also schon zu Beginn des 20. Jahrhunderts im Zusammenhang mit dem Urchristentum. Dies war weiter nicht erstaunlich, da der Ausdruck der „sozialen Bewegung" gerade Mitte des 19. Jahrhunderts gebräuchlich wurde, um eine gewisse kollektive Verhaltensform zu bezeichnen, die auf mehr oder weniger radikale Weise auf der Grundlage einer bestimmten Ideologie und Organisationsform[7] die existierende Gesellschaftsordnung zu ändern suchte. Zuerst wurde dieser Ausdruck natürlich für die neu gegründete Arbeiterbewegung benützt. Einmal in Gebrauch gekommen, konnte dieser Begriff auch in der Untersuchung religiöser Phänomene zweckmäßigen Einsatz finden.

Im selben Jahr, 1908, als Kautskys *Ursprung des Christentums* veröffentlicht wurde, erschien auch Adolf Deissmanns Werk *Licht vom Osten*[8]. Der deutsche Theologe versuchte, aufgrund einer Sprachanalyse der neutestamentlichen Schriften den sozialen Stand der ersten Christen zu ermitteln. Die Sprache des Neuen Testaments wies eine unbestreitbare Nähe zur Sprache von Inschriften und Texten auf Papyrusrollen und Tonscherben auf, die aus der damaligen griechisch-römischen Kultur stammten und vor allem in Ägypten aufgefunden wurden - dank der unermüdlichen Nachforschungen und Ausgrabungen der beiden Archäologen B. P. Grenfell und A. S. Hunt gegen Ende des 19. Jahrhunderts. Diese sprachliche Übereinstimmung ließ vermuten, dass die beiden Quellenkomplexe ein einfaches soziales Umfeld widerspiegelten, das, wie die nichtliterarischen Texte suggerierten, nur jenes von Bauern und Handwerkern, Soldaten und Sklaven, d.h. von eher einfachen und ungebildeten Leuten sein konnte. Daraus folgerte man, dass das Neue Testament nicht in einer besonderen Sprache abgefasst worden war, wie dies die göttlich inspirierte Natur der Schriften nahe legte, auch nicht in einer gehobenen Sprache wie in jener literarischer Texte, sondern in der damaligen Alltagssprache, die vor allem von einfachen und ungebildeten Leuten niedrigerer sozialer Herkunft gesprochen wurde. Die ersten Christen kamen demzufolge überwiegend aus dem unteren Mittelstand und stellten sich der antiken „hohen" Kultur als soziale Bewegung unterer Schichten entgegen. Wie Kautsky erkannte auch Deissmann in den frühen Christen Repräsentanten niedrigerer sozialer Klassen. Deissmann setzte sich aber von

Kautsky ab, indem er den echt religiösen Charakter der christlichen Bewegung hervorhob, während Kautsky auf dem Merkmal des Klassenkampfes zwischen Herr und Knecht beharrte.

Eine ähnliche Fragestellung leitete die Arbeiten von Shirley J. Case aus der sogenannten „Chicago-Schule"[9], insbesondere *The Evolution of Early Christianity* (1914) und *The Social Origins of Christianity* (1923)[10]. Case warf den Theologen und vor allem den protestantischen vor, die urchristlichen Schriften und die Bibel insgesamt zu verabsolutieren und sie aus ihrem historischen und sozialen Kontext herauszulösen. Der Vorwurf war hauptsächlich gegen den in akademischen und universitären deutschen Kreisen dominierenden theologischen Ansatz gerichtet. Case hielt diesem Ansatz die historisch-soziale Betrachtungsweise entgegen, welche die verschiedenen sozialen Milieus untersuchte, in denen diese Schriften entstanden waren. Dabei deutete sie die Ideen, Werte und Handlungen der ersten Christen als Antworten auf offensichtliche „Bedürfnisse" der damaligen Gesellschaft.

In biblisch-exegetischen Kreisen stießen diese sozialwissenschaftlichen Methoden auf geringes Interesse - zumindest bis in die siebziger Jahre des 20. Jahrhunderts. Die Bemühungen der Exegeten galten vor allem dem literarischen und formalen Aspekt der Texte sowie dem theologischen Inhalt; außerdem ließen die herrschende existenziale Hermeneutik sowie die Individualhermeneutik wenig Raum für soziale Fragestellungen. Das eigentliche Hindernis aber war wahrscheinlich die unausgesprochene Befürchtung eines Reduktionismus: jene sozialwissenschaftliche Tendenz, die religiöse Fakten auf rein soziale Phänomene reduzierte und ihrer Merkmale und besonderen Bedeutung beraubte. Hierzu kam noch, dass die Theologen mit der Soziologie nicht vertraut waren, sodass letztere in der exegetischen Forschung kaum Beachtung fand.

III. Die jüngsten Entwicklungen

Erst anfangs der siebziger Jahre fand ein signifikanter Kurswechsel statt. Die Verdächtigungen und Anklagen wegen Reduktionismus kehrten sich nun gegen die traditionellen Theologen und Exegeten selber. Durch die bevorzugte Behandlung der Intentionalität der Texte und ihrer literarischen Dimension vernachlässigten sie den angedeuteten Umstand ihrer Entstehung, der offensichtlich soziale Bezüge aufwies.[11]

Eine von Robin Scroggs im Jahre 1975 verfasste Abhandlung interpretierte die frühchristliche Gemeinde als eine sektiererische Bewegung.[12] Aufgrund soziologischer Merkmale definierte er die urchristliche Gemeinde und ebenso die Gruppe der Jünger Jesu während ihrer irdischen Mission als echte religiöse Sekte.

1. Die sieben Merkmale

Das erste Merkmal war der *Protest:* Im sozial unsicheren, von Konflikten gespaltenen Palästina des 1. Jahrhunderts n. Chr. unter römischer Herrschaft entstand

ein Protest aus der Überzeugung, dass sich Gott insbesondere der Ausgeschlossenen und Randständigen annehme. Das zweite Merkmal war die *Ablehnung* des *Status quo*, die sich in der Trennung von der Familie ausdrückte sowie in der heftigen Kritik gegen die Reichen und den Reichtum und schließlich in der Auseinandersetzung mit der herrschenden Klasse, die von den Schriftgelehrten, den Pharisäern und vor allem den Priestern repräsentiert wurde. Das dritte Merkmal war die *Gleichheit*, die durch unzählige Stellen im Neuen Testament belegt war[13]: Die Christen sahen sich als Brüder und Schwestern; der frühere soziale Stand hatte innerhalb der christlichen Gemeinschaft keine Bedeutung mehr, sodass er neu definiert werden musste. Das vierte Merkmal war die *Liebe* und die *Annahme*, welche die Christen innerhalb der neuen sozialen Gruppe fanden und die in einigen Fällen eine gesellschaftliche Ausgrenzung wieder gutmachten. Das fünfte Merkmal war der *freiwillige* Beitritt zur neuen religiösen Gruppe, der sich deshalb von anderen Formen religiöser Zugehörigkeit unterschied, die vorwiegend auf ethnischen Kriterien basierten. Das sechste Merkmal war die *totale und exklusive Verpflichtung des Einzelnen* innerhalb der christlichen Gemeinschaft, die keine weiteren Mitgliedschaften zuließ. Das siebte Merkmal war schließlich die Hoffnung auf eine *bessere Zukunft*, die sich im Urchristentum in der eschatologischen Naherwartung des Reiches Gottes ausdrückte. Diese Analyse veranschaulichte einerseits das Oppositionsverhältnis zwischen Urchristentum und damaliger Gesellschaft, andererseits aber auch die verpflichtenden Bindungen innerhalb der Gruppe.

2. Die chiliastische Bewegung

Auch der Beitrag von J. G. Gager, *Kingdom and Community*, erschien im Jahre 1975 und untersuchte die ursprünglichen sozialen Kräfte, die das Christentum bis zu seinem Triumph unter Konstantin mitgestalteten. Gager stützte sich auf sozialwissenschaftliche Modelle (insbesondere auf die Theorien von P. Worsley und K. Burridge) und definierte das Urchristentum als eine chiliastische Bewegung sozial benachteiligter Personen, die sich nach Erlösung sehnten. Im Gegensatz zu anderen chiliastischen Bewegungen überdauerte das Christentum die Jahrhunderte und wurde als Religion institutionalisiert. Wie erklärt sich diese Anomalie? Gager berief sich auf den soziologischen Begriff der kognitiven Dissonanz und beschrieb damit die Frustration von chiliastischen Bewegungen, die durch die ausgebliebene Verwirklichung von Erwartungen ausgelöst wurde. So müsse gemäß Gager auch der Kreuzestod Jesu eine kognitive Dissonanz bewirkt haben, weil sein messianischer Anspruch nicht eingelöst wurde. Die Erwartung seiner baldigen Wiederkunft, eines nahenden Weltendes und einer neuen Erde sollte ebenfalls rasch enttäuscht werden, sodass die ausgebliebene *Parusie* ins Unendliche verschoben werden musste. Angesichts dieser Situation reagierte das Christentum mit missionarischen Einsätzen und lenkte so die Aufmerksamkeit auf neue Gebiete. Dadurch gelang die Überwindung der Frustration, die durch die nicht eingelösten eschatologischen Erwartungen verursacht wurde. Die intensive missionarische Tätigkeit und die Notwendigkeit, die Gruppe in schwierigen Si-

tuationen durch legitimierte Macht und Kontrolle interner formeller Abweichungen zu festigen, erklärten nach Gager den relativ schnellen Erfolg des Christentums in der griechisch-römischen Welt bis zu seinem Triumphzug in der konstantinischen Ära.

3. Die charismatischen Wanderprediger

In einem 1973 erschienenen Aufsatz[14] untersuchte Gerd Theißen die Tradition der Worte Jesu zum ersten Mal unter dem Aspekt der Literatursoziologie, die das Verhältnis zwischen den Texten und dem gesellschaftlich konditionierten menschlichen Verhalten studierte. Hauptgegenstand dieser Untersuchung waren die Überlieferer der Worte Jesu und die Beziehung zwischen ihrem sozialen Verhalten und dem Inhalt ihrer Lehre. Er kam zum Schluss, dass die radikale Lehre Jesu, sich von der Familie zu trennen und auf Bequemlichkeit und Reichtum zu verzichten, ein *Ethos* darstelle, das von seinen Jüngern inkarniert und praktiziert wurde. Dieses *Ethos* sei keineswegs eine ideale und unerreichbare Utopie gewesen, wie von den Exegeten oft betont wurde, sondern die Lebenspraxis charismatischer Wanderprediger, die am Rande der palästinensischen Gesellschaft lebten.

Die These Theißens brachte die akademische Exegese in Verwirrung. Die radikalen ethischen Forderungen Jesu konnten nicht mehr unabhängig von den materiellen und sozialen Bedingungen seiner Zeit betrachtet werden, auch nicht unabhängig vom gesellschaftlichen Umfeld und von den besonderen Interessen seiner Jünger. Die traditionelle analytische, historisch-kritische Methode der Texte wurde nun von einem rigorosen soziologischen Ansatz ergänzt, der ihre Bedeutung und Reichweite neu bestimmte.[15] Zwei Jahre später erschien sein Band *Soziologie der Jesusbewegung*, in dem Theißen die Jesusbewegung aus soziologischer Perspektive darzulegen versuchte. Die Wahl des Titels war ein erstes Resultat der Untersuchung, die auf das Merkmal einer Bewegung der Jünger Jesu hinwies. Die Untersuchung benützte ein Schema aus drei Momenten: die Rollenanalyse, die Faktorenanalyse und die Funktionsanalyse. Mit dem ersten Moment wurde das typisch soziale Verhalten der Jünger Jesu analysiert. Hier nahm Theißen wieder den Gedanken der charismatischen Wanderprediger und ihr radikales Verhalten auf: Dass sie weder einen festen Wohnsitz noch eine Familie hatten, dass sie jeglichen Besitz ablehnten und auf rechtlichen Schutz verzichteten, seien einige der typischen Verhaltensweisen der ersten Jünger Jesu. Neben diesen charismatischen Wanderpredigern musste es in der Jesusbewegung noch sesshafte Gruppierungen von Sympathisanten gegeben haben, deren Verhalten weniger radikal war und die zu größeren Kompromissen mit der Umwelt bereit waren. Folglich kennzeichnete ein differenziertes *Ethos* diese zwei sozialen Formen der Jesusbewegung. Das ideologische Element, das den Zusammenhalt der Bewegung garantierte, war Jesus der Offenbarer, der vor allem durch den Hoheitstitel des Menschensohns als Beispiel diente. Mit dem zweiten Moment, der Faktorenanalyse, wurden die Einflüsse der Gesellschaft auf die Jesusbewegung geprüft. Als Faktoren kamen sozio-ökonomische, sozio-ökologische,

sozio-politische und sozio-kulturelle in Betracht. Diese Analyse zeigte, wie sich die Jesusbewegung innerhalb der jüdisch-palästinensischen Gesellschaft entwickelte, die von schweren Krisen und Konflikten heimgesucht war. Als Ausweg aus diesen Krisen und Konflikten entwarf die Jesusbewegung eine eigene Antwort, die den Untersuchungsgegenstand des letzten Moments bildete: die Funktionsanalyse. Mittels eines funktionalen Projekts versuchte die Jesusbewegung innerhalb einer krisengeschüttelten und zutiefst zerrissenen Gesellschaft ein neues, von Liebe und Versöhnung geprägtes Bezugsgewebe zu fördern, das sinnbildlich durch das jesuanische Gebot der Feindesliebe dargestellt war. Dieses konnte insbesondere durch eine ständige Anstrengung der Aggressionshemmung realisiert werden: durch Bekehren, Verändern, Identifizieren, Umwandeln und Symbolisieren. Als Erneuerungsbewegung innerhalb des Judentums scheiterte die Jesusbewegung mit ihrem Projekt, innerhalb der hellenistisch-römischen Welt hingegen erreichte sie die gesteckten Ziele, wenn sie auch selber tiefe Veränderungen akzeptieren musste.

4. Die Reform der Machtstrukturen

Der Begriff „Jesusbewegung" (*movimento di Gesù*/Bewegung Jesu) kann auf zwei Arten verstanden werden, je nach Auslegung des Genitivs. Die bisher erwähnten Untersuchungen benützten den Ausdruck für eine Bewegung, die entweder auf eine bestimmte Weise von Jesus inspiriert war oder sich auf Jesus berief (Objektgenitiv). Das Interesse galt deshalb vor allem (wenn auch nicht ausschließlich) den Tätigkeiten der Bewegung nach dem Tode ihres Gründers und dem Urchristentum. Viele andere Wissenschaftler hingegen orientierten ihre Untersuchungen an der von Jesus während seines öffentlichen Auftretens inspirierten Bewegung (Subjektgenitiv). So war Jesus gemäß Richard A. Horsley[16] ein radikaler Gesellschaftsreformer, der das Leben in den Dörfern von Galiläa durch eine Reform der Machtstrukturen verändern wollte. Jesus habe sich den in Familien wirkenden Machtverhältnissen (Protest gegen die patriarchalische Familienstruktur) und jenen in der Gesellschaft (Protest gegen die Ausbeutung, die direkt oder durch eine lokale Klientel des römischen Reiches ausgeübt wurde) klar entgegengestellt. Er habe versucht, die von ihm angestrebten Veränderungen in der Gesellschaft nicht durch die Gründung einer neuen Gemeinschaft einzuleiten, sondern durch die Reform der existierenden Gesellschaft. Sein Ziel sei eine egalitäre, klassenlose Gesellschaft ohne jegliche Hierarchie gewesen. Horsley unterschied zwischen Propheten mit messianischer Weissagung, deren Botschaft auch eschatologisch gedeutet werden konnte, und Propheten, die Menschen der Tat waren wie beispielsweise Elias oder eben Jesus. Für Jesus sei das angekündigte Reich Gottes mehr eine politisch-soziale als eine theologisch-religiöse Wirklichkeit gewesen: Es ging ihm um eine immanente Verwirklichung. Die in seiner Heilsbotschaft spürbare Spannung war auf ein Eingreifen Gottes in die Geschichte ausgerichtet, das die durch seine Mission eingeleitete gesellschaftliche Veränderung bis zur endgültigen Aufhebung der Unterdrückung vollendet hätte.

In der Rekonstruktion von John D. Crossan (1991)[17] wurde das Wirken Jesu als Antwort auf die soziale Situation der bäuerlichen Schichten im antiken Palästina betrachtet. Crossan erweiterte den Bestand der literarischen Überlieferungen maßgeblich und benützte für seine Untersuchungen konsequent das Kriterium der vielfachen Bezeugung. Er kam zum Schluss, dass die jesuanische Verkündigung vom Reich Gottes nicht in einem eschatologisch-apokalyptischen, sondern in einem ethisch-weisheitlichen Sinn gedacht war: als Botschaft unmittelbarer Gemeinschaft mit Gott jenseits institutioneller Vermittlung, als Botschaft der Brüderlichkeit, der materiellen und geistigen Gleichheit, die durch die Heilungen, die Lebens- und Tischgemeinschaft symbolisiert wurden. Für Crossan war es offensichtlich, dass das Umfeld des öffentlichen Wirkens Jesu im damaligen Palästina von einer bäuerlichen Kultur bestimmt war, zugleich akzeptierte er den Parallelismus zwischen Jesus und den kynischen Philosophen[18] sowie die Hypothese eines hellenistischen Einflusses. So sei der letzte Grund für den Tod Jesu die revolutionäre Kraft seiner Botschaft gewesen, die das Monopol religiöser Vermittlung durch den Priester unterwanderte. Die von Jesus initiierte Bewegung sollte nach seiner Hinrichtung fortbestehen durch die Wiederaufnahme seiner an die neue Situation angepassten Botschaft.

IV. Abschließende Bemerkung

Die obigen Darstellungen zeigten, dass insbesondere seit den siebziger Jahren des 20. Jahrhunderts soziologische Fragestellungen in das Umfeld der Bibelwissenschaften aufgenommen wurden. Untersuchungsgegenstand war vor allem das öffentliche Wirken Jesu in den letzten Jahren seines Lebens und jenes der urgemeindlichen Gruppierungen, die sich nach seiner gewaltsamen Hinrichtung auf ihn in Form einer „Bewegung" beriefen. Damit wurde eine neue Lesart der Texte eingeführt, die auch andere bereits angewandte Methoden kritischer Lektüre integrierte. So wird in den Sozialwissenschaften der Text beispielsweise unter dem Aspekt eines Kommunikationsmittels analysiert: Gattung, Inhalt, Botschaft und Intention werden durch das soziale System und den historischen Kontext, in dem sie entstanden sind, beeinflusst und geformt und stellen eine entsprechende Antwort dar. Der soziologische Zugang ermöglichte aber noch andere Interpretationsmodelle, die sonst vernachlässigte Aspekte des sozio-kulturellen Umfelds, in welchem Jesus und seine Jünger sowie die urchristlichen Gruppierungen wirkten, wieder vermehrt ins Blickfeld rückten: beispielsweise die Interrelationalität politischer und familiärer Ebenen innerhalb der palästinensischen Gesellschaft; das Kräftespiel im Palästina des römischen Kolonialismus (militärische Besatzung, Besteuerung, Enteignung des Bodens etc.) und seine negativen Auswirkungen auf die jüdische Bevölkerung; die wichtigsten sozialen Organisationsformen; die herrschenden Institutionen und die Verhaltensmodelle; die Modellentwicklung konkurrierender Parteien und Sekten, die Konfliktpotentiale, die Rollen und die soziale Schichtung (soziale Ungleichheit),

die dominierenden kulturellen Werte und ihre Beziehung mit den Interessen der verschiedenen Gruppen, die Konstruktion von neuen Glaubenssystemen, von Traditions- und Kultsystemen, von Weltkonzepten und Ideologien sowie ihre Verbreitung durch bestimmte Gruppen etc.[19] Die Anwendung dieser neuen Methoden in der Forschung über Jesus und das Urchristentum blieb nicht ohne Folgen. Eine davon ist die Notwendigkeit, die Gewichtung zwischen den verschiedenen Elementen in der Rekonstruktion des komplexen Bildes neu zu justieren: Die Taten Jesu und der ersten Christen sind nicht bloß ideologischer Art gewesen (Umsetzung von Ideen, so revolutionär sie auch sein konnten) und wurden nicht nur durch den Übertragungskanal zwischen Einzelnen umgesetzt (beispielsweise durch das Verhältnis zwischen Meister und Schüler), wie dies tendenziell angenommen wurde. In Wirklichkeit hatten sie einen sehr großen Einfluss auf die damalige Gesellschaft und begannen gewissermaßen diese konkret zu verändern. Die Frage bleibt offen, welches nun die besonderen Merkmale sind, die eine religiöse Bewegung von anderen Bewegungen unterscheidet. Zu diesem Problem aber haben die Wissenschaftler, wenn sie auch radikale Reduktionsformen wie jene anfangs des 20. Jahrhunderts zurückweisen, eine je andere Einstellung und Sensibilität.

[1] Gerd Theißen, *Soziologie der Jesusbewegung. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Urchristentums,* München 1985.

[2] Käsemanns Vortrag erschien im Jahr darauf unter dem Titel *Das Problem des historischen Jesus* in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 51 (1954) 125-153; später auch in: Ernst Käsemann, Exegetische Versuche und Besinnungen, Bd. I, S. 187-214, Göttingen 1960.

[3] Vgl. James MacConkey Robinson, *Kerygma und historischer Jesus,* Zürich u.a. 1967, siehe insbesondere Kapitel 6 mit folgendem bedeutungsvollen Titel „Existenzverständnis beim historischen Jesus und im Kerygma".

[4] Karl Kautsky, *Der Ursprung des Christentums. Eine historische Untersuchung,* nach d. 1920 ersch. 10. Aufl., Berlin/Bonn-Bad Godesberg 1977.

[5] Karl Kautsky, *Der Ursprung,* aaO., vii-viii; zit. nach: Giuseppe Barbaglio, Rassegna di studi di storia sociale e di recerche di sociologia sulle origini cristiane I, in: Rivista Biblica Italiana 36 (1988) 377-410, v.a. 381.

[6] Vgl. Giuseppe Barbaglio, *Rassegna,* aaO., 397.

[7] Vgl. Luciano Gallino, *Dizionario di sociologia,* Turin 1978, „movimento sociale", 451-455.

[8] Adolf Deissmann, *Licht von Osten. Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistischen-römischen Welt,* Tübingen 1908, 4. völlig neu bearb. Aufl. 1923.

[9] Über die „Schule von Chicago" siehe: Robert Walter Funk, *The Watershed of the American Biblical Tradition: the Chicago School, First Phase, 1892-1920,* in: Journal of Biblical Literature 95 (1976) 4-22; William J. Hynes, *Shirley Jackson Case and the Chicago School: The Socio-Historical Method,* Chico/CA 1981.

[10] Shirley Jackson Case, *The Evolution of Early Christianity,* Chicago 1914; dies., *The Social Origins of Christianity,* Chicago 1923.

[11] Siehe zum Beispiel Wayne A. Meeks, *The First Urban Christians. The Social World of the Apostle Paul,* New Haven 1983; der Autor widmet sich in der Einleitung genau diesem Problem, wobei er den Reduktionismus von Kautsky und Case erkennt, zugleich aber vor anderen reduktionistischen Theorien warnt.

[12] Robin Scroggs, *The Earliest Christianity as Sectarian Movement*, in: Jacob Neusner (Hg.), Christianity, Judaism and Other Graeco-Roman Cults, Bd. II, Leiden 1975, 1-23.

[13] Vgl. Gal 3,28; 1 Kor 12,13; Kol 3,11; Mt 18; die ersten Kapitel der Apostelgeschichte.

[14] Gerd Theißen, *Wanderradikalismus. Literatursoziologische Aspekte der Überlieferung von Worten Jesus im Urchristentum*, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 70 (1973) 245-271; auch in: G. Theißen, Studien zur Soziologie des Urchristentums, 79-105, Tübingen ^{2}1983.

[15] Vgl. John H. Elliott, *What Is Social-Scientific Criticism?* Minneapolis 1993, 17-35.

[16] Richard A. Horsley, *Jesus and the Spiral of Violence: Popular Jewish Resistance in Roman Palestine*, San Francisco 1987.

[17] John Dominic Crossan, *The Historical Jesus. The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, San Francisco 1991.

[18] F. Gerald Downing, *Christ and the Cynics. Jesus and Other Radical Preachers in First Century-Tradition*, Sheffield 1988.

[19] Vgl. John H. Elliott, *What Is Social-Scientific Criticism?* aaO., 32-34.

Aus dem Italienischen übersetzt von Carmen Ploner-Schär

Der Pelagianismus: Von einer ethisch-religiösen Bewegung zur Ketzerei und wieder zurück

Mathijs Lamberigts

Einleitung

In den traditionellen Handbüchern der Theologiegeschichte findet man regelmäßig eine ausführliche Besprechung der pelagianistischen Ketzerei.[1] Sie wird vorgestellt als eine westliche Irrlehre aus dem fünften Jahrhundert, welche die Wertung der Macht des freien Willens übertrieben, die Lehre von der Erbsünde und die Notwendigkeit der Gnade abgelehnt habe.[2] In der neueren patristischen Literatur ist der Ton schon etwas gemäßigter. Dort spricht man von einer pelagianischen Kontroverse. Diese wird dann als die erste theologische Kontroverse betrachtet, die sich vornehmlich zwischen Christen im westlichen Teil des Römischen Reiches abgespielt habe[3] und die in ihrer Rezeption tiefe Spuren in der westlichen Theologiegeschichte hinterlassen habe. Für eine Kontroverse bedarf es mindestens zweier Parteien; und dem weitaus intelligentesten Gegner der Pelagianer, Augustinus von Hippo, ist aus dieser Kontroverse bis heute der Ehrentitel *doctor gratiae* geblieben, eben weil er sich als ein großer Verteidiger der Gnade gegen die *inimici gratiae*, die Feinde der Gnade, aufgeworfen hatte.[4] Augustinus ist es offenkundig gelungen, auf eine oftmals scharfe Weise das Bild eines heterodoxen pelagianischen Gedankengutes systematisch-kohärenter Art zu schaffen.[5] Merkwürdig ist es aber festzustellen, dass die christliche Tradition den Einspruch des Augustinus gegen die Pelagianer unterstützte und es gleichzeitig für wert befand, sogenannte pelagianische Schriften zu bewahren, notfalls auch unter den Namen ihrer Gegner. Das treffendste Beispiel dafür ist zweifellos die *Epistula ad Demetriadem* des Pelagius, als deren mögliche Autoren lange Zeit hindurch sowohl Hieronymus als auch Augustinus vorgeschlagen wurden[6], und zwar wegen des hohen asketischen Gehalts des Werkchens.

In diesem Beitrag von allzu eng bemessenem Umfang wollen wir zurückgreifen auf die Zeit vor der offenen Kontroverse zwischen Augustinus und den Pelagianern. In erster Linie wollen wir hinweisen auf die Intuitionen des Pelagius und den großen Widerhall, den diese im Westen fanden. Danach machen wir an Hand von in Sizilien verfassten Schriften sichtbar, wie es hier offenkundig

um eine breitere Strömung in der westlichen Kirche ging. Zum Schluss stellen wir uns die Frage, warum diese Bewegung schließlich als „ketzerisch" betrachtet wurde.

I. Eine christliche Bewegung

Da die christliche Religion im Jahre 380 zur Staatsreligion erhoben wurde, beschlossen viele Menschen, sich zum Christentum zu bekehren, weil eine solche Bekehrung ihre Karrieremöglichkeiten stark verbessern konnte. Bekehrungen trugen zum schnellen Anwachsen der Mitgliederzahlen der Kirche bei; und wegen des schnellen Wachstums konnte die Kirche nur ungenügend dafür sorgen, dass die hochgesteckten Anforderungen für die Zulassung zur christlichen Glaubensgemeinschaft aufrechterhalten würden.

1. Ein wahrhaft christliches Leben

Die Absenkung der Zulassungsbedingungen für diejenigen, die Christen werden wollten, führte nicht nur zu einem schnellen Anwachsen der Mitgliederzahlen der Kirche, sondern ebenso zu einem Aufschwung des Mönchtums auch im Westen, wo es z.B. in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts in Mailand Eingang finden sollte. Auch Einzelne strebten nach einem ernsthaften Christsein. Pelagius war einer von ihnen. Er wurde in Britannien geboren und erfreute sich während der Jahre 385-410 in Rom hohen Ansehens als christlicher Asket und Lehrer. In dem durch die stoische Tugendethik beeinflussten römischen Milieu hatte Pelagius' Plädoyer für ein hochgemutes christliches Leben großen Erfolg in christlich-aristokratischen Kreisen.[7] Die Ideen des Pelagius übten eine große Anziehung aus, und zwar nicht nur auf Jüngere wie Caelestius, Jacobus, Timasius oder Sixtus, den späteren römischen Papst, sondern konnten auch auf die Hochschätzung von Leuten wie Paulinus von Nola (gewiss vor 415) und Augustinus rechnen. Die Kreise, zu denen z.B. Melania und Pinianus gehörten, blickten anerkennend auf zu dem ernsten Fürsprecher einer Rückkehr zu einem wahrhaft christlichen Leben. Für die Untermauerung seiner Ideen war Pelagius inspiriert worden durch Ambrosius, Hieronymus, dessen Erfolg bei aristokratischen Frauen bekannt ist[8], und durch den jungen Augustinus. Das Plädoyer für ein wahrhaft christliches Leben war gewiss nichts Außergewöhnliches. Etwas Ähnliches gab es auch in Spanien mit Priscillianus und in Gallien mit Martin von Tours.[9] In den Kreisen, in denen Pelagius ein- und ausging, gab es außerdem eine große Verehrung für Johannes Chrysostomus, *den* „Moraltheologen" aus dem Osten. Aemilius von Benevent, der vermutlich der Schwiegervater des Julianus von Aeclanum war, sollte im Auftrag von Papst Innozenz in den Osten reisen, um Chrysostomus zu verteidigen.[10] Gegen die spätere Verurteilung des Pelagius wird genau in dieser Region (Kampanien und Apulien) eine Gruppe von 19 Bischöfen schärfsten Protest erheben. Pelagius selbst wollte offenkundig ein Mann der Kirche sein. In seinen Kommentaren zu den Paulusbriefen profilierte er sich als ein recht-

gläubiger Christ. Aufgrund dessen gab er sich als ein Gegner des Arianismus, des Manichäismus und der Positionen des Jovinian zu erkennen.[11] Namentlich sein Protest gegen die zweite Strömung lässt erkennen, warum Pelagius solchen Nachdruck auf die Existenz eines freien Willens legte: Er betrachtete den manichäischen Determinismus als eine Gefahr für eine wahrhaft christliche Ethik, die seines Erachtens nur Bestand haben konnte, wenn Komponenten wie Freiheit und Verantwortlichkeit gesichert waren. Pelagius brachte wahrhaft christliches Leben in Verbindung mit dem alten Spruch *„extra ecclesiam nulla salus* / außerhalb der Kirche kein Heil". Pelagius wollte als Asket *innerhalb* der Kirche seine christlichen Ideale leben, weil er glaubte, dass allein in der Kirche als Vermittlungsinstanz Heil in Christus dargeboten werde. Dass die Heiligkeit der Kirche als *corpus Christi* wesentlich auch zu tun hat mit der Heiligkeit ihrer Mitglieder, war selbstverständlich, aber das Streben nach Heiligkeit war eng verbunden mit der Tugend der Demut aufgrund der Einsicht in die eigenen Grenzen.[12] Pelagius plädierte für echte Christen und nicht für Vollkommene im Sinne Novatians.[13] Für ihn aber war auch klar, dass die Taufgnade ethische Verpflichtungen enthalte und dass die Heiligkeit der Kirche ein Auftrag an die Gläubigen sei.[14]

Seine Botschaft kam an. Das wurde z.B. deutlich erkennbar, als er 413 neben Bischof Innozenz von Rom, Augustinus und Hieronymus ersucht wurde, einen Brief an Demetrias, die Enkelin der Proba (aus der Familie der Anicii, zu jener Zeit einer der reichsten Familien des Reiches) zu schreiben. Die Familie hatte sich nach Alarichs Einfall in Rom im Jahre 410 auf eines ihrer Landgüter in Afrika zurückgezogen. Demetrias konnte denn auch für ihre religiöse Erziehung mit der Hilfe des Augustinus und dessen Freund Alypius von Thagaste rechnen. Wie viele andere Frauen zu jener Zeit hatte das Mädchen beschlossen, nicht zu heiraten, sondern den Jungfrauenschleier zu nehmen. Pelagius legte in seinem Brief an Demetrias allen Nachdruck auf die Gutheit der menschlichen Natur, und dies eben aufgrund der Tatsache, dass diese Natur Gabe Gottes ist, des Gottes, der dem Menschen die Freiheit verliehen hat, ja oder nein zu seinem Heilsangebot zu sagen (*Epistula ad Demetriadem* 2,2; 3,2). Diese Gutheit verlangte von Demetrias, dass sie entsprechend handle. Der Brief zeigte Wege auf, um aufgrund eines echt christlichen Lebens zur christlichen Vollkommenheit zu gelangen. Das Kommen Christi und seine Gnadengabe spielten dabei eine wesentliche Rolle (*Epistula ad Demetriadem* 8,4). Pelagius zeigte große Wertschätzung für diese Entscheidung der Demetrias, die er beschrieb als einen Bruch mit dem

Der Autor

Mathijs J.P.G. Lamberigts, geb. 1955 in Belgien. Er studierte Klassische Philologie (MA) und Theologie (Promotion zu den Zusammenhängen von Kirchengeschichte und Theologie) an der Katholischen Universität Leuven. Seit 1988 ist er Professor für Kirchen- und Theologiegeschichte, seit 2000 auch Dekan der theologischen Fakultät in Leuven. Er veröffentlichte mehr als 100 Artikel über Augustinus, die pelagianische Kontroverse, den Augustinismus und das II. Vaticanum und gab an die zehn Bücher dazu heraus. Anschrift: Faculteit Godgeleerdheid, K.U. Leuven, Sint-Michielsstraat 6, B-3000 Leuven, Belgien. E-Mail: mathijs.lamberigts@theo.kuleuven.ac.be.

„Weltlichen", mit dem irdischen Reichtum und mit den Möglichkeiten, die dadurch geboten werden. Anregungen wie z.B. zur Mäßigung in Essen und Trinken, Betonung der Reinheit, der Liebe zu Gott und zum Nächsten, selbst zu Feinden, Empfehlung der Bibellesung, des Gebets[15], der Einfachheit, der Demut oder auch der Lauterkeit des Herzens: Dies alles waren bekannte Themen, die man auch bei Autoren wie Hieronymus, Ambrosius oder Augustinus finden konnte.[16] Pelagius selbst erschien in diesem Dokument als ein weiser Lehrer, als eine mitempfindende sympathische Persönlichkeit und sicherlich nicht als ein kühler Asket. Dieses Dokument wird bis auf den heutigen Tag als eines der „jewels of Christian literature" bezeichnet.[17] Der Text wurde im Lauf der folgenden Jahrhunderte zu wiederholten Malen abgeschrieben und als ein modellhaftes Beispiel wahrhaft christlichen Lebens betrachtet. Dies beweist, dass diese Schriften durch die Tradition für wert gehalten wurden, bewahrt zu werden.

2. Ein radikaler Einsatz

Gleichartige Ideen wie die von Pelagius in seinem Brief an Demetrias fand man auch in einem Text mit dem Titel *De vita christiana.*[18] Auch hier wird nachdrücklich auf die Tatsache hingewiesen, dass man, wenn man sich schon Christ nenne, auch wirklich Christ sein sollte.[19] Gleiche Auffassungen fand man bei einem anonymen Autor, der offenkundig in Sizilien den wahren Glauben entdeckt hatte. In einem Brief an einen jungen Christen, dessen Erziehung und Ausbildung in der klassischen Literatur abgeschlossen war, plädiert der Autor für das wahrhafte Christentum als einen totalen Gehorsam gegenüber dem Gesetz Christi und ein Streben nach christlicher Authentizität, und aufs Neue findet man dort die Idee, dass man nicht schon durch Worte Christ ist, sondern erst durch Taten (*Humanae referunt litterae* 3,1). Christsein fordert totalen, nicht halben Einsatz (aaO., 3,2).

Dieses Bemühen um ein aufrichtiges Christsein beschränkt sich offenbar nicht auf das persönliche Leben. Offensichtlich bedeutet es auch, sich gegen Unrecht im Leben der Gesellschaft aufzulehnen. Unseres Erachtens ist es interessant, dass, wo doch in den offiziellen Dokumenten pro und contra Pelagianer in Verbindung mit ihrer Kritik am Reichtum bis auf ein Sätzlein nichts zu finden ist[19], wo dieser Punkt in den echten Schriften des Pelagius also eine nur geringe Rolle zu spielen scheint (vgl. *Ad Demetriadem* 11), diese später vornehmlich in Sizilien zu hörende Kritik zum Anlass werden wird, um auch diese Art von Schriften als pelagianisch einzuschätzen![20]

Im Jahre 414 oder 415 schrieb Hilarius von Syrakus in einem Brief an Augustinus, in seiner Umgebung gebe es Leute, die behaupteten, dass der Reiche, der an seinem Reichtum festhält, nicht ins Reich Gottes eintreten könne, selbst dann nicht, wenn er (unter Festhalten an seinem Reichtum) die Gebote halte. Hilarius verweist hier auf die Schrift *De divitiis.* Die Sorge für die Armen war sicherlich ein Thema in pelagianischen Kreisen. Julianus von Aeclanum z.B., der intelligenteste Gegner des Augustinus in der zweiten Kontroverse um den Pelagianismus, gab seinen Besitz den Armen, was aber für Gennadius ein ausreichender Grund dafür

war, um behaupten zu können, er habe dies getan, um Menschen für seinen Irrtum zu gewinnen (*De viris illustribus* 45 [46]).

3. Kritik am Reichtum

Wenn man dann auf den Inhalt des *Corpus Caspari* (so genannt nach dem Entdecker der Opuscula, unter denen sich auch die Schrift *De divitiis* findet) blickt, dann stellen wir fest, dass es hier um eine „Theologie als praxisrelevante Erkenntnis“[21] geht. Mit anderen Worten handelt es sich hier um einen Autor (und wir wissen nicht wer dies ist, vielleicht ein in Sizilien verbliebener Römer), der aus einem tiefen Glauben an den guten Schöpfer und dessen Sorge um die Schöpfung dem Menschen aufgrund der Gnadengabe Gottes das Vermögen zuerkennt zu tun, was er tun muss. Aufgrund seines Verlangens nach dem Weltlichen, eines gottlosen, unvernünftigen und ungerechten Handelns, tut der Mensch nicht, was er tun kann. Darum bedarf er der Rettung durch Christus. Das Kommen Christi wird beschrieben als ein Ausdruck von Gottes Willen, durch Christus den Menschen von seinen Sünden und seinen Irrtümern zu erlösen und ihm durch Christus die richtige Lehr- und Lebensweise zu schenken. In Übereinstimmung mit dem, was zu jener Zeit auf dem Gebiet der Christologie und Soteriologie zu finden ist, nennt der Autor Christus den Herrn und Retter.[22] Der Autor ist gewiss nicht in erster Linie an theologischen Betrachtungen interessiert, wohl aber an der praktisch-konkreten Relevanz des Sterbens und des Todes Christi für die Menschen seiner Zeit. Um dessentwillen, was Christus für uns getan hat, müssen wir auf ihn hören und ihm nachfolgen (*De divitiis* 9,6). Der anonyme Autor spricht sich denn auch gegen den Reichtum aus. Sein Plädoyer für die Armut hat etwas Anziehendes. Der Autor von *De divitiis* ging aus von unserer natürlichen Gleichheit und von der Tatsache, dass Gott selbst will, dass seine Schöpfung allen Menschen zugänglich sei (*De divitiis* 5,1-5,3). Jeder muss ausreichend besitzen, aber nicht mehr als das. Christi Armut ist nach der Überzeugung des Autors Norm für unser Leben. Christi Armut war total, das heißt: sehr konkret, und sie gründete in der Überzeugung, dass Gott in allem Vorsorge für uns treffen wird (*De divitiis* 5,3; 6,2; 10,1; 14). Ein konsequentes Durchdenken unser aller Gleichheit war offensichtlich das grundlegende Motiv für die Absage an den Reichtum. Bei seiner Kritik am Reichtum stehen dem Autor Menschen vor Augen, die zu Beginn des vierten Jahrhunderts in Sizilien unglaublich reich waren, während ein Großteil der Menschen dort in menschenunwürdigen Verhältnissen lebte. Reichtum muss also, so der Autor, geteilt werden. Er plädiert dafür, dass in einer christlichen Gemeinschaft einer für des anderen Unterhalt arbeiten soll.[23]

Der anonyme Römer reiht sich mit seiner Kritik am Reichtum in eine bereits bestehende gemäßigte Tradition ein. Seine Schriften lassen auch deutlich erkennen, dass sein Blick auf die Armut „relativ“ ist. Mit „relativ“ meinen wir, dass eine ganze Menge von Persönlichkeiten aus der Zeit vom Ende des vierten bis zum Beginn des fünften Jahrhunderts für ihre Entscheidung, arm zu leben, gepriesen wird, dass diese aber offenbar zugleich die Mittel besaßen, um den

Unterhalt religiöser Gemeinschaften zu sichern. Melania, Pinianus und Albina verkauften einen Großteil ihres Besitzes, aber sie behielten Landbesitz in Sizilien, Kampanien und Afrika, um für den Unterhalt ihrer religiösen Gemeinschaften aufzukommen. Von Paulinus von Nola wurde gesagt, er sei „sehr arm", aber gleichzeitig hatte er noch die Mittel, um zu bauen. Demetrias gab alles auf, aber sie besaß immer noch genug Kapital, um in späteren Lebensjahren eine Basilika zu bauen. Der anonyme Römer, der für Armut plädierte, war doch imstande zu publizieren, und er betonte, dass er auf dem Landgut einer weisen Frau, die allen ihren Besitz aufgegeben habe, den Weg zur vollkommenen Weisheit gefunden habe. Und dennoch machte die Entscheidung dieser Menschen, von denen einige Kontakte zum Bekanntenkreis des Pelagius hatten, Eindruck auf die Gesellschaft, eben weil sie ihren Besitz für den Dienst am Nächsten zur Verfügung stellten. Dies war auch eine Botschaft, die Eindruck auf Heiden machen konnte. Hatte nicht schon Seneca gesagt, niemand könne Gottes würdig sein, der nicht seinen Besitz verachtet?[24] Überdies konnte man im Evangelium selbst lesen, es sei für einen Reichen nicht leicht, in den Himmel zu gelangen (Mt 19,21-24). Reichtum zu verachten bedeutete ferner eine Konkretisierung des christlichen Lebens. Es war ein Zeichen des Mitleidens mit den Armen, ein Beispiel von Tugend und Ausdruck eines Strebens nach Vollkommenheit. Auf dieser Ebene konnte das Christentum perfekt anschließen an eine Lebenshaltung, die auch unter den Heiden populär war. Auch dort konnte man Menschen finden, die sich wegen der unsicheren Zeiten, wegen der übermäßigen Jagd nach Ehren und des grenzenlosen Ehrgeizes anderer entschlossen hatten, die Askese zu wählen - Themen, die man z.B. auch bei Pelagius finden konnte (*Ad Demetriadem* 6; 29). Man sollte aber nicht denken, dass es sich hier um eine große Masse von Menschen handelte. Überdies war eine solche Entscheidung nicht ohne weiteres problemlos: Immer wieder war Kritik zu hören seitens anderer Reicher, die darin eine Art von religiösem Fanatismus sahen.[25]

II. Von der Bewegung zur Ketzerei

Es stellt sich dann doch die Frage, warum diese Bewegung, die weit auslaufende Verzweigungen in der westlichen Aristokratie hatte, binnen kurzem schon als häretisch betrachtet wurde.

In erster Linie hat dies zu tun mit der Rolle von Augustinus. Für Augustinus standen entscheidende Aspekte der (afrikanischen) Theologie auf dem Spiel wie z.B. Sündenfall, Erbsünde, das sündige Begehren, die zentrale Rolle Christi als des Mittlers zwischen Gott und Mensch, der Primat der Gnade gegenüber dem freien Willen, Gottes Allmacht und die daraus hervorgehende Prädestination - um nur die wichtigsten Themen zu nennen. Er sah diese wichtigen Elemente durch Pelagius in Gefahr gebracht. In seiner Reaktion hat er, nicht immer auf richtige Weise[26], die weit verbreiteten Auffassungen von (echten oder auch nicht echten) Gegnern in eine Synthese zusammengeführt, um sie dann zu kritisieren.

Augustinus hat also mit dafür gesorgt, dass eine doch wohl sehr unterschiedliche „pelagianische" Literatur in ein dogmatisches System zusammengeführt wurde.[27] Augustinus wird erst voll zum Angriff auf Pelagius übergehen, nachdem dieser 415 in Diospolis freigesprochen worden war, wo Bischöfe der Osthälfte des Römerreiches kein Problem in den Ansichten des Pelagius erblickten. Diospolis und die Berichte darüber bewirkten ein Schockerlebnis und führten zur Verurteilung des Pelagius und Caelestius auf der Synode von Karthago und Mileve (416) und zur Bestätigung dieser Verurteilung durch Innozenz I. von Rom im Januar 417. Aber man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, dass selbst dann noch kein monolithischer Block dem Pelagius gegenüberstand. Caelestius, der persönlich nach Rom kam, und Pelagius, der dem neuen Papst Zosimus einen Brief und einen *Libellus fidei* schickte, wurden beide durch den Papst freigesprochen. Noch 418 war die theologische Seite der Angelegenheit nur unzureichend ausdiskutiert. Aber nach dem Fall Roms im Jahre 410 konnte der Kaiser sich keine neue „donatistische" Kontroverse erlauben. Zosimus wurde unter Druck von Afrika und vom Kaiser in Ravenna, bei dem die Afrikaner um Unterstützung gebeten hatten, verpflichtet, Caelestius und Pelagius zu verurteilen.[28] Der Verurteilungsbeschluss, die *Epistula Tractoria*, die allen Bischöfen der ganzen Welt zugesandt wurde[29], ist - bis auf wenige Fragmente - nicht erhalten geblieben.[30] Bemerkenswert ist auch, dass genau zu dieser Zeit ebenfalls die mit dem Jungfräulichkeitsideal verbundene Emanzipationsbewegung unter reichen und adeligen Frauen zum Stillstand kam. Die Zeit der theologischen Freiheit und der spirituellen Experimente war zu Ende.

Schlussüberlegungen

Aus diesem unserem kurzen Überblick ist deutlich geworden, dass gegen Ende des vierten und Anfang des fünften Jahrhunderts eine bedeutende Gruppe von Christen aus vornehmen Kreisen ihre Berufung sehr ernst nahm. Es handelte sich um eine Bewegung, die für christliche Verantwortlichkeit eintrat, die menschliche Freiheit als Gabe und Aufgabe betrachtete, für einen asketischen Lebenswandel warb, und dies alles mit einer einzigen Sorge: sich um ein authentisch gelebtes Christsein zu bemühen.

Bis vor kurzem wurden die Schriften von Förderern dieser weit verbreiteten Bewegung ziemlich allgemein als pelagianisch gedeutet. Das hatte wohl den Vorteil, dass man die Bewegung „lokalisieren" konnte, aber neuere Untersuchungen zeigen, dass es nicht angeht, diese Bewegung für eine persönliche und gesellschaftliche Erneuerung als ein einheitliches Phänomen dogmatisch kohärenter und „ketzerischer" Art zu betrachten. Die Ideen, die sie vertrat, konnte man auch bei anderen, „orthodoxen" Denkern finden. *De divitiis* z.B. wird heute nicht mehr als eine pelagianische Kampfschrift betrachtet, sondern als „ein typischer Text jenes allgemein Ende des 4. Anfang des 5. Jahrhunderts christlicherseits intensivierten Versuchs, den gesellschaftsstützenden und -verbinden-

den Haltungen, Stimmen und Mentalitäten eine christlich-asketische Basis zu unterlegen und sie so in neue Formen von Macht und Repräsentation umzugießen".[31] Die Zeit war offenbar noch nicht reif, um eine solche Bestrebung zuzulassen. Es gehört zu den Errungenschaften der Forschung des vorigen Jahrhunderts, diese Intuitionen wiederentdeckt und die pelagianische „Gefahr" relativiert zu haben.[32]

[1] Gute Übersichten bieten z.B. die hier in chronologischer Ordnung wiedergegebenen Publikationen: Carlos García-Sánchez, *Pelagius and Christian Initiation: A Study in Historical Theology,* Washington 1978, 9-103 (konzentriert auf neuere Interpretationen der Auffassung des Pelagius von der Heiligkeit der Kirche); F.G. Nuvolone, *Pélage et Pélagianisme. I. Les écrivains,* in: Dictionnaire de Spiritualité 12,2 (1986) 2889-2923; Otto Wermelinger, *Neuere Forschungskontroversen um Augustinus und Pelagius,* in: C. Mayer/K.H. Chelius (Hg.), Internationales Symposium über den Stand der Augustinusforschung vom 12. bis 16. April 1987 im Schloss Rauischholzhausen der Justus-Liebig-Universität Gießen (Cassiciacum, 39,1), Würzburg 1989, 189-217; Gerald Bonner, *Pelagius/Pelagianischer Streit,* in: TRE 226 (1996) 176-185; Mathijs Lamberigts, *Pélage: la réhabilitation d'un hérétique,* in: J. Pirotte/E. Louchez (Hg.), Deux mille ans d'histoire de l'Église. Bilan et perspectives historiographiques (RHE 95/3 [2000]), 97-111.

[2] Vgl. R. Hedde/Émile Amann, *Pélagianisme,* in: DThC 12,1: „Eine große Häresie, die zu Anfang des fünften Jahrhunderts im Okzident aufkam und die, ausgehend von einer übertriebenen Wertung der Kräfte des freien Willens zur Leugnung der Notwendigkeit der göttlichen Gnade, der Erbsünde und des Unterschiedes zwischen der natürlichen und der übernatürlichen Ordnung führte." Eine perfekte Wiedergabe der Beurteilung, die man auch bei Dogmatikern finden konnte!

[3] Wenn diese Christen auch - wie z.B. Hieronymus - im Osten leben konnten. Der erste namentlich bekannte Gegner der Erbsündenlehre kommt übrigens aus dem Osten: Rufinus der Syrer; vgl. F.G. Nuvolone, *Pélage et Pélagianisme,* aaO., 2890-2891; vgl. auch W. Dunphy, *Rufinus the Syrian's Books,* in: Augustinianum 23 (1983) 523-529.

[4] Gute Überblicke findet man z.B. bei Gerald Bonner, *Augustine and Pelagianism,* in: Augustinian Studies 24 (1993) 27-47 (Nachdruck in: ders., Church and Faith in the Patristic Tradition. Augustine, Pelagianism, and Early Christian Northumbria (Collected Studies Series), Aldershot 1996 [7. Essay].

[5] Siehe in diesem Zusammenhang: Otto Wermelinger, *Rom und Pelagius* (Päpste und Papsttum, 7) Stuttgart 1975, insbesondere 278-282.

[6] Vgl. PL 30, 15-45; PL 33, 1099-1120.

[7] Siehe in diesem Zusammenhang vor allem: Peter Brown, *Religion and Society in the Age of Saint Augustine,* London 1972, 183-226.

[8] Siehe z.B.: Christa Krumeich, *Hieronymus und die christlichen feminae clarissimae,* Bonn 1993; Patrick Laurence, *Jérôme et le nouveau modèle féminin* (Études augustiniennes, 155), Paris 1997.

[9] A. Solignac, *Pélage et le Pélagianisme. II. Le mouvement et sa doctrine,* in: Dictionnaire de Spiritualité 12,2 (1986) 2923 spricht denn auch ausdrücklich von einer Bewegung.

[10] Charles Pietri/Luce Pietri (Hg.), *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire. 2. Prosopographie de l'Italie chrétienne (313-604),* Rom 1999, Bd. 1, A-K, Art. Aemilius 1, 34f.

[11] Vgl. Torgny Bohlin, *Die Theologie des Pelagius und ihre Genesis,* Uppsala/Wiesbaden 1957; vgl. auch Gerald Bonner, *How Pelagian was Pelagius? An Examination of the Contentions of Torgny Bohlin,* in: Studia Patristica IX. Papers presented to the Fourth International Confe-

rence on Patristic Studies held at Christ Church, Oxford 1963 (Texte und Untersuchungen, 94), Berlin 1966, 350-358 (Nachdruck in: ders., Church and Faith in the Patristic Tradition. Augustine, Pelagianism, and Early Christian Northumbria, Aldershot 1996 (3. Essay); Gisbert Greshake, *Gnade als konkrete Freiheit*, Mainz 1972, 27ff.

[12] Siehe Sebastian Thier, *Kirche bei Pelagius* (Patristische Texte und Studien, 50), Berlin/New York 1999.

[13] Carlos García-Sánchez, *Pelagius and Christian Initiation*, aaO., 104-116.

[14] Carlos García-Sánchez, *Pelagius and Christian Initiation*, aaO., 161-170, vor allem 169.

[15] Das Gebet und die Bibellesung erhalten einen zentralen Platz bei diesem „Feind der Gnade"! Vgl. *Ad Demetriadem* 24.

[16] Gleichartige Gedanken finden sich z.B. auch in *Ad Caelestium.*

[17] Vgl. Brinley R. Rees, *Pelagius. Life and Letters*, Woodbridge 1998, 34.

[18] Ob Pelagius der Autor dieses Textes ist, bleibt Gegenstand der Diskussion. Der interessante Punkt ist aber, dass man bei allem Zögern in der Beantwortung der Frage nach der Verfasserschaft überall dasselbe Bemühen um ein echtes Christsein antrifft.

[19] Andreas Kessler, *Reichtumskritik und Pelagianismus. Die pelagianische Diatribe de divitiis: Situierung, Lesetext, Übersetzung, Kommentar* (Paradosis. Beiträge zur Geschichte der altchristlichen Literatur und Theologie, 43), Freiburg i.B. 1999, 85-88.

[20] So auch noch A. Solignac, *Pélage et le Pélagianisme*, aaO., 2933.

[21] So Andreas Kessler, *Reichtumskritik und Pelagianismus*, aaO., 146.

[22] Andreas Kessler, *Reichtumskritik und Pelagianismus*, aaO., 162f lässt mit seinem Überblick nochmals deutlich erkennen, dass man auf dem Gebiet der Christologie und der Soteriologie weder bei Pelagius noch bei den Pelagianern, noch bei unserem Autor auch nur Spuren von Heterodoxie aufweisen kann.

[23] Andreas Kessler, *Reichtumskritik und Pelagianismus*, aaO., 194ff.

[24] Seneca, Brief 18,12: „Nemo alius est deo dignus quam qui opes comtempsit."

[25] Andreas Kessler, *Reichtumskritik und Pelagianismus*, aaO., 215-219.

[26] Siehe z.B. Otto Wermlinger, *Neuere Forschungskontroversen*, aaO., 202.

[27] Vgl. Otto Wermlinger, *Neuere Forschungskontroversen*, aaO., 216.

[28] Vgl. Mathijs Lamberigts, *Augustine and Julian of Aeclanum on Zosimus*, in: Augustiniana 42 (1992) 311-330.

[29] Vgl. J. P. Burns, *Augustin's Role in the Imperial Action against Pelagius*, in: JTS 30 (1979) 67-83. Vgl. auch Yves-Marie Duval, *Julien d'Éclane et Rufin d'Aquilée. Du Concile de Rimini à la répression pélagienne. L'intervention impériale en matière religieuse*, in: REA 24 (1978) 243-271.

[30] Vgl. Otto Wermelinger, *Das Pelagiusdossier in der Tractoria des Zosimus*, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 26 (1979) 336-368.

[31] Andreas Kessler, *Reichtumskritik und Pelagianismus*, aaO., 219.

[32] Mathijs Lamberigts, *Pélage: la réhabilitation d'un hérétique*, aaO., 97-111.

Aus dem Niederländischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Die religiösen Laienbewegungen des Mittelalters

André Vauchez

Anfänge

Bis in die letzten Jahrzehnte des 12. Jahrhunderts hinein sahen die Laien, die ein religiöses Leben führen wollten, kaum andere Möglichkeiten als die, in ein Kloster einzutreten oder sich auf die eine oder andere Weise mit einer Mönchsgemeinschaft zu verbinden, um an den geistlichen Reichtümern und an den im Schutz der Klostermauern von den Gottesmännern erworbenen Verdiensten teilzuhaben. Die Konkretisierung dieser Verbindung konnte ausgesprochen unterschiedliche Formen annehmen: Die in der Welt verbleibenden Laien begnügten sich meist damit, einen Pakt der *fraternitas* mit der Abtei oder der Stiftskirche abzuschließen, durch den sie mit den Gebeten (*consortes orationum*) der Mönche oder Chorherren sowie den daraus resultierenden zeitlichen und geistlichen Segnungen verbunden waren. Manchmal begaben sich Familien oder Bauerngemeinschaften freiwillig in die Obhut eines Klosters, ohne dass ihre Mitglieder deshalb aufhörten, ihren weltlichen Tätigkeiten nachzugehen.

Manche Gläubige gingen noch weiter und stellten sich in den Dienst einer Klostergemeinschaft als Konversbrüder, das heißt als in eine Abtei oder in ein Priorat eingebundene Arbeiter, die bis zu einem gewissen Grad das Leben der Mönche teilten, gleichzeitig aber über ein eigenes Refektorium und Dormitorium verfügten und aus dem Chor ausgeschlossen blieben. So bat Anfang des 13. Jahrhunderts Johannes von Montmirail († 1217), ein frommer Ritter aus dem Umfeld des Philipp Augustus, darum, im Alter von vierzig Jahren als Konversbruder bei den Zisterziensern von Longpont aufgenommen zu werden, was als ein Akt großer Demut angesehen wurde, da die Konversen generell aus den niedrigsten Schichten der Bauernschaft stammten. Es handelte sich bei ihm jedoch nicht um einen Einzelfall, da kurz darauf der Edelmann Gobert d'Aspremont, der 1226 am Albigenserkreuzzug teilgenommen hatte, in die *familia* (Hauspersonal) der Zisterzienserabtei von Villers im Brabant eintrat, wo er den Ruf erwarb, im Stand der Heiligkeit zu stehen.

Die Kreuzzüge

Einer der eigentümlichsten Züge des 13. Jahrhunderts im Bereich der Frömmigkeitsgeschichte besteht jedoch im Auftreten einer Elite von Männern und

Frauen unter den Laien, die ein authentisches geistliches Leben führen wollten, ohne deshalb auf ihren Stand zu verzichten und indem sie sich mit anderen Laien in einer Bewegung auf der Grundlage einer Regel zusammenschlossen. Dieses Phänomen betraf in erster Linie die ritterliche Aristokratie, die seit den zwanziger und dreißiger Jahren des 12. Jahrhunderts dem Ruf des heiligen Bernhard folgte und einen Weg der Heiligung im Rahmen der militärischen Orden sah: Templer und Hospitalorden, bald gefolgt vom Deutschen Orden und den Schwertträgern sowie von zahlreichen Orden gleichen Typs, die sich in Spanien im Rahmen der *Reconquista* entwickelten. Es handelte sich jedoch noch immer um Mönchs-Soldaten, im Allgemeinen auf das Zölibat verpflichtet, und ihre Lebensform konnte nur wenigen entsprechen. Verheiratete Herrscher, wie Ludwig IV. von Thüringen, der Gatte der heiligen Elisabeth von Ungarn, der 1229 auf dem Weg ins Heilige Land verstarb, oder auch der König Saint-Louis gehörten niemals einem solchen Orden an. Das hinderte sie nicht daran, im Rahmen der Kreuzzugsfrömmigkeit ein intensives geistliches Leben zu führen. Man neigt in der Tat allzu oft dazu, in letzteren lediglich Militärexpeditionen zu sehen, die heiligen Kriegen nach dem Muster des islamischen *Dschihad* ähneln. Diese Dimension war dabei sicher nicht abwesend, aber man sollte nicht aus dem Blick verlieren, dass „das Kreuz zu nehmen" etwas anderes war als ein einfacher Ritus: Es bedeutete für den Kreuzritter, manchmal für Jahre einen asketischen und frommen Lebensstil anzunehmen. Angesichts eines eventuellen Kampfs für den Glauben fand dieser Lebensstil darin seinen Ausdruck, dass für diejenigen, die diese Wahl getroffen hatten, sowie für ihre Ehefrauen im Bereich der Moral und der Religion höhere Anforderungen galten. Das wird etwa am Beispiel des privaten und öffentlichen Verhaltens des heiligen Louis zwischen 1248 und seinem Tod vor Tunis im Jahr 1270 deutlich.

Eremitentum

Eine andere mögliche Wahl bestand im Einsiedlerleben. Die Eremiten oder Klausner waren nicht alle Laien, eine gewisse Anzahl von ihnen stammte aus den Reihen des Weltklerus, aber die Klausnerinnen, die es sowohl in der Stadt wie auf dem Land gab, waren Laien, die meist aus einfachen Verhältnissen stammten. Die kirchliche Hierarchie war bestrebt, die Eremiten zu Gemeinschaften zusammenzufassen und übte Druck auf sie aus, um sie zu Lebensformen zu bringen, die denen der Klöster und Chorherrenstifte entsprachen. Doch insbesondere in den Mittelmeerländern und in den Bergregionen und Waldgebieten Nordwesteuropas fand man noch im 18. Jahrhundert viele authentische Einsiedler, die aufgrund ihrer extremen Askese und manchmal auch wegen ihrer Wunderkräfte über großes Ansehen bei der Bevölkerung verfügten, aus deren Mitte sie stammten.

Bruderschaften

Die größte Neuerung bestand jedoch in manchen Milieus der Laien zweifellos in der spontanen Neigung zu einem geistlichen Leben, das über die kirchlichen Bestimmungen hinausging und in der Bruderschaftsbewegung Gestalt gewann. Nach dem Modell der Priesterbruderschaften, die zu jener Zeit in voller Blüte standen, fanden sich die Laien auf örtlicher Ebene - dem Dorf, dem Stadtviertel - oder auf einer sozio-professionellen Grundlage - dem Beruf - zusammen, übten sich in gegenseitiger Unterstützung, sorgten für die Bestattung ihrer Toten und deren anschließendes Schicksal. Die gemeinschaftliche Dimension war in der Tat wesentlich in diesen Gruppierungen, die sich zum Beispiel in der Provence bezeichnenderweise unter den Schutz des Heiligen Geistes stellten. Von einer Gegend zur anderen unterschieden sich die Entstehungsumstände und die Zielsetzungen dieser Gruppierungen erheblich: Manche Bruderschaften blieben an Klöster oder Konvente angeschlossen; andere waren unabhängiger und zogen nur Priester oder Ordensleute hinzu, um die Messe zu feiern oder für eine gelegentliche Predigt. Allen jedoch war gemeinsam, sich selbst zu verwalten und sich mehrheitlich - manchmal sogar ausschließlich - aus Laien beiderlei Geschlechts zusammenzusetzen, die freiwillig der Bruderschaft beitraten. Im 13. Jahrhundert sah die kirchliche Hierarchie außerhalb Italiens oft mit Argwohn diese spontanen Bewegungen, auf die sie kaum Einfluss hatte und die sie verdächtigte, Brutstätten des Antiklerikalismus oder der Subversion zu sein, insbesondere in den Städten, in denen die weltliche Macht von einem Bischof oder einem Abt ausgeübt wurde. Die Kleriker ihrerseits empfanden diese Zusammenschlüsse, die sich am Rande der parochialen Strukturen entwickelten, zum Teil als Konkurrenz, da diese die Trauerfeiern ihrer verstorbenen Mitglieder selbst organisierten. So wundert es nicht, in Synodalstatuten wie denen von Bordeaux 1255 den strengen Vorwurf zu finden, dass „der Brauch der Bruderschaften, einst für frommes Werk gebildet", nunmehr „zu Missbrauch getrieben werde durch Mutwillen gewisser Laien, die unrechte Regeln erlassen, durch die sie suchen, die Freiheit der Kirche zu beinträchtigen und die guten und frommen Bräuche der Alten abzutun". Und in Marseille bildete die Heilig-Geist-Bruderschaft in der Mitte des 13. Jahrhunderts die Kommune, die sich wenig später gegen die Macht des Bischofs stellte.

Einrichtungen der Krankenpflege und der Mildtätigkeit

Mit größerem Wohlwollen sahen die kirchlichen Autoritäten andererseits jene Laienverbindungen, die sich in den Dienst der „Armen Christi" stellten und versuchten, die Leiden der Kranken zu lindern und den damals entstehenden neuen Formen der Marginalität entgegenzuwirken, angefangen von der Prostitution bis hin zur Lepra. Daraus ergab sich eine außerordentliche Blüte von Initiativen im gesamten Abendland, die in der Gründung zahlreicher Armen- und

Krankenspitäler ihren Ausdruck fand. Manche Initiativen führten nach einer kürzeren oder längeren Zeit zur Gründung von Ordensgemeinschaften; andere bewahrten die Form von Bruderschaften oder Laiengruppierungen, wie die, die sich im Rhonetal und in Norditalien dem Bau und der Instandhaltung von Brücken über die größten Flüsse widmeten, um so das Fortkommen der Reisenden und Pilger zu erleichtern. Es ist schwer zu sagen, wie groß genau die Anzahl der Stifte war, der Hospize und Leprastationen, die meistens von Anwohnergemeinschaften oder von Bürgern gegründet wurden, wo die Armen und Kranken von Laienkonversen im Verbund mit einigen Chorherren oder Priestern aufgenommen und gepflegt wurden. Aber es steht außer Zweifel, dass ihre Zahl und Bedeutung im 13. Jahrhundert in sehr vielen christlichen Gegenden beträchtlich waren. In manchen stark urbanisierten Gebieten, wie den Niederlanden und den Mittelmeerländern, waren die Gläubigen zahlreich, die frommen Gruppierungen angehörten, um sich gegenseitig zu bereichern und geistlich voranzukommen. Das Haupthindernis für den Zugang der Laien zu einem authentischen geistlichen Leben stellte die Heirat dar: Selbst unter rechtmäßigen Eheleuten schloss der Geschlechtsakt nach der Auffassung der Kleriker in der Tat eine Befleckung ein, und die Jungfräulichkeit wurde als Stand der Vollkommenheit an sich angesehen. Ab dem Ende des 12. Jahrhunderts bahnte sich jedoch in diesem Bereich eine Revolution an. So erklärte Papst Alexander III. 1175 in einer wichtigen Bulle, die sich an die Ritter des militärischen Jakobusordens vom Schwert richtete, der sich gerade in Kastilien gebildet hatte, um dort die *Reconquista* zu fördern, dass der geistliche Stand nicht an die Jungfräulichkeit, sondern an den Gehorsam gegenüber einer Regel gebunden sei. Verheiratet oder nicht, konnten die Ritter, die in diesen Orden eintraten, daher zu Recht als Geistliche betrachtet werden - in dem Maße wie sie Gelübde abgelegt hatten und ihr Leben riskierten, um den christlichen Glauben zu verteidigen. Die Bedeutung dieses Textes, der 1209 von Innozenz III. bestätigt wurde, ist beachtlich, insofern dort eine verinnerlichte Auffassung der „Weltflucht" zu Tage tritt. Diese hört nämlich auf, unbedingt mit der Ablehnung des fleischlichen Lebens identifiziert zu werden, um zu einem Kampf gegen das Böse in allen seien Erscheinungsformen zu werden, bei dem kein Stand von Christen aufgrund ihrer Lebensform von vornherein ausgeschlossen wird. Die Kirchenrechtler zogen eini-

Der Autor

André Vauchez war Professor für mittelalterliche Geschichte an den Universitäten von Rouen (1980–1982) und Paris X-Nanterre (1983–1995) und ist seit 1995 Direktor der École française in Rom, einer Hochschule für Archäologie und Geschichte. Er ist Schriftleiter der internationalen Zeitschrift für Geschichte und religiöse Literatur „Mabillon". Sein Forschungsschwerpunkt ist die mittelalterliche Religionsgeschichte in all ihren Aspekten, u.a. die Kirchen-, Spiritualitäts- und Mentalitätsgeschichte, die Volksreligiosität sowie die prophetischen und charismatischen Strömungen. Zusammen mit Ch. Pietri (†), J.-M. Mayeur und M. Venard gab er die 14-bändige „Geschichte des Christentums" heraus (Paris 1990–2001), die auch ins Deutsche und Italienische übersetzt wurde. Außerdem veröffentlichte er u.a. mit G. De Rosa und T. Gregory „La Storia dell'Italia religiosa", 3 Bände (Rom 1993–1995). Anschrift: École française de Rome, Piazza Farnese, 67, I-00186 Rom, Italien. E-Mail: direction@e-cole-francaise.it.

ge Jahrzehnte später die Konsequenzen aus diesem Umschwung, wie man bei Hostiensis feststellen kann, der in seiner *Summa aurea* (1253) schrieb: „Im weiteren Sinne nennt man Geistliche diejenigen, die bei sich heiligmäßig und fromm leben, nicht weil sie sich einer besonderen Regel unterwerfen, sondern aufgrund ihres Lebens, das härter und einfacher ist, als das der anderen Laien, die auf rein weltliche Weise leben".

Ländliche Büßer

In der Tat erlebte man zwischen dem Anfang des 12. und der Mitte des 13. Jahrhunderts eine spontane Blüte eine ganzen Reihe von Formen geistlichen Lebens für Laien beiderlei Geschlechts. Dies gilt beispielsweise für die in Gemeinschaft lebenden ländlichen Büßer in Norditalien, die sich um eine Kirche oder ein Hospiz ansiedelten, um das Land zu bearbeiten und Güter und Arbeit miteinander zu teilen, nachdem sie einem Bischof oder einem Abt gegenüber das Gelübde der Buße abgelegt hatten. Noch spezieller war der Dritte Orden der Humiliaten in der Lombardei, dessen Regel 1201 von Innozenz III. approbiert wurde. Diese Gruppierung vereinigte verheiratete und unverheiratete Laien, die in der Stadt in ihren eigenen Häusern nach einem „Lebensprogramm" (*propositum*) lebten, der es ihnen erlaubte, Arbeit und Familienleben mit dem Evangeliumsideal zu verbinden. Recht ähnliche Konstitutionen wurden von demselben Papst den Armen Katholiken von Durand de Osca - zur Orthodoxie zurückgekehrten ehemaligen Waldensern - und den Armen Lombarden von Bernhard Prim in den Jahren 1208/10 gewährt.

Beginen

Im selben Zeitraum bemerkt man in den Gebieten von Flandern bis Bayern, über die Diözese von Lüttich und das Elsass, eine wachsende Zahl von weiblichen Laien, Beginen genannt, meistens in Gemeinschaft unter der Leitung einer der ihren lebend, ohne ewige Gelübde abzulegen, aber mit der Verbindung von Handarbeit, Armenfürsorge und Gebetsleben. Bei einigen von ihnen führte die unermüdliche Betrachtung der Schmerzen Christi zum willentlichen Streben nach Schmerzen und einem Hang zu völliger Entäußerung, wie man es bei Maria von Oignies († 1213) sieht, die aufgrund der Biographie gut bekannt ist, die ihr Seelenführer Jacques de Vitry, späterer Bischof des Kreuzfahrerstaates von Akko und Kardinal, ihr 1215 widmete und der von Honorius III. die mündliche - jedoch niemals durch ein feierliches Dokument bestätigte - Annahme der Lebensform der Beginen erreichte.

Büßer und Geißler

In Italien waren die wichtigsten Gruppen der *laici religiosi* die als *Ordo de poenitentia* organisierten Büßerbruderschaften. Ihre Existenz ist erstmals in einem

päpstlichen Dokument von 1221 belegt, als Honorius III. die Büßer von Faenza in der Romagna unter seinen Schutz stellte, doch ihr Auftreten beginnt zweifellos vor 1215. Das „Lebensprogramm" (*propositum*) der Büßer, das in gewissen Aspekten dem des Dritten Ordens der Humiliaten entspricht, stellte sich als eine Art öffentliches Versprechen der Weihe an Gott dar. Die freiwilligen Büßer und Büßerinnen verpflichteten sich, schlichte Kleidung zu tragen: einen Habit aus grauer Wolle, ungefärbt, aus einem Stück und einfarbig. Das bloße Anlegen dieser typischen Kleidung entsprach einer Ordensprofess. Diejenigen, die sie angelegt hatten, mussten sich der Teilnahme an Banketten, Schauspielen und Tanz enthalten und häufiger und strenger fasten als die anderen Laien. Während dieser Fastenperioden waren die Eheleute gehalten, sich geschlechtlicher Beziehungen zu enthalten, woher der Name „Enthaltsame" rührt, den man ihnen manchmal gab und der im Sinne einer periodischen Enthaltsamkeit und nicht eines Verbotes des Geschlechtsverkehrs unter Eheleuten interpretiert werden muss. Im Bereich der Frömmigkeit verpflichteten sich die Büßer dazu, täglich die Stundengebete zu halten, wobei die Analphabeten jedes durch sieben Vaterunser und mittags durch zwölf ersetzen konnten, zu denen zur Prim und zur Komplet das Credo und das Miserere hinzutreten. Sie hatten zu beichten und mindestens dreimal pro Jahr (Weihnachten, Ostern und Pfingsten) zur Kommunion zu gehen und sich einmal pro Monat in der Kirche zu versammeln, die ihnen ihre „minister", das heißt die verantwortlichen Laien ihrer Bruderschaft, zuwiesen, um dort der Messe beizuwohnen und eine Ermahnung eines im Wort Gottes gelehrten Geistlichen zu hören. Doch auf der Ebene der Beziehungen zur umgebenden Gesellschaft war der Lebensstil der Büßer am auffälligsten: Die Brüder und Schwestern wurden erst in die Gemeinschaft aufgenommen, nachdem sie die unrecht erworbenen Güter zurückgegeben und auf unehrliche Aktivitäten verzichtet hatten, falls sie solche ausgeübt hatten; außerdem weigerten sie sich, Waffen zu tragen und Eide zu schwören, aus Treue zu den Vorschriften des Evangeliums, was anfangs in Italien zu ernsten Schwierigkeiten mit den kommunalen Behörden führte. Diese Vorkommnisse führten zu häufigen Eingriffen der Bischöfe und des Papsttums zu ihren Gunsten und schließlich wurde ein Kompromiss auf der Basis einer Art von „Zivildienst" gefunden, bei dem die Büßer kostenlos gewisse Funktionen im Dienst der Allgemeinheit ausführten, von Gefängnisbesuchen bis zur Überwachung der kommunalen Finanzen.

In anderen Zusammenhängen nahm die Bewegung, welche die Laien dazu brachte, sich zusammenzuschließen um ihr Heil zu suchen, eine andere Richtung, unter dem Einfluss eschatologischer Anschauungen eines Joachim von Fiore, durch die Minderbrüder übermittelt und im Mittelmeerraum verbreitet. Dies war insbesondere der Fall der Geißler, die 1260 in Perusa auftraten, als ein ortsansässiger Büßer, Rainier Fasani, den Stadtbewohnern einen Brief verlas, den er von der Madonna erhalten hatte und der ihm befahl, sich öffentlich zu geißeln und seine Mitbürger aufzufordern, es ihm nachzutun, um den Zorn Gottes zu besänftigen. In der angstvollen Erwartung des baldigen Kommens der göttlichen Strafe antworteten Letztere in Scharen auf seinen Aufruf und begannen, sich im

Verlauf von Bußprozessionen gegenseitig zu strafen, wobei die Geißelung es jenen, die sie erlitten, erlaubte, sich mit Christus zu identifizieren, indem sie seine Leiden ertrugen. Durch dieses Verhalten eigneten sie sich lediglich einen von den Mönchen gepflegten privaten Bußritus an und gaben ihm eine öffentliche und gemeinschaftliche Dimension. Gleichzeitig vollzogen die Gläubigen die Gesten der Bekehrung, versöhnten sich mit ihren Feinden, indem sie die unrechtmäßig erworbenen Güter zurückgaben, besonders durch den Zinswucher. Die Bewegung der Geißler darf allerdings nicht allein unter ihren exzessiven oder makabren Aspekten betrachtet werden. Wenn die „Battuti" oder „Disciplinari", wie man sie in Italien nannte, sich versammelten oder in einer Prozession von Stadt zu Stadt zogen, sangen sie geistliche Lobgesänge zu Ehren Gottes, der Jungfrau Maria und der Heiligen, während sie gingen und sich geißelten. Und innerhalb ihrer Bruderschaften sollte sich in Italien und Katalonien, nachdem die Bewegung von der Kirche kanalisiert und institutionalisiert worden war, eine umfassende religiöse Poesie in der Volkssprache entwickeln, wie sie bis dahin unbekannt war.

Nach dem 13. Jahrhundert

Die große Fülle geistlicher Bewegungen, die für das Ende des 12. und das 13. Jahrhundert bezeichnend ist, scheint jedoch nach 1300 abzuklingen. Nicht dass die Gründungen von Bruderschaften ab diesem Zeitpunkt seltener geworden wären, doch die wachsende Kontrolle, der sie von Seiten sowohl des säkularen wie des regulären Klerus ausgesetzt waren, und die Beschränkung auf die Frömmigkeitspraxis, die der Klerus ihnen insbesondere in den Mittelmeerländern aufzwingen wollte, scheint dazu geführt zu haben, sie als weniger attraktiv erscheinen zu lassen. Unter dem Einfluss der Spiritualität der Bettelorden wohnt man in der Tat einer „Mönchisierung des Laientums" bei, um die glückliche Bezeichnung A. von Harnacks aufzugreifen, und die Suche nach einem gewissen religiösen Mystizismus neigte dazu, den Realismus der Wohltätigkeit und den Sinn für die sozialen „bürgerlichen" Werte (Frieden, Gerechtigkeit, Armenfürsorge usw.) zu verdecken, die im Zentrum der Bußbewegung standen. Als sie durch die von Nikolaus IV. im Jahre 1289 verkündete Bulle *Supra montem* dem Dritten Orden der Franziskaner eingegliedert und so *de facto* gezwungen wurden, auf ihre Eigenständigkeit zu verzichten und sich der Jurisdiktion der Minderbrüder zu unterstellen, erlebten zahlreiche Büßerbruderschaften gegen Ende des 13. oder Anfang des 14. Jahrhunderts eine Krise. Insgesamt hatte diese Tendenz zur „Regularisierung" der Laienbewegungen, die durch die Verurteilung der Beginen auf dem Konzil von Vienne (1311) und durch Papst Johannes XXII. noch verstärkt wurde, verheerende Folgen: Viele Männer zogen sich daraufhin von diesen frommen Vereinigungen zurück, da ihr ausschließlich weiblicher Frömmigkeitscharakter in der Folge immer stärker wurde. Am Ende dieses Prozesses wurden die Bruderschaften in den letzten Jahrhunderten des Mittelalters dazu gebracht, sich entweder auf das Gebet für die Verstorbenen und die gegenseitige Hilfe zu

beschränken - dies war bei den meisten der Fall -, oder die Suche nach der geistlichen Vereinigung mit Gott auf dem Weg der Mystik zu bevorzugen, was nur eine ausgesuchte Elite betreffen konnte.

Aus dem Französischen übersetzt von Uwe Hecht

Das große Abenteuer des *Mouvement Catholique* in Frankreich

(19.–20. Jahrhundert)

Émile Poulat

Der Übergang vom *Ancien Régime* zur modernen Gesellschaft auf dem Wege revolutionärer Gewalt (1789-1815) hat in der katholischen Kirche etwas radikal Neues hervorgebracht, derart, dass seine Gegner nicht zögern werden, hier von einem *Neo-Katholizismus* zu sprechen. Es gab zu allen Zeiten *Bewegung* in der Kirche, wie es auch immer *Veränderung* gegeben hat. Es gab zu allen Zeiten *Bewegungen* in der Kirche, wie es auch immer *Veränderungen* gegeben hat. Die große Neuheit sollte in dem bestehen, was man unter Leo XIII. als *Mouvement catholique* bezeichnet hat. In Italien wird man vom *Movimento cattolico* sprechen, in Deutschland von der *Katholischen Bewegung*. Es geht darum, dieses Neue zu beurteilen, um seine Besonderheit zu erfassen, ihre Beweggründe, ihre Herausforderungen, ihre Grenzen und ihre historische Rolle sowie ihre gegenwärtige Situation.

I. Vom Ancien Régime bis zur Revolution

Unter dem „Ancien Régime" und seit jeher war es einfach, sehr einfach. Christsein bedeutete, zur Kirche zu gehören, in die man durch die möglichst bald nach der Geburt gespendete Taufe eintrat. Es kam sogar vor, dass der Staat es noch eiliger hatte: Man wurde als Christ geboren allein aufgrund der beurkundeten Geburt in einer christlichen Familie in einem christlichen Land.

1. Von der Einheit zum Zerfall

Christsein bedeutete, in einer von der Kirche strukturierten Welt und Zeit zu leben: Es bedeutete Gemeindeleben, Kirchenjahr - Jahreskreis und Festkreis -, die Feste und Jahreszeiten, die persönliche und familiäre Lebensführung usw. Es bedeutete, Christus nachzuahmen (*Sequela Christi, Imitatio Christi*) durch die Gebote Gottes und der Kirche, die Sakramente und die Frömmigkeitsübungen. Es bedeutete, soweit irgend möglich im Stand der Gnade zu leben und die Sünde zu meiden, in Erwartung der großen Sache: des ewigen Heiles. Das Jenseits und das Diesseits funktionierten als ein geschlossener Kreislauf: die Heiligen im Himmel, die Seelen im Fegefeuer, der Friedhof um die Kirche herum im Mittelpunkt des Dorfes, die Gemeinschaft der Heiligen ...

Für die Frömmsten und Eifrigsten, die die evangelischen Räte praktizieren wollten, gab es das gottgeweihte Leben, die Klöster und Kongregationen. Darüber hinaus gab es noch ein ganzes Sortiment, um auf die Wünsche derer einzugehen, die mehr als das Gemeindeleben, aber weniger als das Kloster wünschten. Das posthum erschienene Buch von Gabriel Le Bras, *L'église et le village,* das sein Lebenswerk zusammenfasst, und ein mehr städtisches Buch von Jean de Viguerie beschreiben sehr treffend, wie dieser althergebrachte Katholizismus ausgesehen hat.[1]

Die französische Revolution hat dieser christlichen Sozialordnung ein Ende bereitet, die in Frankreich eine auf die katholische Religion gegründete öffentliche Ordnung darstellte, aber in anderen europäischen Ländern ebenso anglikanisch, lutherisch oder orthodox sein konnte. Diese gewaltsame Zerstörung hat eine Gegenreaktion ausgelöst, deren zwei Extreme im Westen des Landes im Vendée-Krieg und im Osten, in der Diözese Lyon, in der missionarischen Organisation einer Geheimkirche durch den Pfarrer Linsolas, den Generalvikar des exilierten Bischofs, bestanden.[2]

Wir stehen hier an einem Scheideweg - einer Divergenz -, und die Historiker tun sich noch schwer, sein Wesen und seine Tragweite zu erfassen. Von daher rührt diese - typisch französische? - *crux politica,* die sowohl das Verhalten der Katholiken als auch die Arbeit der Historiker beeinträchtigt. Ob wir hoffen dürfen, je einen Ausweg zu finden?

Das *Ancien Régime* gründete auf der Einheit von Kirche und Monarchie, ohne eine Vermischung der Rollen: Die Kirche regierte nicht den Staat und der Staat regierte nicht die Kirche, trotz der Vorrechte und Privilegien, die sie einander gegenseitig gewährten. Das war subtil, doch einfach. Durch ihren Angriff auf die Kirche und die Monarchie hat die Revolution diese Einfachheit unwiederbringlich zerbrochen und sie durch eine Komplexität ersetzt, der es nicht gelingt, dem Dualismus gerecht zu werden, an den wir gewöhnt sind. Die Trennung von Staat und Kirche - oder gar der Gegensatz - hat die Einheit abgelöst, doch das entscheidend Neue liegt an anderer Stelle.

Zuerst sollte der Widerstand gegen die Revolution sich verdoppeln: Dienst für den König und die Monarchie, Dienst für den Papst und die Kirche. Die Unterscheidung ist von Anfang an klar, auch wenn in manchem Kopf Religion und Königtum

weiterhin eng verbunden bleiben. Dies führt zu nicht aufhören wollenden Auseinandersetzungen, doch es gibt sehr wohl zwei unterschiedliche Gründe: Neben der politischen Konterrevolution, die von den Historikern gut beackert worden ist, hat es eine katholische Konterrevolution gegeben, deren Geschichte noch zu schreiben bleibt.[3]

Wenn aber die beiden Gründe unterschiedlich sind und wenn sie nicht unbedingt miteinander verbunden sind, wie wird dann die Haltung der katholischen Kirche angesichts der Revolution und der aus ihr hervorgegangenen Gesellschaft aussehen? Einsame und unbeugsame Opposition oder verhandelte Annäherung? Die Frage lässt sich übrigens auch umdrehen. „Die Revolution ist eine Einheit", wie Clemenceau es ausgedrückt hat, aber auf der politischen Ebene hat sie nacheinander zu mehreren Regierungsformen geführt - dem Empire, der Restauration, der Juli-Monarchie, der II. Republik, dem Second Empire, der III. Republik -, deren Haltung gegenüber der Kirche und der Religion sich nicht direkt aus den großen Maximen der Revolution ableiten lassen.

2. Schritte der Annäherung

Das Konkordat von 1801 zwischen Pius VII. und Napoleon Bonaparte lässt sich somit als eine erste *Annäherung* der Kirche an die neue Ordnung interpretieren - es wird übrigens den Widerstand der Kirchenbasis auslösen. Die Restauration wird nicht das *Ancien Régime* wiedererrichten; sie wird eine rein politische Restauration durchführen, und die Kammern erlauben dem König keine Veränderung des Konkordats zugunsten der Kirche. Angesichts des religiösen *Indifferentismus* in der Abfolge der Regierungen achtet die Kirche darauf, ihr Schicksal an keine von ihnen zu binden und gelangt so zu einer tatsächlichen politischen Indifferenz. Der Tod des Grafen von Chambord im Jahre 1883 ohne direkten Nachkommen wird der Kirche dienlich sein, da er ihre Anhänger von ihrem Gehorsamseid gegenüber dem rechtmäßigen Prinzen entbindet.

All dies erscheint durchschaubar. In Wirklichkeit hat sich im Verlauf der Jahrhunderte ein unentwirrbarer, ja unversöhnlicher Widerspruch - ein gordischer Knoten - innerhalb der Kirche gebildet. Wie soll man leben, ohne sich gegenseitig zu ermorden, wenn auf der Ebene der Prinzipien eine erwiesene Unvereinbarkeit herrscht? Bis wohin soll man das Kräftemessen treiben und ab wann sich auf den Weg des Kompromisses, der Anpassung, des *Ausgleichs* (der Ausdruck stammt von Pius XI.) ohne Versöhnung begeben?

Der erste große Schritt war die Wiederherstellung der Gottesdienste - des

Der Autor

Professor Émile Poulat, geb. 1920, Kirchengeschichtler und Soziologe, Spezialist für die Soziologie des zeitgenössischen Katholizismus, war Studienleiter am C.N.R.S. (Centre national de la recherche scientifique) und an der École des hautes études en sciences sociales in Paris.

Veröffentlichungen u.a.: Les cahiers manuscrits de Fourier (1957); Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste (1962, [3]1996); Intégrisme et catholicisme intégral (1969); Église contre bourgeoisie (1977); Critique et mystique (1984); L'antimaçonnisme catholique (1994). Für CONCILIUM schrieb er zuletzt über „Katholizismus und Moderne" in Heft 6/1992. Anschrift: Rue Magenta 9 bis, 5 park pavillon bleu, F-77300 Fointainebleau, Frankreich.

Gemeindelebens - im Jahre 1801, um den Preis gegenseitiger Zugeständnisse. Der Staat nahm die *Tatsache* des kirchlichen Lebens zur Kenntnis, ohne irgendeiner kirchlichen *Wahrheit* beizupflichten und ohne diese Tatsache an irgendeine Wahrheit zu binden. Die Kirche nahm diese Verkürzung hin, ohne sie sich anzueignen und ohne sich auf sie zu beschränken. Dies ist nicht die „freie Kirche in einem freien Staat", nach der Formel von Montalembert und Cavour, sondern es existieren vielmehr jeweils der Staat für sich und die Kirche für sich.

Andere Schritte werden folgen, angefangen von der Annahme der neuen Gesetzgebung trotz einer nicht aufhörenden Kritik des Zivilrechts durch die katholischen Moralisten und Juristen. Ein Beispiel dafür ist das Falloux-Gesetz (von 1850) zur Freiheit des Oberschulunterrichts, an dem den Bischöfen viel lag. Der Staat war bereit, sie im Rahmen der großen modernen Freiheiten zu gewähren. Montalembert, der das Gesetz befürwortete, wurde von Veuillot des Liberalismus bezichtigt, der den Unterricht im Namen des göttlichen Rechts der Kirche einforderte, jedoch trotz seiner grundsätzlichen Übereinstimmung mit dem Leiter der Zeitschrift *L'Univers* von Pius IX. desavouiert wurde.

Ein Problem wird das gesamte Jahrhundert beschäftigen: das des schwierigen diplomatischen und pastoralen Umgangs mit diesem unversöhnlichen Gegensatz, der aufbrach zwischen den *Liberalen,* die ihn abschwächen und den *Unnachgiebigen,* die ihn anfachen. Wie kann man realistisch bleiben, ohne den Eindruck zu erwecken, seine Prinzipien preiszugeben? Wie soll man die Prinzipien hochhalten, ohne dabei die Realität aus dem Blick zu verlieren? Dies ist nicht nur eine Angelegenheit umsichtiger Weisheit. Edouard Le Roy hat geschrieben, dass die Gläubigen in der Kirche wie die Schafe zu Lichtmess sind: „Man segnet sie und man schert sie". Dies bedeutet allerdings zu vergessen, dass zwischen den Hirten und der ihnen anvertrauten Herde eine wohl strukturierte und mit erheblichen Mitteln versehene öffentliche Meinung von Geistlichen und Laien existierte. Leo XIII. wird sich dessen bewusst werden, als er die französischen Katholiken auf den Weg der *Anbindung* an die Republik führen wird. Die Kirche marschiert nicht im Schritt und auf Befehl. Der Gehorsam ist in ihr eine seit dem Katechismus eingeschärfte Tugend, aber gleichzeitig Neuland für Universitätsangehörige auf der Suche nach einem Dissertationsthema.

3. Konterrevolution

An dieser Stelle müssen wir an den Ausgangspunkt zurückkehren: die katholische Konterrevolution. Um wen und was es sich dabei handelt, vermag heutzutage kaum mehr jemand zu sagen. Die *Action française* von Maurras hat die konterrevolutionäre Tradition gepflegt. Einer seiner katholischen Jünger, Louis Dimier, veröffentlichte 1917 ein Buch zu diesem Thema: *Les Maîtres de la Contre-révolution.* Er zählt ihrer dreizehn: Maistre, Bonald, Rivarol, Balzac, Courrier, Sainte-Beuve, Taine, Renan, Fustel de Coulanges, Le Play, Proudhon, Goncourt und Veuillot. Katholische Meister auf ihre spezielle Art, nicht sehr katholisch oder sogar ausgeprägt antikatholisch, außer dem Letztgenannten. Liest man die neueren Historiker, so findet man weitere Namen, die noch weniger die Bezeich-

nung katholisch verdienen. Ein ganzer Abschnitt unserer religiösen Geschichte ist verschwunden oder unter den Zufällen der Neugier in Stücke und Scherben gegangen. Und doch hat es, ohne zentrale Steuerung, ohne Orchester-Dirigenten und ohne Nationalverband eine kraftvolle katholische Widerstands- und Oppositionsbewegung gegen die revolutionären Ideen gegeben. Die Kirche reichte ihr: Sie war Kirche, selbst wenn sie nicht die ganze Kirche war, zuerst weil diese von verschiedenen Strömungen durchzogen war, sodann insbesondere weil das geistliche Leben sich nicht auf diese Auseinandersetzung beschränkte.

Die Revolution hatte zwei für ein katholisches Ohr unerträgliche Ausdrücke geprägt: „Entchristlichung" (*déchristianisation*) und „Entpriesterung" (*déprêtrisation*). Die Kirche hatte durch sie ihren öffentlichen Status verloren. Sie hatte die Zeit der Märtyrer „aus Hass auf den Glauben" wiederkehren sehen. Sie hatte einen Papst in Gefangenschaft sterben sehen, sowie das Papsttum von Untergang bedroht und von der Landkarte der Staaten getilgt gesehen. Die katholische Konterrevolution ist etwas völlig anderes als die politische Konterrevolution, sie ist weder ihre Form, noch ihre religiöse Variante. Pius VII. zeigte dies deutlich, indem er sich weigerte, der Heiligen Allianz der Herrscher beizutreten, die ihm seine Staaten zurückgegeben hatten. Die katholische Konterrevolution ist das, was die katholische *Unnachgiebigkeit* vorbereitet, sowie die *Katholische Bewegung*, die sich auf sie beruft.

J.-B. Duroselle verdanken wir eine Arbeit über die Anfänge des *sozialen Katholizismus* in Frankreich von 1825 bis 1870, die seit 1951 nicht in geringster Weise an Aktualität eingebüßt hat. Er zeigt dort, dass das, was er so bezeichnet, nicht das Merkmal irgendeiner Denkrichtung innerhalb des französischen Katholizismus war. Man kann darin eine Spitze ahnen: den Anspruch eines konservativen Katholiken gegenüber den „sozialen Katholiken", die sich für die einzigen legitimen Erben dieser Tradition hielten. Dort liegt der Grund der Verwirrung. Die aus den Direktiven Leos XIII. und insbesondere seiner Enzyklika *Rerum Novarum* (1891) erwachsene katholische soziale Bewegung ist nicht einfach die Hingabe an die Sache der Mittellosen, die christliche Großzügigkeit, eine Tugend des Herzens oder gelebte Nächstenliebe. Zuallererst ist sie eine Denkweise, eine Lehre, die Handeln verlangt, jedoch ein Handeln, dessen Ausrichtung zuvor gewissenhaft festgelegt worden ist.

Diese Lehre besteht in drei Punkten: in der Kritik der liberalen Prinzipien der gegenwärtigen Gesellschaft, in der Ablehnung des sozialistischen Weges angesichts der durch ihn verursachten Übel und im Entwurf einer zukünftigen Welt - „ordo futurus rerum" - nach christlichen Prinzipien. Zur Verwirklichung dieses großartigen Planes wird Leo XIII. alle katholischen Energien bündeln und deshalb versuchen, das in rivalisierende Schulen zerfallene katholische Denken zu disziplinieren. Darin wird der Sinn der Wiederbelebung des Thomismus bestehen, der für ihn nicht nur der Thomismus sensibler Professoren gegen die kantische Kritik und für seinen Realismus (*De ente et essentia*) ist, sondern im weiteren Sinne eine politische Theologie (*De regimine principum*), welche die gesellschaftlichen Probleme ernst nimmt.[4]

II. Von der Konterrevolution zur Bewegung

Von der Verteidigung des Papstes und der Kirche (*Pro Pontefice et Ecclesia*) und den Aktivitäten aus katholischem Eifer in einer feindlichen oder indifferenten Gesellschaft ging man so zu einer allgemeinen Offensive unter der höchsten Autorität des Heiligen Stuhls über. Diese Offensive konnte weder die Politik noch die Diplomatie ignorieren, doch die Politik war ihr lediglich ein Mittel oder eine Etappe: Sie war weder ihr Ziel noch ihre Absicht. Es handelte sich nicht darum, zum *Ancien Régime* zurückzukehren, noch darum, die wankenden Monarchien zu stärken, sondern darum, unter neuen Bedingungen eine neue christliche Gesellschaft zu stiften. Es ist bezeichnend, dass die Enzyklika der Schnittstelle, *Rerum Novarum*, der Arbeiterfrage gewidmet ist, während Leo XIII. keine über die Frage der Landwirtschaft geschrieben hatte, in einem Europa, das noch zu 90 Prozent von der Landwirtschaft geprägt war.

1. Vier Fragen

Seit einem halben Jahrhundert haben die Historiker viel über die Katholische Bewegung gearbeitet, aber dabei zu sehr diese katholische Konterrevolution vernachlässigt, die ihr vorausging. Ausgehend von dem hier Geschilderten erfordern vier Hauptfragen tieferes Nachdenken:

- Welche innere Entwicklung hat von der Konterrevolution zur Bewegung geführt?
- Worin besteht - in Bezug auf den althergebrachten Glauben, den das Gemeindeleben in einer friedvollen Gesellschaft fortschreibt - die Neuheit dieses organisierten Widerstandes gegenüber einer anders ausgerichteten Gesellschaft?
- Welche Bilanz ist letztendlich - nach zwei Jahrhunderten und zwei großen symbolischen Formen - angesichts dieser gigantischen Unternehmung der „großen katholischen Utopie" zu ziehen, welche die Kirche zutiefst geprägt und ihre Kräfte stimuliert hat, aber deren angestrebtes Ziel in immer weitere Ferne zu rücken scheint? Und welches Fazit ist aus einem geistlichen Erfolg zu ziehen, der mit einer historischen Niederlage einhergeht?
- Welche Beziehungen bestanden zwischen dem militanten Katholizismus, der die Geschichte zu schreiben meint, und dem normalen Katholizismus, der die Kirchen bevölkert und zu oft auf seine vermutete „Anpassung" reduziert wird?

Frankreich war das Epizentrum eines Bebens, das ganz Europa erschüttert hat und dessen konterrevolutionären Abschluss der Wiener Kongress von 1815 darstellt. War die katholische Konterrevolution eine rein französische Angelegenheit oder findet man sie auch andernorts in spezifischer Gestalt? Sie stellt eine Konstante des Heiligen Stuhls unter Gregor XVI. und Pius IX. dar. Eine neuere europäische Untersuchung hat die *Schwarze Internationale*[5] von der Einnahme Roms und der italienischen Einheit bis zum Tod Pius IX. aus dem Dunkel der Vergessenheit befreit. Muss man nicht, sofern man sie nicht für aus dem Nichts entstanden (*ex nihilo*) erachtet, zwangsläufig weiter zurückfragen?

Die katholische Konterrevolution kann mehrere Decknamen tragen, sei es aus

strategischen Erwägungen, sei es, dass sie diese Bezeichnung nicht nötig hatte. Für unsere Zwecke ist sie - wie der Konservativismus oder Modernismus - ein praktisches Konzept, um eine Summe von Erscheinungen zusammenzufassen, die nicht unbedingt im Schatten oder offiziell mit dieser Bezeichnung entstanden sind. Man wird dabei nicht aus dem Blick verlieren, dass ihr die katholische Gegenreformation vorausging und dass für die Haltung der katholischen Unnachgiebigkeit der Stammbaum der Revolution mit der evangelischen Reformation und der (als „heidnisch" empfundenen) humanistischen Renaissance beginnt.
Die katholische Kirche lebte im Stand legitimen Besitzes. Diese Welt brach zusammen, als sie sich plötzlich in der Rolle der Opposition wiederfand - der *Anti*-Situation in allen ihren Facetten - und alles, was sie anklagt und verurteilt, in engem Zusammenhang mit den Erneuerern stand. Wir hatten vergessen, dass mit *Res novae* in der Enzyklika von 1891 die Revolution gemeint ist. Von diesem Standpunkt aus gilt es, alles neu zu bedenken, was unter dem Dach des *katholischen Antiliberalismus* Platz gefunden hat: ein vernachlässigter Bereich mit diskreditierten Autoren, deren Zuhörerschaft beträchtlich war. Dadurch wird unsere gesamte religiöse Geschichte beeinträchtigt.

2. Wichtige Persönlichkeiten

Am Anfang der katholischen Konterrevolution standen anderweitig bekannte Menschen: Pater Clorivière, der letzte französische Jesuit, der seine Gelübde an eben dem Tag abgelegt hatte, als die Gesellschaft Jesu vom Papst aufgelöst wurde und der sie 1815 wiederherstellte; Pater Coudrin, der Gründer der Missionsgesellschaft des Heiligsten Herzens von Picpus; Pater Chaminade, der Gründer der Gesellschaft Mariens (Marianisten), der erste Lamennais und unter seinen Anhängern Dom Guéranger, der Neubegründer der Abtei von Solesmes; die Gruppe, die man die Kongregation nannte, mit den Rittern des Glaubens, die Brüder des Vinzenz von Paul, gegründet von Léon Le Prévost, sowie ein ganzer Strauß von Werken und Bewegungen, die ich an anderer Stelle in großen Zügen beschrieben habe.[6]
Damit gelangt man zu Msgr. de Ségur und zur Union der Werke, zu Msgr. Gaume[7], zu Msgr. Fèvre, zu Pater Emmanuel d'Alzon, dem Gründer der Assumptionisten, bei denen man zeitweilig den Eindruck eines vierten Gelübdes bekommt, des Gelübdes der „Konterrevolution", bis zu Albert de Mun, dem Pionier der zweiten Konterrevolution, der katholischen Sozialbewegung gegenüber der sozialistischen Arbeiterbewegung: „Der Sozialismus ist die logische Revolution und wir sind die unversöhnliche Konterrevolution. Zwischen uns gibt es nichts Gemeinsames, aber zwischen diesen beiden Extremen ist kein Platz mehr für den Liberalismus"[8]. Louis Veuillot hatte nichts anderes gesagt und gemeint.

3. Eine dritte Front

Man versteht nichts von der Geschichte der Katholischen Bewegung, wenn man ihre Wurzeln vergisst oder verschweigt. Sie ist in der Zeit entstanden, hat sich entwickelt und organisiert, als die sozialistische Bewegung eine dritte Front

schuf, als eine vollständige Alternative zum Gegensatz von Sozialismus und Liberalismus. Sie hat europäische Ausmaße angenommen, ohne erzwungene Einheit: Jedes Land folgte seinem Weg und reagierte auf seine Probleme. Sie hat das Gewerkschaftsanliegen und die Politik aufgenommen, auch wenn dies nicht ohne große Debatten und schmerzhafte Zerwürfnisse vonstatten ging. Sie wurde des „sozialen Modernismus" bezichtigt. Sie hat mit dem Problem des Konfessionalismus und der Entkonfessionalisierung zu tun bekommen.

In Frankreich hat die (aus der katholischen Arbeiterjugend J.O.C. hervorgegangene) Volksbefreiungsbewegung - und in Europa die Christdemokratie - zeitweilig glauben können, dass sie ans Ziel gelangt seien. Doch die Früchte haben die Erwartungen der Knospen nicht erfüllt. Der große Zusammenprall zwischen Sozialismus und Katholizismus endet völlig wider Erwarten mit dem Sieg des Liberalismus und seiner „Modernität". Es wird nach neuen Wegen gesucht, die aller Utopie misstrauen, selbst und besonders der katholischen.[9]

Doch das ist nicht alles. Die Katholische Bewegung war strukturell mit der *Action catholique* und dem großen Traum von Pius XI. verbunden, dem Traum von der sozialen Königsherrschaft Jesu Christi, von Christus als dem König der Völker. Beide waren also eng mit den Aktivitäten des Heiligen Stuhls verbunden. Pius XI. hat sogar die *Action catholique* als eine *Teilhabe* am Apostolat der Hierarchie bezeichnet. Pius XII. wird zu dem maßlosen Ausdruck der *Kooperation* greifen. Die *Action catholique* wurde so zum Liebling der Kirche, ohne dass dies jemals Folgen im Bereich der institutionellen Strukturen gezeitigt hätte. Der Codex des Kirchenrechts von 1917 bleibt bei den traditionellen Andachts- und Frömmigkeitsformen. Vielleicht war es noch zu früh. Der Codex von 1983 hat sich damit begnügt, die Freiheit der Vereinigungen von Gläubigen anzuerkennen, aber er ignoriert weiterhin die Besonderheit der *Action catholique*. Liegt es daran, dass es nunmehr zu spät ist?

Die *Katholische Bewegung* und die *Action catholique* haben aufgehört, als Beispiel zu dienen. Kein Modell hat sie ersetzt. Und doch ist man nicht zur Ausgangssituation zurückgekehrt. Es ist die Stunde der ungeordneten Fülle, ohne dass irgendeine Denkrichtung die Neuheit dieser Situation beherrschen würde, ohne dass irgendein Instrument der Reflexion zur Anwendung käme oder irgendeine Initiative als die langersehnte und zwingende Lösung erschiene. Wir gelangen zur fundamentalen Erkenntnis, dass das christliche Leben aller Reflexion vorausgeht und dass, wenn auch eine umfassende Reflexion unerlässlich ist, die Kraft dieses Lebens doch nicht von ihr abhängt - oder doch nur in geringem Maße.

[1] Gabriel Le Bras, *L'église et le village*, Paris 1976; Jean de Viguerie, *Le catholicisme des Français dans l'ancienne France*, Paris 1988.

[2] Jacques Linsolas, *L'Église clandestine de Lyon pendant la Révolution*, 2 Bde. (1789-1794 und 1794-1799), Lyon 1985 und 1987 (mit Anmerkungen versehene Ausgabe seines unveröffentlicht gebliebenen Manuskripts).

[3] Diese Bemerkung stammt ursprünglich aus dem Dossier *La contre-révolution catholique au XIXe siècle*, in: La Nef, Juli/August 2002, 19-29.

[4] Pierre Thibault, *Savoir et pouvoir. Philosophie thomiste et politique cléricale au XIXe siècle,* Québec 1972.

[5] Emile Lamberts (Hg.), *The Black International. L'internationale noire (1870-1878),* Löwen 2002.

[6] Émile Poulat, *Le petit et le grand monde des Ségur,* in: ders./Jean-Pierre Laurent (Hg.), L'Antimaçonnisme catholique, Paris 1994, 103-189.

[7] Daniel Moulinet, *Les Classiques païens dans les collèges catholiques. Le combat de Msgr Gaume (1802-1879),* Paris 1995.

[8] Émile Poulat, *Église contre Bourgeoisie,* Tournai/Paris 1977, 279-280. - Zu L. Veuillot siehe meinen Beitrag bei Pierre Pierrard, *Louis Veuillot,* Paris 1998, 211-256.

[9] Jacques Palard, *Les mutations du militantisme catholique en France. La dimension politique des ruptures institutionnelles,* in: Cahiers de l'Atelier, Juli-Sept. 2001, 70-99; Ludovic Laloux, *Les étapes du renouvellement de l'apostolat des laïcs en France depuis le Concile Vatican II,* (unveröffentlichte) Doktorarbeit der Universität Lille-III 1999, Zusammenfassung unter dem Titel *L'apostolat des laïcs en France. D'une politique hexagonale aux impulsions romaines,* in: Nouvelle Revue théologique 122 (2000) 211-237.

Aus dem Französischen von Uwe Hecht

Seid fruchtbar und vermehrt euch: Von der organizistisch-geschlossenen zur vielfältigen Organisationskultur im zeitgenössischen Katholizismus

Enzo Pace

Einleitung

Eine der unerwarteten Folgen der nachkonziliaren theologischen Reform war die Überwindung jenes Prinzips, das die Beziehung zwischen der Institution Kirche und den verschiedenen Vereins- und Partizipationsformen der Laien innerhalb des kirchlichen Lebens bestimmte. Dieser Übergang vom organizistisch-geschlossenen Konzept zur *Koexistenz* teils höchst ungleicher *Organisationsmodelle* bildet den Kern unserer anschließend zu entfaltenden These. Mit anderen Worten: Tatsächlich ändert sich die Organisationsform selbst. Sie orientiert sich nicht mehr am Prinzip der religiösen Arbeitsteilung nach Geschlechts-, Alters- und Bildungsunterschieden, einem Prinzip, das als getreues Abbild der diversen Kategorien der bürgerlichen Gesellschaft und der biosozialen Lebensphasen des „guten Christen" erdacht worden war.

Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil wächst die Bereitschaft seitens der kirchlichen Hierarchie, über die traditionelle Einteilung des organizistisch-geschlossenen Modells hinauszugehen und zunehmend aufgrund von Charismen und funktionalen Spezialisierungen zu differenzieren. Das frühere Modell fasste die Gesellschaft (in Lehre und kirchlicher Praxis) als einen von Gott natürlich geordneten, *lebendigen Organismus* auf, der aus Bindegliedern (von der Familie bis zur lokalen Regierung, von Unternehmensverbänden bis zu Berufsvereinen etc.) und aus den vielen, *natürlichen* Morphologien des gesellschaftlichen Lebens selbst bestand (dem Geschlechts- und Generationenunterschied, den verschiedenen, den Lebenszyklus bestimmenden sozialen Stufen, der unterschiedlichen Bildung und schließlich den diversen Gesellschaftsschichten). Jeder Teil der Gesellschaft stellte so eine kleinste periphere Einheit dar, die zur Belebung des ganzheitlich organisierten *corpus* der katholischen Kirche aufgewertet werden konnte.

Wir haben es also mit einem körperschaftlichen Organisationsmodell zu tun. Die Aufnahme in die Kirche war grundsätzlich von zwei Kriterien bestimmt: einerseits

von der Glaubenstreue, andererseits von gemeinsamen sozio-ökonomischen oder natürlichen Bindungen (Alter, Geschlecht, Generationen etc.). Auf diese Weise gelang es der Institution Kirche, die Gesellschaft selbst zu strukturieren, indem sie ihr äußeres, aber auch ihr inneres Gefüge abzubilden bemüht war. So genügte es der Kirche Pius' XII. nicht mehr, eine Gesellschaft katholischer Ärzte aufgebaut zu haben; man brauchte auch noch eine Gesellschaft für katholische Hebammen. Das Katholischsein war gleichzeitig ein universaler Wert und ein Kennzeichen für berufliche Qualität innerhalb der sozialen Kategorie, die „unter die heilige Mutter Kirche" zusammengefasst wurde. Katholischsein galt als Zeichen, dass die Kirche - über die vielfältigen Unterschiede und Gegensätzlichkeiten innerhalb der modernen Gesellschaft hinaus - kollektive Zugehörigkeit (als symbolischen Gewinn) und moralische Unterstützung je nach beruflicher Kategorie, Altersstufe und sozialer Körperschaft vermitteln konnte.

Ein anderes Beispiel zeigt, dass die Mitwirkung der Kirche am Aufbau von Gewerkschaften mit eindeutig katholischer Gesinnung nach dem Zweiten Weltkrieg nicht mehr ausreichte. Es musste eine eigene, interne katholische Arbeitervereinigung organisiert werden, die unmittelbar der kirchlichen Hierarchie unterstand und die autonome kollektive Aktion einer modernen Gewerkschaft ergänzte und eingliederte. Die *Katholische Aktion*, eine der größten von der Kirche gegründeten Laienorganisationen, war in Ausschüsse und Arbeitskreise unterteilt, die sich aus Kindern und Erwachsenen, Frauen und Männern, Gebildeten und Ungebildeten etc. zusammensetzten. Jeder Ausschuss wurde von einem Priester (dem ein Laie, ein Mann oder eine Frau, zur Seite stand) geleitet; jeder Arbeitskreis verfügte über eine eigene, spezielle Methode, um die religiöse Botschaft umzusetzen. Gleichzeitig passte man sich konsequent den jeweiligen gesellschaftlichen Bedingungen an, die das Leben und Handeln des Einzelnen bestimmten. Diese Struktur ermöglichte die Engmaschigkeit des Aktionssystems der katholischen Kirche innerhalb der Gesellschaft. Dadurch entstand auch das ver- breitete Zugehörigkeitsgefühl oder die Übereinstimmung mit den Absichten der Institution sowie für die gängige Überzeugung, dass Gesellschaft und Kirche sich gegenseitig organisch durchdringen: von der Wiege bis zur Bahre, in stetiger Abfolge individueller und kollektiver Dienstleistungen, von der Kirche und ihren peripheren Organisationseinheiten *gesegnet, begleitet* und *gelenkt.*

All das existiert nicht mehr. Nicht so sehr deshalb, weil die Theologie des Zweiten Vaticanums selber das organizistisch-geschlossene Konzept der Beziehung zwischen Kirche und Welt an seinen Wurzeln zu kritisieren begann, sondern weil dieses Modell den tief greifenden gesellschaftlichen Umbrüchen nicht standhielt. Die Gesellschaft differenzierte sich zusehends und entzog ihre Handlungsräume dem Einfluss der Religion. Die Bindung zwischen dem Ganzen und seinen Teilen löste sich immer mehr: Das Ganze war kaum mehr im Stande, die einzelnen Teile in ihren kleinsten Angelegenheiten und den vielen sie kennzeichnenden sozialen Eigenheiten zu *(in-)formieren.* Das Katholischsein als universaler Wert war nun nicht mehr notwendigerweise damit verbunden, auch ein guter Arzt zu sein, ein guter Student, ein guter Erwachsener oder ein gutes Kind, ein guter Gebildeter

oder guter Land- bzw. Fabrikarbeiter. Diese Organisationskultur, die das organizistisch-geschlossene Modell inspirierte, verkümmerte allmählich. Zum einen erschien es den in Körperschaften organisierten Gläubigen nicht mehr sinnvoll, jenen nur aufgrund von Interessen oder soziobiologischen Einteilungen anzugehören. Zum anderen entdeckte man, dass die einende religiöse Botschaft kaum Erkenntnis, Sinn und Orientierung für konkrete Entscheidungen bieten konnte, die jedes in verschiedenen Lebensräumen handelnde Individuum autonom und unabhängig von seiner zugehörigen Altersklasse oder Gesellschaftsschicht fällen möchte. Zusätzlich war die Anzahl der relativ autonomen Sinneinheiten angestiegen. Der Anspruch der Kirche, diese auf eine gemeinsame Sinnebene zurückzuführen, war gesellschaftlich nicht mehr plausibel, nicht einmal mehr für ihre Gläubigen. Nicht zufällig machten alle großen katholischen Vereinigungen eine schwere Krise durch, als Folge der sie zwar inspirierenden, aber geschwächten Organisationskultur.

Im Folgenden soll das neue Modell in seinen wesentlichen Zügen dargelegt werden. Es handelt sich um ein Modell, das sich während der letzten zwanzig Jahre nach Versuchen und Irrtümern und nach einer konfliktreichen und krisengeschüttelten Periode in und außerhalb der katholischen Welt durchzusetzen begann. An zweiter Stelle wird die nun bestimmende Organisationskultur untersucht werden.

I. Die Vielfalt der Modelle

Welche Gemeinsamkeiten haben Vereinigungen wie *Comunione e Liberazione* (= Gemeinschaft und Befreiung), *Katholische Aktion*, *Charismatische Erneuerung*, *Neokatechumenat*, die *Gemeinschaft der Hörer des Bibelwortes*, die *Fokolare* und andere? Ihre Mitglieder erleben die Zugehörigkeit zur katholischen Kirche auf je andere Weise. Es ist nicht dasselbe, ob man in dieser oder jener Gruppe aktiv mitmacht. Die Beweggründe sind also nicht bloß äußerlicher Natur: etwa weil man innerhalb seiner gesellschaftlichen Umgebung eher mit dieser Gemeinschaft als mit einer anderen in Kontakt steht, oder weil einer der Namen dieser Gruppierungen in dieser Pfarrei geläufiger ist als in einer anderen.

1. Das sozio-religiöse Umfeld

Die Entscheidung für ein bestimmtes religiöses Tätigkeitsfeld hat einen ernsthafteren Hintergrund und ist mit einer unterschiedlichen *Auffassung* verbunden, *Christ* und Angehöriger der katholischen Kirche zu sein. Abgesehen von den oft langwierigen und komplexen kirchlichen Anerkennungsverfahren dieser neuen Gemeinschaften ist es nicht dasselbe, sich *Comunione e Liberazione* anzuschließen oder den Bekehrungsweg der Neokatechumenatsbewegung zu wählen. Die Grenzen zwischen diesen diversen Gruppen im heutigen kirchlichen Milieu sind klar gezogen und deuten auf maßgebliche Unterschiede in Theologie und im sozio-religiösen Wirkungsfeld hin. Im soeben erwähnten Beispiel entscheidet sich der

Gläubige des neokatechumenalen Wegs, „zu den Ursprüngen der christlichen Gemeinschaft zurückzukehren". Wer sich hingegen in den Idealen von *Comunione e Liberazione* wiederfindet, engagiert sich vor allem in gesellschaftlichen Bereichen, die das katholische Gepräge verloren haben, wie der Wirtschaft oder der Politik. Derjenige wiederum, der sich der *Charismatischen Erneuerung* anschließt, wird vom Angehörigen der *Katholischen Aktion* bisweilen für eine Borderline-Persönlichkeit gehalten, für ein Mitglied irgendeiner charismatischen Freikirche innerhalb der großen katholischen Kirche. Wir könnten noch weitere Beispiele anfügen, wollen aber vor allem auf die Komplexität des Phänomens hinweisen. Die Tatsache, dass sich die Mitglieder der verschiedenen Gruppen alle als Teil der Kirche („wir sind Kirche") verstehen, schlägt sich keineswegs in einer einheitlichen Ausdrucksform nieder. Gerade die unterschiedliche Organisationsstruktur drückt sich in einer je anderen theologischen Vorstellung vom Verhältnis zwischen Kirche und Welt sowie in einer je anderen liturgischen Form aus. Sie drückt sich ferner in einer nicht eindeutigen Legitimationsform der *leadership*, in einer mehr oder weniger ausgeprägten Entklerikalisierung des Autoritätsbegriffs und in einer relativen Unabhängigkeit von der kirchlichen Hierarchie aus, sei es auf örtlicher Ebene (gegenüber dem Pfarrer), sei es hinsichtlich der Kirche von Rom. Wir haben es also mit einer fortgeschrittenen Differenzierung innerhalb des von der katholischen Kirche organisierten Glaubenssystems zu tun. Es ist, als hätte dieses System erkannt, dass es die wachsende Komplexität des sozio-religiösen Bezugsumfelds nicht mehr auf das ehemals bewährte, organizistisch-geschlossene Schema reduzieren konnte.

Theoretisch könnte man sagen, dass das *sozio-religiöse Umfeld* in Bezug auf das Glaubenssystem sehr viel komplexer geworden ist: Es kam gewissermassen zu einer religiösen Inflation innerhalb des kulturellen Umfeldes, das mit traditioneller pastoraler Politik nicht mehr zu steuern war (Luhmann 1977). Die religiöse Nachfrage orientierte sich anderweitig und veränderte sich aufgrund der jeweiligen Sinnbedürfnisse, die durch die *historischen* Organisationsformen des Glaubenssystems nicht mehr befriedigt werden konnten.

Ein gutes Beispiel für diesen Umstand bietet die katholische Pfingstbewegung, die spätere *Charismatische Erneuerung*. Sie ist in den USA in einem gesellschaftlichen Umfeld entstanden, wo die Abgrenzung zwischen Katholiken und Protestanten nicht klar definiert war und sich in einem ökumenischen Gärungsprozess befand. Ursprünglich verstand sich die Bewegung als Verfechterin einer *unmittelbaren religiösen Erfahrung*, die weniger Teil der katholischen Lehre ist und eher zur protestantisch-pfingstlichen Tradition und zur Heilig-

Der Autor

Enzo Pace ist Professor der Soziologie und Religionssoziologie an der Fakultät für Politikwissenschaft der Universität Padua. Er ist Leiter des Soziologie-Departments und Vorsitzender der Internationalen Gesellschaft für Religionssoziologie (SISR). Zu seinen Forschungsschwerpunkten zählen die Soziologie des Islam, die Säkularisation und die neuen religiösen Bewegungen.. Jüngste Veröffentlichungen: Sociologia dell'islam (2001); I fondamentalismi (2002). Anschrift: Dept. of Sociology, via San Canziano 8, I-35100 Padova, Italien. E-Mail: vincenzo.pace@unip.it.

Geist-Theologie der Ostkirchen gehört. Ihr Verhältnis zur traditionellen sakralkirchlichen Vermittlung ist eher kritisch („der Geist weht, wo Er will"). Vergleicht man nun diese Bewegung mit der Entstehung des *Neokatechumenats*, das in Spanien unter Franco von zwei jungen ehemaligen Mitgliedern der *Katholischen Aktion* gegründet wurde, so fällt auf, dass die inspirierende Idee ebenfalls aus dem Bedürfnis nach einer intensiveren und radikaleren Religiosität entstand. In einer Laienorganisation wie der *Katholischen Aktion* war diese Art von Religiosität nicht vertreten. Die Entscheidung, zur urchristlichen Gemeinschaft zurückzukehren und einen anstrengenden und anspruchsvollen Weg christlicher Initiation zur Wiederentdeckung der Taufe und des eigenen Glaubens auf sich zu nehmen, ist implizite Kritik an jeder Form von Geburtsreligion. Es genügt nicht mehr, katholisch geboren zu sein; man hat das Bedürfnis, über die Tradition hinauszugehen. Es handelt sich dabei um eine post-traditionelle Entscheidung, in gewisser Hinsicht sogar um eine post-katholische. Dies drückt sich gerade im Überdruss aus, Teil einer Gemeinschaft zu sein, die sich zwar noch katholisch nennt, es aber in den alltäglichen individuellen und kollektiven Verhaltensmustern längst nicht mehr ist (Pace 1983).

Die eben erwähnten Gemeinschaften sind eher weniger von einem Impuls geleitet, die Welt verändern zu müssen. Probleme ergeben sich vielmehr dadurch, dass sie die Gemeinschaft außerhalb des institutionalisierten religiösen Bereichs errichten wollen. Bei anderen Bewegungen hingegen ist die *Weltreform* ein strategisch entscheidender Auftrag. Es handelt sich dabei um relativ junge Bewegungen: Sie integrieren traditionelle Leitgedanken und Themen, die aus dem katholischen Integralismus oder aber aus dem sozialen Katholizismus kommen und in der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts entstanden sind. Die *reformatio mundi* ist gerade Bewegungen wie *Comunione e Liberazione* und *Opus Dei* ein besonderes Anliegen. Von einigen bemerkenswerten Unterschieden abgesehen, ist dieses Anliegen aber auch in Vereinen der katholischen Hilfswerke zu finden, die in der Gesellschaft durch karitative Freiwilligeneinsätze wirken. Das Werk (von *Comunione e Liberazione* und *Opus Dei*) dient vor allem politischen und ökonomischen Investitionen und ist bemüht, in sämtlichen Gesellschaften, wo es aufgenommen und anerkannt wird, Führungseliten (von mittleren Kadern bis zu den höchsten in der Politik) anzuwerben, auszuwählen und zu bestimmen. Die Hilfswerke hingegen verstehen das Werk als Ausdruck eines religiös inspirierten, solidarischen Einsatzes, um wirtschaftlich benachteiligte Schichten oder Gruppen von Randständigen (durch große Armut, illegale Einwanderer, Entrechtete etc.) offiziell zu vertreten. Die Organisationslogik von *Comunione e Liberazione* und *Opus Dei* können wir auf die Formel „Religion als soziopolitisches Unternehmen" bringen. Die säkularisierte Welt in die katholische zurückzuholen, ist denn auch eines der Ziele. Bei den katholischen Hilfswerken gilt das Organisationsprinzip der Rechtlosen und Ausgestoßenen, die von keiner Gewerkschaft oder politischen Gruppierung offiziell repräsentiert werden und die außerhalb des *welfare*-Apparates stehen. Für diesen letzteren Fall können wir die Formel der „Religion als gesellschaftlich-karitatives Unternehmen" benützen.

2. Verschiedene Idealtypen von Organisationen

Nach diesen einzelnen Fallschilderungen werden wir die im katholischen Umfeld vorkommenden *diversen Idealtypen* der Organisationen zu ordnen versuchen. Es ergeben sich dabei folgende Bestimmungsmerkmale:

- die „spirituelle Ausrichtung";
- die Struktur der *leadership* und die Aufteilung von Macht und Wissen innerhalb der Organisation;
- die Beziehung zwischen religiöser Entscheidung und aktivem Einsatz in der Gesellschaft und in der *polis* (direkt oder indirekt im politischen Leben);
- die Einstellung hinsichtlich der Tugend des Gehorsams (gegenüber der Autorität des kirchlichen Lehramtes).

Die möglichen Kombinationen zwischen diesen vier Merkmalen sind theoretisch nicht unbegrenzt, gerade wenn wir sie zur Strukturierung einer sehr differenzierten Realität anwenden, deren latente Konflikte nicht leicht erfasst werden können (Garelli 1979, 1991). Heute scheinen diese Konflikte nicht mehr so offensichtlich und kommen im öffentlichen religiösen Raum kaum zur Sprache. Früher hingegen wurden diese Spannungen und unterschiedlichen Positionen offenkundig zwischen den verschiedenen Gruppen, Bewegungen und Gesellschaften ausgetragen. Der historische Umstand eines charismatischen *leaders* als Haupt der Kirche von Rom überdeckte Differenzen und Konflikte. Der Eifer aber, in der Kirche „mehr zu zählen" als andere, hat zwischen den verschiedenen katholischen Gruppen mit ihren diversen theologischen und kirchlichen Vorstellungen keineswegs nachgelassen. Im Gegenteil, die Konfliktsituation hat sich deutlich verschärft, falls es zutrifft, dass einige katholische Organisationen im Wettlauf um die interne Legitimation auf die Heiligsprechung ihres Gründers setzten, um sich damit endgültig als „Eckpfeiler" der katholischen Institution Kirche beglaubigen zu lassen. So gelang jüngst dem *Opus Dei* noch vor Ende des jetzigen Pontifikats die Kanonisation seines *leaders* Escrivà de Balaguer. Es handelt sich um einen Prozess der *pillarization* (= Versäulung, vgl. Dobbelaere/Voisin, 1985; Dobbelaere 1988), den schon andere in der Vergangenheit angestrebt haben. Viele Laienbewegungen der religiösen Erneuerung, die mit der jeweils historisch vorherrschenden pastoralen Politik zuerst nicht übereinstimmten, wurden später als reguläre religiöse Orden anerkannt, entweder aufgrund der Kraft ihres Gründungsgedankens oder aufgrund eines anderen Werts, den das Gründungscharisma der Universalkirche gewissermassen als Aussteuer vermachen konnte (Séguy 1979; 1984).

In diesem Zusammenhang verweisen wir auf Carl Schmitts Aufsatz „Römischer Katholizismus und politische Form" (Schmitt 1925), den er der *complexio oppositorum* widmete. Möglicherweise könnte sie ein Merkmal der Kirche von Rom darstellen. Gelingt es beispielsweise einer innerhalb der katholischen Kirche oder in ihrem Umfeld entstandenen Gemeinschaft oder Gruppe, den religiösen Gedanken in (kulturelle, soziale, karitative, politische, erzieherische etc.) Werke umzusetzen, kann sie mit der Anerkennung durch das Lehramt rechnen und einen bevorzugten Rang einnehmen. Dieser Rang entscheidet jeweils über die relative

Nähe oder Distanz zum „Zentrum", wo Urteile gefällt und Beschlüsse für die pastorale Außenpolitik und auch für die interne Organisationsregelung gefasst werden. Die Kirche hat *per definitionem* eine sehr komplexe Organisationskultur. Gerade dieses organisatorische Wissen aus ihrer zweitausendjährigen Geschichte lehrt sie aber, dass es in der Kirche „für alle Platz gibt", auch für Glaubensgemeinschaften mit anderen Positionen, die sich aber dennoch als Angehörige der Kirche verstehen. Die Zugehörigkeit ist also entscheidender als die Glaubensgesinnung. Vor diesem Hintergrund ist der konfliktreiche und vielfältige Organisationszusammenschluss zu verstehen, der sich an sehr verschiedenen theologischen und kirchlichen Modellen orientiert. Solange es beim Konflikt nicht um das Autoritätsprinzip geht, übt man also Toleranz gegenüber Gruppen, Bewegungen und Gemeinschaften, die im Laufe der Zeit neu oder wieder entstehen. Die Geschichte der nachkonziliaren katholischen Dissidenz ist hierfür ein Beweis: Als nämlich die dissentierenden Gruppen die „Tugend des Gehorsams" kritisch hinterfragten, wurden sie nach und nach von der offiziellen Kirche ausgestoßen und ausgegrenzt.

3. Zwei Pole

Versuchen wir nun, die soziologische *ars combinatoria* mit den vier oben erwähnten Merkmalen (spirituelle Ausrichtung, *leadership,* Einstellung zur *Welt* und zum Gehorsam) auf die Situation der im katholischen Umfeld gegenwärtigen Gemeinschaften anzuwenden. Die Idealtypen, die wir zu unserer Orientierung und zur Strukturierung dieser Realität benützen, sind wie folgt polarisiert:

- Ein spirituelles Modell, das auf ständige Bekehrung (*born-again*/Erneuerung des Taufgelöbnisses) und auf die Erneuerung der Glaubensgemeinschaft ausgerichtet ist; die *leadership* (und ihre Entklerikalisierung) wird hauptsächlich von Laien bestimmt, was mit einem entsprechenden Organisationsmodell einhergeht. So werden neben den kanonischen Liturgien auch andere Formen liturgischer Teilnahme und *performances* gefördert, was die „Gemeinschaft der Heiligen" auf ihrem Weg zur Wiedergeburt aus dem urchristlichen Geist besonders hervorhebt; zur *modernen Welt* haben sie ein eher kritisches Verhältnis; sie soll vielmehr für den Geist des Evangeliums zurückerobert werden. Die Neuevangelisierung soll vor allem in den Gewissen der Menschen und weniger in weltlichen Institutionen erfolgen; die Tugend des Gehorsams gegenüber dem Lehramt wird nicht hinterfragt und gilt als bereinigte Angelegenheit, sei es seitens der religiösen Autorität, die diese Art von Bewegungen nun offiziell empfängt, sei es seitens der Bewegungen selbst, die das Prinzip des Gehorsams im Enthusiasmus verwässern, der durch die Erweckung der Charismen ausgelöst wird. Die Erweckung charismatischer Kräfte wird bei diesen Bewegungen besonders gefördert.
- Ein spirituelles (neo-)identitätsstiftendes Modell mit dem Anspruch, die katholische Identität zu verteidigen, die durch den modernen Individualismus und den ethischen Relativismus bedroht wird (*defenders of God*); die oberste Leitung übernimmt der Klerus innerhalb einer hierarchisch geordneten Orga-

nisation, der die traditionelle religiöse Arbeitsteilung der katholischen Kirche weiterführt (Klerus/Laien, Mann/Frau, Intellektuelle/Volk etc.); die *Welt* soll für den katholischen Gedanken wieder gewonnen werden vor allem in jenen Bereichen, die sich seinem Einfluss entzogen haben (von der Ökonomie bis zur Politik, von der Kultur bis zur Erziehung, von den Massenmedien bis hin zur Gefühlsebene von Liebe und Eros); der Gehorsam als Tugend wird überhaupt nicht in Frage gestellt. Mit dem öffentlichen Bekenntnis zum Gehorsam versucht diese Art von Bewegung, sich zu legitimieren und an Positionen heranzukommen, die innerhalb der Institution Kirche dem Zentrum am „nächsten" liegen.

Zwischen diesen zwei Polen finden sich Übergänge unter den genannten Idealtypen katholischer Organisationsformen. Es handelt sich dabei entweder um historisch bekannte Organisationen oder um spontan entstandene Gruppen jüngerer Formation. Sie können alle als Ergänzungsgruppen bezeichnet werden. Im Militärjargon sind Reserveoffiziere jene, die zur zahlenmäßigen Vervollständigung und Erhaltung eines Heeres eingesetzt werden. Sie sind zwar wichtig, gehören aber nicht zur aktiven Truppe. Unter gewissen Umständen dienen sie manchmal auch als Reservetruppen. Mit diesem Funktionsvergleich sind vor allem alle traditionellen Gruppen (wie die *Katholische Aktion*) oder aber Gruppen jüngeren Datums gemeint (wie die *Fokolare* oder die Verbände der Hilfswerke, die zur eigentlichen *Holding* sozialer Solidarität gehören, der späteren *Caritas,* deren komplexes Modell eigens untersucht werden müsste als Innovationsbeispiel für die katholische Organisationskultur). Diese Gruppen besitzen einzelne Merkmale der zwei oben definierten Idealtypen, kombinieren sie jedoch anders. Für einige dieser Gruppen gehört beispielsweise der Einsatz *in der Welt* zum Sinnuniversum, der ihre Tätigkeiten lenkt. Dennoch wird der Einsatz in der Welt nicht als Projekt katholischer Welteroberung verstanden. Die Theologie und das Kirchenverständnis des Zweiten Vaticanums scheinen verinnerlicht zu sein: Man engagiert sich in der Welt vermehrt im Namen der Gerechtigkeit, um auf diese Weise ein Zeugnis für die inspirierende religiöse Kraft geben zu können. Projekte hingegen wie die Errichtung von *sozialen Garnisonen* (*pillars*), wo die katholische Identität dem jeweiligen Engagement in Bereichen wie der Ökonomie, Politik, Kultur und Erziehung ihr Gepräge verleihen könnte, motivieren viel weniger.

Andere Gruppen oder Bewegungen wiederum sind von einem so starken spirituellen Impuls erfasst, dass die Projektion ihres spirituellen Modells auf das *aktive Leben* von geringer Bedeutung ist: Man handelt gemäß weltlicher Gesetze, welche die diversen Teilsysteme der modernen Gesellschaft entsprechend ordnen. Das informale Organisationsmodell, ein grobmaschiges Netzwerk ohne eigentliche charismatische *leaders* oder interne Hierarchien, findet sich in Bibel- und Gebetsgruppen (größtenteils in Pfarreien und deren Umfeld entstanden und verbreitet) oder in Gruppen mit einer Familienspiritualität (wo der zentrale Versammlungsort die Familie ist, also außerhalb institutioneller Kreise, die aber nicht abgelehnt werden). Diese Gruppen können annäherungsweise dem ersten Idealtyp zugeordnet werden, stimmen aber mit den jeweiligen Merkmalen nicht vollständig

überein. So fehlt die parallele Liturgie wie auch das Interesse, mit der Erweckung der Charismen die Tugend des Gehorsams neu begründen zu wollen.

II. Die Matrix der sozio-religiösen Vielfalt der Modelle

Wie erklärt sich diese wachsende Vielfalt so unterschiedlicher Organisationsmodelle innerhalb einer Heilsinstitution wie der katholischen Kirche? Der Hinweis auf die Geschichte des Katholizismus, der zyklisch mit Bewegungen konfrontiert war, die nach anfänglichem Zögern einer misstrauischen kirchlichen Autorität allmählich institutionalisiert wurden, greift zu kurz. Vielmehr sind gerade durch das Zweite Vatikanische Konzil *unerwartete Folgen mit langfristiger Wirkung* und ein eigentlicher *epistemologischer Bruch* innerhalb der gesamten kirchlichen Organisationskultur ausgelöst worden. Wir sprechen hier nicht bloß von theologischen und liturgischen, von den Konzilsvätern eingeleiteten Umbrüchen. Uns interessiert hier vor allem die Beobachtung, dass die Existenz so verschiedener Organisationsformen innerhalb der Kirche nun anders wahrgenommen wird: von sämtlichen sozio-religiösen Akteuren, angefangen bei jenen, die diese Formen geschaffen und angeregt haben bis hin zu jenen, die die Rolle der „Hirten" und Repräsentanten der heiligen Autorität ausüben. Die Tatsache, dass Letztere keine Schwierigkeiten mehr damit haben, die Existenz verschiedener (manchmal auch konfliktreicher) sozio-religiöser Organisationsformen innerhalb der Kirche anzuerkennen, könnte bedeuten, dass sich etwas im „Denken der Institutionen", wie es Mary Douglas (1968) nannte, geändert hat.

Es stellt sich also die folgende Frage: *Wie denkt* eine Heilsinstitution, die eine jahrhundertelange Erfahrung in der Kontrolle des intern zyklisch auftretenden, symbolischen Konflikts hat, diese Differenzierung? Wie denkt sie eine sichtlich fortschreitende Differenzierung, die sie aber selber nicht in Gang setzte? In diesem Fall befindet sich die Heilsinstitution in einem organisatorischen Dilemma. Entweder verzichtet sie darauf, die vielfältigen Ausrichtungen innerhalb ihres sozio-religiösen Umfelds vereinheitlichen zu wollen, oder sie unterstützt die wachsende Vielfalt der internen Organisationsformen als notwendige Ausläufer zur Anpassung an das stetig differenziertere sozio-religiöse Milieu. Im letzteren Fall bedeutet die Akzeptanz der internen Vielfalt, dass das (katholische) Glaubenssystem bemüht ist, die äußere Komplexität in eine innere umzusetzen. Da die Amtskirche diese komplexe Situation mittels ihrer Autorität nicht mehr im Griff haben kann, begnügt sie sich mit der Kontrolle, ob die minimalen Bedingungen erfüllt werden, damit eine religiöse Organisation den kirchlichen Status erwerben kann, ohne das Prinzip der *Tugend des Gehorsams* direkt in Frage zu stellen.

Heute gilt, dass der historische Umstand das Aufkommen zahlreicher religiöser Gruppen und Bewegungen mit ihren diversen Berufungen und Charismen begünstigte, und dass andererseits unter dem Pontifikat des jetzigen Papstes Karol Wojtyła die Macht der religiösen Autorität vor allem als *Kommunikation* eingesetzt wurde. Es ist, als hätte die Kirche von Rom, die scheinbar wieder

zentral gesteuert wird, die Unmöglichkeit erkannt, ein *inzwischen hoch differenziertes* sozio-religiöses Umfeld wie früher regieren zu können (Fulton 1997). Die Geschichte vieler neuer religiöser Bewegungen, die innerhalb der Kirche in der nachkonziliaren Zeit entstanden sind, zeigt die Anstrengungen der kirchlichen Autorität, jene *in* die bestehende *Ordnung* einzugliedern. Schließlich erkannte man sie als Ausdruck einer religiösen Erweckung an, die nicht einfach nach dem traditionellen *Zentrum/Peripherie-Schema* aufgenommen und organisiert werden konnte. Viele dieser Bewegungen sind eigenständig; sie haben einen eigenen *leader*, eine eigene Liturgie und Theologie, ein je anderes Verständnis vom Verhältnis Klerus/Laien, und sie werden von einem kreativen Impuls geleitet, der sich schlecht in traditionell geordnete Bahnen lenken lässt (Diotallevi 1999; 2002).

Bezeichnend ist in diesem Zusammenhang das gespannte Verhältnis zwischen Bewegungen wie den neupfingstlichen, den neokatechumenalen oder neointegralistischen (wie im Fall von *Comunione e Liberazione*) und den Pfarreien. Gewiss hatten es diese Bewegungen seit ihrem Bestehen nicht gerade einfach: In einigen Fällen waren sie mehr oder weniger willkommene Gäste, um organisatorisch entgleitende Pfarreien neu zu beleben. In anderen Fällen wiederum waren sie Konfliktquellen zwischen traditionellen Pfarreiangehörigen und „Neubekehrten". Erst seit kurzem sind sie - gleichzeitig mit der Deregulierung des religiös-institutionellen Bereichs - in das Funktionssystem integriert worden. In vielen Fällen haben die Pfarreien (nicht nur auf dem lateinamerikanischen oder afrikanischen Kontinent, sondern auch in Europa) polyzentrische Strukturen angenommen. Sie wurden in Netzwerke verschiedener Organisationen umfunktioniert, die „unter dem gleichen Dach" wohnen, jedoch ohne wirklich eine Gemeinschaft zu bilden. Folgerichtig ist der Pfarrer ein Verwalter und Anbieter von Räumen für Bewegungen geworden, die dort ihrem spezifischen sozialen Tätigkeitsfeld entsprechend arbeiten können: entweder in eigener Sache oder als „neuer Sauerteig" zur Erneuerung des Pfarreilebens, natürlich mit dem spirituellen Gepräge der jeweiligen Bewegung. Zusammengefasst handelt sich dabei um einen Austausch zwischen dem institutionalisierten Glaubenssystem und dem hochdifferenzierten sozio-religiösen Umfeld.

Schlusswort

Die Vielfalt der Organisationsmodelle innerhalb der katholischen Kirche stellt einen interessanten Fall eines Paradigmenwechsels von einem organizistisch geschlossenen zu einem systemischen Konzept dar (Luhmann 1984; Pace 1985). Die verschieden strukturierten religiösen Gruppen und Bewegungen innerhalb der katholischen Kirche werden vom Glaubenssystem nicht mehr als Ursache für eine mögliche Unordnung angesehen, sondern eher als eine Funktionsweise des Systems selbst aufgenommen. Ein Glaubenssystem, das wie in unserem Fall von einer Heilsinstitution wie der katholischen Kirche erzeugt wird, muss sich dem

Problem der zunehmenden systemischen Komplexität innerhalb der modernen Gesellschaften stellen. Es genügt nicht mehr, sich von anderen Glaubenssystemen abzugrenzen. Vielmehr muss das System lernen, die außen (im kulturellen Umfeld) und intern sich durchsetzende Differenzierung zu organisieren und zu verwalten. Dafür gibt es verschiedene Lösungsmöglichkeiten: Entweder stellt man eine Organisationsform über alle denkbar anderen, oder man führt für alle organisierten Bewegungen und Gruppierungen das Nützlichkeitsprinzip ein und toleriert ihre relativ autonome Fähigkeit religiöser Sinnproduktion, oder man verwaltet die verschiedenen Gruppen hierarchisch nach dem Kriterium der größeren/geringeren Treue gegenüber dem Prinzip der Tugend des Gehorsams. Nach unserer These ist die erste Lösung bereits überwunden und hat sich im komplexen Betrieb der sozio-religiösen Organisation als unproduktiv erwiesen. Die beiden anderen Lösungen hingegen bilden die zwei Pole, zwischen denen die kirchliche Autorität zu entscheiden hat, aber auch heute noch unentschlossen ist, welcher sie den Vorzug geben soll (Stark 1998). Dies aber ist Teil der *complexio oppositorum.*

Literatur

Salvatore Abruzzese (1991): *Comunione e Liberazione, Identità religiosa e disincanto laico,* Rom/Bari

Luca Diotallevi (1999): *Religione, chiesa e modernizzazione: il caso italiano,* in: FAI Documentazione, Rom

Luca Diotallevi (2002): *Internal Competition in a National Religious Monopoly: The Catholic Effect and the Italian Case,* in: Sociology of Religion, Nr. 2, 137-156

Karel Dobbelaere/Michel Voisin (1985): *Sectes et nouveaux mouvements religieux en Belgique,* in: Liliane Voyé (Hg.), La Belgique et ses Dieux, Louvain-La-Neuve, 395-437

Karel Dobbelaere (1988): *Secularization, Pillarization, Religious Involvement: Religious Change in the Low Countries,* in: T. M. Gannon (Hg.), World Catholicism in Transition, New York 80-115

Mary Douglas (1986): *How Institutions Think,* Syracuse/NY

John Fulton (1997): *Modernity and Religious Change in Western Roman Catholicism: Two Contrasting Paradigms,* in: Social Compass, Nr. 44, 115-129

Franco Garelli (1979): *Processi di differenziazione nel campo religioso,* in: Quaderni di Sociologia, Nr. 4, 479-512

Franco Garelli (1991): *Religione e Chiesa in Italia,* Bologna

Niklas Luhmann (1977): *Funktion der Religion,* Frankfurt am Main

Niklas Luhmann (1984): *Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie,* Frankfurt am Main

Roberto Marchisio (2000): *Sociologia delle forme religiose, organizzazione e culture dalle teorie classiche alle ricerche contemporanee,* Rom

Marco Marzano (1996): *Il cattolico e il suo doppio: organizzazioni religiose e Democrazia Cristiana nell' Italia del dopoguerra,* Mailand

Enzo Pace (1996): *Asceti e mistici in una società secolarizzata,* Venedig

Enzo Pace (1985): *Società complessa e religione,* in: D. Pizzuti (Hg.), Sociologia della religione, Rom

Enzo Pace (1992): *I movimenti religiosi nelle società contemporanee,* in: Quaderni di Sociologia, Nr. 2, 39-54

Carl Schmitt (1984): *Römischer Katholizismus und politische Form,* Stuttgart. Der Text dieser Neuausgabe folgt der 1925 im Theatiner Verlag München erschienenen 2. Auflage.

Jean Séguy (1979): *La protestation implicite: groupes et communautés charismatiques,* in: Archives des Sciences Sociales des Religions, Nr. 48/2, 187-212

Jean Séguy (1984): *Pour une sociologie de l'ordre religieux,* in: Archives de Sciences Sociales des Religions, Nr. 57/1, 55-68

Rodney Stark (1998): *Catholic Context: Competition, Commitment and Innovation,* in: Review of Religious Research, Nr. 39, 197-208

Aus dem Italienischen übersetzt von Carmen Ploner-Schär

Zur Ekklesiologie der charismatischen Gemeinden und Sekten

Alexandre Ganoczy

Die katholische Ekklesiologie sieht sich heute herausgefordert durch die rasche Verbreitung von neu-religiösen Gruppierungen, die man, zu Recht oder zu Unrecht, „Sekten" nennt, oft ohne sich die Mühe zu machen, diesen Begriff zu definieren. Nicht geringer ist die theologische Unklarheit, wenn man etwa kirchliche Erneuerungsbewegungen, die im Rahmen der Universalkirche signifikante Minderheiten bilden, als „katholische Sekten" bezeichnet.

Fragestellung und Aufbau

Angesichts eines derartig unscharfen Diskurses möchte ich zunächst die einschlägigen Texte des II. Vaticanums daraufhin befragen, ob sie - im Rahmen der Aufwertung von Orts- und Teilkirchen - auch Ansätze für eine Theorie der ekklesialen Kleingruppen bieten, die z.B. in der Gestalt von Basisgemeinden oder charismatischen Gemeinschaften immer häufiger mit Anspruch auf Kirchlichkeit auftreten. Eine Reflexion solcher Ansätze soll es ermöglichen, Kriterien dafür zu

erarbeiten, welche neuen Gruppierungen dem Geist des Christentums voll oder zumindest teilweise entsprechen und welche davon entscheidend abweichen. Ferner kann dadurch mehr Klarheit zur Frage geschaffen werden, wie sich diese als „Kirche von unten" strukturell zur „Kirche von oben", besser gesagt: zu der traditionellen großkirchlichen Institution verhalten.

Ein zweiter Schritt wird das theoretisch Erarbeitete an konkreten Beispielen verifizieren, näherhin anhand der sich nach dem Konzil entwickelnden französischen Gemeinschaften, die sich mehr oder weniger zur „charismatischen Erneuerungsbewegung" bekennen.

Da einige Entwicklungen in dieser Szene nach Ansicht ihrer sachkundigen Analytiker eine Tendenz zur „Sekte" aufweisen, wird es hilfreich sein, eine Klärung auch dieses Begriffs zu versuchen.

Schließlich werden einige Zukunftsperspektiven angesprochen, in denen die Funktion der neuen religiösen Bewegungen, der katholischen und der nicht katholischen, in der zukünftigen Entwicklung des Christentums zur Sprache kommen sollen.

I. Kleingruppenekklesiologie nach dem II. Vaticanum?

Das Konzil hat große theologische Kreativität unter Beweis gestellt, als es bei aller Beibehaltung einer universalkirchlichen, „sakramentalen" und mystischen Ekklesiologie versucht hat, auch das teil- bzw. ortskirchliche Dasein der Kirche zu thematisieren und dabei sogar deren kleinste, gruppen- und basishafte Erscheinungsformen theologisch zu würdigen. Vieles deutet darauf hin, dass sich die Kirchenversammlung dabei an einem urchristlichen, vorab paulinischen Verständnis der *ekklesia tou theou* [„Kirche Gottes"], zu orientieren suchte, das ein plurales war. Damit konkretisierte das Konzil seinen Willen zur *renovatio*, d.h. zur Erneuerung ursprünglicher, neutestamentlich bezeugter Strukturen des Christseins, wenn auch sein Versuch in der Perspektive wissenschaftlicher Theologie etliche Lücken aufweist.

1. Zur pluralen Daseinsweise der Kirche

Diese Reflexion setzt bei der Diözese oder Bischofskirche an, die (im Unterschied zur *ecclesia universalis*, der „Universalkirche") als *ecclesia particularis*, d.h. als „Teilkirche" bezeichnet wird.[1] Das Teilsein dieser Kirchen wird einerseits in einem additiven Sinn, als Bestandteil eines umfassenden Ganzen (z.B. LG 13/3), oder gar als dessen „portio" (CD 11) verstanden. Andererseits aber wird es in einem repräsentativen Sinn interpretiert, demzufolge die Teilkirche die Gesamtkirche real, gleichsam sakramental-real, vergegenwärtigt. Das lässt sich aus LG 23/3 herauslesen: die *ecclesiae particulares* (= „Teilkirchen") strukturieren sich „nach dem Bild der Gesamtkirche", so dass „in ihnen und aus ihnen die eine und einzige katholische Kirche besteht (*existit*)". Für unser Thema ist die Formel „in ihnen [...] besteht" entscheidend. Das legt eine bestimmte Analogie mit dem

eucharistischen Abendmahlsgeschehen vor Ort nahe: Wie in diesem Christus wirklich gegenwärtig ist und sakramental existiert, so ist die Kirche samt ihrem ganzen Wesen in den Vollzügen einer Teilkirche wahrhaft und tätig da. Der Bezug des Teiles zum Ganzen geht in diesem Sinn über das Quantitative hinaus und besitzt qualitative Bedeutung. Von da her lässt sich recht gut auch das Prinzip der bischöflichen Kollegialität samt seinen rechtlichen Komponenten ableiten.

2. Gemeinde vor Ort

Die Frage bleibt, ob diese repräsentative Ekklesialität (= Kirchlichkeit) damit steht und fällt, dass sie faktisch von einem Bischof geleitet wird. LG 26/1 scheint eine affirmative Antwort nahe zu legen: „die Kirche Christi ist wahrhaft in allen rechtmäßigen Ortsgemeinschaften der Gläubigen anwesend[2], die in der Verbundenheit mit ihren Hirten im Neuen Testament auch selbst Kirchen *(ecclesiae)* heißen". Letztere Aussage wird durch Stellen aus der Apostelgeschichte exemplarisch belegt, wo die amtliche Komponente tatsächlich gegeben ist.[3] Aber das Konzil hätte auch Stellen aus dem Römerbrief (16,5) oder aus dem 1. Korintherbrief (16,19) zitieren können, wo es sich um die „Hausgemeinde" unter der Leitung des Ehepaars Priska und Aquila handelt, die auch *ekklesia* heißt, obwohl sie offensichtlich nicht von Amtsträgern geleitet wird. Das schließt freilich nicht aus, dass die gemeinte Kleingruppe mit dem Apostel und den Hirten (Presbytern?), die wahrscheinlich der aus mehreren Hausgemeinden bestehenden Ortskirche und darin dem Herrenmahl vorstanden, in konstruktiv-organischer Verbindung lebte. Paulus zögert nicht, einer solchen Gruppe von „Laien" den offiziellen Titel der *ekklesia* zu gewähren. Dies lässt sich als ein wichtiger Ansatz für die repräsentative Kirchlichkeit der basishaften, spontan entstandenen und charismatisch strukturierten Gemeinden verstehen. Von daher wird auch verständlich, warum das Konzil selbst die christliche Familie „gleichsam Hauskirche" (*velut Ecclesia domestica*) (LG 11/2) nennt.[4] E. Lanne schreibt dazu: „Es scheint hier, über eine bloße Analogie hinaus, eine echte Teilnahme am Wesen der Kirche vorzuliegen."[5] Ich würde hinzufügen: Es ist eine Teilnahme, die zugleich eine quasi sakramentale Repräsentativität besitzt, denn GS 48/4 befindet: Die christliche Familie soll „die lebendige Gegenwart des Erlösers [...] und die wahre Natur der Kirche allen kundmachen".

Der Autor

Alexandre Ganoczy, geb. 1928 in Budapest. Studium in Budapest, Paris und Rom. Doktorat in Philosophie und Theologie, Ehrendoktorate der Universitäten Genf und Budapest. Er lehrte Dogmatische Theologie am Institut Catholique in Paris und an der Universität Münster (1966–1971), von 1972–1996 war er Ordinarius für Dogmatik an der Universität Würzburg. Veröffentlichungen u.a.: Calvin, théologien de l'Eglise et du ministère (1964); Le jeune Calvin (1966); La Bibliothèque de l'Académie de Calvin (1969); Der schöpferische Mensch und die Schöpfung Gottes (1976); Schöpfungslehre (1987); Einführung in die katholische Sakramentenlehre (1979, 1991); Einführung in die Dogmatik (1983); Suche nach Gott auf den Wegen der Natur (1992); Chaos, Zufall, Schöpfungsglaube (1995); Unendliche Weiten. Naturwissenschaftliches Weltbild und christlicher Glaube (1998); Der Dreinige Schöpfer. Versuch einer theologischen Synergetik (2001). Anschrift: Campagne Saye, F-04300 Dauphin, Frankreich. E-Mail: Alexandre.Ganoczy@wanadoo.fr.

Gewiss wird man sich hüten, die Hausgemeinde (*ecclesia domestica*) des II. Vaticanums mit der von Paulus erwähnten *ekklesia* zu verwechseln, die „sich hausweise" versammelt. Doch strukturieren sich beide nach weitgehend identischen Kriterien der Kirchlichkeit: Verkündigung des Evangeliums, Gemeinschaft durch das Herrenmahl, Praxis geschwisterlicher Liebe, Führung durch den Heiligen Geist und aktive Gegenwart Christi. Verkündigung und Eucharistie rufen sicherlich nach dafür eingesetzten Amtsträgern, auch dort, wo diese noch nicht aus der Gemeinde herauswachsen und „ordiniert" werden konnten. Aber Christus und der Heilige Geist können unmöglich fehlen. Ihre operative Gegenwart bildet die absolute Bedingung für das Kirche-Sein. Sie kann auch genügen, wo dieses erst im Werden und nur basishaft da ist. Vieles spricht dafür, dass das Konzil das Jesuswort nach Mt 18,20: „Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen" im Sinne Tertullians auslegt: „wo Menschen in Christi Namen zusammenkommen, ist wahrhaft Kirche"[6]. Das geht auch ohne eine aktualisierte Vermittlung von Amtsträgern. In der Tat bezieht das II. Vaticanum das Logion auf apostolisch tätige Laien (AA 18/1), auf liturgisch handelnde Gläubige (SC 7/1) und sogar auf Gebetsversammlungen mit „getrennten Brüdern" (UR 8/2).

Im Übrigen versteht die Kirchenversammlung die Ortsversammlung bzw. Ortsgemeinde[7] weitgehend im Sinne einer „Humanörtlichkeit"[8]. Das heißt nicht als geographische Fixierung auf einen bestimmten Ort, sondern als Ergebnis eines hier und jetzt vollzogenen Willens zur Gemeinschaft. So ereignet sich Kirche Gottes, wenn Menschen sich auf den Namen des Dreieinigen taufen lassen, das Mahl des Herrn teilen (vgl. 1. Kor 11, 18-20), ihre eigene Kultur in der Liturgie zur Geltung bringen[9] oder ihr charismatisches Laienapostolat koordinieren (AG 21). In solchen Fällen ereignet sich christliche Kirche vor Ort.

Die sich humanörtlich und oft in Kleingruppen vollziehende repräsentative Kirchlichkeit ist freilich für das Konzil undenkbar ohne das Ferment der vom Heiligen Geist stets veranlassten Erneuerung: Der Geist lässt „die Kirche allezeit sich verjüngen, erneuert sie immerfort" (LG 4/1; vgl. 9/3). Solche gnadenhaft ermöglichte Erneuerung[10] liegt in der Logik der Wirklichkeit des auferweckten Gekreuzigten als des „neuen Menschen". Alle ekklesialen Gruppen sollen an der „Neuheit Jesu Christi teilnehmen"[11], wenn auch für sie das neue Leben über den Tod hinaus nur Gegenstand eschatologischer Hoffnung ist. In der „Zwischenzeit" bearbeitet der Geist Christi alle christlichen Gemeinschaften mit seinen „Gnadengaben" und macht sie „geeignet und bereit, für die Erneuerung und den vollen Aufbau der Kirche [...] Dienste zu übernehmen" (LG 12/2). Nach diesem Verständnis wird kein Charisma zur bloß individuellen Erbauung, zur Sicherung frommer Nestwärme oder zum ekstatischen Beten bestimmt, sondern es wird vorab zu gemeinnützig-alltäglichen Leistungen geschenkt. Die nach dem Konzil florierenden charismatischen Erneuerungsbewegungen haben dieses Charismenverständnis mehr oder weniger befolgt.[12] Am Beispiel der französischen Lebensgemeinschaften will ich davon einiges grundrisshaft nachzeichnen. Diese Gemeinschaften eignen sich m.E. sehr gut zur Illustration der Konstanten, die sich

bei der großen Vielfalt ekklesialer Daseinsweisen in einem bestimmten Kulturbereich herauskristallisieren konnten.

II. „Charismatische Gemeinschaften" in Frankreich

Die Gemeinschaften, um die es sich handelt, die „communautés charismatiques", verstehen sich in ihrer großen Mehrheit im Kontext des „renouveau charismatique", der charismatischen Erneuerung der siebziger Jahre. Ihre Gründer berufen sich meist auf eine persönlich erlebte „Ausgießung des Geistes" bzw. auf eine „Geisttaufe". Worin diese eigentlich besteht, wird eher selten thematisiert. Auf jeden Fall wird sie kaum mit der Charismenlehre des Konzils ausdrücklich in Verbindung gebracht. So entsteht eher der Eindruck, dass im Hintergrund des Phänomens die nordamerikanische Pfingstbewegung steht, als eine von Paulus her begründete Theologie der Gnadengaben, die doch wohl *allen* Gläubigen „zum Nutzen und Aufbau der Gemeinde" geschenkt werden.[13] So verstanden bewirken die Charismen keine punktuellen Umwälzungen, sondern bestimmen ganze Lebensgeschichten. Folglich sind sie nicht „im Sinn außerordentlicher Geistesbekundungen"[14] zu verstehen, sondern als die Befähigung, alltägliche Handlungsziele zu befolgen. Yves Congar hat sich aus diesem Grunde (und unter Verweis auf LG 11) „gegenüber der Bezeichnung ‚charismatische Bewegung' zurückhaltend, ja kritisch ausgesprochen"[15]. Der Sache nach kommt seine Auffassung der Definition Heribert Mühlens nahe, Charisma sei „eine natürliche Eignung und Begabung, insofern sie durch den Heiligen Geist freigesetzt und zum Aufbau und Wachstum" von Kirche und Welt „in Dienst genommen wird"[16].
Inwiefern zeigt die Szene der französischen Gemeinschaften Züge, welche die hier skizzierte Kritik verdienen? Kommen sie gar einer „Sekte" nahe? Oder zeigen sich, aufs Ganze gesehen, nicht auch Merkmale der konziliaren Ekklesiologie, die der darin implizierten Erneuerungstheologie entsprechen?

1. Sekten oder kirchliche Gemeinschaften?

Soweit ich beurteilen kann, legen diese Gemeinschaften auf einen klar definierten Charismenbegriff wenig Wert. Was sie unter „charismatisch" verstehen, lässt sich eher an ihrer Praxis ablesen. Es fällt jedoch auf, welche Bedeutung dabei starken Persönlichkeiten zukommt, so etwa Männern und Frauen wie Lanza del Vasto, Jean Vanier, Roger Schutz, Schwester Emmanuelle, Abbé Pierre und anderen, die weniger bekannt sind. Ihr Beispiel und ihre Austrahlung machen oft Schule, ziehen spontane Gefolgschaft nach sich. Solche exemplarischen Gestalten gründen in vielen Fällen ihre eigene Gemeinschaft, in der ihre persönliche „Gnadengabe" mit identischen oder verwandten in Kommunikation tritt. Der Gründer wird zum „Leader", zum „Hirten" („berger")[17], dessen Autorität den Ausschlag gibt. An diesem Punkt kommt es hier und da - oft vor dem Hintergrund eines übersteigerten Vaterbildes - zu einer Art Personenkult[18], der den freien Charismendialog stark behindern und sektenähnliche Zustände herbeiführen

kann.[19] Dem wird aber dort erfolgreich vorgebeugt, wo die gemeinschaftliche Prüfung der Charismen und der Entscheidungen nach paulinischem Muster erfolgt (vgl. 1 Kor 14,29-33). Dann weicht der Autoritarismus dem wechselseitigen, gleichsam „kollegialen" Gehorsam, was sich in der von Jesuiten initiierten Gemeinschaft „Le Chemin Neuf" besonders gut beobachten lässt.[20]

Wozu wissen sich die Mitglieder berufen? Zu einer Weise gemeinsamen Lebens aus freier Entscheidung und kraft des Gruppengebetes.[21] Ähnlich wie in der Urgemeinde in Jerusalem (vgl. Apg 2,43-16), nährt dieses den Willen zum Teilen sowohl der spirituellen wie der materiellen Güter. Es kommt zu einer teilweisen Gütergemeinschaft, z.B. zur Einzahlung von 10 Prozent des Einkommens in die Gemeinschaftskasse.[22] Besonders charakteristisch ist für die Szene das geschwisterliche Zusammenleben von Ehepaaren samt Kindern mit ehelosen Laien, Ordensschwestern und Geistlichen in loser Wohngemeinschaft[23], manchmal in vormals nahezu leerstehenden Klöstern.[24] Diese Charismatiker zeichnet eine beachtliche Kinderfreundlichkeit aus: Die Kommunität besteht oft zur Hälfte aus Kleinkindern.[25] Ist das der Grund dafür, dass die Frauen in den meisten Fällen auf die Mutterrolle festgelegt bleiben? Dass sie freiwillig Zurückhaltung üben, sich als Hüterinnen des Innerlichen verstehen und keine Leitungsverantwortung übernehmen?[26] „Le Puits de Jacob" besteht zwar zu drei Vierteln aus Frauen, aber die eigentliche Führung liegt auch hier in den Händen von Jesuitenpatres.[27] Dass eine Frau „Hirtin" wird, ist die große Ausnahme.[28] An diesem Punkt lässt sich ein echtes theologisch-anthropologisches Defizit der französischen Szene feststellen.

2. Schutzwälle gegen Sektentum

Wohl wissend, dass ein überpersonalisiertes und stark gefühlsbetontes Charismenverständnis sie in die Nähe der Sekten bringen kann, werden die Gemeinschaften nicht müde, sich zur unbedingten Kirchlichkeit zu bekennen. Auch hier überwiegt die Praxis vor jeder Theorie. Ich habe keine Spur einer Reflexion der repräsentativen Kirchlichkeit der Gruppe im Sinne von LG gefunden, wohl aber den allgegenwärtigen Willen, von der Hierarchie anerkannt zu werden und mit dem Bischof der Ortskirche zusammenzuarbeiten[29], von ihm pastorale Aufträge zu übernehmen[30] und sich eng an die Weisungen des Papstes zu halten. Diese Loyalität veranlasste wohl Paul VI. 1975, den „renouveau charismatique" als „eine Chance für die Kirche und die Welt" zu bezeichnen[31], und Johannes Paul II., ihre Rolle in der „neuen Evangelisierung" zu rühmen.[32] Diese Äußerung ist z.T. im Kontext der Tatsache zu lesen, dass etliche Gemeinschaften, allen voraus „Le Chemin Neuf", sich als Hort für Priesterberufe erwiesen haben. Der Wunsch nach Ordination von verheirateten Männern (*viri probati*) meldet sich dagegen eher am Rande.

Der andere Schutzdamm gegen sektiererische Tendenzen besteht in der fast überall vorhandenen Weltoffenheit und Weltbejahung. Charisma verliert hier nicht seinen Weltbezug, kommt eindeutig dem paulinischen und konziliaren Ideal nahe, und sieht sich berufen, auch das gesellschaftliche Zusammenleben im Geist

des Evangeliums zu erneuern. Darin kommen die französischen Charismatiker den lateinamerikanischen Basisgemeinden recht nahe. Sie wollen ebenfalls, wenn auch mit anderen Mitteln, zur „Hebung und Entwicklung" der benachteiligten Menschen beitragen.[33] Sie haben zwar keine „Theologie der Befreiung" entwickelt, praktizieren aber in ähnlicher Weise Bildungsförderung, Einsatz für Arme und Obdachlose, zusätzlich Fürsorge für Behinderte, Drogenopfer, Strafgefangene und orientierungslose Schwangere; „Lion de Juda" gelingt es, in gut 30 Prozent der Fälle eine Abtreibung zu vermeiden![34] Der für die Szene besonders repräsentative „Chemin Neuf" weist zwar elitäre Züge auf, insofern er in seinen Reihen viele Ärzte, Psychologen, Lehrer und Intellektuelle zählt[35] und Charisma engstens mit Beruf verbindet[36], aber das schließt nicht eine stark ausgeprägte soziale Gesinnung im Sinne der päpstlichen Sozialdoktrin aus.

Auch in Sachen Ökumene überwiegt die Praxis gegenüber der Theorie. Der interkonfessionelle theologische Dialog steht nicht im Vordergrund, wohl aber der Wille zur praktischen Relativierung der Konfessionsgrenzen. So werden z.B. reformierte Gläubige Mitglieder katholischer Gemeinschaften[37] und treten konvertierte evangelische Pastoren in sie ein[38], was freilich von den protestantischen Partnern nicht gern gesehen wird. Doch herrscht im Schnitt eher der Geist von Taizé vor. Insgesamt scheint mir das Urteil zutreffend, dass man hier den Reformgedanken in einem positiven, ja optimistischen Sinn versteht und vertritt. Das Bewusstsein, durch die eigene Rückkehr zum Evangelium und zur ursprünglichen Authentizität der Kirche Gottes als ein Ferment der (auch vom II. Vaticanum angestrebten) kirchlichen Erneuerung zu wirken, erinnert an einen Franziskus ebenso wie an einen Martin Luther. So geht hier das „Reformatorische" von vornherein über die konfessionellen Grenzen hinaus.[39]

3. Auslegung der Schrift

In diesem Zusammenhang zeigt sich auch, wie sehr sich die erstrebte Spiritualität an den biblischen Quellen orientiert.[40] In der Mehrzahl der Fälle verläuft die Schriftauslegung jedoch nicht nach den Methoden einer wissenschaftlichen Exegese - dazu fehlen die nötigen Fachleute. Vielmehr folgen die Gläubigen ihren eigenen Intuitionen oder aber der Meinung des „Hirten". Das kann freilich im Grenzfall die Gefahr des Fundamentalismus heraufbeschwören. Doch auch hier bietet das Hören auf die Weisungen des bischöflichen und päpstlichen Lehramts wirksamen Schutz.

Zur systematischen Hierarchiekritik oder zum Protest gegen Handlungsweisen der kirchlichen Institution kommt es äußerst selten. Die Gemeinschaften wollen unbedingt Kirche sein, sowohl als Volk Gottes wie als organisierte Gefolgschaft des apostolischen Dienstamtes. Man geht davon aus, dass der eigene Laienstand einer kirchlichen Berufung entspricht und dass er sowohl das gemeinsame Priestertum wie den prophetischen Dienst aller Gläubigen in der Welt von heute aktualisiert; dies entspricht weitgehend der Lehre des Konzils. Daraus folgt, dass das Verhältnis zwischen Charisma und Amt - oder Ereignis und Institution - selten als konfliktthaft erlebt wird. Vielmehr sucht man auch hier das komple-

mentäre Zusammensein und Zusammenwirken. Ein gutes Beispiel liefern dafür klassische Pfarrgemeinden, die vom zuständigen Bischof einer charismatischen Gemeinschaft anvertraut werden.[41] Solche Synergie zwischen der althergebrachten und den neuen Strukturen erweist sich meist als erfolgreich.

Dem Leser der von mir exemplarisch befragten Analystin der Szene, Monique Hébrard, fällt auf (und neuere Quellen bringen im Wesentlichen ganz ähnliche Schlussfolgerungen), wie die betreffenden Gemeinschaften die Gefahr, zumindest tendenziell in die Nähe der „Sekte" zu geraten, ernst nehmen. Die charismatische Gruppe „Emmanuel" beispielsweise zögert nicht, ähnlich wie die Hare-Krishna-Leute im Pariser *Quartier Latin* Straßenevangelisation zu betreiben und den Passanten zuzurufen: „Alleluja! Der Herr liebt dich!", worauf die Angesprochenen staunend reagieren: „Sind die katholisch? Wir dachten, sie seien eine Sekte!" Zugleich aber wird dieselbe Gruppe nicht müde, auf die Äußerungen des Papstes Bezug zu nehmen. Die Tatsache, dass auch anderswo Gebets- und Verkündigungsweisen befolgt werden, welche denen der Sekten ähneln, wie auch die Tatsache, dass sie eine ähnliche menschliche Wärme ausstrahlten, sind ein Grund dafür, dass unsere Gruppen zu nichtchristlichen religiösen Gruppierungen regelrecht in Konkurrenz treten, und dies nicht zuletzt bei Jugendlichen.[42] Insgesamt kann man aber feststellen: Der Wille zur Kirchlichkeit und zur klaren, aber gewaltlosen Absetzung von der Sektenszene ist allgegenwärtig zu spüren.

III. Versuch einer phänomenologischen Definition der Sekte

Was ist eine Sekte? Die einschlägigen Lexika gehen zunächst aus vom Phänomen eine Gruppe, die von einer traditionellen Religionsgemeinschaft abgesplittert ist und sich gegen sie auflehnt.[43] Sie fügen dann Etymologisches hinzu: Der lateinische Name *secta* leitet sich aber nicht von *secare* d.h. „abschneiden" ab, sondern von *sequi*, d.h. „folgen". In der Tat lässt sich in der Geschichte der Religionen leicht feststellen, dass die so bezeichneten Abspaltungen fast immer durch die Nachfolge einer starken religiösen Persönlichkeit und durch das Befolgen ihrer Lehrmeinungen bewirkt wurden. Die Stichworte: Schule, Partei oder gar - so bei Paulus (Gal 1,6-12; 5,1-15) - *hairesis* (d.h. „Häresie") verweisen auf diesen Vorgang.

1. Auch außerhalb des Christentums

Alle Weltreligionen haben ihre Sekten, sowohl in der Vergangenheit wie in der Gegenwart. Es scheint sich um ein Gesetz der Geistesgeschichte zu handeln. Zu vermerken ist, dass die Muttergemeinschaft, vor allem die christliche, sich gegenüber solchen neuen Gruppierungen nicht notwendig und in jedem Fall radikal ablehnend zeigt, besonders nicht im Zeitalter des Ökumenismus. Ihr Verhältnis zu ihnen ist nicht selten durch Selbstkritik, Wille zum Gespräch und zur praktischen Zusammenarbeit etwa im sozialen Bereich, bisweilen durch eine

Art des freien Wettbewerbs gekennzeichnet (wie ich soeben zeigte). Zu einer radikalen Verurteilung der „Sekten" kommt es heute nur dort, wo die Menschenrechte und die Würde der Person missachtet werden, wobei sich in diesem Fall auch die staatliche Gesetzgebung zuständig fühlt.[44] In Frankreich hat 2001 - neben den manipulatorischen Machenschaften der „Scientology" - besonders die den freiwilligen Suizid praktizierende Vereinigung „Temple solaire" („Sonnentempel") zum Eingreifen des Gesetzgebers geführt.

Die letztgenannten Beispiele bestätigen das Urteil, dass das Sektenwesen über den spezifisch christlichen Bereich weit hinausgeht. In der Tat gab es schon vor dem Entstehen der Kirche jüdische und hellenische Sekten; später erfuhr auch der Islam Absplitterungen.

Was speziell die Geschichte des Christentums anbelangt, so läuft ihr eine Sektengeschichte parallel. Paulus sah sich mit „Irrlehrern" und den sich um diese scharenden Gläubigen konfrontiert. Bald verbreiteten sich gnostische Gemeinschaften, deren Anhänger eine exklusive Erleuchtung und Erwähltheit beanspruchten. Rigoristische Reformer spalteten sich dann von der Großkirche ab, der sie Verweltlichung und sittlichen Verfall vorwarfen: Montanisten, Novatianisten, Donatisten, Priszillianer und andere, die nach dem jeweiligen „Gründer" benannt wurden. Im Mittelalter löste die brutale Machtpolitik des Papsttums die Reaktion der „Reinen": der Albigenser, Katharer, Waldenser, später den Protest von Wyclif und Hus aus. Der reformatorischen Christenheit erging es nicht anders: Auf ihrem „linken Flügel" bildeten sich die verschiedenen Anabaptisten („Wiedertäufer") mit einem charismatischen Selbstverständnis. Die Abspaltungsbewegung dauert heute noch an, was an vielen Orten abzulesen ist. In diesem Kulturbereich entstehen in unseren Tagen auch jene apokalyptischen Gruppierungen, die das Seelenheil über kollektiven Selbstmord zu sichern suchen. Dass solche Exzesse die Abwehrreaktion der staatlichen Behörden mit auslösen, liegt auf der Hand.

2. Kennzeichen

Man sieht, wie vielfältig sich die sog. „Sektenszene" darstellt, zugleich auch, wie schwierig es ist, das Wesen der Sekte eindeutig zu definieren. Es ist höchstens möglich, eine phänomenologische Begriffsbestimmung bzw. Beschreibung anzubieten; dabei ist eine bestimmte „Unschärferelation" unbedingt in Kauf zu nehmen. Denn nichts wäre ungerechter, als friedlich-geschwisterliche Gemeinschaften außerhalb der Großkirche sprachlich unter ein und demselben Namen zu subsumieren mit Menschen, die andere manipulieren, oder mit geldgierigen und mörderischen Gruppierungen.

Der Versuch einer Phänomenologie bringt folgende Charakteristika an den Tag:

a) Der nachdrückliche Wille, sich vom großkirchlichen Verband auszugliedern, dies unter dem Anspruch auf eine alternative und ausschließlich wahre Kirchlichkeit.

b) Die Berufung auf die Persönlichkeit eines Gründers und Lehrers, der als charismatisch gilt und dem nicht selten Erleuchtung aufgrund von Sonderoffen-

barungen zuerkannt wird.[45] Ihm gebührt unbedingte Gefolgschaft, seine Schriften haben maßgebliche Autorität.

c) Ein stark entwickeltes Erwählungsbewusstsein. Dabei gilt die Zugehörigkeit zur eigenen religiösen Gemeinschaft als Bedingung des Heils: „extra communitatem non est salus" („außerhalb dieser Gemeinschaft kein Heil").

d) Geringe Bereitschaft zum ökumenischen Dialog, verbunden mit einer großen Bereitschaft, die eigene Heilsbotschaft und die diese begründende Bibelauslegung zu propagieren.

(e) Die mentale Manipulation der Mitglieder, insbesondere der Kinder. Das ist jedoch nicht als allgemeines Kennzeichen der Sekten festzuhalten; es entspringt eher der eigenen starken Überzeugung, in der Wahrheit zu sein.

Zum Schluss: Zukunftsperspektiven

Als katholischer Theologe, der auf der Grundlage des II. Vaticanums steht, sehe ich mich zu folgender Vorhersage veranlasst. Zwar ist sie nicht beweisbar, dennoch gehe ich von der Annahme aus: Die christliche Kirchengemeinschaft - die katholische wie die reformatorische und orthodoxe - ist fähig, im gegenwärtigen religiösen „Chaos" echte „Zeichen der Zeit" zu entdecken, die sie im Lichte des Evangeliums zu deuten hat. Dieses Chaos ähnelt m.E. jenem, das heute in der physikalischen „Chaostheorie" auf seine Gesetzmäßigkeiten hin untersucht und als eine Phasenturbulenz erkannt wird, aus der neue Ordnungsmöglichkeiten entstehen können.[46]

Wenn das so sein wird, dann können wir auch mit dem Schwinden der großen kircheninternen Angst rechnen, die heute noch zum Einsatz autoritärer und zentralistischer Maßregelungen und Verurteilungen treibt, um der vermeintlich großen religiösen „Unordnung" Herr zu werden. Wenn der Geist - von dem das Johannesevangelium sagt, er wehe, wo er will (Joh 3,8) - tatsächlich befolgt wird, dann wird sich in unseren Kirchen die Überzeugung durchsetzen, dass die heute ungeordnete und zersplitterte religiöse Szene auch von sich aus den Weg zu einer neuen Ordnung und zu einer spezifisch modernen Pluraleinheit finden wird. Ich persönlich hoffe sehr auf eine solche ekklesiale „Selbstorganisation" und „Evolution".

Ohne Risiko und Gefahr wird das nicht gehen. Schon Konrad Lorenz konnte nachweisen[47], dass unsere „mundialisierte" Zivilisation Phänomene einer rückläufigen Evolution bzw. des Rückfalles auf niedrigere Stufen aufweist. Er spricht auch, mit einer theologischen Metapher, von den „Todsünden" der zivilisierten Menschheit. Nun ist die Weltreligiosität der Wirkung solcher destruktiven Kräfte ebenfalls ausgesetzt; die christlichen Spontangemeinden und die Sekten nicht ausgenommen.

Schon deswegen dürfen wir von der konziliaren Lehre über die immer wieder notwendige Erneuerung Hilfe erhoffen. Das bedeutet im Kontext unseres Themas: Alle Gestalten, die großen, institutionellen wie die kleinen, frei entstehenden

Gestalten der heutigen Kirche Gottes (*ekklesia tou theou*) werden sich immer wieder an dem urchristlichen Ideal bzw. dem Evangelium zu messen haben, um so zu einer fruchtbaren Selbstkritik zu kommen.
Dazu gehört nicht zuletzt eine intelligente, kreative und mutige Inkulturationsstrategie, die freilich ohne wachsame Weltoffenheit und -kritik nicht möglich ist. Denn wir können nicht alles Religiöse taufen und christlich rezipieren. Sogar die Charismen, mögen sie sich innerhalb oder außerhalb der „sichtbaren" Kirchengemeinschaft zu Wort melden, können verzerrt und verdorben werden, soweit sie sich in menschlichen Fähigkeiten inkarnieren. Schon deshalb verlangte Paulus, dass die Echtheit und die angemessene Ausübung z.B. der Prophetengabe gemeinschaftlich, ja „kollegial" geprüft und beurteilt werden muss. Es hilft nicht weiter, naiv alles gut zu heißen. Andererseits können sogar halb verzerrte Charismen - dank des in ihnen wirkenden unverderblichen Gottesgeistes - viel Gutes und Gottgewolltes bewirken. Das Wissen darum gibt in der Beurteilung einzelner religiöser Personen Anlass zu Toleranz und Zurückhaltung, gerade wenn es sich um Sektenmitglieder handelt. Es müsste doch in der Zukunft möglich werden, sich auch in diesem Bereich ökumenisch zu verhalten. Das bedeutet u.a., dass Christen sogar unökumenisch gesonnenen Mitmenschen den Sinn einer bestimmten Ökumene nahelegen.
Neben vielen anders inkulturierten, vor allem den lateinamerikanischen Basisgemeinden, gibt das Beispiel der französischen Lebensgemeinschaften in meinen Augen Grund zur Hoffnung. Sie zielt insbesondere darauf, die vom Konzil entwickelte Ekklesiologie weiter auszubauen: die „humanörtlich" begriffene Ortskirche und die Teilkirche mit ihrer repräsentativ-qualitativen Kirchlichkeit in den Gemeinschaften des „renouveau charismatique" und im Blick auf die paulinischen „Hausgemeinden" weiter auszubauen. Die Gemeinde, die sich im Haus der Laien Priska und Aquila versammelt (*kat'oikon [...] ekklesia*) (Röm 16,5), wo die Frau offensichtlich den Leitungsdienst ausübt, wird in der Zukunft eine brennende Aktualität gewinnen. Die ekklesiale Kleinstgruppe als Keim, Kern, Herd, Initialzelle und Basis[48] der „einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche" („una, sancta, catholica et apostolica") scheint mir jene dynamische Struktur zu sein, die uns eine qualitativ bessere Zukunft der Kirche verspricht. Laut der Strukturtheorie lebt der Mensch nach dem Modell „Gefüge in Gefügen" bzw. „Gemeinschaft in Gemeinschaften". Nur so kommt es zu organischem Wachstum. Auch Kirche wächst so ständig weiter und immer neu. Einige sagen: „von unten".
In den nächsten Jahrzehnten werden sich ein rational legitimierter, aber auch ein dekadent-reduktionistischer Atheismus weiter verbreiten. Andererseits werden allerlei religiöse und quasireligiöse Gruppen wie Pilze aus dem Boden schießen. Die Großkirchen und die Weltreligionen dürfen diese nicht ablehnen, sondern müssen sie als Herausforderung im Blick auf die eigene zeitgerechte Erneuerung annehmen. So wird der freie Wettbewerb mit der Religionslosigkeit wie auch unter den Religionen und Kirchen - die Hoffnung ist nicht unbegründet - auch zu einer Förderung des Humanen führen.

[1] LG 13/3; 23/1; UR 2; AG 12. Im Folgenden werden folgende Abkürzungen verwendet:
„AA" für das Dekret über das Apostolat der Laien „Apostolicam actuositatem";
„AG" für das Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche „Ad Gentes";
„CD" für das Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe in der Kirche „Christus Dominus";
„LG" für die Dogmatische Konstitution über die Kirche „Lumen Gentium";
„SC" Konstitution über die Heilige Liturgie „Sacrosanctum Concilium";
„UR" für das Dekret über den Ökumenismus „Unitatis redintegratio".

[2] „vere adest [...] in omnibus legitimis fidelium congregationibus".

[3] Apg 8,1; 14,22f und 20,17.

[4] Siehe Hans-Josef Klauck, *Hausgemeinde und Hauskirche im frühen Christentum*, Stuttgart 1981; Robert Banks, *Paul's Idea of Community. The Early House Churches in their Historical Setting*, Exeter 1980.

[5] Emmanuel Lanne, *Die Ortskirche, ihre Katholizität und Apostolizität*, deutsch in: Katholizität und Apostolizität, Kerygma und Dogma, Beiheft 2, Göttingen 1971, 129-151, hier 146.

[6] So nach Emmanuel Lanne, *Die Ortskirche*, aaO., 147.

[7] *Congregatio* bzw. *communitas localis:* LG 26/1; 28/4; vgl. AG 19/2.

[8] Zum Begriff siehe Alexandre Ganoczy, *Wesen und Wandelbarkeit der Ortskirche*, in: ThQ 158 (1978) 2-14, hier 10f.

[9] Vgl. UR 2, der Titel, und AG 19/1.

[10] *Renovatio* - das Konzil verwendet die entsprechende Wortgruppe knapp 50 mal!

[11] „Novitas Jesu Christi"; vgl. LG 7/5; 40/2; 48/4; 56.

[12] Vgl. Heribert Mühlen, *Die Erneuerung des christlichen Glaubens. Charisma - Geist - Befreiung*, München 1974; ders., *Geisterfahrung und Erneuerung*, München 1974.

[13] Yves Congar, *Der Heilige Geist*, Freiburg/Basel/Wien 1982, 278.

[14] Ebd. 278f.

[15] Ebd. 278.

[16] Heribert Mühlen, *Die Erneuerung*, aaO., 217. Congar spricht von „Gaben der Natur und der Gnade" (*Der Heilige Geist*, aaO., 278).

[17] Ich bringe im Folgenden die Forschungsergebnisse von Monique Hébrard, *Les nouveaux disciples. Dix ans après*, Paris 1987 (abgeürzt „H"), hier 97, 107. Siehe auch Alexandre Ganoczy, *Communautés de vie in Frankreich als Ort theologischer Reflexion*, in: E. Klinger/Rolf Zerfass (Hg.), Die Basisgemeinden - ein Schritt auf dem Weg zur Kirche des Konzils, Würzburg 1984, 32-42.

[18] H 12, 37.

[19] H 41.

[20] Vgl. H 54.

[21] H 43.

[22] Vgl. H 54, z.B. die Gemeinschaft „Le Chemin Neuf".

[23] H 17, 48, 72.

[24] H 72, z.B. die Gemeinschaft „Lion de Juda".

[25] Vgl. H 17.

[26] Vgl. H 25, 297.

[27] H 158.

[28] H 304.

[29] Vgl. H 16, 37, 75.

[30] Wichtig etwa sind die Beziehungen zwischen „Le Chemin Neuf" und den Erzbischöfen von Lyon und Paris; vgl. H 44, 54.

[31] H 272.

[32] H 274.

[33] Vgl. CELAM, Conclusiones de Medellín 1968, Doc. Pastoral de Conjunto Nr. 10.

[34] H 87.

[35] H 51-53.

[36] H 286.

[37] H 55.

[38] H 72.

[39] Vgl. H 132, 246.

[40] H 51f: über das Bibelstudium beim „Chemin Neuf".

[41] Vgl. H 248.

[42] H 180.

[43] Vgl. Art. Sekten, I. Religionsgeschichtlich (P. Honigsheim), II. Kirchengeschichtlich (K. Schäferdiek), in: RGG V, 1658-1661; Art. Sekte, in: LThK 9, 613-615 (K. Keinath).

[44] Gemeinsame Stellungnahme der katholischen Bischofskonferenz und des protestantischen Kirchenrates zum französischen Sektengesetzentwurf in: Le Monde 23. 05. 2001. Der Text kritisiert die Unschärfe des verwendeten Sektenbegriffs, aber stimmt dem vom Gesetz intendierten Schutz der Menschenrechte zu.

[45] In diesen Zusammenhang gehört der von den Kirchen der Reformation geäußerten Vorwurf der „Ergänzung" der biblischen Offenbarung.

[46] Siehe meinen Versuch *Chaos, Zufall, Schöpfungsglaube. Die Chaostheorie als Herausforderung der Theologie,* Mainz 1995, in dem das letzte Kapitel (226-232) den Titel „Gemeinde zwischen Chaos und Ordnung" trägt.

[47] Vgl. Konrad Lorenz, *Der Abbau des Menschlichen,* München/Zürich 1983; ders., *Die acht Todsünden der zivilisierten Menschheit,* München/Zürich 1990.

[48] Diese Metaphern benutzt das Dokument von Medellín (siehe Anm. 26).

Katholische Glaubensgemeinschaften und Bewegungen seit dem 20. Jahrhundert

Herausforderungen für das kanonische Recht

Jean-Paul Durand

I. Protest oder Integration, Protest und Integration

Zeugen manche der im 20. Jahrhundert gegründeten katholischen Bewegungen und Gemeinschaften von christlicher Prophetie[1] oder eher von Rigorismus[2]? Jedenfalls hatte Paul VI. unter dem Ruf gelitten, dem katholischen Neu-Pfingstlertum kritisch gegenüberzustehen, während Johannes Paul II. manchmal noch dafür kritisiert wird, sich zu sehr für die „überterritorialen" und verschiedene Lebensformen umfassenden Initiativen und Vereinigungen in der römisch-katholischen Kirche begeistert zu haben. Es bleibt den Historikern überlassen, einmal ein Urteil über diese Haltungen zu fällen. Aufgabe der Kirchenrechtler aber ist es schon jetzt, mit allen interessierten Partnern - seien sie kirchlich oder weltlich - das institutionelle Gewicht dieser Initiativen zu bewerten. In religiöser Hinsicht sind diese spirituellen Neuerungen interessant, weil ihre geistlichen Grundlagen alle christlichen Kirchen und alle Religionen dieser Welt[3] in Frage stellen - dieser Welt, die kulturell noch sehr differenziert ist[4], die jedoch, wie man sagt, fast ein großes Dorf geworden ist. In zivilgesellschaftlicher und politischer Hinsicht sind diese spirituellen Bewegungen für die Instanzen der öffentlichen Ordnung[5], des Gesundheitswesens und der öffentlichen Sicherheit von Interesse, da sie klären müssen, ob diesen neuen Formen der Religiosität nicht Tendenzen zum Sektierertum[6] oder zur Proselytenmacherei[7] innewohnen, oder auch, ob sie neue Herausforderungen unkontrollierbarer Macht[8] darstellen, oder, schließlich positiver, ob sie als neue Fermente der Humanisierung[9] dienen können. Mitten in einer der abgründigsten Situationen des Leids - Weltkriege und regionale Konflikte, Shoah, Gulag, Armenier-Völkermord, Welthunger, Aids usw. - entstand noch im 20. Jahrhundert eine christliche Mystik, deren politischer Einfluss genaueren Beobachtern nicht entgangen ist.[10]

In der Geschichte der Kirche Christi kommen immer wieder Strömungen auf, die sowohl mit einer starken Protestenergie als auch mit einer großen Integrationskraft ausgestattet sind, um der Welt das Reich Gottes zu bringen. Unausweichlich beginnen diese Bewegungen jeweils mit zaghaften Schritten[11] und sind oft nicht sofort in der Lage, Ungeschicklichkeiten zu vermeiden: Es sind junge

Triebe, die eine Schicht des Konformismus durchbrechen und laut und deutlich ausrufen, dass die Kirche nicht christlich genug, nicht genug auf das Evangelium ausgerichtet und nicht menschlich genug sei! Diese Strömungen resignieren auch nicht angesichts einer Menschheit, die meint, sich seit dem 19. Jahrhundert[12] von Gott losgemacht zu haben, einer Menschheit, die meint, die Religion als bloß philosophisches Problem behandeln zu können.[13]

Jedenfalls stampfen diese Gruppierungen mit dem Fuß auf und erschüttern das Kirchengebäude, als wäre dieser große Leib von Überzeugungen[14] und Ritualen[15] nicht recht dazu geeignet, den Herausforderungen dieser Zeit zu begegnen: den Herausforderungen der Mystik[16], des Rechts[17], der Ökologie[18], der Biologie[19] und Anthropologie[20], der Apologetik[21], der Freundschaft[22], der Mundialisierung[23] und der Utopie.[24]

1. Mystik oder Politik?

Wir wissen, dass die im 20. Jahrhundert entstandenen katholischen Gruppierungen in Bezug auf ihre Ursprünge und Profile in keiner Weise ein homogenes Phänomen darstellen. Ich werde mich aber nicht an einer Einordnung der theologischen und pastoralen Positionen versuchen und etwa zwischen Fortschrittlichen und Konservativen oder zwischen Modernisten und Traditionalisten unterscheiden. Nicht weil diese Einschätzungen inhaltslos wären, sondern weil manche Verhaltensweisen komplexer sind. Traditionalisten etwa können mit gewissen Zügen des Modernismus daherkommen: So hat beispielsweise Lefèbvres integralistische Vereinigung „St. Pius X." nicht gezögert, sich zur Verteidigung ihrer Auffassung von Wahrheit und Autorität auf den Zivilstatus der kirchlichen Vereinigungen von 1905 zu berufen, obwohl dieser den Katholiken von Pius X. untersagt worden war. Was die Einordnung der im 20. Jahrhundert entstandenen katholischen Bewegungen und Gemeinschaften in das politische Spektrum angeht, so muss man die jeweiligen Länder und Zeitumstände berücksichtigen; zentrale Anliegen trennen manchmal die Glieder ein und derselben Gemeinschaft aufs tiefste. Im Verlauf des 20. Jahrhunderts, insbesondere in Frankreich, gelingt es dem Katholizismus und seinen engagiertesten Gruppierungen nicht, eine homogene politische Strömung hervorzubringen, doch die Bischofskonferenzen, die katholischen Bewegungen und natürlich der Papst sind überzeugt, dass die geistlichen und moralischen Autoritäten in den politischen, wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Debatten[25] einen Platz haben.

Allerdings besagt eine These des amerikanischen Historikers Dale K. Van Kley neuerdings, dass Revolutionen immer religiös seien.[26] Bis gestern hatte der Jansenismus aufgrund seiner pessimistischen Gnadentheologie als eine Art Ersatz für den Protestantismus gegolten; doch der Jansenismus unterschied sich von diesem durch seinen Sinn für die Kirche als Mittlerautorität und als eine das individuelle Gewissen übersteigende Gemeinschaft.[27] Van Kley bietet deshalb für Frankreich eine neue Sicht der religiösen Wurzeln der Revolution von 1789: Sein Ansatz beschränkt sich nicht darauf, daran zu erinnern, dass der niedere Klerus die ersten Schritte dieser Revolution unterstützt hatte, sondern er zeigt, dass das

revolutionäre Projekt in seinen antimonarchischen und sogar antireligiösen Zügen weniger dem Rationalismus der Aufklärung verpflichtet war als vielmehr den evangelischen und jansenistischen Dissidenten, die im 17. und 18. Jahrhundert so sehr vom Königshaus bekämpft wurden.

Zumindest in Frankreich hat „die Trennung" - im Sinne einer Unterscheidung der Bereiche des Politischen und des Konfessionellen - nunmehr ihren festen Platz im katholischen Bewusstsein gefunden, doch dazu kam es nicht ohne Schmerzen: Man denke nur daran, dass die Mehrheit der französischen Katholiken sie abgelehnt hatte, bevor Papst Leo XIII. im Jahre 1892 zu ihrer Anerkennung aufrief in der Hoffnung, die Katholiken würden sich aus Bürgersinn hinter die Republik stellen, hinter eine politische Herrschaftsform, die zur legitimen Regierungsform Frankreichs geworden war. Jedoch sahen bereits Persönlichkeiten wie der selige Frédéric Ozanam (1813-1853) das beste theologale Motiv dafür in der sozialen Betätigung, jenseits der Grenzen des konterrevolutionären Ressentiments.[28] In Wirklichkeit wollten die in den Jahren 1880-1890 in Frankreich, Belgien und der Schweiz geborenen katholischen Intellektuellen sich zuerst gleichzeitig im Gefolge von Thomas von Aquin und Maurras sehen, und dies in einem doppelten Kontext: dem des französischen Sieges von 1918 und dem der geistlichen Krise, welche für die Folgezeit des Ersten Weltkrieges bezeichnend war. 1926 ist das Jahr der pontifikalen Verurteilung der *Action française:* Viele jener Katholiken mussten sich zu diesem Zeitpunkt zwischen der Treue zu Rom und der zu Maurras entscheiden, zwischen zwei Loyalitäten, die bisher als völlig komplementär verstanden worden waren und die durch die Verurteilung zu Gegensätzen wurden. Man müsste auch von den gemeinsamen Wurzeln sprechen, die zwischen dem Sillon und den Gründern der *Action catholique ouvrière* bestanden (christliche Arbeiterjugend - J.O.C.).

Insbesondere in Frankreich sind die Bewegungen und Gemeinschaften der katholischen Gläubigen sowie die Priestergemeinschaften des 20. Jahrhunderts auf der Suche nach einer Neuordnung in der Beziehung zwischen Weltgeschichte und Heilsgeschichte: Diese Suche bewegt auch die Diözesankirchen und ihren Klerus, für die säkulares Leben und apostolisches Wesen ebenfalls nach einer erneuerten Symbiose rufen.[29]

2. Gegensätzliche Aufrufe zu einer neuen Reform des Katholizismus?

Ein Meister der thomistischen Philosophie wie Jacques Maritain hat zweifellos über die französischsprachige Kultur hinaus eine weiträumige Denkbewegung ausgelöst, die zur Schaffung von Wegen christlich-zeitlicher Hoffnung führt, welche den Vorrang des Geistlichen anerkennen. Das machte es möglich, die Evangeliumsbotschaft gegenüber der westlichen Zivilisation als transzendent zu betrachten, was wiederum auch die Einsicht in die Notwendigkeit eröffnete, die politische Aktion den Ansprüchen der Moral unterzuordnen.[30] So begaben sich zahlreiche Katholiken auf die Suche nach einer Erneuerung des bürgerschaftlichen Engagements, im Namen der Ansprüche der christlichen Moral.

Diese Etappen sollten dann Auswirkungen insbesondere auf die französische Gesellschaft[31] sowie auf den Beitrag ihrer Kultur für die Vorbereitung des Zweiten Vatikanischen Konzils und die Entwicklung des Katholizismus haben.
Das Erblühen kleiner Gemeinschaften - insbesondere neu-pfingstlerischer Prägung - in Frankreich[32] nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil hat meines Erachtens die wesentlichen Eckpunkte jener Beziehung nicht verändert, die der französische Katholizismus - wenn auch immer gelockerter - mit der Zivilgesellschaft unterhält. Sie wurde zwischen 1914 und dem Ende des Algerienkrieges erneuert und wird nunmehr in der Begrifflichkeit der Trennung zwischen Staatsrecht und konfessionellem Recht gedacht und gelebt.[33]
Das 20. Jahrhundert hat in der ganzen Welt die Gründung traditioneller Formen von Gemeinschaften geweihten Lebens und von Laienbewegungen für Spiritualität und Apostolat erlebt. Zu allen Zeiten galt es dabei, ein Gleichgewicht herzustellen mit dem Territorialprinzip, welchem von der Tradition der Primat über Gemeinwesen hierarchischer Natur mit apostolischem Auftrag zuerkannt worden ist, ein Primat, wie ich meine, über die nicht-territorialen kirchlichen Formen: ein Territorialprinzip, das auf dem Kolloquium der Weltvereinigung der Kanonisten im September 2001 in Budapest diskutiert wurde.[34]

II. Territoriale und nicht-territoriale Organisationsformen

Zugleich hat das 20. Jahrhundert auch unerwartete Formen des Lebens nach dem Evangelium und des christlichen Lebens hervorgebracht: So sehen sich die verschiedenen kanonischen Lebensformen manchmal dazu gerufen, in einer Gemeinschaft - dem kommunitären Leben - zu koexistieren. Dies schließt sogar in manchen Situationen die Verbindung Getaufter und Ungetaufter mit ein. Ich beschreibe nicht alle Situationen und kann auch keine umfassende Typologie der Bewegungen und Gemeinschaften zeichnen, die im 20. Jahrhundert entstanden sind. Ich stelle jedoch die Existenz eines Prinzips fest, das oft verwirklicht oder doch wenigstens angestrebt wird, nämlich das Prinzip der Gemeinschaft von Menschen unterschiedlicher kanonischer Lebensformen oder sogar kanonisch nicht vorgesehener oder problematischer kirchlicher Verhältnisse.
So kommt es vor, dass Katechumenen und nichtgeweihte Ehelose verschiedenen Alters zusammenarbeiten - wobei sich Fragen nach dem Statut und der Freiheit

Der Autor

Jean-Paul Durand OP ist Professor am Institut Catholique in Paris, Redaktionsleiter der „Revue d'éthique et de théologie morale" bei den Editions du Cerf, Kanonist und Moraltheologe, Doktor in französischem Recht, Doktor in kanonischem Recht, Dekan der kirchenrechtlichen Fakultät des ICP 1992–2001; Gründer des internationalen Konsortiums „Kanonisches Recht und Kultur" (ICP) und Co-Direktor des Zentrums für Recht und religiöse Gesellschaften seit 1992. Verfasser zahlreicher Arbeiten zu französischem Recht und Kirchenrecht, zuletzt eines Bandes der Reihe „Que-sais-je?" Les institutions religieuses (1999). E-Mail-Adresse: jp.durand@editionsducerf.fr.

der Minderjährigen stellen -; auch Ordensleute beteiligen sich daran und gelegentlich, seltener, Zusammenschlüsse von Schwulen und Lesben. Ebenfalls sind manchmal außereheliche Paare präsent, häufig zivil und/oder kirchlich getraute Paare, kanonisch rechtmäßig getrennte Ehepartner, verlassene Ehepartner, nicht wiederverheiratete Geschiedene, wiederverheiratete Geschiedene, Witwer und Witwen; außerdem haben in verschiedener Intensität Säkularpriester daran Anteil; und schließlich können ebenfalls Exkommunizierte beteiligt sein. Die Exkommunikation ist ja eine Kirchenstrafe, bei welcher der bzw. die Getaufte eine Zeitlang von den Sakramenten ausgeschlossen ist, um einen Schritt der Buße, der existentiellen und spirituellen Suche zu vollziehen, mit dem fest von der Kirche geforderten Vorsatz, die Büßer mögen sich baldmöglichst persönlich bessern und ihr Gewissen reinigen, vor Gott und vor der Kirche. Den Vereinigungen katholischer Gläubiger, die manchmal ein gemeinsames Leben führen, können sich somit auch getaufte Nichtkatholiken oder gar Gläubige anderer Religionen und sogar Nichtgläubige auf einer geistlichen, philosophischen, ethischen oder ästhetischen Suche anschließen.

Solche nicht-gemeindegebundenen Formen der Suche nach dem Evangelium - seien sie kanonisch anerkannt oder nicht, oder in unterschiedlichem Maße - haben zu allen Zeiten die Geschichte der Kirchen und die ihrer großen territorialen Einrichtungen begleitet, welche Kirchen *sui iuris*[35] sind: die kirchlichen Provinzen, die städtischen Erzdiözesen, die Diözesen[36] wie die Prälaturen und territorialen Abteien, die Gemeinden und Sonderpfarrämter. Die Geschichte des Christentums ist ebenfalls von der Suche nach einem Gleichgewicht zwischen Amtspriestertum und dem Priestertum aller Gläubigen durchzogen. Wurde die Geschichte der Kirche nicht auch - besonders in der Folge der Aufbruchsbewegungen des 12. Jahrhunderts und mehr noch seit der Krise der evangelischen Reformation ab dem 16. Jahrhundert - geprägt von der Suche nach einem Gleichgewicht zwischen den verschiedenen kanonischen Lebensformen und den nicht kanonischen Existenzformen der Gläubigen?

Ich ziehe es vor, den Begriff der „Neuen Gemeinschaften" zu vermeiden; er erscheint mir zu ungenau und zu vorläufig. Die Kanonisten arbeiten an ihrem kirchenrechtlichen Status.[37] Manchen dieser Bewegungen und Vereinigungen gemeinsamen Lebens fällt es nicht schwer, im zivil- und kirchenrechtlichen Bereich eine Rechtsform auf Vereinsbasis zu finden. Es existieren dafür kirchlich kodifizierte Regelungen für Vereinigungen privat-kirchenrechtlicher Natur.[38]

1. Vereinigungen kanonischen Rechts?

Manchmal wird die Frage nach dem Zugang dieser Vereinigungen zum öffentlichen-kirchenrechtlichen Vereinsstatus gestellt, sei es vom Ordinariat der Diözese, von der Bischofskonferenz oder dem Heiligen Stuhl, sei es durch die Bewegungen und Gemeinschaften selbst. Wir wissen, dass ein solcher Status der Kirchenleitung mehr Einfluss auf die Verwaltung und die Güter dieser religiösen Vereinigungen gewährt. Die kanonische Tradition verlangt, auf jeden Fall jene Gemeinschaften zu juristischen Personen des öffentlich-kanonischen Rechts zu

machen, deren Tätigkeiten *in nomine Ecclesiae* geschehen: Es handelt sich dabei um sensible Angelegenheiten wie die Verkündigung des Wortes Gottes, die Liturgie, die Katechese, aber auch die Armenfürsorge, das katholische Erziehungswesen sowie andere Werke von allgemeinem kulturellem und humanitärem Interesse, denen von Seiten der zuständigen kanonischen Autorität eigenständiger konfessionell katholischer Charakter zuerkannt worden ist.
Manche dieser religiösen Vereinigungen wollen sich der Ausbildung zukünftiger Geistlicher widmen, was komplizierte Probleme mit sich bringt. Die klassische Institution der Priesterseminare, die aus dem Trienter Konzil hervorgegangen ist, bezeugt die Schwierigkeit der Aufgabe, um die sich gewisse Laiengemeinschaften nunmehr auch kümmern möchten. Einige religiöse Vereinigungen streben danach, Geistliche in ihrem Amt zu begleiten. Die Gemeinschaft des *Neokatechumenats* hat lange mit Rom nach einem kanonischen Status gesucht, in dem Wissen, dass möglicherweise Diözesen und Gemeinden unter einigen ihrer ersten Schritte gelitten haben. Wie kann man es vermeiden, dass es innerhalb der Gemeinden oder im Leben der ganzen Diözese zu parallelen Strukturen kommt?

2. Die Laienbewegungen

Einige religiöse Bewegungen, deren Mitglieder zum Teil in Gemeinschaften leben, wollen weder als eine Form des geweihten Lebens gelten, noch von einem Diakon, einem Priester oder einem Prälaten geführte Laien sein. Diese Bewegungen verstehen sich ihrer Berufung nach als Laienbewegungen und halten sich verfügbar, um individuell oder als Gemeinschaft ihre Dienste anbieten zu können, sowohl für humanitäre Aufgaben als auch für das Apostolat: So können die *Fondations du monde nouveau* beispielsweise innerhalb und außerhalb Frankreichs mit dieser oder jener Diözese oder Bischofskonferenz und mit dem Päpstlichen Rat für die Laien Kooperationsabkommen über ihr Laienapostolat abschließen.
Innerhalb von Laienbewegungen und -gemeinschaften können Lebensformen von unterschiedlichem kanonischen Status nebeneinander existieren, auf mehr oder weniger getrennte und institutionalisierte Weise - wie etwa in der charismatischen Gemeinschaft des *Chemin Neuf*.[39] Während ein Teil ihrer Mitglieder - verheiratete oder unverheiratete Laien, einige Ordensleute usw. - ein gemeinsames Leben führt, leben andere in einem religiösen Institut für Männer, das vom Metropolitanerzbischof eingerichtet wurde. Im Zivilrecht hat jener Teil der Gemeinschaft des *Chemin Neuf*, der ein Gemeinschaftsleben führt - ein Zusammenleben *largo sensu* -, den in Frankreich staatlich anerkannten Status einer religiösen Vereinigung beantragt und erhalten, während die Männergemeinschaft dies nicht vom Staat verlangt hat.[40]

3. „Neue Formen geweihten Lebens"

Einige religiöse Gemeinschaften erhalten die kirchenrechtliche Anerkennung „neuer Formen geweihten Lebens", die vom Canon 605 des CIC von 1983 vorgesehen sind.[41] Erstmals sieht seither ein umfassender Kirchenrechtskanon zukünftige Formen geweihten Lebens vor, und wir wissen, dass Johannes Paul II.

damit die Aufmerksamkeit der Diözesanbischöfe auf mögliche Gründungen von Gemeinschaften geweihten Lebens nach lateinischem oder ostkirchlichen Recht lenken wollte (für die Ostkirchen: Canon 571 CCEO von 1990). Anscheinend wurden bisher nur zwei Gemeinschaften päpstlichen Rechtes gemäß can. 605 anerkannt. Was ist an diesen Instituten neuartig? Aus der Untersuchung des Falls der *Société du Christ Seigneur* in Montreal geht beispielsweise hervor, dass dort die Ordensfrauen und -männer in einem einzigen religiösen Institut mit einem einzigen Ordensoberen („leitender Moderator") eingeschrieben sind. Wenn Glaubensvereinigungen aus Laien und Priestern bestehen, so will die kanonische Tradition, dass der Obere nach dem Kirchenrecht ein Priester ist. Die kanonische Tradition will bisher ebenfalls, dass eine Vereinigung, deren Männer und Frauen alle private Gelübde der Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen ablegen, nicht das Recht besitzt, sich als ein gemeinsames Institut geweihten Lebens zu organisieren, auch wenn die Leitung für die Männer und Frauen derselben Gemeinschaft identisch ist.

Dies ist der Fall bei der missionarischen Vereinigung *Redemptor hominis*, die von einem römischen Pfarrer und Missionswissenschaftler gegründet und von einem holländischen Diözesanbischof als kanonische Glaubensvereinigung anerkannt wurde. Sie richtete das Grundausbildungszentrum ihrer Mitglieder - durch private Gelübde geweihte Männer und Frauen - schließlich in einer Diözese in Kamerun ein. Alle diese Stationen drücken die Suche nach einem Zusammenleben auch jener Männer und Frauen aus, die jeweils private Gelübde der Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen abgelegt haben. Inzwischen wird diese Suche nach zölibatärem Leben in gemischten Gemeinschaften aber wohlwollender aufgenommen.

Im Mittelalter gab es gelegentlich den Fall der Aufsicht einer Äbtissin über ein Männerkloster. Ebenso gibt es auch manchmal die institutionelle Nachbarschaft zwischen Klöstern von Männern und von Frauen, die zur gleichen geistlichen Familie oder Ordensgemeinschaft gehören.

Glaubensbewegungen haben auch danach gesucht, soziales Engagement - auch auf internationaler Ebene - mit einer Gemeinschaft geweihten Lebens und christlichem Laienleben zu verbinden; ich überlasse es aber den italienischen Spezialisten, von *Comunione e liberazione*[42] sowie von der Gemeinschaft *Sant'Egidio* zu sprechen.[43] Diese Gemeinschaften wissen, dass ihre Berufung nicht darin besteht, an die Stelle des traditionellen Lebens der Diözesen noch an diejenige der Nuntiaturen zu treten; diese großen Gemeinschaften oder Bewegungen unterstützen vielmehr die Kirche auf besondere Weise dabei, ihren Auftrag angesichts der großen Herausforderungen der Zeit mit der nötigen Beweglichkeit[44] zu erfüllen.

Andere Gründungen mussten im Laufe der Geschichte ihre kirchenrechtliche Identität präzisieren, indem sie klärten, ob sie gleichzeitig Klöster und Ortskirchen waren, wie etwa die gefreiten Abteien. Die Kirche fand dafür die Formel der Prälatur gesucht und wählte unter den Einzelkirchen diejenige der Territorialprälatur. Und dies, während der Codex Iuris Canonici von 1983 dem *Opus*

Dei, das seinerseits den Status einer Ortskirche beansprucht, die Sonderregelung einer Personalprälatur zuerkannt hat, ohne es formal in der Aufstellung der verschiedenen Ortskirchen aufzuführen.

III. Die Herausforderungen der Neuzeit

Die Gemeinschaftsgründungen des 20. Jahrhunderts, deren Kontext in diesem Artikel beschrieben wurde, drücken ihre Ungeduld angesichts der Herausforderungen der Neuzeit und ihrer Krisen, angesichts der teils sehr esoterischen religiösen Nachfrage und angesichts der - gewiss - tiefen Zerwürfnisse im Katholizismus bezüglich der notwendigen Reformen und zu bewahrenden Prinzipien auf die ihnen eigene Weise und - ich wiederhole - sehr unterschiedlich aus. Gewisse katholische Strömungen erwarten sehr viel von einem neuen ökumenischen Konzil; andere bieten sich geradezu als alternative Formen kirchlichen Lebens an, da sie den traditionellen territorialen Strukturen enthoben sind, die als zu schwerfällig und unbeweglich angesehen werden. Doch die Kirchenrechtler wissen, dass die radikalisierte Form der Personalkirchen immer als zu kommunitär oder als zu ideologisiert betrachtet wurde. Gewiss hat die territoriale Option von den Kirchen schwierige Transaktionen verlangt, insbesondere im Verhältnis zu den jeweiligen Staaten.[45]

Jedenfalls gibt es auch innerhalb der Gründungen von Laiengemeinschaften des 20. Jahrhunderts keinen Mangel an Schwierigkeiten, Unzulänglichkeiten oder Niederlagen.[46] Was die traditionellen Vereinigungen gemeinsamen Lebens der apostolischen und kontemplativen religiösen Institute angeht, so haben nicht wenige mit ihren Nachwuchs- und Umstrukturierungskrisen große Mühe. Die Säkularinstitute haben einige Aufbrüche versucht.[47] Auf Seiten der territorialen Einrichtungen fragt sich, ob die Öffnungen des Zweiten Vatikanischen Konzils und auch die vom lateinischen wie vom ostkirchlichen Codex kanonischen Rechts angebotenen Mitbestimmungsformen ausreichend angenommen wurden. Derartige Defizite können den Dialog und die Zusammenarbeit zwischen jungen Gründungen und etablierten Institutionen hemmen. Die Gelegenheiten zum Dialog bleiben dann toter Buchstabe, wie etwa das kanonische Sonderrecht zur Initiative der Diözesen und Bischofskonferenzen; solche Gelegenheiten zur Dynamisierung sind bisher nur auf recht rachitische Weise wahrgenommen worden, während das kirchenrechtliche Bemühen um Anpassung und Inkulturation immens ist! Ebenso kann man das fast völlige Fehlen von Regionalkonzilien festhalten, was die bischöfliche Leitung vom Rest der Regionalkirche, von gewissen Neugründungen und der Zivilgesellschaft abzukoppeln droht. Andere Zwischeninstanzen existieren, aber erleben wir nicht eine Ermüdung gewisser diözesaner Synodalprozesse, denen es manchmal an ausreichender Entscheidungskapazität fehlt? Muss man nicht trotz einiger Anstrengungen die Seltenheit diözesaner Katechismen beklagen? Und dies, obwohl ein Wort der Seelsorge und Glaubensunterweisung aus der eigenen Region das Gebet, die Anbetung in der Wahrheit und die Gesten der

Barmherzigkeit und Brüderlichkeit angesichts der gegenwärtigen ethischen Herausforderungen unterstützen sollte! Übrigens: Steht die Vorbereitung gewisser junger Priester - von denen es nur wenige gibt, die aber manchmal sehr klerikal sind - nicht im Gegensatz zur Aufteilung der pastoralen Verantwortlichkeiten, die viele von ihnen erwarten? Und ist außerdem nicht der weiterhin zu ängstliche Dialog mit den westlich geprägten Frauen im Bereich der Freiheit und Verantwortlichkeit[48], in den Medien, der Kultur und den Familienstrukturen zu beklagen? Immer mehr „Parallelkirchen" entstehen aus einem Mangel an kirchlich genügend institutionalisierten Diskussionsmöglichkeiten.

[1] Jean Séguy, *Conflit et utopie ou réformer l'Eglise, parcours wébérien en douze essais*, Paris 1999.

[2] Jean-Louis Quantin, *Le rigorisme chrétien*, Paris 2001, 163.

[3] René Simon (Hg.), *Ethique et mystique* (I, II), in: Revue d'éthique et de théologie morale/Supplément (diese Zeitschrift wird im Folgenden abgekürzt als RETM) Nr. 212, März/April 2000, 5-44 und Nr. 214, September 2000, 9-120; Bruno Duffé (Hg.), *Le dialogue interreligieux: une provocation à la réflexion éthique et théologique?* in: RETM Nr. 217, Juni/Juli 2001, 7-214.

[4] Michel Istas, *Les morales selon Max Weber*, Paris 1986.

[5] Autorenkollektiv, *L'ordre public* (Travaux de l'association Henri Capitant, Journées libanaises, Bd. XLIX), Paris 1998.

[6] Wie zahlreiche Soziologen und Juristen versuche ich, nicht in den ideologischen Gebrauch des Wortes „Sekte" abzugleiten, dessen Moralismus die Auseinandersetzung nicht erleichtert, die ein aufgeklärter Kampf gegen die Angriffe voraussetzt, die von bestimmten Gruppierungen gegen Menschen und ihre Würde ausgehen können. Vgl. Francis Messner (Hg.), *Les „sectes" et le droit en France*, Paris 1999; Consortium européen pour l'étude des relations Eglises-Etat, *Les nouveaux mouvements religieux et le droit dans l'Union européenne*, Mailand 1999; Jean-Paul Durand, *La loi du 12 juin 2001 de prévention et de répression des ‚mouvements sectaires'*, in: L'année canonique 41 (2001) 309-322; Françoise Champion, *Sectes et démocratie?*, Colloque international Droits de l'homme et liberté de religion: pratiques en Europe occidentale? (II), in: Conscience et liberté Nr. 62 (2001) 163-168. Anstatt von Sekten zu sprechen, um Minderheiten zu beschreiben, sollten die weniger bekannten Konfessionen sich auf eine nicht-diskriminierende öffentliche Ordnung stützen können: Jean Seguy, *Menno Simons, réformateur du XVIe siècle*, in: Menno Simons, Actes du colloque du 12 octobre 1996 à Hautefeuille, Saint Maurice 1997, 3-28.

[7] Eine Arbeit zum Begriff des Proselytismus von Philippe Greiner ist in Paris in Arbeit.

[8] François Champion/Martine Cohen (Hg.), *Sectes et démocratie*, Paris 1999.

[9] Xavier Thévenot, *Compter sur Dieu, études de théologie morale*, Paris 1993.

[10] Bertrand Saint-Sernin, *L'action politique selon Simone Weil*, Paris 1988.

[11] Jean-Paul Durand (Hg.), *Communautés nouvelles et nouveaux mouvements religieux dans l'Eglise catholique d'aujourd'hui*, in: L'année canonique 36 (1993) 13-130; ATEM (Hg.), *Une communauté charismatique dialogue avec des théologiens moralistes*, in: RETM Nr. 165, Juni 1988, 5-47.

[12] Pierre Viaud, *Une humanité affranchie de Dieu au XIX siècle, recherche d'un ordre universel*, Paris 1994.

[13] Jean Greisch, *Le buisson ardent et les lumières de la raison, l'invention de la philosophie de la religion*, Bd. 1: Héritages et héritiers du XIX siècle, Paris 2002.

[14] Peter Huizing/William Basset (Hg.), *Glauben auf Befehl?*, in: Concilium 14 (1976) Heft 8/9; Bernard Sesboüé, *Le magistère à l'épreuve*, Paris 2001; Xavier Lacroix/Jean-Paul Durand (Hg.),

La notion de Magistère ordinaire et universel, in: RETM Nr. 319, Dezember 2001, 11-66; Jean-Paul Durand (Hg.), *Adhérer aux enseignements d'Eglise,* in: RETM Nr. 216, März/April 2001, 5-54.

[15] Bernard Kaempf (Hg.), *Rites et ritualités,* Paris 2000.

[16] Guy Michelat, *L'essor des croyances parallèles,* in: Futuribles Nr. 260, Januar 2001, 61-72; Roland Maisonneuve, *Les mystiques chrétiens et leurs visions de Dieu un et trine,* Paris 2000.

[17] Siehe die postkommunistischen Diskussionen einerseits und die zur Entwicklung des Gedankenguts bei John Rawls, beispielsweise sein Werk *Das Recht der Völker,* Berlin/New York 2002 (*The Law of Peoples,* Harvard 1999). Ich kann nicht genug auf die Botschaft von Madeleine Debrêl hinweisen: Jean-Paul Durand/Jean Gueguen (Hg.), *Les communistes et les chrétiens, alliance ou dialogue? Madeleine Debrêl (1904-1933-1964),* in: RETM Nr. 173, Juni 1990; Jean Gueguen (Hg.), *Madeleine Debrêl, la justice à l'épreuve,* in: RETM Nr. 198, 1996.

[18] Francis Rollin (Hg.), *Environnement, création, éthique,* in: RETM Nr. 169, Juni 1989.

[19] Autorenkollektiv, *La vie humaine sur le marché,* in: Les petites affiches Nr. 243, 5. Dezember 2002.

[20] Geneviève Delaisi de Parseval, *Le roman familial d'Isadora D.,* Paris 2002.

[21] Pierre M. Gallois, *Le devoir de vérité,* Paris 2002.

[22] Jean-Marie Gueullette (Hg.), *Accompagner l'autre. Quelles évolutions? Quels repères éthiques?* in: RETM Nr. 222, September 2002 21-298.

[23] Autorenkollektiv, *Mondialistes autrement,* in: Spiritus Nr. 166, März 2002.

[24] Gilles Curien, *Aujourd'hui la fin des temps,* Paris 2000.

[25] Brigitte Vassort-Rousset, *Les évèques de France en politique,* Paris 1986; Dominique Greiner, *La parole des Eglises dans le champ de l'économie,* in: RETM Nr. 210, September 1999, 151-172; Paul-J Fitzgerald, *Quand la doctrine sociale catholique rencontre la religion civile nord-américaine sur l'économique* (1986), in: RETM Nr. 220, März 2002, 79-100; Edouard Bonnefous/Patrick Valdrini (Hg.), *La société dans les encycliques de Jean Paul II,* Paris 2000; Philippe Levillain, *La Papauté entre guerres et paix,* in: Edouard Bonnefous/Joël Benoît d'Onorio/Jean Foyer (Hg.), *La Papauté au XX siècle,* Paris 1999.

[26] Jacqueline Lalouette, *La République anticléricale XIX-XX siècle,* Paris 2002.

[27] Kommentar von André Burguière zum Werk von Dale K. Van Kley, *Les origines religieuses de la Révolution français. 1560-1791,* Paris 2002.s

[28] Bernard Barbiche (Hg.), *Frédéric Ozanam, intellectuel catholique,* in: Revue d'histoire de l'Eglise de France 85 (Januar/Juni 1999).

[29] Nathalie Viet-Depaule (Hg.), *La mission de Paris, cinq prêtres-ouvriers insoumis témoignent,* Paris 2002.

[30] Philippe Chenaux, *Entre Maurras et Maritain, une génération intellectuelle catholique (1920-1930),* Paris 1999.

[31] Jean-Yves Calvez, *Chrétiens penseurs du social. Maritain, Mounier, Fessard, Teilhard de Chardin, de Lubac,* Paris 2002.

[32] Jean-René Bouchet/Henri Caffarel, *Le Renouveau charismatique interpellé, études et documents,* Paris 1976; Juan-Miguel Garrigues u.a., *Présence du Renouveau charismatique,* Paris 1979.

[33] René Rémond, *Une mémoire française, entretiens avec Marc Leboucher,* Paris 2002.

[34] Erscheint in Kürze.

[35] Elias Sleman, *„De ‚Ritus' à ‚ecclesia sui iuris'" dans le Code des canons des Eglises orientales,* in: L'année canonique 41 (1999) 253-278.

[36] Gérald Chaix (Hg.), *Le diocèse, espaces, représentations, pouvoirs, France, XV-XX siècle,* Paris 2002; Richard Kulimushi Mutarushwa, *La charge pastorale, droit universel et droit local,* Paris 1999.

[37] Giorgio Feliciani, *Quel statut canonique pour les nouvelles communautés?,* in: L'année canonique 42 (2000) 151-166.

[38] Lius Nararro, *Les sujets nés de l'initiative des fidèles et de la personnalité juridique privée,* in: L'année canonique 41 (1999) 201-228.

[39] Siehe die Arbeiten von Juan Echeverria, Institut catholique de Paris und Gregoriana in Rom, 1999.

[40] Jean-Paul Durand, *La liberté religieuse des congrégations religieuses en France,* 3 Bde., Paris 1999.

[41] Marie Aleth Trapet, *Le ministère de discernement de l'évêque face aux recherches nouvelles de vie consacrée, interprétation et réception du canon 605 du Code de droit canonique,* unveröff. Arbeit, Paris, 1986.

[42] Salvatore Abbruzzese, *Comunione e liberazione, identité catholique et disqualification du monde,* Paris 1998.

[43] Ihre Ausstrahlung schlägt sich notwendigerweise auf der Titelseite der großen Zeitungen nieder, auch um ihren Einfluss zu unterstreichen; Andrea Riccardi, *Rome est un lieu idéal pour se rencontrer,* Dossier: Comment le Vatican pèse sur les affaires du monde, in: Le Monde, 26. 12. 2002, 2.

[44] Vincent Hanicotte, *Le caractère religieux d'une activité par nature professionnelle, exercée dans le cadre d'un engagement cultuel: lien communautaire et droit du travail dans les collectivités religieuses,* unveröff. Examensarbeit, Institut catholique de Paris/Université Paris XI 1999.

[45] Jean-Paul Durand, *Colloque sur les Eglises nationales,* in: L'année canonique 43 (2001) 4-118.

[46] Man erlaube mir, hier all der gescheiterten Versuche christlichen Gemeinschaftslebens zu gedenken: Olivier Braconnier, *Radiographie d'une secte au-dessus de tout soupçon ou l'histoire mouvementée du groupe de Saint-Erme,* Paris 1982.

[47] Marie-Antoinette Perret, *Une vocation paradoxale, les instituts séculiers féminins en France (XIX-XX siècles),* Paris 2000.

[48] Jean-Marie Aubert, *L'exil féminin, antiféminisme et christianisme,* Paris 1988.

Aus dem Französischen übersetzt von Uwe Hecht

„Katholizismus auf dem Weg zur Sekte"?

Eine alte Hypothese für neue Probleme

Luca Diotallevi

Wie die Ausgangsfrage der folgenden Untersuchung lauten muss, ist klar: *Gibt es im Katholizismus eine steigende Tendenz zur Sektenbildung*[1], und *ist diese Tendenz womöglich in kirchlich anerkannten „Bewegungen"*[2] *besonders ausgeprägt?*

I. „Katholizismus auf dem Weg zum Sektierertum"? Die Frage und ihre soziologische Bedeutung

Innerhalb des katholischen, kirchlichen Gewebes wird heute insbesondere durch die kirchlich anerkannten „Bewegungen" eine Tendenz verbreitet, die traditionell nicht ganz neu ist, aber auch nie vorherrschend war. So wird das Vorrecht der Territorialität als Kriterium innerkirchlicher Aufteilung (Diözesen, Pfarreien) neu bewertet. Mit diesem Vorrecht ist aber der grundlegend inklusive Charakter des Katholizismus verbunden, der auf einer „nicht elitären" Zugehörigkeit beruht - einer typischen Erscheinung von „Kirchenreligiosität".

1. Religiöse Vielfalt

Wenn wir von den Institutionen absehen und uns in die Lage der Gläubigen versetzen, stellt sich die Frage, ob es in diesen Kontexten für den einzelnen Gläubigen eine sozial noch erkennbare „Kirchenreligiosität" gibt. Ist für den Durchschnittsgläubigen die Erfahrung der *una sancta* überhaupt noch auf gesellschaftlich relevante Weise möglich? Oder ist er nur noch ein Angehöriger einer „geschrumpften Kirche", die er einmal als *una pura* versteht, ein andermal nur als „Anbieterin" des passendsten religiösen Produkts wählt? Können wir wie früher *auch noch* empirisch zwischen einer religiösen Zugehörigkeit kirchlichen und nichtkirchlichen Typs unterscheiden? Oder wird die religiöse Zugehörigkeit und Partizipation kirchlichen Typs auch *innerhalb* der katholischen Kirche zu einer Zugehörigkeit und Partizipation nichtkirchlichen Typs werden, sodass die Kirche in eine gewöhnliche und unvermeidlich oberflächliche Anhäufung dieser fragmentierten Kirchenzugehörigkeiten umgestaltet wird?

2. Die Frage aus soziologischer Sicht

Wenn man die Frage stellt, ob sich innerhalb einer Kirche sektiererische Orientierungen und Stile verbreiten, übernimmt man das klassische religionssoziologische Schema „Kirche versus Sekte". Gemäß diesem Schema stellen die Begriffe „Kirche" und „Sekte" zwei *gegensätzliche* religiöse Organisationsmodelle dar. Beide, Kirche und Sekte, sind religiöse Organisationen, stehen aber hinsichtlich ihrer Hauptmerkmale in einem Verhältnis gegenseitigen, fast perfekten Ausschlusses, vergleichbar mit den Gegensätzen in einer Gattung. Noch vor kurzem ordnete die Religionssoziologie religiöse Organisationen entweder dem Typ „Kirche" oder dem Typ „Sekte" zu. Später kamen noch andere Typen hinzu wie „Denominationen", „Kulte", „Bewegungen" etc., sie wurden aber nie so genau definiert wie die ersten beiden und hoben deren gegensätzliche Verhältnisbestimmung nicht auf.

Aus soziologischer Perspektive scheint es mir angebracht und nützlich, wenigstens drei der impliziten Annahmen der Ausgangsfrage darzulegen: Die Kirche ist eine religiöse Organisation (A). Die Kirche ist eine religiöse Organisation, deren Hauptmerkmale jenen der religiösen Organisation vom Typ „Sekte" entgegengesetzt sind: inklusiver versus exklusiver Charakter, territoriale versus elitäre Zugehörigkeit, unterschiedliche Kontrollverfahren der internen Konsenserhaltung, andere Verbreitungstechniken etc.[3] (B).

An dritter Stelle soll der enge Zusammenhang zwischen dem traditionellen Schema „Kirche versus Sekte" und der *traditionellen* Version der Säkularisationstheorie[4] aufgezeigt werden, die heute oft als *old paradigm* bezeichnet wird. Es ist tatsächlich eher schwierig, das Schema „Kirche versus Sekte" anzuwenden, ohne damit gleichzeitig eine mehr oder weniger eindeutige Position zum problematischen Verhältnis zwischen Modernisierung und Religion einzunehmen. So impliziert die Annahme dieses Schemas die Vorstellung, dass der Modernisierungsprozess die gesellschaftlichen Manifestationen der Religion oder wenigstens jene der *„church oriented religions"* an den Rand zu drängen droht (C). In Kontexten mit fortgeschrittener Modernisierung könnten diesem Marginalisierungsschub nur noch Sekten einigermaßen wirksam entgegentreten.

Kurz: Die Frage nach einer möglichen sektiererischen Entwicklung des Katholizismus impliziert - als Terminus *a quo* - einen Begriff von Kirche als einer spezifischen religiösen Organisation (A), einer religiösen Organisation mit hauptsächlich inklusiven und bürokratischen Strukturen (B) und einer religiösen Organisation mit geringen *chances* auf Erfolg angesichts der Herausforderung gesellschaftlicher Modernisierung (C).

II. Zunehmende Unbrauchbarkeit des analytischen Schemas „Kirche versus Sekte"

Die Frage nach einer möglichen sektiererischen Entwicklung des Katholizismus, die von den eigenen „Bewegungen" auszugehen scheint, bereitet aus soziologischer Sicht einige Schwierigkeiten. Denn obwohl die Religionssoziologie auch

weiterhin von Kirchen, Sekten oder ganz allgemein von religiösen Organisationen spricht, beruft sie sich immer weniger auf das Gegensatzpaar „Kirche/Sekte", um die verschiedenen und tendenziell gegensätzlichen Modelle religiöser Organisation zu beschreiben.

1. Distanzierung von einer Idee der Säkularisation

Schon J. Beckford[5] sah für dieses klassische Schema keine Verwendung mehr, da es offensichtlich die Vielgestaltigkeit der Gesamtheit religiöser Organisationen nur ungenügend erfasst. Auch F.-X. Kaufmann[6] und später R. Wuthnow[7], B. Wilson[8] und D. Hervieu-Léger[9] kamen u.a. zu diesem Schluss.

Die empirische Analyse, aber auch die theoretischen Arbeiten rückten gezwungenermaßen immer mehr vom bekannten Schema „Kirche/Sekte" ab. Aus verschiedenen, später ersichtlichen Gründen scheint es mir hilfreich, wenigstens einige der von Niklas Luhmann erarbeiteten analytischen Mittel vorzustellen.[10] Sein Beitrag hat unter anderem den Vorteil, eine von der gesellschaftlichen Analyse nicht abgesonderte Religionsanalyse zu wagen.[11] Entsprechend kommt die Theorie Luhmanns folgenden Ansprüchen entgegen: Die Kirche wird nicht auf eine Organisation reduziert (vgl. A), Kirche und Sekte werden einander nicht als Gegensätze einer Gattung - der Gattung religiöser Organisationen - gegenübergestellt (vgl. B), das *old paradigm* und seine veraltete Idee von Säkularisation werden kritisch distanziert, ohne dabei Illusionen wie eine „Rückkehr des Heiligen" und eine „Entsäkularisierung" zu fördern (vgl. C).

Das Hauptmerkmal der fortgeschrittenen Modernisierung[12] im Sinn einer *global society* oder einer *Weltgesellschaft*[13] ist der mehrdimensionale Prozess gesellschaftlicher Differenzierung. Diesem Prozess liegt jenes Prinzip zugrunde, das die Gesellschaft nach Funktionen aufzugliedern, d.h. auszudifferenzieren bestrebt ist.[14] Eines der wichtigsten Phänomene ist die Bildung einzelner, spezialisierter Untersysteme innerhalb der Gesellschaft, die ein spezifisches soziales Funktional garantieren: die Politik, die Familie, die Ökonomie, die Wissenschaft, die Religion etc.[15] Die dadurch eingeleitete Umstrukturierung erhöht auf drastische Weise die gesellschaftlich tolerierbare Komplexität und Kontingenz und drängt deshalb - ein zweiter besonders zu beachtender Aspekt - zu einer weiteren Differenzierung, die unter den verschiedenen Typen sozialer Systeme (oder „sozialer Ebenen") absolut neu ist: Interaktionen, Organisationen, Gesellschaften. Wie Simmel schon ahnte, kommt es letztlich zu einer stark wachsenden Differenzierung zwischen psychischen und sozialen Systemen, zwischen

Der Autor

Luca Diotallevi, geb. 1959 in Terni/Italien, Diplom in Philosophie, Doktor der Soziologie, unterrichtet Soziologie an der Erziehungwissenschaftlichen Fakultät der Universität Rom III. Er war Senior Fellow am „Center for the Study of World Religions" der Harvard Divinity School in Cambridge/USA. Veröffentlichungen u.a.: Il rompicapo della secolarizzazione italiana (2002), Italian Case and American Theories: refining secularization paradigm, in: Sociology of Religion 63 (2002/2). Anschrift: Università di Roma Tre, Facoltà di Scienze della Formazione, via dei Mille, 23 (I piano, stanza 7), I-00185 Roma, Italien.
E-Mail: l.diotallevi@educ.uniroma3.it.

Personen und sozialen Systemen, zwischen Religiosität und Religion etc.[17] Als besonders nützlich erweist sich in diesem Zusammenhang der Hinweis Luhmanns auf die Differenzierung zwischen Organisationen und Gesellschaften, zwischen allgemeinen Kommunikationen und Kommunikationen, die Entscheidungen vermitteln.[18]

2. Religion als sozietales Untersystem

In der hochmodernen, globalisierten Gesellschaft können Bereiche wie Politik, Ökonomie, Religion usw. unabhängiger voneinander agieren. Andererseits aber können der Geldwert oder das Recht nicht von einer einzigen ökonomischen oder politischen Organisation bestimmt werden. Im Allgemeinen kann das zur Steuerung des Untersystems zuständige Regelwerk nicht von einer einzigen Organisation vollständig kontrolliert werden, auch wenn sie innerhalb eines funktional spezialisierten Untersystems tätig ist.[19]

Als besonders wichtig erweist sich hierbei ein formaler Aspekt der sozietalen Untersysteme in einer nach globalisierten Funktionen ausdifferenzierten Gesellschaft. Beispielsweise entwickelten sich Untersysteme wie Politik, Ökonomie, Wissenschaft, Religion etc. zu derart komplexen sozialen Realitäten, dass jede in ihrer Gesamtheit absolut unorganisierbar geworden ist. *Gleichzeitig* sind sie soziale Funktionen, für deren Leistungen die notwendigen Organisationen hinsichtlich ihrer Anzahl, Verschiedenheit und Qualität höchste, unvorstellbare Stufen erreicht haben - sogar in jüngster Vergangenheit.[20] Schon zu Beginn der ersten Modernisierungsphase zeigt sich, dass die modernisierte Gesellschaft und jede ihrer Funktionen absolut unorganisierbare soziale Systeme geworden sind, Gebilde, die einen unglaublichen Bedarf an Organisationen haben. Die Religion bildet hierbei keine Ausnahme.[21] Die religiösen Organisationen und ihre Verschiedenheit nehmen zu (in Übereinstimmung mit sämtlichen Theorien über die Privatisierung der Religion und den Niedergang der soziorelegiösen Organisationen und Institutionen), gleichzeitig - nicht *dennoch* - stellt die Religionsfunktion eine absolut unorganisierbare sozietale Realität dar, die nicht einmal lokal auf eine Organisation oder auf eine Gesamtheit von Organisationen begrenzt werden kann.

Wie gesagt, bedeutet dies nicht, dass religiöse Organisationen und religiöse Phänomene gesellschaftlicher Natur sich nicht gegenseitig beeinflussen würden.[22] Es besagt nur, dass die *relative* Autonomie zwischen Organisationen und Gesellschaften und ihre *relative* Heterogenität zunehmen. Wie der Stand des Geldwertes im ökonomischen Austausch (innerhalb ökonomischer *Kommunikationen*) nicht von einer einzigen ökonomischen Organisation festgelegt werden kann, so können auch die „Inhalte" des positiven Rechts nicht von einer einzigen politischen Organisation bestimmt werden - tatsächlich befinden wir uns schon *jenseits des Staates.* Auch das Regelsystem der religiösen Kommunikation kann nicht ausschließlich von einer einzelnen religiösen Organisation kontrolliert werden. Das bedeutet wiederum nicht, dass alle Organisationen den gleichen Einfluss auf die Gesellschaft hätten: Die Entscheidungen der *Federal Reserve* haben einen

größeren Einfluss auf den Währungsverlauf als die Entscheidungen der Banca d'Italia, gewisse wissenschaftliche Zeitschriften beeinflussen die *standards* der wissenschaftlichen Kommunikation mehr als andere, und der Einfluss der vatikanischen Bürokratie auf Dynamik und Form der religiösen Kommunikation ist wahrscheinlich entscheidender als jener anderer religiöser Organisationen.

Fassen wir zusammen: Der für eine hochmoderne Gesellschaft bezeichnende Differenzierungsprozess von sozialen Funktionen und die entsprechend anwachsende Differenzierung zwischen Organisationen und Gesellschaften sowie zwischen sozialem und persönlichem Herrschaftsbereich verdeutlichen die Unangemessenheit des analytischen Schemas „Kirche versus Sekte". Ebenso unangemessen ist die Vorstellung, es gebe *Organisationen* (in diesem Fall religiöse), die sich und ihre Mitglieder vor den Folgen dieser Modernisierung bewahren könnten, wenn sie das ganze Religionssystem auch nur auf kleinem Raum *kontrollieren* (wie die traditionellen Organisationen „der Kirche") oder wenn sie die eigenen Mitglieder, ihr Leben und ihre Entscheidungen, vom Einfluss dieser sozialen Ordnung fernhalten (wie die traditionellen Organisationen der „Sekte").

Die fortgeschrittene gesellschaftliche Modernisierung ist fortgeschrittene Differenzierung. Die fortgeschrittene Differenzierung ist noch vor dem Verfall der Religion zunächst einmal zunehmende Spezialisierung *der* Religion, *innerhalb* des Religionssystems und *zwischen* Religion und Religiosität. Das heißt nicht, dass es keine Organisationen mehr geben könnte, die einen sehr großen Einfluss auf das gesamte religiöse System und den Rest der Gesellschaft ausüben. Man muss aber von Fall zu Fall verstehen, warum. Ebenso wenig heißt es, dass man kein „religiös orientiertes" Leben führen könnte, sondern nur, dass ein solches Leben - gesellschaftlich gesehen - für den Einzelnen nicht mehr in der einfachen Anwendung kognitiver Schemata und festgelegter, normativer Vorschriften erfolgen kann.[23] Die Religionssysteme *müssen* sich die gesellschaftliche Relevanz *immer wieder neu* erobern[24], die gesellschaftliche Relevanz des persönlichen religiösen Lebens hingegen kann bereits nur noch durch Freiheit und Wahl hervortreten - nur dadurch, was für alle gilt, deutlich und schmerzhaft bewusst: Hier liegt die eigentliche Neuerung.[25]

3. Die Kirche in einer differenzierten Gesellschaft

Welche Bedeutung hat also der Begriff „Kirche" in einer funktional differenzierten Gesellschaft aus soziologischer Perspektive? Offensichtlich lassen sich weder die sozialen noch die religiösen Phänomene auf ihre organisatorische Dimension reduzieren, weshalb das klassische Schema „Kirche versus Sekte" zu kurz greift. Es stellt sich somit die Frage, ob *es in einer funktional differenzierten Gesellschaft feststellbare und relevante religiöse Phänomene gibt, für die eine Definition in Begriffen der „Kirche" noch von Belang ist?*

Mit andern Worten: Was ist die/eine Kirche in einer hochmodernen Gesellschaft und unter welchen Bedingungen ist es möglich und nützlich, *einen* bestimmten religiösen, traditionellen *Typus* als kirchliche Form zu definieren? Man könnte zunächst einmal aus phänomenologischer Sicht zu antworten versuchen. In einer

nach Funktionen ausdifferenzierten Gesellschaft gibt es entsprechend der internen Weitläufigkeit und Komplexität des religiösen Untersystems verschiedenste religiöse Traditionen. Die einen streben in alle Richtungen, andere hingegen lenken ihre Kräfte grundsätzlich in bestimmte Richtungen oder lassen sich gar in eigentliche Nischen nieder. So existieren im Westen religiöse Traditionen, die auf sozietaler Ebene wenig artikuliert sind und kaum Einfluss haben (wie die *denominations*), zugleich existieren hier und vor allem im Osten religiöse Traditionen, die mehr oder weniger systematisch auch als Organisationen strukturiert sind. Der Katholizismus selber scheint nach anfänglichem Widerstand die Herausforderung der gesellschaftlich fortgeschrittenen Modernisierung angenommen zu haben, sowohl auf gesellschaftlicher als auch auf organisatorischer Ebene.[26] Im Allgemeinen neigt die katholische, religiöse Tradition dazu, sich die Weitläufigkeit und Komplexität des Religionssystems anzueignen.

Wenn wir nun von der phänomenologischen zur theoretischen Ebene wechseln und bei Luhmann eine Antwort auf die Frage nach einer soziologischen Definition von „Kirche" suchen, könnte die Antwort möglicherweise überraschen. „Kirche" ist nach Luhmann der Begriff, auf den die gesellschaftlichen Manifestationen der Religion zurückzuführen sind.[27] Mit dem Begriff „Kirche" bezeichnet man also jede spezifisch religiöse Kommunikationsform.

Aus phänomenologischer wie auch aus theoretischer Sicht kann folglich mit guten Gründen gesagt werden, dass in einer hochmodernen Gesellschaft eine „Kirche" zwar Organisationen *hat*, selber *aber keine* Organisation *ist*. Dies dürfte genügen, um die Vorbehalte gegenüber der Anwendung des Schemas „Kirche versus Sekte" (vgl. B) sowie gegenüber dem Verständnis von Kirche als einer religiösen Organisation eines bestimmten traditionellen Typus besser zu verstehen (vgl. A). Was wir heute zu Recht als Kirche oder vielleicht noch als Sekte bezeichnen können, steht sich nicht mehr in einem Verhältnis gegenseitigen Ausschlusses gegenüber und bildet in der gleichen Gattung keinen Gegensatz mehr.

Auch aus historischer Perspektive des soziologischen Gedankens[28] kann diese Sinnverschiebung des Begriffs „Kirche" einige plausible Argumente anführen. Sie wird beispielsweise nicht widerlegt durch die Tatsache, dass in einer bestimmten gesellschaftlichen Phase mit geringer funktionaler Differenzierung, folglich auch mit geringer Differenzierung zwischen gesellschaftlichen und organisierten Systemen, die Kirche in Westeuropa wie eine Makro-Organisation erschienen ist.

Gerade weil religiöse Traditionen kirchlicher und nicht kirchlicher Form nebeneinander existieren, kann man auch heute noch zwischen religiösen, kirchlichen Organisationen - mit religiös kirchlichen Traditionen und Institutionen verbunden - und religiösen, nicht kirchlichen Organisationen unterscheiden, auch wenn man auf den alten Begriff von Kirche als einer Organisation verzichtet. Innerhalb einer Reihe kirchlicher, beispielsweise katholischer Organisationen gibt es folglich exklusivere (einige „Bewegungen") und weniger exklusive, oder solche mit höheren Eintritts- und Austrittskosten als andere. Theoretisch oder auch philolo-

gisch scheint es mir aber weder hilfreich noch vorteilhaft, die ersteren als Sekten und die letzteren als Kirchen zu bezeichnen (vgl. B).

4. Überleben in einer globalisierten Gesellschaft

Wie uns die empirischen Studien immer besser zeigen[29], und unter anderen auch Luhmann theoretisch zu erklären versuchte, steht der Religion grundsätzlich nichts im Wege, um in einer globalisierten Gesellschaft zu überleben (*to be able to cope with*). Die Religion kann in Form eines spezialisierten sozietalen Untersystems überleben, auf dessen Regelsystem sich Organisationen und Interaktionen beziehen. Um die extreme soziale Komplexität/Kontingenz sowohl intern wie extern bewältigen zu können, muss das religiöse System ebenso wie das ökonomische, politische oder irgendein anderes System einen *mix* (sozietaler) Inklusion und (organisierter) Exklusivität zulassen. Gleicherweise muss es geschickt synchron und diachron zwischen inflationärer Verwaltung des religiösen, kommunikativen Regelsystems (typisch für christliche, eher „liberale" Strömungen) und deflationärer Verwaltung desselben wechseln können (typisch für christliche, eher „fundamentalistische" und „sektiererische" Strömungen).

Innerhalb des Religionssystems sowie innerhalb des politischen, ökonomischen oder eines anderen Systems existieren Interessen und Traditionen, die auf eine Nische ausgerichtet sind. Mit allen unzähligen, dazwischen liegenden Abstufungen existieren aber auch religiöse Interessen und Traditionen, die die gesamte Dynamik des Untersystems zu steuern bestrebt sind. Gerade im letzteren, auch für den Katholizismus typischen Fall dürfte die Tatsache, dass „liberale" und/oder religiös „fundamentalistische" oder „sektiererische" Politiken gleichzeitig nebeneinander bestehen, nicht mehr erstaunen als jene, dass ökonomische oder politische Interessen sich nicht geschlossen und für immer mit einer einzigen Strategie identifizieren.[30] Auch dass im Archipel der katholischen kirchlichen Organisationen gegensätzliche Politiken und Organisationen zusammen vorkommen, zumindest bis zu einem gewissen Grad[31], dürfte nicht überraschen angesichts der Tatsache, dass in einem gewissen *institutional field* Unternehmen existieren, die in einen ganz bestimmten Sektor investieren, andere hingegen nicht oder in entgegengesetzter Absicht.

Wahrscheinlich müssen sich Religionssoziologie und Theologie insgesamt mit dem Ende einer gewissen Idee von Säkularisierung vertraut machen, wonach die Religion im Modernisierungsprozess dem Verfall preisgegeben sei (oder dem Ende der entgegengesetzten Idee). Zu diesem Ende kam es *vor allem* auch deshalb, weil seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert[32] die religiösen, „kirchlichen" Traditionen, bestimmt auch der Katholizismus, ein sehr viel komplexeres und ausgeklügelteres System gewesen sind, als dies viele Theologen und Sozialanalytiker wahrhaben wollten (vgl. C).

5. Die interne Diversifizierung des religiösen Angebots als eine der katholischen, religiösen Modernisierungsstrategien

Mit E. Poulat und R. Moro[33] muss uns zumindest hinsichtlich des Katholizismus die Feststellung genügen, dass das Verhältnis zwischen Modernisierung und Religion allmählich die Form einer Konfrontation zwischen politischer, ökonomischer und wissenschaftlicher Modernisierung *einerseits* und religiöser Modernisierung *andererseits* angenommen hat. Das Verhältnis *zwischen* religiöser *und* gesellschaftlicher Modernisierung hat sich zu einer Konfrontation zwischen *einem Teil und dem Ganzen* entwickelt.

Den vielen politischen oder ökonomischen Modernisierungsformen entsprechend können wir ebenso viele religiöse, ja sogar viele katholische Modernisierungsformen aufzählen - was teilweise gemacht wurde. Unter diesen zahlreichen katholischen, religiösen Modernisierungsstrategien des 20. Jahrhunderts befindet sich offensichtlich auch jene, die von einem starken kirchlichen Impuls zur internen Diversifizierung des religiösen Angebots geleitet ist.[35] Diese Form katholischer, religiöser Modernisierung war vor allem in Italien vorherrschend und vielleicht auch in einigen anderen katholischen Regionen des lateinischen Europas.

Gerade in jüngster Zeit sind durch diese Strategie interner Diversifizierung des religiösen Angebots die „Bewegungen" zu einem wichtigen Faktor innerhalb der katholischen Kirche geworden. Die Strategie kommt natürlich nicht auf „Missionsboden" zum Einsatz, sondern in den sogenannten „katholischen Monopolen", die in sozial modernisierte Kontexte integriert und durch geschützte religiöse Märkte gekennzeichnet sind.[36] Die Entstehung und Verbreitung der meisten kirchlichen Bewegungen fand gerade an solchen Orten statt, vor allem in Italien und Spanien.

III. Eine erste Teilantwort auf die Ausgangsfrage

Im Licht dieser vorangegangenen Erwägungen kommen wir wieder auf die drei soziologischen, in der Ausgangsfrage enthaltenen Annahmen zurück:

Zu „A": In einem sozial hochdifferenzierten Kontext (der funktional organisierten Gesellschaft, der sozietal organisierten Systeme, der personal organisierten sozialen Herrschaftsbereiche etc.) ist es nicht zweckmäßig, die Kirche als eine bestimmte religiöse Organisationsform zu betrachten. In empirischen wie theoretischen religionssoziologischen Studien wird dies auch kaum mehr gemacht.

Zu „B": Abgesehen von der Zweckmäßigkeit und Möglichkeit, noch von „Sekte" im traditionellen Sinn zu sprechen, gibt es im gegenwärtigen gesellschaftlichen religiösen Kontext soziologisch keinen unmittelbar einsichtigen Grund, von einer „sektiererischen Entwicklung der katholischen Kirche" auszugehen. Für die Analyse religiöser Organisationen ist es daher nicht mehr sinnvoll, Kirche und Sekte einfach als Gegensätze zu verwenden. Wahrscheinlich ist es sogar von Vorteil, sie als einander nicht mehr ausschließende Begriffe zu benützen.

Zu „C": Die Permanenz eines sozietalen, in Religion spezialisierten Systems sowie

die Rolle der *leadership*, die einige christliche, u.a. katholische Traditionen bei der Gestaltung dieser Realität - auch auf globaler Ebene - ausüben, verlangt nicht nur die Aufgabe des analytischen Schemas „Kirche versus Sekte", sondern auch die Aufgabe der klassischen und allzu einfachen Idee von Säkularisation, wonach die Religion durch die aggressive Modernisierung und vor allem durch die „Kirchenreligion" dem allmählichen und unvermeidlichen Untergang geweiht sei.
So ist schließlich der Katholizismus in der *global society* dazu aufgefordert, einen wichtigen Teil im religiösen Modernisierungsprozess zu interpretieren. Er erreicht dies über alle bedeutenden Leitfunktionen des religiösen Untersystems (*Funktion, Leistungen, Reflexion*)[38], indem er verschiedene Typen religiös spezialisierter Sozialsysteme lenkt (Sozietale, Organisationen, Interaktionen).

Die Grenzen der soziologischen Beurteilung

Nun könnten wir natürlich noch untersuchen, *in welchem Umfang, in welchen Momenten* und *in welchen Sektoren* diese Bemühungen die Prägung deflationärer Politiken annehmen analog zu den bekannten Phänomenen des religiösen Sektierertums; oder *in welchem Umfang, in welchen Momenten* und *in welchen Sektoren* das Gegenteil eintritt. Gewiss kann die soziologische Beurteilung ein Beitrag zur evangeliumsgemäßen und kirchlichen Unterscheidung sein, ohne diese darauf reduzieren zu wollen. Sie versucht aber vor allem zu verstehen, welche dieser religiösen Politiken die dominante Position der katholischen Institutionen und Organisationen innerhalb des religiösen Untersystems fördert oder nicht. Nach erworbener Einsicht aber gibt es für die Soziologie scheinbar nur noch die Unmöglichkeit zu behaupten, dass eine religiöse Tradition kirchlichen Typs *immer, einzig* und *auf jeden Fall* auf inflationäre oder „liberale" *policies* zurückgreifen muss, will sie nicht als Opfer eines sektiererischen Degenerationsprozesses erscheinen.
Um die katholischen, religiösen Bewegungen, vor allem jene mit eindeutigen Analogien zu sektiererischen Erfahrungen, auch in soziologischer Hinsicht verstehen zu können, dürfen einige wichtige und in traditionellen Sekten gewiss unübliche Merkmale nicht übersehen werden. Es sei nur daran erinnert, dass die Bewegungen - die Vorschriften der Lehre und des kanonischen Rechts der katholischen Kirche missachtend - das gegenseitige Legitimationsverhältnis überbetonen, das jede von ihnen mit der päpstlichen Autorität oder zumindest mit dem gegenwärtigen Pontifex unterhält. Kann also auch nur angesichts dieser Tatsache je von Sekten gesprochen werden, wenn diese Bewegungen gerade aufgrund eines speziellen Verhältnisses zum Pontifex ihre erstaunliche Autonomie gegenüber lokalen Kirchen und ihren Priestern ausbauen können und folglich in harter Konkurrenz zum territorialen *network* der katholischen *„supply side"* aus Pfarreien und Gesellschaften stehen?[39] Die (gewiss nicht endlose) Entwicklung katholischer, sozioreligiöser Formen lässt also bestenfalls erkennen, dass die *polity* der katholischen Kirche[40] von einer Umstrukturierung erfasst ist und von einem *mono-channel religious authority structure* Modell in ein *multi-channel religious authority structure* Modell übergeht.[41]

Diese erste Teilantwort auf die Frage nach der sektiererischen Entwicklung des Katholizismus beabsichtigt nicht, die Diskussion zu beenden, auch wenn sie die Unangemessenheit einer gewissen Interpretationshypothese aufzeigt. Der Vorschlag einer anderen möglichen Deutung des gleichen Phänomens bezeugt vielmehr, dass jene die Ausgangsfrage inspirierenden Sorgen vollumfänglich geteilt werden. *Dass* nämlich die religiöse, innerkirchliche Fragmentierung in vielen Fällen schon weit fortgeschritten ist und eine reale kirchliche Kommunikation und Mitverantwortung unter den Gläubigen und Gruppierungen von Gläubigen gefährdet, ist offensichtlich ein äußerst gravierender Notstand: pastoral und strategisch. *Dass* außerdem das katholische Angebot religiöser Teilhabe sehr vielen Gläubigen oft nicht einmal andeutungsweise eine vollwertige Kirchenerfahrung zugesteht, bleibt ebenso wahr. Welche Bedeutung hätte sonst jenes *mea culpa* gehabt hinsichtlich der dürftigen Aufnahme des Ereignisses und der Lehren des Zweiten Vatikanischen Konzils, die Johannes Paul II. auf die Liste der schweren Vergehen (*Tertio Millennio Adveniente* n. 36) setzte, und in dessen Bewusstsein sich die Kirche dem kürzlich erfolgten Jubiläum näherte, ein *mea culpa*, das ausdrücklich auf die ungenügende Aufnahme gegenüber der Einladung einer in *Lumen Gentium* enthaltenen kirchlichen Erneuerung hindeutet?

Die Hauptgefahr des Katholizismus besteht also nicht *a priori* in einem gewissen Anteil an sektiererischen Elementen, sondern vielmehr in der Bewältigung der wachsenden sozioreligiösen Komplexität und Kontingenz, die gerade durch die (im Ansatz wesentlich positive) Individualisierung der religiösen Nachfrage begünstigt wird, indem die eigene maßlose, interne religiöse Vielfalt zugelassen und auf jegliche vernünftige Begrenzung verzichtet wird. So könnte hinsichtlich der „Bewegungen“[42] die immer noch vorherrschende Zurückhaltung der kirchlichen Unterscheidungsgabe die Schwelle vorsichtigen Abwartens überschritten haben, das die pastorale Klugheit der Kirche seit jeher kennt. Bevor die sektiererische Natur der meisten dieser Bewegungen zu einer Gefahr wird, droht zuerst das kirchliche Gewebe zu zerreißen, was gerade diese Zurückhaltung ermöglicht hat.[43] Die Situation wäre aber ebenso gravierend, wenn - als Hypothese - die meisten dieser „Bewegungen“ nicht sektiererische, sondern „liberale“ Züge aufwiesen, wie dies vielleicht in nachkonziliaren Augenblicken festzustellen war.

Schließlich würde eine neue Wahrnehmung der religiösen, innerkirchlichen Vielfalt das Bewusstsein für eine folgenschwere spirituelle, kirchliche und pastorale Differenz schärfen. Es handelt sich um die Differenz zwischen „kirchlicher Bewegung“ und kirchlicher Gesellschaft: Zwischen Bewegungen, Netzwerken kirchlicher Gemeinschaften, die sich in der Regel den territorialen Netzwerken gewöhnlicher kirchlicher Gemeinschaften *an die Seite* stellen (inklusiv und territorial: Diözesen und ihre Pfarreien), und Verbänden - herausragend ist der Fall der *Katholischen Aktion* - wo sich die Gläubigen gegenseitig unterstützen, um ihre Taufe und ihre Gaben *innerhalb gewöhnlicher* kirchlicher Gemeinschaften zu beleben und zu fördern.

[1] Vgl. für den Anfang Sabino S. Acquaviva/Enzo Pace, *Sociologia delle religioni*, Rom 1992; L. Dani, *Chiesa*, in: Franco Demarchi/Aldo Ellena/Bernardo Cattarinussi (Hg.), Nuovo Dizionario di sociologia, Turin 1987, 342-350; William H. Swatos jr., *Monopolism, pluralism, acceptance and reception: an integrated model for the church-sect theory*, in: Journal for the scientific study of religion (1975) 174-185; und ders., *Weber or Troeltsch? Methodology, syndrome and the development of church-sect theory*, in: Journal for the scientific study of religion (1976) 129-144.

[2] Für ein Gesamtbild vgl. Agostino Favale (Hg.), *Movimenti ecclesiali contemporanei*, Roma 1991.

[3] Vgl. Sabino S. Acquaviva/Enzo Pace, *Sociologia delle religioni*, aaO., 119.

[4] Vgl. B. R. Wilson, *Secularization: the inherited model*, in: Philipp E. Hammond (Hg.), The Sacred and the Secular Age, Berkeley 1985, 9-20.

[5] Vgl. J. Beckford, *Religious organization*, in: Current sociology 21 (1973/2), und ders., *Religious organization: a survey of some recent publications*, in: Archives des sciences sociales des religions (1984/1) 83-102

[6] Vgl. Franz-Xaver Kaufmann, *Religon et bureaucratie. Le problème de l'organisation religieuse*, in: Social Compass 21 (1974/1) 101-107, und ders., *Kirche als religiöse Organisation*, in: Concilium 10 (1974/1) 30-36.

[7] Vgl. Robert J. Wuthnow, *Sociology of Religion*, in: Neil J. Smelser (Hg.), Handbook of Sociology, Beverly Hills 1988, 473-510.

[8] Vgl. B. R. Wilson, *Organizzazione Religiosa*, in: Enciclopedia delle scienze sociali, Bd. VII, Roma 1997, 381-395.

[9] Vgl. D. Hervieu-Léger, *Religion and Modernity in the French Context: For a New Approach to Secularization*, in: Sociological analysis (1990) 15-25.

[10] Niklas Luhmannn, *Funktion der Religion*, Frankfurt am Main 1977, und ders., *Die Religion der Gesellschaft*, Frankfurt am Main 2000.

[11] Für die mehr inklusive Synthese vgl. Niklas Luhmann, *Soziale Systeme*, Frankfurt am Main 1984.

[12] Vgl. *Modernità e differenziazione sociale*, in: Niklas Luhmann u.a., Moderno postmoderno, Milano 1987, 88-97.

[13] Siehe beispielsweise Niklas Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt am Main 1997, 159 ff.

[14] Für eine Vertiefung der Thematik bezüglich des Konzepts der „funktionalen Differenzierung" vgl. insbesondere Niklas Luhmann, *Soziologische Aufklärung, Bd. 4: Beiträge zur funktionalen Differenzierung der Gesellschaft*, Opladen 1987; und ders. (Hg.), *Soziale Differenzierung. Zur Geschichte einer Idee*, Opladen 1985.

[15] Vgl. Niklas Luhmann/Raffaele De Giorgi, *Teoria della società*, Mailand 1995, 302ff.

[16] Georg Simmel, *Über sociale Differenzierung* [Leipzig 1890] Bad Feilnbach 1990.

[17] Vgl. Niklas Luhmann, *Funktion der Religion*, aaO., 30ff.

[18] Siehe Claudio Baraldi/Giancarlo Corsi/Elena Esposito, *Glossario dei termini della teoria dei sistemi di Niklas Luhmann*, Urbino 1990, 122ff. Deutsche Ausgabe: GLU. Glossar zu Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme, Frankfurt am Main 1997.

[19] Vgl. auch aufgrund der vielen Hinweise Sabino Cassese, *La crisi dello Stato*, Roma/Bari 2002, und ders., *Lo Stato introvabile*, Roma 1997.

[20] Vgl. Niklas Luhmann, *Organisation und Entscheidung*, Opladen 2000.

[21] Vgl. Niklas Luhmann, *Funktion der Religion*, aaO., 284 ff; und ders., *Die Religion der Gesellschaft*, aaO., 226 ff.

[22] Vgl. Niklas Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*, aaO., 380; und ders., *Funktion der Religion*, aaO., 72 ff; Baraldi/Corsi/Esposito, *Glossario*, aaO., 134 ff.

[23] Wenn wir abschließend als Thema von größerem Interesse die Besonderheit kirchlicher Gruppenformation, hauptsächlich jene der *Katholischen Aktion*, hervorheben, sollte die Frage der „religiösen Wahl" der italienischen *Katholischen Aktion* mitberücksichtigt werden als spezifisches Produkt der Annahme des Zweiten Vatikanischen Konzils. Für eine bemerkenswerte Darstellung vgl. Carlo Maria Martini, *La Parola nelle città: lettere e discorsi alle diocesi. 1981-1982*, Bologna 1984, bes. 234-236.

[24] Vgl. Wolfhart Pannenberg/Niklas Luhmann, *Die Allgemeingültigkeit der Religion*, in: Evangelische Kommentare (1978/11) 350-357.

[25] Vgl. Karl Rahner, *Theologische Reflexionen zum Problem der Säkularisation*, in: Schriften zur Theologie VIII, Einsiedeln u.a. 1967, 637-668, und Hans-Urs von Balthasar, *Schleifung der Bastionen*, Einsiedeln 1989 zur Einflussnahme gesellschaftlicher Veränderungen auf die Kirche. Diese Schriften verdienten auch heute noch und vielleicht mehr denn je eine gründliche und wohlgesonnene Lektüre.

[26] Eine Forschungsrichtung, die die unterschiedliche Fähigkeit verschiedener religiöser Traditionen zur Erfassung der Eigenheit sozietaler Phänomene aufzeigen könnte, untersucht die ökumenischen und interreligiösen Politiken, vielleicht sogar die entsprechenden katholischen Erfolge angesichts des unangemessenen Einsatzes anderer interekklesialer oder interreligiöser Organisationen (!), vgl. Faustino Teixiera, *Das Paradigma von Assisi*, in: Concilium 37 (2001/3) 348-358; Luca Diotallevi, *E' la globalizzazione delle fedi*, in: Corriere dell'Umbria, 24. 1. 2002, 19, als spezielle Beilage erschienen zur interreligiösen Begegnung von Assisi mit Beiträgen von Walter Kasper, Mohamed Nour Dachan, Flavio Lotti, Antonio Papisca, Romano Prodi, Kofi Annan, Vincenzo Coli, Enzo Fortunato, Sergio Goretti, Giuseppe Chiaretti, Diogo Aristei, Vincenzo Paglia, Luca Diotallevi u. a.; Peter Beyer, *Globalizing Systems, Global Culture Models and Religion(s)*, in: International Sociology (1998/1) 79-94, und ders., *The religious system of global society: a sociological look at contemporary religion and religions*, in: Numen 45 (1998) 1-29.

[27] Niklas Luhmann, *Funktion der Religion*, aaO., 56.

[28] Vgl. William Swatos, *Monopolism*, aaO., und ders., *Weber or Troeltsch?*, aaO.

[29] Vgl. James A. Beckford, *Religione e società industriale avanzata*, Roma 1991.

[30] Vgl. Niklas Luhmann, *Society, Meaning, Religion - Based on Self-Reference*, in: Sociological Analysis 46 (1985) 5-20; auch unter diesem Aspekt handelt es sich um einen sehr wertvollen Text.

[31] Die Durchführung des vielleicht wichtigsten Teils der Unterscheidung begänne mit der Verhältnisbestimmung zwischen dieser Schwelle und den Forderungen des Evangeliums, gemäß denen eine Legitimierung der gewagten pastoralen und disziplinären Opportunitäten, von denen man nicht selten Zuschauer ist, gewiss schwierig zu bewerkstelligen ist.

[32] Siehe Renato Moro, *Il „modernismo buono"*, in: Storia contemporanea (1988/4) 625-716.

[33] Vgl. auch Franz-Xaver Kaufmann/Arnold Zingerle (Hg.), *Vatikanum II. und Modernisierung*, Paderborn u.a. 1986.

[34] Die Geschichte dieser Politiken deckt das ganze italienische katholische 20. Jahrhundert ab (vgl. Luca Diotallevi, *Religione, chiesa*, aaO., und ders., *Il rompicapo*, aaO.). Für ein emblematisches und jüngeres Beispiel siehe Enzo Pace, *Rivoluzione nel personale, restaurazione nel politico. Neopentecostali e riaggregazione cattolica*, in: Gustavo Guizzardi (Hg.), *L'organizzazione dell'eterno*, Mailand 1984, 196-199.

[35] Nicht zu verwechseln mit dem Modell der „pillars"! Siehe Luca Diotallevi, *Internal Competition in a National Religious Monopoly: The Catholic Effect and the Italian Case*, in: Sociology of

Religion 63 (2002/2) 137-156, aber auch Gérard Donnadieu, *Vers un marché du religieux?*, in: Futuribles 260 (2001) 5-21, oder Ralph Della Cava, *Vatican Policy: 1978-1990: an updated overview*, in: Social Research 59 (1992) 169-199.

[36] In diesem Sinn versuchte ich einige Argumente vorzulegen in: Luca Diotallevi, *Verso una denominazionalizzazione del cattolicesimo italiano?*, in: Religioni e Società (2001) 40-41. Bezüglich der Lösung, die das *Opus Dei* entschieden hat, ist es vielleicht noch besser, von einer „Prälaturisierung" zu sprechen.

[37] Vgl. Favale, *Movimenti*, aaO., vgl. auch: L'Osservatore Romano, 28. 5. 1998 und 1./2. 6. 1998, mit der Liste der offiziell Eingeladenen zu einer Art von Weltbegegnung der offiziell anerkannten katholischen „Bewegungen".

[38] Vgl. Luhmann, *Funktion der Religion*, aaO., 54 ff.

[39] Vgl. Luca Diotallevi, *Verso una denominazionalizzazione*, aaO.

[40] Für das Konzept von „religious polity" vgl. Mike McMullen, *Religious Polities as Institutions*, in: Social forces 73 (1994/2) 709-728.

[41] Vgl. Luca Diotallevi, *Il rompicapo*, aaO., 102 ff, und ders., *Internal competition*, aaO., 149ff.

[42] Nicht ohne Ausnahmen. Man denke nur an die Interventionen der Bischöfe von Foligno (11. 8. 1995), Florenz (25. 3. 1995), Turin (28. 5. 1995), Palermo (22. 2. 1996), den Puglien (1. 12. 1996), Vicenza (18. 12. 1996). Für eine Synthese der am meisten aufgegriffenen Themen vgl. M. M., *Le norme e l'implicito*, in: Il Regno (1996/8) 205. Vgl. auch die Intervention von Kardinal Carlo Maria Martini während der Synode über die „Laien" von 1997, in: Il Regno 21/S. (1997/21) 666, aber auch schon: Il Regno (1986/14) 361-362.

[43] Man denke nur beispielsweise an die verschiedenen Zonen von Mittel- und Süditalien, wo die Empfehlung Johannes Pauls II. hinsichtlich der sonntäglichen Messfeiern (in: *Dies Domini*, Nr. 36) nur in geringem Maße angenommen worden ist.

Aus dem Italienischen übersetzt von Carmen Ploner-Schär

Was trennt die katholische Charismatische Erneuerung von den Pfingstkirchen?

Dissidenz und Konformismus in religiösen Bewegungen

David Lehmann

In diesem Beitrag soll versucht werden, zu unterscheiden zwischen religiösen Bewegungen, die das Glaubensleben von Grund auf neu gestalten, und anderen, die das nur in geringem oder unbedeutendem Ausmaß tun. Dabei soll der Kontrast von Konformismus und Dissidenz helfen, womit zugleich quasi-politische Metaphern wie „progressiv" und „konservativ" strikt vermieden werden. Bei der

Skizzierung dieses Kontrasts, für den hauptsächlich brasilianische und nordamerikanische Beispiele herangezogen werden, stützt sich dieser Beitrag auf die Dialektik zwischen Volksreligion und rational reflektiertem Glauben (bzw. amtlicher Lehre) und vergleicht die Bewegung der katholischen Charismatischen Erneuerung mit der Pfingstbewegung - auf der Suche nach ihren entscheidenden Unterschieden oder, besser gesagt, auf der Suche danach, wie diese Unterschiede und Ähnlichkeiten zu verstehen sind.

I. Religiöse Institutionen sind stets Druck von unten ausgesetzt

Das Feld der Religion mag manchen zutiefst konservativ erscheinen, in Wirklichkeit aber ist es ständig im Fluss. Ja, entgegen gewissen Erwartungen gewisser Leute scheinen religiöse Institutionen gegenüber äußerem Veränderungsdruck bemerkenswert offen - manche würden sagen: anfällig - zu sein. Im Vergleich zu politischen Institutionen sind sie weniger imstande und haben, falls einmal erforderlich, auch weniger das Bedürfnis, sich den Stimmen der Ohnmächtigen, der Armen oder ganz einfach der breiten Masse des Volkes zu widersetzen. Die Spielräume für Veränderung und für die Laien als Protagonisten der Veränderung zeigen sich am deutlichsten in säkularisierten Gesellschaften, wo sich der Staat von offiziellen Beziehungen zur religiösen Institution gelöst hat oder wo, wie im Vereinigten Königreich, formale Beziehungen keine Verpflichtungen mehr nach sich ziehen, was die Beobachtung religiöser Normen angeht.[1] Doch selbst in Ländern - vielen muslimischen mit Ausnahme der Türkei etwa sowie in Israel - wo es noch formale, mit gewissen Zwängen verbundene Beziehungen zwischen Staat und Religion gibt, stehen religiöse Institutionen, theologische Lehrmeinungen und Praktiken des Glaubenslebens nicht ein für alle Mal unverrückbar fest, sondern sind vielfachem Druck von „unten" ausgesetzt.

Das gleiche könnte man sogar von der katholischen Kirche sagen. Sie hat zwar nach verbreiteter Ansicht den von der Hierarchie als Bedrohung wahrgenommenen „volkskirchlichen" Tendenzen und gewissen Versionen der Befreiungstheologie widerstanden und sie abgewehrt, aber im Gegensatz dazu charismatische Erscheinungsformen geduldet und in jüngster Zeit sogar ermutigt. Einige Jahrzehnte zuvor hatte sie dieselben mit Ausnahme ihres Sponsors, des verstorbenen Kardinals Suenens, noch mit großem Argwohn betrachtet.

1. Ursprungsmythos

Die Charismatische Erneuerung ist eine Frömmigkeitsrichtung, vielleicht sogar eine Bewegung, die sich selbst dem Katholizismus zurechnet und vom Vatikan, ein wenig zögernd zwar und nach zuvor durchlaufenen Entwicklungsphasen, im September 1993 offiziell anerkannt wurde.[2] Ihr Anfang liegt ziemlich genau fest: Ihre eigene gängige Geschichtsdarstellung oder, wenn man so will, ihr Ursprungsmythos datiert ihre Entstehung präzise auf ein Gebetswochenende an der

Duquesne Universität in Pittsburgh im Jahre 1967. (Auch die Pfingstler kennen ein präzises Entstehungsdatum - das Jahr 1906 in der Azusa Street in Los Angeles). Von dort aus verbreiteten sich ihre Praktiken unter katholischen Gruppen überall auf der Welt: Ihre Ähnlichkeit mit denen der Pfingstler war geradezu unheimlich. Dazu gehörten hauptsächlich: Heilungen, Zungenreden, Exorzismen, Gebetsgruppentreffen unter strenger Anleitung von Laien, Anrufungen des Heiligen Geistes und Anerkennung seiner objektiven, konkret erfahrbaren Gegenwart im Leben der Menschen wie bei den Gebetstreffen, strikte Ablehnung der permissiven Gesellschaft, Bescheidenheit in der Kleidung, männliche Führungsspitzen und die zentrale Bedeutung einer Geist- bzw. Bekehrungserfahrung.

Was trennt die katholische Charismatische Erneuerung von den Pfingstkirchen?

Den Kontakt der Charismatiker zur Hierarchie vermittelte zuerst Kardinal Suenens (der Mitte der achtziger Jahre seinen Rücktritt einreichte), der weiterhin als Vaterfigur und Sponsor betrachtet wird. Suenens ist offenbar sehr vorsichtig und diplomatisch vorgegangen: Sprach er sich manchmal mit ganzem Herzen für den Redestil der Charismatiker aus, so suchte er bei anderen Gelegenheiten ihre Position in liberalem Sinn zu relativieren.[3]

Die priesterliche Aufsicht über die Charismatiker war ebenso unbeständig wie ihr Gehorsam dieser Aufsicht gegenüber bzw. ihr Verlangen danach. Und wenn man hier auch wirklich keine Homogenität erwarten sollte, so ist es doch erstaunlich, wie sehr die Monographien, zumindest in den Vereinigten Staaten, sich darüber einig sind.[4] Der Grund für diese Übereinstimmung, die auch bei den stark dezentralisierten Pfingstlern zu beobachten ist, liegt nicht in einer einheitlichen Führung oder Lehre, sondern darin, dass sie sich in gleicher Weise von ihrem Umfeld abgrenzen: Eine Gemeinschaft wird neu geboren, sondert sich ab und legt große Macht in die Hände eines Führers. Die Gruppe trifft sich häufig zu festgesetzten Zeiten (und gibt sich damit ein herausragendes Profil); sie entwickelt unverwechselbare Kleidermoden und reguliert das Leben ihrer Mitglieder auf vielfältige Weise und bis ins Einzelne.[5] Das ergibt sich aus den Fallstudien und passt auch zur nordamerikanischen Pfingstbewegung, obwohl man nicht sagen kann, wie repräsentativ die Fälle sind. In Südamerika, das von puritanischen Traditionen weniger angesteckt ist, scheint die Disziplin nicht so streng zu sein, obwohl es hierzu an genauen Fallstudien fehlt.

2. Ein Phänomen der Mittelschicht

Es gilt als anerkannt, dass die Charismatische Erneuerung im Gegensatz zur volkskirchlichen Tendenz ein Phänomen der Mittelschicht ist, was freilich noch näherer Bestimmung bedarf, auch wenn das fachsprachlich gesehen völlig zutrifft. Das gleiche könnte man genau so gut von der katholischen Kirche in Lateinamerika insgesamt sagen und auch statistisch belegen.[6] Mittelschicht kann hier freilich nicht „Establishment" oder Elite bedeuten, vor allem nicht in den Vereinigten Staaten. In den bereits erwähnten Fallstudien über die Charismatische Erneuerung gehören die Anhänger zwar zur Mittelschicht, tradieren aber weder deren Ideengut noch deren Machtstrukturen, die sie als Erbe übernommen

hätten.[7] Chesnuts Durchsicht eines breiten Spektrums von Quellen (wenn auch keine statistischen darunter waren) deutet darauf hin, dass die Charismatische Erneuerung in Lateinamerika im Volk ständig wachsenden Zulauf findet und ihre Mittelschichtsprägung ein wenig verliert. Wenn wir uns außerdem einmal die soziale Zusammensetzung und die Mitgliederzahlen in Lateinamerika anschauen, dann verdient die Charismatische Erneuerung, auch wenn diese Aussage für gewisse Kreise kontrovers und enttäuschend sein mag, viel mehr das Prädikat einer Bewegung „von unten" (wenn auch nicht genau „der Armen") als die Volkskirche, die in letzter Analyse wohl eher auf eine Tendenz in der Welt religiöser Profis und Aktivisten hinausläuft.[8] Mit dieser Begründung ist daher „sogar" die katholische Kirche für Druck von unten empfänglich.

Im Wort „unten" schwingen viele Bedeutungen mit, die die Variationsbreite in der religiösen und politischen Kultur sowie der Theologie widerspiegeln. Einige meinen, damit könnten die Laien ganz allgemein gemeint sein, andere bringen „unten" mit den Armen und Rechtlosen in Verbindung, und wieder andere denken dabei an Analphabeten. Keine religiöse Bewegung oder Institution - am wenigsten die mit einer Dominanzgeschichte in säkularisierten Gesellschaften - kann Druck von außen, der also nicht aus den eigenen Reihen kommt, ignorieren, ob er nun von den Medien oder der breiten Masse Nichtpraktizierender ausgeübt wird. Selbst wenn letztere noch nie eine Synagoge, Kirche oder Moschee von innen gesehen haben, so halten sie doch die Institution der Religion immer noch für wichtig und erwarten von den Beauftragten des Wortes Gottes die Einhaltung gewisser Verhaltensstandards. Grace Davie nennt das „Stellvertreter-Religion"[9]. Woran auch immer man beim Wort „unten" denken mag - die Institutionen der Religion haben bewiesen, dass sie in der Lage sind, diesen Druck aufzufangen und zu überleben, ohne auf Zwangsmittel zurückzugreifen, etwa auf ein Monopol auf wirklich politische Macht oder irgendein anderes Mittel, in den meisten Situationen auch nicht auf ein Heilsmonopol mit der damit verbundenen Glückseligkeit. Verfechter des rationalen Entscheidungsansatzes oder einer ökonomischen Religionstheorie behaupten sogar, je *geringer* der religiöse Monopolanspruch, desto *größer* das religiöse Engagement[10], das sich ganz von selbst einstellt, und sie verweisen zur Illustration auf die Vereinigten Staaten. Das mag in der Tat ein Beispiel dafür sein, wie ideologischer Enthusiasmus eine vernünftige Einsicht in einen übersteigerten (und ethnozentrischen) Anspruch verwandeln kann; dennoch ist klar, dass selbst „ermüdete" oder starre - oder *anscheinend* starre - religiöse Monopole oder Quasi-Monopole (wie in Lateinamerika) immer noch auf Druck von unten und von außen reagieren müssen.

II. Volksfrömmigkeit und Glaubenslehre in der religiösen Kultur

Ein Grund, warum selbst Religionen mit dem größten Beharrungsvermögen sich wandeln und doch in vielen Dingen gleich bleiben, ist die bleibende Spannung

zwischen volksnahen und lehrhaften Ausdrucksformen des Glaubens. Es ist eine Spannung, die sich nie auflöst noch je auflösen wird. Religion als menschlicher Grundvollzug wird vom Gedanken getragen und legitimiert, dass „es immer schon so gewesen ist", genauso wie rituelle Vollzüge, ohne die eine Religion buchstäblich undenkbar ist, als Akte definiert werden, die sich zu festen oder im voraus festgelegten Zeiten in einem endlosen Zyklus von Jahren, Monaten, Wochen oder Tagen stets wiederholen.

Was trennt die katholische Charismatische Erneuerung von den Pfingstkirchen?

Doch wie lassen sich die Zuhörer, das Publikum, die potentiellen Anhänger bzw. Gläubigen und Laien davon überzeugen, dass es „immer schon so gewesen ist"? Die Antwort darauf heißt nicht, durch hochgeistige theoretische Untersuchungen, die archäologische und andere wissenschaftliche Beweise aneinander reihen, geschweige denn durch die Theologie. Vielmehr scheint sich in ihren Köpfen ein gewisses Denkschema entwickelt zu haben, das aus der Symbolstruktur gewisser Abläufe und Beschwörungsrituale auf deren Dauerhaftigkeit schließt. Pascal Boyer beschreibt die Ähnlichkeit zwischen Befürchtungen und Motivationen, die einerseits rituelle „Drehbücher" bestimmen und die andererseits bei Menschen mit einer zwanghaften Verhaltensstörung anzutreffen sind. Daraus zieht er den Schluss, dass Rituale deshalb die Aufmerksamkeit in höchstem Maße an sich ziehen und „die Leute sich emotional verpflichtet fühlen, sie auch ja richtig zu vollziehen", weil sie auf „Vorsichtsmaßnahmen gegenüber verborgenen Gefahren" anspielen.[11] Analog dazu kann man sich vorstellen, wie eine gewisse Kombination von Bildern und Symbolen einem Ritual die Autorität von Dauer und Echtheit verleiht.

Stellen wir uns einmal folgende Szene vor: Ich stehe vor dem Dom von Florenz und verkündige, dass jene, die Fahrrad fahren, eine Garantie auf die ewige Glückseligkeit erhalten. Die Vorübergehenden werden mir wohl kaum Beachtung schenken. Sie können sich auf mein Tun keinen Reim machen. Wenn ich mir jedoch einen langen weißen Bart wachsen lasse und im Singsang unablässig verkünde: „Kehrt um, denn das Ende der Welt ist nahe", dann werden die Leute wenigstens wissen, wovon ich rede. Und wenn ich mit einem schwarzen, in Leder gebundenem Buch in der Luft herumfuchtele und ihnen mit prophetischer Stimme erkläre, wie sie ihr Leben für immer ändern könnten, indem ich nur ein paar Worte („Er starb, damit ihr gerettet werdet!") über einen Propheten wiederhole, der angeblich vor zweitausend Jahren gelebt hat, dann könnte ich vielleicht sogar einige Touristen bekehren.

Und tatsächlich haben Anhänger der jüdischen Chabad-Sekte im Ghetto von Venedig Büroräume eröffnet, wo sie genau das tun: Gekleidet in ihr unverkennbar

Der Autor

David Lehmann ist Sozialwissenschaftler an der Universität von Cambridge. Er hat umfassend zu Fragen von Religion und Entwicklung in Lateinamerika gearbeitet. In jüngster Zeit forschte er über ethnische und religiöse Erneuerung unter Israels sephardischen Juden. Veröffentlichungen u.a.: Democracy and development in Latin America (1990); Struggle for the Spirit: Popular Culture and Religious Transformation in Brazil and Latin America (1996). Anschrift: Faculty of Social and Political Sciences, Free School Lane, Cambridge CB2 3RQ, Großbritannien. E-Mail: adl1@cam.ac.uk.

chassidisches Gewand, sprechen sie, wenn die Sonne untergeht, auf einem offenen Platz, wo überall Holocaustdenkmäler stehen, nachdenkliche (und offensichtlich jüdische) Touristen an und verwickeln sie in eine Diskussion über ihre Wurzeln, ihre Ursprünge und ihr Judentum. (Über ihre Erfolgsraten, diese Touristen zur religiösen Praxis „zurück" zu bringen, gibt es allerdings keine Belege.)

Wenn sich Religion *inter alia* mit solch ritualisierten Beschwörungen der historischen Wurzeln legitimiert, dann lässt sich natürlich ein Monopol auf den Zugang zum Übernatürlichen unmöglich aufrechterhalten, da man ja die Amtsinhaber (die offizielle Lehre) ständigem Misskredit ausliefert. In Amerika wird der Prozess der Verunglimpfung und Neulegitimation noch durch Abspaltungen angeheizt, die um sich greifen, und durch Anhänger, die zwischen den Kirchen hin und her pendeln, wodurch Prediger und Gemeindeleiter ihren Ursprungskirchen schließlich den Rücken kehren und auf Marktplätzen ihr Glück versuchen.

Im Katholizismus Lateinamerikas und in den romanischen Ländern Europas ist es der Volksglaube mit seiner Frömmigkeit, der an die Stelle sich absetzender Splittergruppen tritt: Es kommt zu einem bunten Gemisch ritueller Akte und symbolischer Anspielungen, die sich aus der Orthodoxie von Lehre und Ritus „davonstehlen", ohne sie jedoch offen herauszufordern. Bände ließen sich mit Beispielen füllen, die das belegen. Die Verehrung unserer Lieben Frau von Guadalupe, der Kult von Pater Pio, die Wiederbelebung von Wallfahrten, die überhand nehmen, meist zu den Orten hin, wo die Heilige Jungfrau wunderbar erschienen sein soll, all das und vieles mehr veranschaulicht die Vitalität einer Frömmigkeit, die sich der direkten Kontrolle der Hierarchie entzieht.

Bekannt ist ebenfalls, wie sich in den Fällen von Guadalupe und Pater Pio die Position der Hierarchie unter dem Druck der Laien („von unten") verschoben hat: Erst kürzlich wurde Juan Diego, ein *Indio,* dem Unsere Liebe Frau von Guadalupe 1536 erschienen sein soll, heilig gesprochen, obgleich Wissenschaftler einwandten, es gebe keinerlei Hinweise, dass dieser Indio überhaupt gelebt habe. Wohlbekannt ist auch, dass der Vatikan die Stigmata von Pater Pio lange Zeit mit großer Skepsis betrachtete, bis der Massendruck des gläubigen Volkes, das ihn und sein Werk hoch verehrte, den Widerstand bröckeln ließ. Die Flut von Heiligsprechungen durch Johannes Paul II. belegt seinen festen Glauben, dass sich das kirchliche Leben auf dem Weg über die Volksfrömmigkeit wiederbeleben müsse. Diese sollte daher von Amts wegen stärker anerkannt werden, wozu seine unmittelbaren Vorgänger nicht bereit gewesen waren. Das erinnert in fataler Weise an jene Priester, die seinerzeit im Gefolge der Reformation auf der Suche nach den Überresten frommer Christen Nordeuropa durchkämmten, sie dann zum Beispiel nach Spanien brachten, wo sie dazu benutzt wurden, die Feste und Tage von Heiligen mit „amtlicher" Autorität zu versehen und in das lokale religiöse Leben ein wenig Ordnung hineinzubringen.[12]

III. Religiöse Bewegungen und ihre begriffliche Abgrenzung

Was trennt die katholische Charismatische Erneuerung von den Pfingstkirchen?

Religiöse Bewegungen mobilisieren große Menschenmengen mit dem Anspruch, das Selbstverständnis und die Beharrungskräfte partikularer „Religionen" zu verändern, so wie soziale Bewegungen im allgemeinen die Verkrustungen der sozialen, wirtschaftlichen und politischen Ordnung aufzubrechen versuchen.[13] (Mit partikularer Religion ist hier ein rituelles Repertoire gemeint, das eine Identität hat, einen Namen trägt und sich institutionell ausprägt.) Anders gesagt, religiöse Bewegungen erfinden keine völlig neue Doktrin bzw. Liturgie, sondern propagieren einen Wandel in den schon bestehenden religiösen Strukturen im Namen ihres Ursprungs, ihrer Wurzeln und des „wahren Glaubens". Um jedoch einen Wandel herbeizuführen, müssen sie sich auf die wechselvolle und dialektische Beziehung zwischen den volksnahen und den amtlich gelehrten Formen religiösen Glaubens einlassen. Religiöse Bewegungen - gemeint sind hier jene, welche die Nichtamtlichen, in katholischer Terminologie die Laien mobilisieren - müssen daher mehr die *Beziehung* zwischen Volksfrömmigkeit und abstrakter Lehre verändern als diese selbst.

1. Der katholische „basismo"

In Lateinamerika könnte als Bewerber für den Status einer religiösen Bewegung jene „volkskirchliche" Tendenz in Frage kommen (*iglesia popular* bzw. *igreja popular* auf portugiesisch), die in Brasilien in der Zeit der Diktatur und in der Übergangsperiode zur Demokratie am deutlichsten in Erscheinung trat, in Mittelamerika während der Bürgerkriege, die von mindestens 1975 bis Anfang der neunziger Jahre andauerten. Der Ausdruck „Volkskirche" ist nicht mit dem der „Befreiungstheologie" zu verwechseln, die inzwischen viele eigene „Ableger" hervorgebracht hat, und deren herausragendster Vertreter, Gustavo Gutierrez, sich von jeder Verwicklung in die strittigen Fragen der Kirchenstruktur ferngehalten hat.

Die sog. Volkskirche entstand unter dem Einfluss verschiedenster katholischer Bewegungen (*movimenti*) Europas in der Zeit zwischen den beiden Kriegen und der unmittelbaren Nachkriegszeit. Beteiligt waren daran die Katholische Soziallehre, die französischen Arbeiterpriester, die Katholische Aktion (*Azione Catolica*), die Christdemokratie und vor allem natürlich das Zweite Vaticanum und die Befreiungstheologie. Die Volkskirche setzt sich aus einer Vielzahl lokaler Gruppen zusammen, die von Theologen und Aktivisten geleitet werden und über die „Pastorais"[14] bzw. Missionsarbeit mit der Kirche in Verbindung stehen. Sie haben sich, je nach den örtlichen Prioritäten, ganz auf die Bedürfnisse der Landlosen, der Stadtjugend, der Frauen und anderer sozialer Gruppen konzentriert. Den Kern der Volkskirche bilden die Aktivisten, die von diesen Organisationen beschäftigt werden, sowie Priester und Bischöfe, die mit ihnen in vielfältiger Funktion Kontakte unterhalten. Die Aktivisten haben die Aufgabe von Erziehern. Zuerst waren das die so genannten *promotores*, die Paulo Freires Ideen zur

Volkserziehung in den ländlichen Gebieten in die Praxis umsetzten. Die *Basis* bildet den Kern einer *Intelligentsia* des Volkes, die in den Basisgemeinden (*comunidades de base*), Diskussionsgruppen und Seminaren eine studentenähnliche Rolle spielten. Diese Bewegung stellte die Führungskräfte für die städtischen Sozialbewegungen mit ihren Forderungen nach freiem Zugang zu den Gemeingütern bereit[15], und diese waren der Nährboden für eine Diskussion, wie die Kirche selbst sich ändern müsste. Dabei unterstützten sie manchmal auch Leonardo Boff[16], den Theologen und Verfechter radikaler Strukturveränderung in der Kirche, der sich damals noch mit der Hierarchie im Konflikt befand und danach sein Priesteramt aufgab, um sich aktiv für die Belange der Umwelt einzusetzen.

So hatte der katholische *basismo*, wie ich ihn genannt habe[17], einen großen Einfluss: Er stellte für die Mobilisierung der Städte und für die Arbeiterpartei Lulas (gegründet 1979) in Brasilien die Führungskräfte bereit; er lieferte die Grundlagen einer Philosophie der Aktion für die Nicht-Regierungs-Organisationen, die sich während der bedrückenden Diktatur in den siebziger Jahren immer mehr ausbreiteten und inzwischen im Rahmen der internationalen Gemeinschaft für Entwicklung weltweit ihren Platz gefunden haben. Doch seit den späten achtziger oder den frühen neunziger Jahren machte sich an der Basis unter Beobachtern und selbst unter Aktivisten eine Rückzugsmentalität und ein Gefühl der Verunsicherung breit. Mit Wehmut schauen sie auf eine Zeit zurück, die nur ein Jahrzehnt andauerte, als ihnen der dreigestaltige Kampf um Menschenrechte, gegen den „Turbokapitalismus" und für einen Wandel in der Kirche selbst, ein hohes internationales Ansehen und breite Legitimation eingebracht hatte.

2. Religiöse Bewegung oder Subkultur?

Es scheint ein wenig boshaft, der Befreiungstheologie und der Volkskirche den Rang einer religiösen Bewegung abzusprechen. Schließlich haben sie zur Theologie, zum kirchlichen Leben, zur internationalen Zivilgesellschaft, den sozialen Bewegungen in Lateinamerika und den internationalen Entwicklungsphilosophien einen höchst beachtenswerten Beitrag geleistet. Ihr Einfluss war so groß, dass selbst ihre Gegner von ihnen Ideen und Methoden übernommen haben - wie eine „purgierte" Fassung der Befreiungstheologie durch den Vatikan 1980 und der wiederholte Nachdruck des Papstes auf die „vorrangige Option für die Armen" nach 1989 bezeugen.

Doch das macht sie noch nicht zu einer eigentlich religiösen Bewegung, gerade wegen ihrer Einstellung zur Volksreligion. Die Befreiungstheologie als Teil eines dem Zweiten Vaticanum nachgesagten Modernismus stellte sich zunächst gegen die Volksreligion, die sie als eine Art Aberglaube und als „falsches Bewusstsein" abtat. Später kamen viele ihrer Verfechter zu einer anderen Ansicht, doch ihr Ansatz blieb zu intellektuell, sie verdinglichten und idealisierten die Volksreligion, machten so aus ihr eine Theorie und unterbrachen damit ihre rasante Ausbreitung. Somit haben wir es hier weniger mit einer Bewegung als mit einer Subkultur zu tun, die sich am besten mit dem französischen Wort *mouvance*

umschreiben lässt, was uns an Netzwerke, Atmosphäre, gemeinsame Sinnentwürfe denken lässt, nicht aber an Interventionen, die auf vielen Ebenen die Initiative zu sozialem Wandel ergreifen. Wenn sie dazu einen Beitrag leisteten, dann, wie von mir beschrieben, über ihren Einfluss außerhalb des religiösen Bereichs.

Was trennt die katholische Charismatische Erneuerung von den Pfingstkirchen?

Wenn die Befreiungstheologie mehr Wandel außerhalb als innerhalb der Kirche, mehr in der politischen als in der religiösen Kultur herbeigeführt hat, so gilt von anderen Bewegungen wohl eher das Gegenteil: etwa von *Communione e Liberazione,* von Schönstadt, der Fokolar-Bewegung und der Charismatischen Erneuerung. Obwohl diese beim Volk weit größeren Zulauf hatten und ihre Nähe zur Volksfrömmigkeit nicht so kompliziert war, haben sie kein Projekt „auf die Beine gestellt" noch jene sozialen Kräfte gefördert, die sich im Rahmen einer sozialen Bewegung für eine Neuausrichtung der Gesellschaft oder einer Institution von Gewicht wie etwa der Kirche engagierten. *Opus Dei* hat ein Projekt, aber keine breite Basis im Volk, noch fördert es sozial engagierte Kräfte; *Communione e Liberazione* (CL) hatte und die Charismatische Erneuerung hat zwar eine genügend breite soziale Basis, doch ihre Projekte haben als Ziel die Lebensreform Einzelner, nicht die grundlegende Umgestaltung von Institutionen oder der Gesellschaft. (Die CL beging, man muss es einmal sagen, einen ähnlichen Fehler gegenüber der Volkskirche: Sie tat sich mit einer politischen Bewegung zusammen, nämlich der italienischen *Democrazia Cristiana* - ein Bündnis, das dann spektakulär auseinanderbrach.)

Sie alle werden von vielen als „konservativ" angesehen, doch ihnen dieses Etikett anzuhängen ist genauso irreführend, wie Bewegungen, die sich an der Soziallehre der Kirche und der Befreiungstheologie orientieren, als „progressiv" zu qualifizieren. Solche Schablonen, die aus dem Alltagsvokabular der Politik stammen, übersehen die spezifisch religiöse Dimension von Glaubensbewegungen und gehen mit ihnen um, als wären sie politische Parteien.

IV. Dissidenz und Konformismus in religiösen Bewegungen: Charismatische Erneuerung vs. Pfingstbewegung

Da wir hier von religiösen Bewegungen und nicht von politischen Parteien sprechen, wäre es sinnvoller, von ihrer *kulturellen Dissidenz* bzw. ihrem *kulturellen Konformismus* (statt von Konservatismus) zu sprechen. Das Ausmaß von Dissidenz und Konformismus bemisst sich daran, wie weit Bewegungen in ihren rituellen und symbolischen Inszenierungen, einschließlich choreographischer Aufführungen anlässlich öffentlicher Ereignisse, sich Gewohnheiten und Traditionen anpassen bzw. von ihnen abweichen, die traditionell von Machteliten bzw. herrschenden Machtstrukturen als sakrosankt erklärt werden.

1. Politische Konformität

Ein Beispiel: Die brasilianische *Universale Kirche vom Reich Gottes* (*Igreja Universal do Reino de Deus*) - gewöhnlich wegen ihrer vielen Neuerungen als neupfingstlich bezeichnet - griff zu einer Methode, spektakulär auf sich aufmerksam zu machen: Sie hat eigene Kathedralen gebaut, prahlt ungeniert mit dem Millionen-Dollar-Regen, der von ihren Anhängern in Form des Zehnten und von Schenkungen auf sie herabkommt, und erregt im Allgemeinen bei der intellektuellen Elite und den Wächtern der Medienmacht Anstoß.[18] (Interessanterweise hat jedoch ihr phänomenaler Zulauf beim Volk Politiker schließlich dazu bewogen, sich lieber mit ihnen anzufreunden als sie zu „verteufeln", wie sie es bis in die späten neunziger Jahre hinein noch getan hatten.) Hier haben wir es mit einer *kulturellen* Dissidenz in großem Stil zu tun, kaum jedoch mit einer *politischen*. Umgekehrt hat sich die Volkskirche, obwohl politisch radikal, kulturell konformistisch gezeigt: Sie bediente sich der Methode, Möglichkeiten zu prüfen, die eigene Politik zu verbessern und, um ihre Existenz zu sichern, unter den Fittichen von Priestern und Bischöfen zu bleiben.

Die Dissidenz der *Igreja Universal* wird noch unterstrichen von der Art und Weise, wie sie höchst synkretistisch und freizügig Rituale und Symbole der katholischen Kirche und von anderen schon länger etablierten Pfingstkirchen übernimmt: so die Gewohnheit von „Opfergaben" bzw. „an Jesus gerichteten Bitten", die man auf einen Zettel schreibt und wie eine Votivgabe dem Pastor überreicht; den Gebrauch von „heiligem Öl", um das Volk zu „salben"; die Verwendung von Ausdrücken wie „Bischof" und „Kathedrale", die keine andere Pfingstkirche gebraucht - und die die brasilianische Presse stets in Anführungszeichen setzt. Solche Zeichenhandlungen kommen dem Katholizismus nahe genug, um an etwas Sakrales zu denken, weichen jedoch weit genug ab, um zu schockieren, weil sie ihm sein Monopol, eine Ordnungsvorstellung von Gesellschaft und Staat zu entwerfen, streitig machen.

Frömmigkeitsbewegungen wie Schönstadt und die Fokolare sind konformistisch: Sie halten Ausschau nach einer Nische im Rahmen der vorgegebenen Ordnung und werben in Kampagnen Mitglieder für sich und ihren Frömmigkeitsstil. Sie sind nicht ortsgebunden, operieren lieber in transnationalen Netzwerken und zeigen nicht die sprunghafte Anpassungsfähigkeit der Volksreligion. Sie haben sich ganz auf bestimmte Tätigkeiten spezialisiert - manchmal auf Werke der Nächstenliebe, wie die „Legionäre Christi" (*Legionarios de Cristo*), manchmal darauf, lediglich Freiräume zu schaffen und ihre Anhänger zu gemeinsamen Gebetsversammlungen zu ermutigen - und sie hängen sich dort, wo es gerade geht, an den vielschichtigen kirchlichen Apparat an.

2. Charismatische Erneuerung: Zwischen Dissidenz und Konformismus

Die Charismatische Erneuerung ist jedoch ein Testfall, an dem sich überprüfen lässt, ob wir zwischen Dissidenz und Konformismus einen Trennstrich ziehen können. So wie es aussieht, hat sich die Bewegung wie ein Lauffeuer ausgebreitet

und damit die Grenzen ganz bestimmt verwischt: Wie die Pfingstler empfangen die Charismatiker die Gabe des Heiligen Geistes, sprechen in Zungen und praktizieren öffentliche Geistheilungen. Es dürfte schwierig sein, sie gleichsam schwarz auf weiß von den Pfingstlern zu unterscheiden. Charismatische Gruppen - mit evangelikalisch klingenden Namen wie „Marána tha", „Schwert des Geistes", „Wort Gottes" und „Kostbares Blut"[19] - treffen sich in Kirchen, doch ihre Gottesdienste folgen (mit Ausnahme der Eucharistie) keinem liturgischen Schema. Sie werden von Laien geleitet, die in Kursen und Seminaren ausgebildet wurden. In Bahia, Brasilien, hat man mir erzählt, solange sie sich in Kirchen treffen, fühle sich die Hierarchie bei ihnen wie zu Hause[20] - doch die Fallstudien in den USA lassen große Schwankungen in der hierarchischen Aufsicht erkennen: Csordas beschreibt Fälle (aus den siebziger Jahren bis Anfang der neunziger Jahre), wo lokale Führungskräfte das Privatleben kleiner Gruppen von Anhängern immer strenger reglementierten, während sie gleichzeitig die Rituale, vor allem solche, die die Gemeinde von „der Welt" absondern, bis ins kleinste Detail festlegten[21]; er zeigt aber auch, wie solche Tendenzen durch den vereinten Einspruch aus den eigenen Reihen wie aus der Hierarchie „zurechtgestutzt" wurden. Sowohl Csordas wie McGuire schildern Methoden der Beglaubigung und Bestätigung von Charismen, vor allem der Prophetie, welche die Autorität der einfachen Gläubigen beschneiden, die der lokalen Führer dagegen stärken.[22]

Was trennt die katholische Charismatische Erneuerung von den Pfingstkirchen?

All diese Charismen finden sich in verschiedenen Abstufungen auch bei den Pfingstkirchen - geradeso wie Situationen ganz anderer Art: Die prophetische Rede nimmt (auf Kosten der Stabilität der Institution) überhand und sprengt jedes Maß. McGuire[23] führt einige Unterschiede an, die sich auf die Loyalität gegenüber der Hierarchie und die Förderung emotionaler Erlebnisse beziehen. Doch da diese Unterschiede recht selten vorkommen und ihre lokale Praxis stark schwankt, sind Zweifel an ihrer Bedeutung angebracht.

Wenngleich zu erwarten gewesen wäre, dass die Charismatische Erneuerung Abspaltungsversuche lokaler Führer hervorruft, die es danach drängt, sich von der Hierarchie und dem allgemein herrschenden Trend abzusetzen, wird nur sehr selten von derartigen Fällen berichtet. Eher trifft das Gegenteil zu. Feldbeobachtungen in Brasilien (im Jahre 2002) zeigen zum Beispiel, dass der generelle Trend von den feinen Verästelungen um sich greifender charismatischer Praktiken immer stärker erfasst wird, so zum Beispiel die erhobenen Hände hin- und her zu schwenken und laut „Halleluja" zu rufen.[24] Auch wendet die Charismatische Erneuerung, um nicht von der Pfingstbewegung überboten zu werden, mit der sie direkter im Wettbewerb steht als die Hierarchie selbst, die Methode spektakulärer Kundgebungen an, die wir bisher nur von der *Igreja Universal* kennen.[25] Gewisse Priester treten in Brasilien - und vielleicht auch anderswo - immer häufiger als Medienstars auf - wie zum Beispiel Padre Marcelo Rossi von São Paulo, der ganze Fußballstadien mit Massen singender Enthusiasten füllt und CDs produziert, wo religiöse Texte in Popmusik umgesetzt sind, die sich als Bestseller erweisen.

3. Die Pfingstbewegung: unabhängig von der Hierarchie

An der Basis weicht das Erscheinungsbild der Pfingstbewegung von der breiten katholischen Mitte so sehr ab, dass die Pfingstler in Brasilien von sich als den „Christen" sprechen, von den Katholiken jedoch nicht als „Christen, sondern als Katholiken" - obschon das wohl nur ein Zeichen mangelnder religiöser Bildung sein dürfte. Der Katholizismus ist - in seinen volksnahen wie in seinen lehrhaften Ausdrucksformen - sehr stark von der Existenz einer Hierarchie abhängig, und diese legt großen Wert auf ein durchdachtes theoretisches Lehrgebäude, das Generationen von Theologen und *clercs de l'Eglise* aufgebaut haben. Die Volksfrömmigkeit mag ihrer theologischen Gelehrsamkeit gleichgültig sein, doch im Katholizismus spielt die Existenz und Autorität einer Hierarchie im Glaubensleben des Volkes eine wesentliche Rolle, das die Bischöfe und Priester vielleicht nicht „geformt" haben, aber durchaus mit Lob bedenken und mit ihrer Anwesenheit bei lokalen Gottesdiensten aller Art legitimieren.

Pfingstkirchen haben keine vergleichbare Hierarchie mit lehramtlichen Vollmachten und all dem zeremoniellen Brimborium, und wenn auch die größeren, wie die *Assemblies of God* oder die *Four-Square Gospel Church*, über moderne, oft straff organisierte zentrale Apparate verfügen, so befassen sich diese doch hauptsächlich mit administrativen Aufgaben. Es sind keine global operierenden Bürokratien, sondern wirken auf lokaler oder regionaler Ebene: So haben zum Beispiel in Brasilien die *Assembleias de Deus* eigene Staatsverträge mit jedem der 26 Einzelstaaten des Landes und ihr nationales „Dach" erfüllt lediglich einen dekorativen Zweck.[26] So lange die Anhänger der Charismatischen Erneuerung treu auf der Seite der Hierarchie stehen, dürfte der Unterschied zu den Pfingstkirchen klar sein. Das hängt jedoch auch von der Reaktion der Hierarchie ab: sie kann sich unbeteiligt im Hintergrund halten - wie das bis zu einem gewissen Grad in Nordamerika der Fall zu sein scheint - oder sie kann die Charismatische Erneuerung als Verbündeten und pastorale Bewegung betrachten, die sich der Verkündigung widmet, wie offensichtlich in Lateinamerika, wo die Praxis von Massenversammlungen Bischöfen eine gute Gelegenheit bietet, die Bewegung augenfällig zu unterstützen.

Die von der Römischen Zentrale der *International Catholic Charismatic Services* herausgegebenen Zahlen lassen, wenn verlässlich, die Bewegung als wertvollen Verbündeten erscheinen: Danach gibt es 73 Millionen Katholiken in der Charismatischen Erneuerung in Lateinamerika (16 Prozent der Gesamtzahl) und 10 Millionen in Nordamerika (14 Prozent der Gesamtzahl).[27] Doch die Aussagekraft dieser Zahlen dürfte zwischen Nord und Süd sehr unterschiedlich sein: In den Vereinigten Staaten werden Massenversammlungen für Charismatiker tendenziell von nichtkatholischen pfingstlichen und evangelikalen Organisationen veranstaltet, während in Lateinamerika zwischen der Charismatischen Erneuerung und den Pfingstkirchen sowohl auf lokaler Ebene wie bei öffentlichen Massenveranstaltungen klar eine „Stammesgrenze" gezogen wird.[28]

Ein anschauliches Beispiel, wie weit der Episkopat die Charismatische Bewegung unter Kontrolle halten und für die Zwecke der Institution sogar nutzen kann,

finden wir in Guadalajara - Mexikos „Vorzeigediözese", der man eine tiefe Frömmigkeit nachsagt, und wo sich 32 Prozent der Ausbildungsstätten für Priester und Ordensleute des Landes befinden sowie schätzungsweise 150.000 aktive Laienmitglieder in katholischen Organisationen und Bewegungen.[29] Hier war der Episkopat doch ein wenig „verdutzt" über das rasante Wachstum und vor allem die Eigenmächtigkeit der Charismatischen Erneuerung, insbesondere, was die „ekstatischen Demonstrationen angeht ..., ihre wundersamen und ungewöhnlichen Rituale und ... die Anerkennung von Charismen."[30] Anscheinend hatte die Guadalajara-Erneuerung nur in den frühen Phasen, also den siebziger Jahren, an den Versammlungen der Pfingstler und Evangelikalen teilgenommen, doch noch hatte die Hierarchie Mitte der achtziger Jahre die Situation im Griff und machte weiter wie bisher, obwohl sich einiger Widerstand regte. Sie „standardisierte und bürokratisierte", sie „kontrollierte mit institutionellen Einschränkungen die Machtentfaltung erlebnishungriger Charismatiker, also von Laien, die die differenzierte hierarchische Ordnung der Kirche in Frage stellten und bedrohten". Es bleibt abzuwarten, ob sich dieses Muster, Konflikte auszutragen, überall in der Region durchsetzt, oder ob tiefere Risse sichtbar werden. De la Torre sieht darin eins von vielen Beispielen für das „horizontale" Wesen einer katholischen Kirche, die, wie eingangs erwähnt, für Einflüsse von außen höchst durchlässig ist.

Was trennt die katholische Charismatische Erneuerung von den Pfingstkirchen?

Uns ist schon lange klar, dass es irrig ist zu glauben, eine „progressive" nachkonziliare Botschaft, die den Kampf gegen die „strukturelle Sünde" und strukturelle Gewalt sowie die vorrangige Option für die Armen auf ihre Fahnen geschrieben hat, wirke auf diese Armen des Volkes besonders anziehend. Ebenso wissen wir aber, dass der hohe Anteil von Besitzlosen unter den Pfingstlern sie in ihrer politischen Einstellung nicht schon zu Progressiven macht. Der Individualismus der Charismatischen Erneuerung ist nicht unbedingt ein Symptom ihrer Hinneigung zu gewissen sozioökonomisch engagierten Gruppen. Er kann auch, vielleicht mehr noch, ein Zeichen dafür sein, wie sehr die Bewegung, wie bei den Pfingstlern, Menschen anzieht, die sich nach zwei Merkmalen unterscheiden lassen: solche, die zwar nominell katholisch, aber unabhängig von ihrem sozialen und ökonomischen Status religiös fast völlig ungebildet sind, und solche, die zur lokalen Volksfrömmigkeit keine Beziehung haben und sich daher zu diesen stärker gefühlsbetonten (aber nicht weniger realen) Gemeinschaften hingezogen fühlen. In diesem Zusammenhang ist der Bericht von Csordas[31] über einen Versuch, Anhänger zu einem Standortwechsel und einem Leben in familiären Gemeinschaften zu bewegen, aufschlussreich. Der Versuch schlug fehl. Es gelang nicht, aus den vielen disparaten Gruppen, wo viele Generationen ein Zuhause gefunden hatten, eine konkret greifbare Gemeinschaft zu bilden.

Diese knappen Bemerkungen erlauben uns nicht, die Pfingstler von der Charismatischen Erneuerung klar abzugrenzen. Die immer gleichen Rituale, die in festen Zyklen ablaufen und die Grenzen ihrer Gemeinschaft abstecken, und das jeweilige Symbolsystem als ihr ständiger Begleiter sind einander zu ähnlich. Doch wie steht es dann mit dem Aspekt der amtlich-theologischen Lehre?

V. Religiöse Reformbewegungen und die Rolle theologischer Lehre

Die Ausformung von Religion als Lehre und Wissenschaft gibt ihr die Möglichkeit, eine Tradition aufzubauen, weiterzugeben und so zu bewahren. Die Tradition neu ins Spiel zu bringen, sich erfolgreich und legitim auf sie zu berufen, trägt zum Aufbau jener universalen ideellen Glaubensgemeinschaft bei, auf die sich örtliche religiöse Praktiken schließlich beziehen müssen, wenn sie etwas anderes als zufällige und kurzfristige Zusammenkünfte sein und ihre Kundgebungen wirklich irgendeinen Sinn vermitteln sollen. Fragt man eine *mãe de santo* - eine Priesterin in einem brasilianischen Besessenheitskult - nach der *Bedeutung* bzw. dem *Sinn* von ihr vollzogener Rituale, so wird sie die Frage nicht verstehen. Sie kann vielleicht den *Zweck* ihres Tuns und dessen *Motiv* angeben, nicht aber seinen Sinn. (Seit französische Anthropologen - hauptsächlich Roger Bastide - für diese Rituale eine Theorie ihrer afrikanischen Ursprünge entwickelt haben, versuchen diese „Fachleute" interessanterweise, sich als treue Hüter einer Tradition auszugeben[32] und sogar eine Institution ins Leben zu rufen, die eine entsprechend rechtgläubige Lehre entwickelt.)[33] Das aber heißt, die frommen Praktiken der Priesterin können nicht Ausdruck einer Bewegung sein, die ein Projekt verfolgt, entweder die Institution der Religion oder gar die Welt zu verändern. Ebenso wenig ist der Volksglaube imstande, eine Religion oder Gesellschaft von Grund auf umzuformen. Das gleiche gilt von der Charismatischen Erneuerung. Es ist kein Zufall, dass Pascal Boyer in dem Augenblick, wo er in seinem Buch auf die institutionalisierte Religion zu sprechen kommt, seinen bisherigen Ansatz aufgibt, von der Erkenntnis und Evolution her zu erklären, warum wir uns so stark mit Ritualen abgeben und an Geister glauben, und zum institutionellen Ansatz der rationalen Entscheidung übergeht, wonach Religion eine strategisch denkende Institution ist, die im weiten Sinne des Wortes politische Ziele verfolgt und deshalb Lehrsätze und ein Lehrgebäude braucht.

Nun führt eine Bewegung stets zu Änderungen in größerem Maßstab - sei es in den religiösen Institutionen und der religiösen Kultur, sei es in der Gesellschaft oder manchmal auch in beiden. Doch um einen (wirklichen) Wandel herbeizuführen, braucht es ein Reformprojekt, und genau das fehlt der Charismatischen Erneuerung, und das erklärt auch, warum sie trotz ihrer millionenfachen Gefolgschaft historisch gesehen weniger bewirkt hat als das kleine Häuflein der Volkskirche und Befreiungstheologie. Weltreligionen verfügen über je ihre eigene Doktrin, die den Sinn ihrer zentralen Rituale festlegt. Mag sein, dass diese Doktrin nicht gerade das definiert, was die Rituale praktisch für die meisten Anhänger für gewöhnlich bedeuten. Dennoch leistet die Lehre einen Beitrag zum Projekt der Strukturreform, und diese wiederum hat reale geschichtliche Konsequenzen. Religiöser Wandel meint daher in erster Linie, traditionstragende Strukturen zu ändern bzw. sie, was auch denkbar wäre, zu ersetzen und so das Neue zu legitimieren, das als die bessere Version des Alten gilt. Religiöser Wandel meint aber auch eine Neuordnung der Beziehung zwischen diesen Institutionen, die

eine universale Aufgabe zu erfüllen haben, und der Volksfrömmigkeit, die lokal verwurzelt ist.

Was trennt die katholische Charismatische Erneuerung von den Pfingstkirchen?

Die Charismatische Erneuerung verbleibt im Raum der Volksfrömmigkeit. Sie macht keine Änderungsvorschläge, die den Bildungskatholizismus oder die Institutionen oder Lehre der Kirche betreffen. Sie bleibt bildlich wie leibhaftig im Schoß der Kirche. Selbst der medienhungrigste Pater ist immer noch ein Pater, der mit der Hierarchie verbunden ist. Offensichtlich bereiten die massenanziehenden Auftritte singender Priester einigen Bischöfen „Kopfschmerzen", doch beim Anblick der Menschenmenge, die diese in ihren Bann ziehen, verfliegen diese schnell wieder. Die Charismatische Erneuerung kann daher als *Zugabe* zum volkskirchlichen Repertoire des Katholizismus gesehen werden, die sich einem globaleren Kontext und stark verweltlichten Laien angepasst hat, die so gut wie keine religiöse Bildung besitzen, aber den kulturellen Konformismus der Volksreligion im Allgemeinen mitmachen.

Wenn wir nun die gleiche Frage mit Bezug auf die Pfingstbewegung in Lateinamerika stellen, können wir die Relevanz der Zusammenhänge erkennen, die zwischen der pfingstlerischen ideellen und der alteingesessenen Religion und den Besessenheitskulten (in Brasilien und Afrika) bestehen. Die Pfingstbewegung stellt klar eine kulturelle Dissidenz dar - die kaum etwas mit irgendeiner ausdrücklich politischen Botschaft zu tun hat - einer Botschaft, die, falls es sie überhaupt gibt, im weiten Sinne konservativ ist und nur selten explizit ausgesprochen wird. Eher hat der Anspruch der Pfingstler auf ein abweichendes Verhalten etwas mit den Grenzen zu tun, die sie zwischen Traditionen und auch zwischen Volk und theoretischer Lehre wieder aufgerichtet haben. Die Pfingstler distanzieren sich klar und lautstark von der katholischen Volksfrömmigkeit - indem sie Patronatsheilige und Wallfahrten als eine Art Götzenverehrung betrachten. Sie haben auch ein ganz anderes Verhältnis zu den Besessenheitskulten in Brasilien und Afrika.[34] Der Katholizismus seinerseits blickt auf eine Geschichte der Koexistenz mit diesen Kulten zurück, zumindest in Brasilien, brandmarkt sie gelegentlich als „Heidentum", drückt aber für gewöhnlich ein Auge zu. Die Pfingstler dagegen stellen zwar die Kulte pauschal als Heidentum und Teufelswerk an den Pranger, glauben aber stark an ihre Wirksamkeit und übernehmen einen Großteil ihrer Symbole und Sprachbilder, insbesondere sämtliche Vorstellungen von Besessenheit und den Mächten des Bösen sowie von der stets gegenwärtigen Bedrohung unserer personalen Integrität durch diese Mächte und ihre Helfershelfer. Diese Anprangerung ist nicht bloß verbal: Sie meint auch die symbolisch vollzogene Identifikation der Besessenheitskulte mit dem Teufel und eine um sich greifende Praxis von Befreiungsritualen. (Ich bevorzuge diesen Ausdruck gegenüber dem des Exorzismus aufgrund des routinemäßigen, fast schon mechanischen Vollzugs, den das Ritual bei den Pfingstlern angenommen hat.) Die Hervorhebung des Teufels, der Mächte der Finsternis, des *maligno* usw. ist in den neupfingstlichen Kirchen sehr zentral, das gleiche gilt auch von den Pfingstlern allgemein, einmal abgesehen davon, dass sie die Mächte des Bösen tendenziell mit mehr Diskretion beschwören.

Abschließende Bemerkung: Auf dem Papier gleich, im Geist jedoch verschieden

Die Fallstudien zur Charismatischen Erneuerung in den Vereinigten Staaten lassen gewiss eine große Affinität zur dortigen Pfingstbewegung erkennen. Die Texte, die von ihren charismatischen Gefolgsleuten in Lateinamerika gelesen und gesungen werden, lehnen sich ebenfalls eng an die der Pfingstler an. Doch wenn wir diese Bewegungen in ihrem öffentlichen Umfeld und in ihrem Verhältnis zur Volk-Lehre-Dialektik sowie im Kontext des informellen Monopols sehen, das der Katholizismus innehat, so können wir erkennen, dass die Pfingstkirchen in Lateinamerika kulturell dissident sind, während das für die Charismatische Erneuerung nicht zutrifft. Man sollte jedoch festhalten, dass kulturelle Dissidenz keine grundlegende soziale oder religiöse Reform beinhaltet. Ob die Pfingstbewegung zu so etwas in der Lage ist, ist eine ganz andere Frage.

[1] Das Vereinigte Königreich hat ein einzigartiges System, in dem die Kirche von England gleichzeitig die „etablierte" Kirche ist mit der Königin als ihrem offiziellen Oberhaupt, doch über keine weltliche Macht noch über ein religiöses Monopol verfügt.

[2] Die genauen Daten sind: der Päpstliche Laienrat anerkannte die *Catholic Fraternity of Charismatic Covenant Communities and Fellowship* am 30. November 1990 und danach 1993 den *International Catholic Charismatic Service* (ICCRS) „als Organ für die Förderung der katholischen Charismatischen Erneuerung". Dieses Organ hat seinen Sitz in Rom, und sein Präsident wird vom Rat aus den vom Laienrat gebilligten Kandidatenvorschlägen gewählt. Der ICCRS ist Nachfolger des von Kardinal Suenens erstmals 1978 in Brüssel gegründeten Organs.

[3] So gibt es im richtungweisenden *Mechelner Dokument I* (1974), das federführend von Kilian McDonnell unter Suenens Obhut und Förderung verfasst wurde, zahlreiche Warnungen vor Exzessen, einem „Fundamentalismus" in der Bibelinterpretation (V.C.), vor dem „Teufelswahn" oder der Besessenheit von bösen Geistern (VI.H) - obwohl die Dokumente selbst zugeben, dass man die Bibel lesen sollte - und das Böse eine wirkliche Macht in der Welt sei. Prophetie wird als Reifungsprozess beschrieben und sollte im Bedarfsfall „der klugen Unterscheidung eines Bischofs" (VI.G) unterbreitet werden. Das alles gehört zum zentralen Enthusiasmus der Charismatiker, wie Fallstudien immer wieder nachweisen, doch der Hauptsponsor der Bewegung ist eindeutig bestrebt, sie zu mäßigen bzw. ein für die Außenwelt „moderates" Bild zu zeichnen. Mecheln II (1978) geht einen ähnlichen Weg und Mecheln III (1978) listet eine Reihe von Paralleltexten auf: von Kardinal Suenens und vom Erzbischof von Recife und Olinda in Brasilien, Hélder Câmara, einer der prominentesten Stimmen der Stummen Lateinamerikas. Vgl. Kilian McDonnell (Hg.), *Presence, Power, Praise: Documents on the Charismatic Renewal,* Collegeville 1980.

[4] Grundlegende monographische Fallstudien der Charismatischen Erneuerung in den Vereinigten Staaten sind: Meredith B. McGuire, *Pentecostal Catholics: Power, Charisma and Order in a Religious Movement,* Philadelphia 1982; Mary Jo Neitz, *Charisma and Community: a Study of Religious Commitment Within the Charismatic Renewal,* New Brunswick 1987; Thomas J. Csordas, *Language, Charisma and Creativity,* Berkeley 1997.

[5] Das ist aus den Untersuchungen von McGuire und Csordas klar ersichtlich. Csordas (aaO., 128) beschreibt die disziplinarischen Maßnahmen einer bestimmten Gemeinschaft und des „Schulungskurses", den ihre Mitglieder zu einer bestimmten Zeit besuchten (er war zu autoritär und wurde später fallen gelassen). Mc Guire (aaO., 98) schildert die Rolle eines

Führers, der einer prophetischen Rede noch sein eigenes „kritisches Urteil" hinzufügt, damit die Prophetien Einzelner nicht außer Kontrolle geraten und die Gruppe spalten.

[6] David Lehmann, *Struggle for the Spirit: Religious Transformation and Popular Culture in Brazil and Latin America,* Oxford 1996, 210-214.

[7] A Chesnut, *A Preferential Option for the Spirits: the Charismatic Renewal,* in: Competitive Spirits: Latin America's New Religious Economy, New York 2003.

[8] Warren E.. Hewitt, *Base Christian Communities and Social Change in Brazil,* London 1991; John Burdick, *Looking for God in Brazil,* Berkeley 1994.

[9] Grace Davie, *Europe: the Exceptional Case: Parameters of Faith in the Modern World,* London 2002, 19.

[10] L. Iannocone, *Introduction to the Economics of Religion,* in: Journal of Economic Literatur 36 (1997/3) 1465-1495.

[11] Pascal Boyer, *Religion Explained: the Human Instincts That Fashion Gods, Spirits and Ancestors,* London 2001, 275-276.

[12] William A. Christian, *Local Religion in Sixteenth Century Spain,* Princeton 1981.

[13] Alain Touraine, *The Return of the Actor,* in: Social Research 52 (1985/4); Manuel Castells, *The Power of Identity,* Oxford 1997.

[14] Portugiesisch für Missionsarbeit bzw. Straßenmission.

[15] Castells, aaO.

[16] Leonardo Boff, *Kirche: Charisma und Macht,* Düsseldorf 1985. Boff ist ein hochgebildeter Mann, der bahnbrechende Beiträge zur Befreiungstheologie geleistet hat. Ich vermute, er war es leid, Bücher zu schreiben und stieg Mitte der neunziger Jahre in die Politik ein, wo er seine Kraft mehr dem wechselvollen Spiel von Kirchen- und Landespolitik in Brasilien widmete.

[17] David Lehmann, *Democracy and Devolopment in Latin America: Economics, Politics and Religion in the Post-War Period,* Oxford 1990.

[18] Patricia Birman/David Lehmann, *Religion and the Media in a Battle for Ideological Hegemony,* in: Bulletin of Latin America Research 18 (1999/2) 145-164; Andrae Corten, *Pentecostalism in Brazil,* Basingstoke 1999; Patricia Birman, *A Mirror to the Future: the Media, Evangelicals and Politics in Brazil,* ein Vortrag über Religion, die Medien und den Bereich der Öffentlichkeit, gehalten im Dezember 2001 in Amsterdam.

[19] *Marána tha* ist ein aramäischer Ausdruck, den Paulus in 1 Kor 16,22 verwendet und bedeutet: „Unser Herr, komm!" (Ich schulde Alberto Melloni für diese Information Dank). Die anderen Namen stammen von Csordas (aaO.) und Neitz (aaO.).

[20] Obwohl mir ein Pfarrer erzählte, er erlaube ihnen nicht, seine Kirche zu benutzen, da „sie an das Privateigentum des Heiligen Geistes glauben und ich nicht daran glaube!" (Felduntersuchung 1991).

[21] Csordas, aaO., 84-96 und 100-133.

[22] MacGuire, aaO., 100.

[23] Ebd., 91-92.

[24] Ähnliche Vorbilder kann man im Judentum beobachten, wo ultra-orthodoxe Praktiken die bisher stark „liberale" Gemeinschaft immer mehr durchsetzen.

[25] Birman, aaO.; Birman/Lehmann, aaO.

[26] Um die Autonomie dieser Abkommen zu unterstreichen, wurde mir gesagt, sie würden ohne Gewissensbisse ihre Missionsarbeit auch auf das Staatsgebiet des jeweils anderen ausdehnen. Mit anderen Worten, der Staatsvertrag ist die höchste Managementebene für die *Brazilian Assemblies.*

[27] Vgl. die Website www.iccrs.org, die diese Zahlen aus einem *World Christian Encyclopaedia* von David Barratt und Todd Johnson wiedergibt.

[28] In diesem Zusammenhang ist es interessant, einmal über die gegensätzlichen Bedeutungen des Wortes „ökumenisch" nachzudenken. Csordas beschreibt in seinem Buch mit diesem Wort die Zusammenarbeit zwischen Charismatikern und Pfingstlern, doch im internationalen Sprachgebrauch meint Ökumenismus eine liberale Einstellung, wofür charismatische und fundamentalistische Bewegungen nicht die geringste Sympathie empfinden. In Lateinamerika seien die Anhänger der Volkskirche in hohem Maße ökumenisch eingestellt und hätten keine Probleme, mit den Lutheranern, Methodisten usw. zusammenzuarbeiten, die von der Tendenz her theologisch offen und gegen einen Fundamentalismus sind. Pfingstler und Anhänger der Charismatischen Erneuerung in Lateinamerika würden dem Ökumenismus höchst misstrauisch gegenüberstehen.

[29] Renée de la Torre, *The Catholic Diocese: a Transversalized Institution,* in: Journal of Contemporary Religion 17 (2002/3) 303-316.

[30] Ebd. 312.

[31] Csordas, aaO., 114-124.

[32] Beatriz Góis Dantas, *Vovó Nagô e Papai Branco,* Rio de Janeiro 1988.

[33] Einen misslungenen Versuch beschreibt Véronique Boyer-Araujo, *Femmes et cultes de possession au Brésil: les compagnons invisibles,* Paris 1993.

[34] David Lehmann, *Charisma and Possession in Africa and Brazil,* in: Theory, Culture and Society 18 (2001/5) 45-74.

Aus dem Englischen übersetzt von Franz Schmalz

Zum Krieg gegen den Irak

Im Augenblick des Redaktionsschlusses dieser Nummer gibt es ein Thema, das mehr als alle anderen weite Teile der Menschheit bewegt: der Krieg im Irak. Gegen das Votum des Sicherheitsrats haben die Vereinigten Staaten und das Vereinigte Königreich den Irak angegriffen. Es ist keine Frage, dass sie mit ihrer militärischen Übermacht einen militärischen Sieg erreichen. Aber damit ist die Vorgeschichte nicht ausgewischt und die wirklich wichtigen Fragen sind noch nicht beantwortet: Was haben die USA und Großbritannien mit dieser Intervention erreicht? Beginnt für das irakische Volk jetzt wirklich eine Epoche der Sicherheit und der Freiheit? Welches Gefühl wird bei den Iraqis überwiegen: das der Befreiung oder das der Demütigung? Glaubt man wirklich, dass die arabischen Völker diese kriegerischen Aktionen als Hilfe und Unterstützung wahrnehmen? Wird der Terrorismus durch diesen Krieg eingedämmt oder nicht eher angefacht? Wie werden sich die Ereignisse auf das Verhältnis zwischen Palästinensern und Israelis auswirken? Was ist vom messianischen Versprechen einer neuen Weltordnung zu halten? Und kurz gesagt: Wann endlich lernen es die westlichen Länder, mit den arabischen Ländern partnerschaftlich umzugehen?

Während des Krieges war der Aufschrei von Millionen von Menschen in westlichen und in arabischen Ländern groß. Überall tritt jetzt eine Phase der Ermattung ein. Umso wichtiger ist es, dass die Kräfte des Friedens und der Verständigung gerade jetzt nicht erlahmen. Insbesondere sind die Kräfte des Christentums und Islams herausgefordert, gemeinsam die Sache des gegenseitigen Respekts, der Ehrfurcht vor dem Leben und der gemeinsamen Friedensvisionen zu stärken, zu einer weltpolitischen Kraft zu machen.

Für die internationale und immer mehr interreligiöse Zeitschrift CONCILIUM können die aktuellen Ereignisse nicht irrelevant sein. Schon im April 1991 haben wir zum 1. Golfkrieg eine klare Stellungnahme unter dem Titel „Kein Blut für Öl" abgegeben. In der letzten Nummer des Jahres 2001 haben wir eine Erklärung zu den Ereignissen des 11. September veröffentlicht. Das Heft vom Oktober 2001 war der Suche nach universalen und interreligiösen Werten gewidmet, die allein eine Mentalität gegenseitiger Erniedrigung und Beherrschung überwinden können. Schließlich ist im April 2001 - als hätten wir die Entwicklung vorhergesehen - ein Themenheft zur „Rückkehr des gerechten Krieges" erschienen. Dort stehen sehr eindrückliche und heute noch lesenswerte Artikel, die Dietmar Mieth

in seiner Einleitung noch einmal zusammengefasst hat. Eindrücklich unterscheidet er dort zwischen einer „großen" und einer „kleinen" Ethik im Christentum. Der „großen" Ethik des Christentums geht es um Frieden und Gerechtigkeit. Sie ist auf eine messianische Zukunft ausgerichtet; sie hat es „mit der Entlarvung der maskierten Gewalten hinter den täglichen Zerstörungen zu tun". Die Frage nach der Rückkehr des gerechten Krieges wird von dieser „großen" Ethik her „zur Frage nach dem Aufbruch zum gerechten Frieden". Neben dieser „großen" Friedensethik steht aber immer neu die „kleine" Notwehrethik, die - durchaus verständlich und bisweilen vielleicht auch notwendig - auf die Behebung von punktuellen und exzessiven Notständen aus ist. Wichtiger denn je aber ist nach Mieth gerade heute das utopische Denken der „großen", auf das Zukommende ausgerichteten Ethik. Nur sie kann die - letztlich tödlichen - Zwänge exzessiver und kaum mehr überschaubarer Notstände noch überbieten. Je mehr das Verhältnis zwischen sogenannten christlichen und muslimischen Kulturen erneut und in unerträglicher Weise belastet wird, umso konsequenter werden wir dabei mithelfen, dass die alten und unheilvollen Gräben zugeschüttet und neue Wege des Verstehens und des gemeinsamen Friedens gefunden werden. Und Christen, Muslime und Juden können darauf hoffen, denn diese „große" Ethik gibt es auch im Judentum und im Islam.

Im Folgenden dokumentieren wir aus der Flut von Stellungnahmen vier Texte, die wir besonders interessant und für ihren Ursprungsort auch typisch fanden:

1. einen Auszug aus einem Vortrag von Hans Küng zur mangelnden Legitimität des Irakkriegs;
2. eine Erklärung von deutschsprachigen Theologinnen und Theologen, die von über 250 Personen unterzeichnet wurde;
3. einen Friedensappell christlicher und muslimischer Repräsentanten in Großbritannien und Irland *(Christian and Muslim Leaders Plea for Peace)*;
4. einen Aufruf des langjährigen Mitglieds von CONCILIUM, Leonardo Boff, gegen den Krieg.

I. Auszug aus einen Vortrag von Hans Küng: Ist der Irakkrieg legitim?

Nun war die Verhinderung „ungerechtfertigter Kriege" schon immer das Ziel der klassischen Lehre vom „gerechten Krieg", wie sie von den großen Theologen Augustin und Thomas von Aquin und von den Begründern des modernen Völkerrechts, Vitoria und Suárez, entwickelt und von modernen Völkerrechtslehrern wie Grotius und Vattel übernommen wurde. Danach ist zu prüfen, ob folgende sechs klassische Kriterien eines „gerechten Krieges" im Fall des Irak erfüllt sind:

1. Gerechte Ursache *(iusta causa)*

Ist eine solche im Irak-Krieg gegeben, nämlich Selbstverteidigung? Nein, eine bloß vermutete und im Entstehen begriffene Bedrohung ist kein Kriegsgrund. Ein

Präventivkrieg auf Verdacht hin aber ist völkerrechtswidrig und unmoralisch, wie es in einem großen Konsens von Kirchen- und Religionsvertretern seit Wochen wiederholt wird.

2. Ehrliche Absicht *(recta intentio)*

Ist sie im Irak-Krieg gegeben? Vernichtung der Massenvernichtungswaffen und Befreiung zur Demokratie, sagt man. Doch schon Kuwait wurde nur von der irakischen Besatzung befreit, nicht aber von der eigenen Oligarchie. Der in diesen Tagen aus Protest gegen einen Irak-Krieg zurückgetretene amerikanische Karrierediplomat John Brady Kiesling steht nicht allein, wenn er an Außenminister Powell schreibt: „Das Modell Afghanistan ist ein kleiner Trost für Alliierte, die sich fragen, auf welcher Basis wir den Mittleren Osten wieder aufzubauen planen und nach welchem Bild und Interessen." (IHT 28.2.03)

Bushs vor dem *Enterprise Institute* entwickeltes rosiges Zukunftsbild vom Nahen Osten ist allen Kennern zufolge naiv, völlig illusionär und interessengesteuert. Das Interesse des Bush-Teams ist nach dem genannten Strategiepapier - dieses hochwichtige Dokument wird von den Beschwörern der transatlantischen Freundschaft meist außer Acht gelassen - die Durchsetzung und bleibende Gewährleistung der amerikanischen Hegemonie im Mittleren Osten und - mit Hilfe des Öls - global. Schließlich wurde George W. Bush mit maßgeblicher finanzieller Unterstützung der Energieindustrie gewählt; er und die Protagonisten eines Irak-Krieges (Bush, Cheney, Rumsfeld, Rice ...) kommen alle aus dem Energiesektor.

3. Verhältnismäßigkeit *(proportionalitas)*

Ist sie im Irak-Krieg gewahrt? Die Folgen müssten ja voraussichtlich weniger schlimm sein als das Übel, das bekämpft wird. Aber kann wegen der Beseitigung eines menschenverachtenden Diktators eine humanitäre Katastrophe mit Tausenden von Toten und Hunderttausenden von Flüchtlingen - wie von den internationalen Hilfsorganisationen selbst im günstigsten Fall eines kurzen Krieges erwartet - in Kauf genommen werden? Wie viele Diktatoren gibt es noch auf unserem Globus! Und warum wählt man im Irak nicht wie im Fall des sehr viel gefährlicheren Nordkoreaners Kim Jong-Il die bewährte Eindämmungsstrategie in Kooperation mit den Anrainerstaaten?

Ein Krieg ist kurz- wie langfristig riskanter (auch für die Türkei, den Iran und Saudi-Arabien) und kostenreicher (fünf Milliarden US-Dollar wöchentlich schon jetzt in der Aufbauphase). Doch Wolfowitz, jetzt zum stellvertretenden Verteidigungsminister und Chef-Ideologen der Falken avanciert, verweigerte neulich in einem Kongresshearing jede Auskunft über die Pentagon-Einschätzungen der Kriegskosten (von 60 bis 200 Milliarden US-Dollar?), der Größe der Besatzungsmacht (von 100.000 bis 400.000?) und der Dauer des Truppenverbleibs im Irak (von zwei bis zehn Jahren?). Dafür denkt Wolfowitz schon an europäische Länder wie Frankreich und andere, denen ein Beitrag zum Wiederaufbau abgepresst werden soll. Dabei ist schon jetzt offenkundig: Die Kriegstreiber der USA bedro-

hen den Zusammenhalt der gesamten westlichen Welt, ihr Verhältnis zur islamischen Welt und den Dialog der Kulturen.

4. Bevollmächtigte Instanz *(auctoritas legitima)*

Ist sie zum Kriegsentscheid bereit? Das ist, da ja keiner der kriegsbereiten Staaten angegriffen und von der irakischen Aggression unmittelbar bedroht ist, allein der UN-Sicherheitsrat. Antwort auch hier negativ: Denn die UN-Resolution 1441 fordert nur eine Entwaffnung des Irak und keineswegs - wie Washington jetzt - einen Regimewechsel. Auch droht sie keinen Krieg an, sondern nur „serious consequences" - eine Kompromissformel, die eine Kriegsandrohung bewusst vermeidet.

Wie auch immer: Die US-Regierung besitzt keinerlei Ermächtigung zur gewaltsam-militärischen „Neuordnung" und „Demokratisierung" des Nahen Ostens, und mit Recht wehren sich die 22 Staaten der Arabischen Liga einstimmig gegen die amerikanische Arroganz. William Pfaff, ein bedeutender US-Kolumnist zu „Washingtons Torheit *(folly)*": In einem Alleingang würde Amerika „den Krieg gewinnen und die Welt verlieren" (IHT 27.2.03). Das Vertrauen der ganzen Welt in die USA ist unter Bush jun. dramatisch gesunken.

5. Letztes und einziges Mittel *(ultima ratio)*

Ist es dieser Krieg? Nein, die friedlichen Mittel sind keineswegs erschöpft. Die Arbeit der UN-Inspektoren zeitigte viele Erfolge, während die amerikanisch-britischen „Geheimdienstinformationen" sich als veraltet, marginal oder falsch erwiesen (besonders was die Komplizenschaft mit al-Qaida angeht). Selbst wenn Saddam Hussein noch weitere Massenvernichtungswaffen besitzt, ist die einzig überzeugende Alternative die Eindämmung *(containment):* Weiterarbeit der zahlenmäßig verstärkten UN-Inspektoren vor aufrechterhaltener Drohkulisse mit genauem Arbeits- und Zeitplan. Zugleich empfiehlt sich internationale Ausgrenzung dieses Diktators als Verbrecher gegen die Menschlichkeit (wie Milosevic). Im Übrigen aber hat Saddam Husseins extrem schwacher Staat, von Feinden umgeben, nicht im entferntesten, wie amerikanische Propagandisten aufbauschen, das Bedrohungspotential eines Adolf Hitler und seiner Wehrmacht.

6. Das Internationale Völkerrecht *(ius in bello)*

Wird es im Krieg eingehalten werden? Im Afghanistan-Krieg wurden die humanitären Regeln auch von den Amerikanern schmählich missachtet: Menschenunwürdige Behandlung von angeketteten Kriegsgefangenen in Käfigen auf Guantanamo; leichte oder schwere Folter; amerikanische Soldaten und CIA-Agenten anwesend beim Massenmord an über 3000 Kriegsgefangenen durch afghanische Truppen unter dem Kommando des heutigen stellvertretenden afghanischen Verteidigungsministers (Pentagon verweigert Untersuchung); die Zahl der zivilen Opfer wird nicht ermittelt bzw. geheimgehalten.

In Summa: Da alle sechs Kriterien kumulativ erfüllt sein müssten, um einen Krieg beim gegenwärtigen Bedrohungsstand zu rechtfertigen, faktisch aber kein einzi-

ges Kriterium erfüllt ist, so ist dieser Krieg unmoralisch, selbst wenn er vom Sicherheitsrat erlaubt würde: „Auch ein vom UN-Sicherheitsrat autorisierter Präventivkrieg wäre unter den gegenwärtigen Umständen selbst bei gerechtem Kriegsgrund und ehrlicher Absicht unverhältnismäßig und nicht das letzte Mittel ... Die Alternative zum Präventivkrieg heißt Eindämmung. Containment ist nicht Appeasement." (A. Riklin) Es soll ja keine Annexion wie in München 1938 geduldet, sondern ein Tyrann ohne Krieg aktiv entwaffnet werden. Der drohenden Verletzung der Genfer Konventionen von 1945 durch die Bush-Administration, ihrer Ausweitung des Präemptionskrieges zum Präventivkrieg und ihrer Missachtung des Gewaltmonopols der UNO muss jeder mögliche Widerstand - in der offiziellen Politik wie in der Zivilgesellschaft - entgegengebracht werden. Und der angeblichen religiösen Sendung dieses sich betont christlich gebenden Präsidenten muss ebenfalls entschieden widersprochen werden ...

II. Appell von deutschsprachigen Theologinnen und Theologen

Stoppt die Kriegsvorbereitungen gegen den Irak!

Ein Appell von evangelischen und katholischen Theologinnen und Theologen an Universitäten und Hochschulen:

Mit diesem Appell schließen wir evangelischen und katholischen Theologinnen und Theologen, die an Universitäten und Hochschulen des deutschsprachigen Raumes tätig sind, uns der weltweit immer größer werdenden Zahl von öffentlichen Aufrufen an die verantwortlichen Politiker und ihre Berater in den USA und in den mit ihnen verbündeten Ländern sowie an die betroffenen internationalen Institutionen an, es nicht zu einem Krieg im Irak kommen zu lassen. Die politischen Argumente gegen einen solchen Krieg sind hinreichend dargelegt und seien deswegen nur noch einmal aufgelistet:

- Eine effektive Kontrolle und Abrüstung des Waffenarsenals, über das das irakische Regime verfügt, lassen sich nur durch konsequent betriebenen internationalen diplomatischen Druck und nicht durch militärisches Eingreifen erreichen.
- Dasselbe gilt für die Durchsetzung des Wechsels von unrechtmäßigen diktatorischen Regimes - nicht nur des Regimes von Saddam Hussein, sondern auch anderswo in der Welt.
- Der Eindruck, dass neben den offiziell ausgegebenen Gründen für einen Krieg auch massive geopolitische Eigeninteressen der USA und ihrer Verbündeten eine Rolle spielen, konnte bislang nicht überzeugend ausgeräumt werden.
- Ein Krieg im Irak wird sich unweigerlich zu einem Flächenbrand in der vorderasiatischen Region ausweiten und den Weltfrieden insgesamt gefährden. Der Abgrund des Misstrauens bis hin zum Hass zwischen der arabischen und der westlichen Welt wird sich noch mehr vertiefen.
- Die derzeitige massive Konzentration von Soldaten und Waffen in der Golf-

region erhöht die Gefahr einer „unversehens" ausbrechenden militärischen Eskalation.

- Für eine etwaige Wiederherstellung einer rechtlich verfassten Ordnung im Irak nach einem Krieg gibt es, soweit ersichtlich, keine klar angebbaren Vorstellungen und Ziele.

Statt die Vereinten Nationen noch weiter politisch bedeutungslos werden zu lassen, muss alles darangesetzt werden, dass sie wieder zum entscheidenden Gremium für die Lösung internationaler Konflikte und zum Aufbau einer internationalen Rechtsordnung auf der Grundlage der Menschenrechtscharta wird. Nur auf multilateralem, nicht auf unilateralem Wege lassen sich weiterführende politische Verständigungen erzielen.

Uns als christliche Theologinnen und Theologen kann die derzeitige höchst bedrohliche Situation nicht gleichgültig lassen; sie fordert uns vielmehr in für unseren Glauben grundlegenden Überzeugungen heraus:

Von dem erfahrungsgesättigten Zeugnis der Bibel her wissen wir uns dem Auftrag zur Überwindung der Gewalt und der Arbeit für den Frieden verpflichtet. Wir sehen, dass die Welt voller Gewalt ist. Aber die Gewalt ist weder unabwendbar über die Menschheit verhängt, noch ist sie durch weitere und größere Gewalt zu überwinden. Statt zu einer immer weiteren Eskalation der Gewalt beizutragen, sind wir Menschen gehalten, Gewalt mit rechtlichen und anderen Mitteln zu mindern und ihr phantasievoll vorzubeugen. „Krieg ist niemals ein unvermeidbares Schicksal, er ist immer eine Niederlage für die Menschheit." (Johannes Paul II.)

Von der prophetischen Option für die Armen sowie von Jesus Christus dem Gekreuzigten her verbindet uns eine besondere Mitleidenschaft *(Compassion)* und Solidarität mit allen, über die willkürlich Not und Leid verhängt werden. Dabei denken wir zuallererst an die schon über lange Jahre hinweg aufgrund des über den Irak verhängten Embargos leidgeprüfte Zivilbevölkerung dort. Wir denken auch jetzt schon mit Betroffenheit an die unermessliche Zahl von Menschenleben, die ein Krieg unweigerlich kosten würde. Und nicht zuletzt denken wir daran, welch ungeheure Kosten ein solcher Krieg und seine Vorbereitungen verschlingen würden, Kosten, die dringend für notwendige Maßnahmen zur Schaffung von mehr Gerechtigkeit und Nachhaltigkeit in der Welt gebraucht werden.

Wie sich das aus der Sichtweise der Betroffenen vor allem auf der südlichen Hemisphäre darstellt, dafür sei aus einem neueren Dokument der katholischen Bischofskonferenz in Brasilien zitiert: „Der globale Terrorismus provoziert eine politisch-militärische Reaktion, die sich besonders auf die ärmsten Länder der Welt nachteilig auswirkt und sie in einen Kreislauf der Repression und der Bedrohung der individuellen und kollektiven Freiheiten hineintreibt. Mit jeder Ausgabe für den militärischen Machtapparat erfährt der weltweite Handel mit den Waffen einen Aufschwung - auf Kosten von sozialen Investitionen."

Schließlich beunruhigt uns über die aktuelle Situation hinaus, wie mit teilweise sehr sublimen Mitteln (über die Medien etc.) offensichtlich versucht wird, die Bevölkerung daran zu gewöhnen, dass Kriege wieder als Mittel der Politik be-

trachtet und eingesetzt werden können. Das läuft dem in allen christlichen Kirchen besonders intensiv im letzten Jahrhundert aufgrund der schrecklichen Kriegserfahrungen in Gang gekommen Bewusstseinsbildungsprozess zuwider, dass Kriege eine todbringende Geißel für die Menschheit darstellen und deswegen zu ächten sind. Genau in diesem Sinne haben in den letzten Wochen und Monaten Verantwortliche in den Kirchen weltweit in beeindruckender Übereinstimmung kompromisslos verlangt, von militärischen Plänen im Irak Abstand zu nehmen.

Wir ermuntern alle Christinnen und Christen, die kirchlichen Gemeinden, Gruppen, Verbände usw., den Friedensworten ihrer Kirchenleitungen durch Gebet und durch Aktionen Nachdruck zu verleihen und alle politischen Maßnahmen zur gewaltfreien Konfliktlösung im Irak und darüber hinaus zu unterstützen. Beteiligen wir uns und beteiligen Sie sich an den entsprechenden Demonstrationen und Kampagnen, zu denen christliche und andere Friedensgruppen und -bewegungen in nächster Zeit auffordern! Unüberhörbar muss aus den christlichen Reihen - gemeinsam mit den Gleichgesinnten aus den anderen Weltreligionen - der Ruf zu vernehmen sein: „Krieg darf um Gottes willen nicht sein!"

III. Ein Friedensappell christlicher und muslimischer Repräsentanten in Großbritannien und Irland (20. März 2003)

Aufruf zum Frieden

Die *Churches Together in Großbritannien und Irland* und der *Muslimische Rat von Großbritannien* haben heute diese gemeinsame Erklärung herausgegeben:

In den letzten Monaten hat es zahlreiche Aufrufe von Seiten christlicher und muslimischer Repräsentanten gegeben, die ihre Sorge um die Verschärfung der Irakkrise zum Ausdruck brachten. Sie forderten alle Beteiligten auf, die Verluste an Menschenleben und andere wahrscheinliche Kriegsfolgen sorgfältig abzuwägen, traten dafür ein, dass die UN im Interesse der Wahrung des Völkerrechts für den Entscheidungsprozess zuständig bleibt, und mahnten einen anderen Weg an, der einvernehmlich gefunden werden könnte, damit der Irak die UN-Resolutionen befolge. Ihr Abscheu gegenüber dem Regime Saddam Husseins werde davon nicht berührt. Die Lösung im Krieg zu suchen zeige daher nur unser aller Versagen auf.

Den Beginn der heutigen Militäraktion hat keine der beiden Glaubensgemeinschaften gewünscht. Er ist das Gegenteil dessen, was sie erhofft und wofür sie gebetet hatten. Als Vertreter der *Churches Together* in Großbritannien und Irland und des *Muslimischen Rats* sind wir vereint in dem Wunsch, dieser Angriff möge so schnell wie möglich beendet werden.

In dieser Zeit der Krise und tiefer Enttäuschung ist es von vitaler Bedeutung, diesen Konflikt nicht als eine Auseinandersetzung zwischen Religionen anzuse-

hen - auch wenn einige amerikanische Politiker gelegentlich mit der unglücklichen von einem „Kreuzzug" diesen Eindruck erweckten.
Sowohl hier als auch im Irak ist mehr als eine Glaubensgemeinschaft präsent. Die Beziehungen zwischen unseren eigenen Glaubensgemeinschaften könnten durch die aufkommende Spannung Schaden nehmen im Gefolge der Feindseligkeiten, die sich - so sehen es leider viele in der Welt - zwischen dem „christlichen Westen" und „muslimischen Osten" entwickeln. Wir müssen mit größter Vorsicht vorgehen, damit nicht opportunistische Elemente die gegenwärtige Lage für ihre Zwecke ausnützen. Jetzt, da der Krieg begonnen wurde, ist für Christen und Muslime die Verantwortung noch größer geworden, Bande der Eintracht miteinander aufrechtzuerhalten und für alle zu beten, die in den Konflikt verwickelt sind.
Auskünfte, um mit den Kirchen und Moscheen vor Ort Kontakt aufzunehmen, erteilen der *Muslimische Rat* und *Churches Together in Großbritannien und Irland.*

Im Auftrag der *Churches Together in Britain and Ireland*
Dr. David Goodbourn
Generalsekretär

Im Auftrag des *Muslim Council of Britain*
Iqbal AKM Sacranie
Generalsekretär

Aus dem Englischen übersetzt von Franz Schmalz

IV. Aufruf von Leonardo Boff gegen den Krieg im Irak (26. März 2003)

Bush, was hast du aus deinen Geschwistern gemacht?

Mit einem Mal ging ein Zittern durch die Christusstatue auf dem Corcovado. Was Beton und Stein war, wurde lebendig und bekam Fleisch und Blut. Christus blickte auf und sah, dass Menschenmengen allorten in der Welt Straßen und Plätze füllten, weiße Fahnen schwangen und riefen: „Wir wollen Frieden. Nie wieder Krieg!" Da tat er, zärtlich bewegt, den Mund auf und sagte: „Selig seid ihr alle, die ihr Frieden stiftet. Denn ihr werdet Kinder des Höchsten und Freunde der Erde genannt werden. Gesegnet seid ihr, denn ihr habt die Erinnerung an den Regenbogen wachgehalten, an den Bund, den ich mit allem Leben für immer geschlossen habe."
Sein Blick ging weiter. Er sah jahrtausendealte Städte in Schutt und Asche liegen, am Boden zerstörte Denkmäler der Menschheitskultur, in Stücke zerrissene menschliche Körper, in Flammen verbrannte Kinder, von Bombensplittern verstümmelte Frauen und Blut, überall Blut in qualmenden Ruinen. Zornentbrannt sagte er mit schneidender Stimme: „Wehe euch, Herren des Krieges, Feinde des Lebens und der Natur, Mörder meiner islamischen Brüder und Schwestern! Giftige Nattern, Schlangenbrut seid ihr. Warum hört ihr nicht den Schrei der Menschheit, wie sie Dialog, Verhandlung und Frieden fordert?"

Und er fuhr fort: „Gotteslästerer seid ihr, ihr benutzt den Namen des Gottes des Lebens und nehmt anderen das Leben. Heuchler seid ihr, ihr missachtet die Gesetze, die ihr selbst erlassen habt, um Agressions- und Tötungslust einzudämmen. Warum setzt ihr euch über alle internationalen Normen hinweg, welche nichts als ein Mindestmaß an Gerechtigkeit und nichts als die elementarste Menschlichkeit retten sollen? Warum habt ihr mit Säcken voll schnöden Geldes alles nur Mögliche getan, um Gewissen zu kaufen und die Erlaubnis zu Angriff und Mord zu erpressen?

Feiglinge seid ihr, ihr pickt euch ein belagertes, gedemütigtes und erschöpftes Land heraus, um zu demonstrieren, zu welcher Zerstörungsmacht ihr es gebracht habt - einer Zerstörungsmacht, wie die Welt sie noch nicht gesehen hat.

Wehe euch, ihr Terroristen der Angstverbreitung! Unter dem Vorwand, einen Tyrannen zu entwaffnen, den ihr selbst mit Massenvernichtungswaffen aufgerüstet habt, belügt ihr das Volk und erzählt ihm, es drohe ihm ein unmittelbar bevorstehender Angriff. Gegen auch nur das geringste Rechtsempfinden zettelt ihr überstürzt einen maßlosen Krieg an. Mehr noch als ums Erdöl geht es auch darum, jeden zu vernichten, der sich euren inzwischen weltweiten Interessen nicht unterwirft. Verflucht der ‚Präventivkrieg', der euch ja auch das Mittel der ‚Präventivangst' geliefert hat! Seht ihr denn nicht, dass ihr euer Volk in Geiselhaft der Angst genommen habt? Wer wagt es denn noch, ein Flugzeug zu besteigen oder einen Brief in Empfang zu nehmen? Habt ihr denn nicht alle Angst vor Arabern und Moslems, ja Angst vor euch selbst?

Verflucht die sogenannten intelligenten Bomben! Verflucht aber erst recht die ‚Mutter aller Bomben', deren Zerstörungskraft nur wenig hinter Atomwaffen zurückbleibt! Wehe den Intelligenzen, die sich gegen alle Formen von Leben eine derartige Todesmaschine ausgedacht haben!

Ihr habt die Tore zur Hölle aufgesperrt und die Teufel von Schrecken und Massaker losgelassen. Was habt ihr bloß aus euren Brüdern und Schwestern gemacht? Was habt ihr getan?

Heiliger Vater, wende deinen Blick den Menschen zu, meinen kleinen Brüdern und Schwestern! Gib ihnen Sorge und Achtsamkeit füreinander, dass endlich Friede werden kann. Dass sie sich um das Wohlergehen ihres gemeinsamen Hauses, der Erde kümmern. Dass sie sich einander die Tränen abwischen, die Hände reichen und Küsse auf die Wange austauschen. Dass sie sich gemeinsam zu Tisch setzen und die Hochherzigkeit spüren, die darin besteht, dass alle ausreichend zu essen haben. Und dass sie lachen und lieben und sich achten können - unter dem einen Regenbogen der göttlichen Gnade, der sich über alle spannt und als solcher Ausdruck deines - und unseres - Reiches des Wohlwollens und des Friedens ist."

Schweigen ist die schlechteste Meinung!

Aus dem Spanischen übersetzt von Horst Goldstein †

Streit um Bewegung

Opus Dei: Innen- und Außenaufnahmen

Peter Hertel: Schleichende Übernahme. Josemaría Escrivà, sein Opus Dei und die Macht im Vatikan, Oberursel: Publik-Forum 2003, 158 Seiten, € 11,90.
Michael F. Lehner: Eine Jugend im Opus Dei. Ein Erfahrungsbericht von Michael Lehner, Berlin: Wichern 2002, 176 Seiten, € 10,00.

Am 6. Oktober 2002 sprach Papst Johannes Paul II., rund acht Jahre nach dessen Seligsprechung, den Gründer des *Opus Dei*, Josemaría Escrivà, heilig: Person und Werk dieses spanischen Priesters sind bis heute heftig umstritten. Dies spiegeln auch die beiden Bücher von Michael Lehner und Peter Hertel wider, die im Umfeld der Heiligsprechung erschienen sind und aus zwei ganz unterschiedlichen Perspektiven Einblick in das 1928 gegründete *Opus Dei* gewähren.
Michael Lehner war selbst sieben Jahre Mitglied dieser Organisation, der er als sechzehnjähriger Gymnasiast beigetreten war. Später verpflichtete er sich als sogenannter „Numerarier" - ein Status, den nur Akademiker erreichen können. Diese bilden die Führungsklasse des *Opus Dei*, leben in der Regel in gemeinsamen Häusern und verpflichten sich zu Armut, Keuschheit und Gehorsam. Anders als in den traditionellen Orden geschieht dies allerdings nicht durch Gelübde, sondern durch eine vertragliche Bindung. An zahlreichen Stellen betont der Autor denn auch den laikalen Charakter des *Opus Dei*, dessen Mitglieder zur „Heiligung des Alltags" und zum steten apostolischen Engagement in ihrem Lebensumfeld und Bekanntenkreis aufgerufen sind. Rechtlich ist das Werk heute eine eigenständige Personalprälatur innerhalb der katholischen Kirche, deren Mitglieder weltweit verteilt leben.
Lehner liefert einen lebendig und packend geschriebenen Erlebnisbericht, den man vor der letzten Seite nicht wieder aus der Hand legen will. Man merkt, dass der Verfasser journalistische Erfahrung mitbringt. Der Leser begleitet den Autor von der ersten Begegnung mit dem *Opus Dei* in München über das langsame Hineinwachsen bis zur festen Bindung an die Gemeinschaft. Doch während der Studienjahre in Köln wachsen die Zweifel über den eingeschlagenen Weg, sodass Lehner immer stärker aus der von ihm erwarteten Rolle ausbricht, bis er sich schließlich zum Austritt entschließt.

Wer jetzt allerdings eine Abrechnung erwartet, wird enttäuscht. Dem ehemaligen *Opus-Dei*-Mitglied gelingt, was bei derartigen Texten selten ist: Der Verfasser blickt ohne Zorn oder Bitterkeit auf die vergangenen Jahre zurück. Die Frage, ob er sieben Jahre seines Lebens „verschwendet habe", beantwortet er mit einem entschiedenen Nein.

Lehner hält die Balance zwischen persönlichen Eindrücken und sachlicher Distanz, zwischen lebendiger Schilderung und kritischer Reflexion. Auch Reizthemen, welche das Werk in der öffentlichen Debatte in Verruf gebracht haben, werden ausgewogen diskutiert (z. B. der Bücherindex, die Bußpraxis oder die Stellung der Frauen innerhalb des *Opus Dei*).

Der Leser spürt deutlich, was den Gymnasiasten und späteren Studenten fasziniert hat (auch wenn er selbst diese Sicht nicht unbedingt zu teilen vermag): die intellektuelle Atmosphäre, die Chance zur Persönlichkeitsbildung und die praktizierte Spiritualität, die auch das alltägliche Zusammenleben sichtlich prägt. Gleichzeitig wird aber auch deutlich, wie stark die Gemeinschaft von ihren Mitgliedern Identifikation, Hingabe und das Zurückstellen eigener Bedürfnisse einfordert. Dies ruft im Falle des Autors immer stärker Widerspruch hervor und führt zu Konflikten. Der Verfasser spricht von einer „schützenden Käseglocke", die in manchen Lebensbereichen über die Mitglieder gestülpt werde und pragmatische Problemlösungen vielfach verhindere.

Der Autor lässt dem Leser oder der Leserin Freiraum, sich selbst ein Urteil zu bilden. Hilfestellung dazu geben eine Selbstdarstellung des *Opus Dei* sowie ein Beitrag aus evangelischer Sicht, die der persönlichen Schilderung als Anhang beigefügt sind.

Lehner sieht das Werk Escrivàs gegenwärtig in einer Phase des Übergangs, in der zahlreiche Radikalismen der Gründungsära sich abzuschleifen beginnen - eine Entwicklung, die auch viele heute inzwischen etablierte Orden und Vereinigungen in der Kirche einmal durchlaufen haben. Diese Einschätzung verdient Zustimmung.

In einem Punkt sollte allerdings kritischer nachgefragt werden. Der Verfasser betrachtet das *Opus Dei* in erster Linie als eine geistliche Gemeinschaft, orientiert an einer scholastisch geprägten, konservativ ausgerichteten Theologie. Die Gemeinschaft trete selten als Organisation geschlossen an die Öffentlichkeit. Für den Autor ist sie vielmehr - so wörtlich - eine Art „Dienstleister" für die spirituelle und doktrinäre Ausbildung der Mitglieder. Dass das stark akademisch geprägte und entsprechend einflussreiche Werk dagegen doch eine Rolle als „Kirchenpartei" mit eigenen Interessen oder innerkirchliche *pressure group* spielt, bringt Lehner nur am Rande zur Sprache, was allerdings konsequent seiner Einschätzung über dessen dezentrale Struktur entspricht: „Genau dies aber macht das Werk für Papst und Kurie zu einer umfassenden ‚Streitmacht' gerade in den verschiedenen Bereichen von Politik, Wirtschaft und Kultur, in denen der Einfluss der Amtskirche heute vergleichsweise gering geworden ist" (S. 64).

An dieser Stelle setzt Peter Hertel an, der bereits seit längerem als kritischer *Opus-Dei*-Beobachter bekannt ist. Dieser diagnostiziert einen „rasanten Machtzu-

wachs des Opus Dei in den vergangenen zehn Jahren" (S. 8) und will dessen Hintergründe aufzeigen. Äußerst kenntnis- und faktenreich beschreibt der Autor die innerkirchlichen und vatikanischen Netzwerke sowie weit verzweigten ökonomischen Verflechtungen, welche die Gemeinschaft unterhält. Über das Buch verteilte Zusammenfassungen helfen, angesichts der Fülle zusammengetragenen Materials nicht den Überblick zu verlieren; weitere Recherchen Hertels finden in einem längeren Anhang Platz.

Auch die Verehrung Escrivàs nimmt Hertel kritisch unter die Lupe, so etwa wenn er versucht, das „echte" dem später „veröffentlichten" Bild des Gründers gegenüber zu stellen. Die ungewöhnlich rasche Aufeinanderfolge von Selig- und Heiligsprechung führt der Autor auf eine geschickte kirchenpolitische Kampagne des *Opus Dei* zurück. Die Auseinandersetzung mit dessen theologischer Ausrichtung hätte jedoch mehr Raum verdient, auch wenn das Buch auf den zwei Vorgängerwerken Hertels aufbaut.

Das *Opus Dei* wird von Hertel deutlich kritischer beurteilt, als dies im zuerst vorgestellten Werk der Fall ist. Unmut äußert der Journalist darüber, dass das Werk seinen tatsächlichen Einfluss geschickt zu verbergen wisse, da es im formaljuristischen Sinne selten selbst als Träger auftrete. Unbehagen bereitet ihm ferner die - im Gegensatz zu anderen Orden - bereits sehr früh mögliche feste Einbindung von Jugendlichen, die als ehelose Mitglieder leben wollen.

Doch sind Hertel und Lehner, so verschieden ihre Bücher auch sind, gar nicht so weit voneinander entfernt. Positiv fällt auf, wie unaufgeregt (entgegen dem Klappentext) Hertel seine Kritik formuliert, die dennoch nicht an Klarheit verliert. Damit hält der Verfasser, was er zu Beginn in seiner Einführung selbst formuliert: Hertel ist angesichts der bevorstehenden Heiligsprechung Escrivàs (dessen Gegner oder Befürworter innerhalb des deutschen Episkopats er im Anhang akribisch auflistet) nicht bereit, seine „Bedenken" - wie er sagt - „kurzerhand der ‚Ehre der Altäre' zu opfern"; er will das *Opus Dei* aber auch nicht in Bausch und Bogen verurteilen. Diese Gemeinschaft ist für ihn nicht einfach ein „Skandal", sondern zugleich eine Herausforderung für „alle, die an einem lebendigen Glauben in einer lebendigen Kirche interessiert sind" (S. 13). Dieses Anliegen kann für Hertel allerdings nur mit einem „ungekrümmten Christentum" in Freiheit und ohne Geheimniskrämerei verwirklicht werden.

Um einem Gegenstand tatsächlich näher zu kommen, sollte er aus verschiedenen Blickwinkeln betrachtet werden. Hertels Außen- und Lehners Innenaufnahme des *Opus Dei* ergänzen sich gegenseitig. Es ist daher sinnvoll, beide Darstellungen gemeinsam zu lesen, nebeneinander zu halten und miteinander zu vergleichen.

Axel Bernd Kunze

Als das Christentum noch eine „Bewegung" war

Daniel Boyarin: Dying for God. Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism, Stanford: Stanford University Press 1999, 247 S., Hardcover £ 42,95; Paperback £ 16,50.

Boyarins Buch sorgt seit seinem Erscheinen für Aufsehen in der Fachwelt. Mit gutem Grund: Seine These, dass mindestens bis ins 4. Jahrhundert hinein nicht von klar geschiedenen Größen „Judentum" und „Christentum" ausgegangen werden kann, stellt die bislang gängige Ansicht in Frage, dass es irgendwann im ersten, aber spätestens im zweiten Jahrhundert zu einer Trennung von Juden und Christen kam und kommen *musste*. Auf dem Wege einer vergleichenden Lektüre rabbinischer und patristischer Texte gelingt es Boyarin zu zeigen, dass die Grenzen zwischen den Glaubensgemeinschaften nicht nur über einen wesentlich längeren Zeitraum ausgesprochen diffus waren, sondern dass sich Rabbinen und Kirchenväter in einem theologischen Gespräch befanden, das von intimer Kenntnis der Literatur der jeweils anderen Gruppe zeugt. Am zentralen Diskurs über das Martyrium wird deutlich, dass sich Christen und Juden hier in einem engagierten Wettstreit miteinander befanden, in welchem sie sich immer wieder auch gegenseitig befruchteten.

Es ist faszinierend, wie Boyarins diskursanalytische Methode selbst aus Texten Funken zu schlagen vermag, die von Historikern bisher als „irrelevant" beiseite gelassen wurden, oder aus Texten, deren springender Punkt bisher einfach nicht erkannt werden konnte, weil sie zu sehr unter der Prämisse gefestigt einander gegenüberstehender Religionsgemeinschaften gelesen wurden. Boyarin beschreitet hier einen erfrischend unideologischen neuen Weg, der inzwischen auf wachsende Zustimmung stößt. Wo Widerspruch laut wird, scheint dieser kaum das komplexe Reflexionsniveau Boyarins zu erreichen.

Das einleitende Kapitel des Buchs wurde bereits (in leicht gekürzter Form) in Heft 2/2001 der Zeitschrift „Kirche und Israel" veröffentlicht; auf eine deutsche Übersetzung des übrigen Texts ist sehr zu hoffen.

Norbert Reck

Weitere Bücher zum Thema dieses Heftes

Wunibald Müller: *Dein Lied erklingt in mir. Der göttliche Funken von Taizé,* Würzburg: Echter 2003, 100 S., € 9,90

Marianne Heimbach-Steins (Hg.): *Religion als gesellschaftliches Phänomen. Soziologische, theologische und literaturwissenschaftliche Annäherungen,* Münster: LIT 2002, 104 S., € 12,90

Kathryn Spink/Max Söller (Hg.): *Frère Roger, Gründer von Taizé. Leben für die Versöhnung,* Freiburg: Herder 1999, 184 S., € 13,90

Gabriele Lademann-Priemer: *Warum faszinieren Sekten? Psychologische Aspekte des Religionsmißbrauchs,* München: Claudius 1998, 300 S., € 19,40

Pedro Rodriguez/Fernando Ocariz/Jose Luis Illanes: *Das Opus Dei in der Kirche,* Paderborn: Bonifatius 1997, 277 S., € 24,90

Neuerscheinungen

Sylvia Hagene

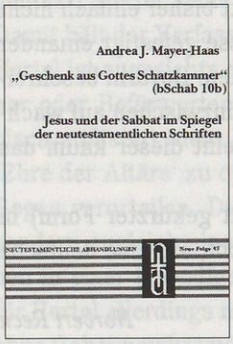
■ Zeiten der Wiederherstellung

Studien zur lukanischen Geschichtstheologie als Soteriologie



Nicht die Periodisierung der Heilsgeschichte und eine Privatisierung der Heilserfahrung stehen als Motive im Hintergrund des lukanischen Geschichtswerks, sondern das erklärte Bemühen des Lukas, den Menschen seiner Generation den Zusammenhang zwischen Gottes Verheißungshandeln in der Vergangenheit und seinem endzeitlichen Rettungshandeln, wie es exemplarisch in der Auferweckung Jesu sichtbar wird, zu vermitteln. Sowohl dieser Inhalt als auch die Vermittlung des Heils werden »weisheitlich« umgesetzt: das, was jenseits kultischer oder ethnischer Identitäten in der Krise bestehen hilft, ist das Wissen um den auferstandenen Gekreuzigten und die noch ausstehende »Wiederherstellung aller Dinge«.

Neutestamentliche Abhandlungen. Neue Folge, Band 42. 2003, X und 366 Seiten, kart., 49,– € / sFr 84,50. ISBN 3-402-04791-8



Andrea J. Mayer-Haas

■ »Geschenk aus Gottes Schatzkammer« (bSchab 10b)

Jesus und der Sabbat im Spiegel der neutestamentlichen Schriften

Die Untersuchung entwirft ein Gesamtbild von Jesu Umgang mit dem jüdischen Sabbatgebot in dem Anliegen, die Fragwürdigkeit der traditionellen, antijüdischen Gegenüberstellung von »christlichem« Jesus und dem jüdischen Sabbat aufzuzeigen.

Die Analyse sämtlicher Sabbattexte des Neuen Testaments führt zu einem fundierten Überblick über die Vielfalt frühchristlichen Ringens mit dem Sabbat Israels. So entsteht die Grundlage für eine neue Interpretation des Verhältnisses Jesu zum Sabbat, welche die Einbindung des Juden Jesus von Nazareth in seine jüdische Umwelt ernst nimmt.

Neutestamentliche Abhandlungen. Neue Folge, Band 43. 2003, 730 Seiten, kart., 86,– € / sFr 144,–. ISBN 3-402-04790-X

ASCHENDORFF VERLAG
48135 Münster
www.aschendorff.de/buch

Von anderen Religionen lernen

Janet Martin Soskice

Mit der Erklärung *Dominus Iesus* ist wieder einmal die Frage nach den anderen Religionen in den Blickpunkt des katholischen Interesses gerückt. Diese Frage ist nicht neu. Das vorliegende Heft beginnt zunächst mit einigen Überlegungen zu *Dominus Iesus,* um sich der Thematik dann in einer Weise zu nähern, die, wie wir glauben, nicht nur konstruktiv und interessant, sondern in unserer Situation geradezu obligatorisch ist und die darin besteht, den Angehörigen anderer Glaubensgemeinschaften zuzuhören und von ihnen zu lernen.

Es sind nicht nur einzelne Menschen, es sind ganze Völker, die sich in dem, was sie über das Göttliche glauben, voneinander unterscheiden - das war schon immer eine allgemein bekannte Tatsache. Herodot wusste es, als er den Nil befuhr, der heilige Paulus wusste es, als er auf dem Areopag predigte. Die Leistung der westeuropäischen Aufklärung bestand nicht darin, andere Religionen überhaupt erst „entdeckt" zu haben, sondern darin, dass man sich bemühte, diesen Religionen mit größerer Aufgeschlossenheit zu begegnen, als es bisher der Fall gewesen war.

Wie alle Projekte der Aufklärung war auch die Beschäftigung mit „Religion" im 18. und 19. Jahrhundert optimistisch und unwissenschaftlich. Selbst die aufgeklärtesten Geister neigten beispielsweise dazu, die heiligen Lehren ferner Länder („fern" aus europäischer Perspektive) anhand christlicher Denkmuster zu beurteilen. Geradezu zwanghaft debattierte man darüber, ob die nicht-christlichen Religionen zur „Erlösung" führen, doch selten genug wurde die Frage gestellt, ob in all diesen von uns so bezeichneten Religionen überhaupt von *Erlösung* die Rede ist, einer durch und durch christlichen Vorstellung, die zudem die Existenz eines Sachverhalts oder eines Zustandes impliziert, *von dem* wir *erlöst* werden müssen. Nicht alle Religionen denken in diesen Kategorien; wer dies jedoch selbstverständlich voraussetzt, macht sich derselben westlichen Überheblichkeit schuldig wie der, der den Überlieferungen eines fremden Glaubens von vorneherein alle Weisheit abspricht.

Aber wie lässt sich Religion überhaupt definieren, und worin bestehen ihre charakteristischen Merkmale? In der Lehre von der Erlösung oder von einem Leben nach dem Tod? Ganz sicher nicht. Im Glauben an einen oder mehrere Götter? Oder an ethische Richtlinien? In einer Metaphysik der Schöpfung? Es ist leichter, eine neue Spezies von Gazellen oder Bergkatzen zu klassifizieren, als zu

definieren, was „die Religionen" ausmacht. Glaubensüberlieferungen können nicht Punkt für Punkt miteinander verglichen werden, sondern weisen, im Sinne Wittgensteins, „Familienähnlichkeiten" auf, und dabei kann es durchaus vorkommen, dass der eine entfernte Cousin mit dem anderen nur sehr wenig gemeinsam hat. Und wo sollte eine derartige Analyse ansetzen? Betont man den doktrinären Aspekt, wird man zum Beispiel dem Judentum nicht gerecht, denn dort spielt die praktische Umsetzung eine zentrale Rolle. Wenn wir von „Glaubenssystemen" oder „Weltanschauungen" sprechen, suggerieren wir damit eine sterile Einheitlichkeit und vergessen, dass die Religion in ihrer Vielfalt geformt wird von der Art, wie Menschen leben, sich entwickeln und ihr Dasein gestalten. Wenn wir uns auf die großen monotheistischen Religionen mit ihrer hoch entwickelten Theologie beschränken, übersehen wir leicht die synkretistischen Kulte, die doch ein ebenso fester Bestandteil der religiösen Praxis sind. Die Auseinandersetzung der Christen mit den anderen großen Glaubensgemeinschaften steht auf einem breiteren Fundament als noch vor zweihundert Jahren, und das nicht zuletzt dank der Tatsache, dass sich Angehörige dieser Glaubensgemeinschaften in unserer immer kleiner werdenden Welt zu Wort melden und Fragen an die Christen richten - und dass die Christen ihnen zuhören. Es ist ein Geben und Nehmen.

Unsere Einstellung gegenüber den nicht-christlichen Religionen kann, darauf hat Schleiermacher schon im frühen 19. Jahrhundert hingewiesen, nicht darin bestehen, dass wir unseren Standpunkt für hundertprozentig richtig und den ihren für hundertprozentig falsch erklären. Es ist aber auch nicht hilfreich, schon gar nicht im Hinblick auf einen Dialog, aus spiritueller Großzügigkeit all das wegzuwerfen, was den christlichen Glauben von anderen Glaubensweisen unterscheidet. Das Miteinander der Religionen und die ökumenischen Beziehungen sind heute dergestalt, dass Hindus von Katholiken erwarten, dass sie sich wie Katholiken äußern, und umgekehrt verhält es sich ebenso. Der Pseudo-Liberalismus des ausgehenden zwanzigsten Jahrhunderts (eine intellektuelle Strategie, die nicht weniger imperialistisch war als alle anderen vor ihr), der alle Religionen unter dem Vorwand, ihre gemeinsame Identität finden zu wollen, zu einem frommen Einheitsbrei verarbeitete, gehört endgültig der Vergangenheit an (vgl. den Artikel von Gwen Griffith-Dickson in diesem Heft). Die Juden erwarten gar nicht, dass die Christen ihre Dreifaltigkeitslehre aufgeben - sie würden sich aber vielleicht gerne auf der Grundlage ihrer eigenen, jüdischen Überzeugungen mit ihr auseinandersetzen, wie Peter Ochs es in diesem Heft tut.

Wir haben viel von den anderen zu lernen, aber das heißt nicht, dass wir uns in allem nach ihnen richten sollen. Christen glauben, dass Jesus der Christus „der universale Mittler und Erlöser" (*Dominus Iesus*, Nr. 11) ist. Aber Christen sind und waren niemals zu der Auffassung verpflichtet, dass andere Religionen und Andersgläubige an der Wahrheit keinen Anteil hätten (vgl. *Dominus Iesus*, Nr. 8). Den heiligen Augustinus brachte, so erzählt er in seinen *Bekenntnissen*, ein heidnischer Arzt auf die richtige Spur, als er ihm sagte, dass er die Eingeweideschauen für Unsinn halte. Alle Wahrheit kommt von Gott, so der Heilige.

Die Überzeugung, dass Christus der Weg, die Wahrheit und der eine Mittler ist,

ist durchaus mit der Aussage vereinbar, dass wir nicht wissen, wie genau diese einzigartige Mittlerschaft zum Wohl der Welt vollzogen werden wird, wenn die Zeit dazu gekommen ist. Wie *Dominus Iesus* es formuliert:

„Bezüglich der Weise, in der die heilbringende Gnade Gottes, die immer durch Christus im Heiligen Geist geschenkt wird und in geheimnisvoller Beziehung zur Kirche steht, die einzelnen Nichtchristen erreicht, stellt das Zweite Vatikanische Konzil lediglich fest, dass Gott sie schenkt ‚auf Wegen, die er weiß'." (*Dominus Iesus*, Nr. 21)

Ignace Berten ist von *Dominus Iesus* enttäuscht und alarmiert, und zwar insbesondere von den Passagen, die in seinen Augen nahe legen, dass die katholische Kirche im Besitz der absoluten Wahrheit sei und nichts von anderen religiösen Überlieferungen lernen könne. Dahinter steht, so seine Befürchtung, das Ideal einer nicht nur gänzlich christlichen, sondern gänzlich römisch-katholischen Welt. Er zitiert die Worte, die ein moderner Märtyrer des interreligiösen Dialogs, Msgr. Pierre Claverie, wenige Monate vor seiner Ermordung in Algerien geäußert hat: „Persönlich bin ich zu der Überzeugung gelangt, dass die Menschheit nur als Plural existiert und dass wir dem Totalitarismus verfallen, sobald wir - und diese traurige Rolle hat die Katholische Kirche in unserer Geschichte gespielt - behaupten, die Wahrheit zu besitzen oder im Namen der Menschheit zu sprechen. Niemand besitzt die Wahrheit, jeder sucht sie." Diese bescheidenere Einstellung zum „Besitz" der Wahrheit spricht aus allen christlichen Beiträgen in diesem Band, die gleichwohl inhaltlich variieren.

Damit kommen wir zu einer grundlegenden und sehr wichtigen Unterscheidung, auf die Paul Griffiths in seiner positiveren Deutung von *Dominus Iesus* hingewiesen hat. In der Aussage, dass die Kirche die Fülle der Wahrheit besitzt, ist die *ontologische* von der *epistemologischen* Vollständigkeit abzugrenzen. Wir können sagen, dass Jesus die Wahrheit ist, aber wir wissen nicht, wie diese Wahrheit in der Geschichte der Völker, Religionen und Individuen wirkt. Diesen Standpunkt scheint *Dominus Iesus* in der oben zitierten Passage zu vertreten. Paul Griffiths fragt sich dennoch, ob die Erklärung nicht doch zuweilen ungewollt die Trennung zwischen ontologischer und epistemologischer Ebene aufhebt und den Gedanken aufkommen lässt, dass allein die Kirche die Wahrheit in Potenz und Akt besitzt. „Jegliches Ding wird gut sein", so sprach Gott zu Juliana von Norwich, doch er nannte keine Einzelheiten. Wir können durchaus daran glauben, *dass* Gott „Himmel und Erde erschaffen hat", doch es wäre anmaßend zu sagen, wir wüssten genau, *wie* dies geschehen ist. Das ist kein Relativismus, sondern eine Haltung, die in der wissenschaftsphilosophischen Debatte als „kritischer Realismus" bezeichnet wird, und diese Haltung verlangt von allen, die die Wahrheit für sich beanspruchen, eine gewisse Bescheidenheit.

Dieses Gespür für den Unterschied zwischen der „Ebene des Seins" und der

Die Autorin

Dr. Janet Martin Soskice unterrichtet philosophische Theologie an der Universität von Cambridge. Sie war Vorsitzende der Catholic Theological Association of Great Britain und gehört dem Direktionskomitee von CONCILIUM an. Anschrift: University of Cambridge, Faculty of Divinity, West Road, Cambridge CB3 9BS, Großbritannien. E-Mail: j.soskice@jesus.cam.ac.uk.

„Ebene der Wissens" lässt Raum für die Begegnung mit Andersgläubigen. Der Wandel in den jüdisch-katholischen Beziehungen der letzten fünfzig Jahre hat diesem Zugeständnis, dass Gott sein auserwähltes Volk „auf Wegen" führt, „die er weiß", viel zu verdanken. Zu Recht denkt Thomas Michel in diesem Heft über die muslimischen „Engel" nach, die ganz unerwartet in seinem Haus für Ordnung sorgten, und zu Recht sieht er darin ein Werk der Gnade.

Wir Christen haben zu lange darüber diskutiert, ob Andersgläubige an der Erlösung teilhaben oder nicht und in welchem Verhältnis sie zum Christentum stehen, und wir haben viel zu selten auf das gehört, was diese Andersgläubigen ihrerseits über uns zu sagen haben. Das ist einer der Grundgedanken des vorliegenden Hefts. Hat man einmal gelernt, zu seinen eigenen Besonderheiten zu stehen und in der religiösen Vielfalt kein Teufelswerk, sondern den unergründlichen Willen Gottes zu erblicken, dann ist man auch eher in der Lage, anderen zuzuhören. Dieses Heft möchte das Zuhören erleichtern.

Im zweiten Teil nehmen die beiden „abrahamitischen" Schwesterreligionen, das Judentum und der Islam, einen besonderen Platz ein. Stefan Schreiner erinnert uns daran, was das Christentum den jüdischen Gelehrten verdankt, die der westlichen Welt im Spanien des Mittelalters die Weisheit des Islam und die verlorenen Schriften des Aristoteles näher brachten. Tarif Khalidi nimmt das eindrucksvolle Werk eines muslimischen Dichters, „Christus nach der Kreuzigung", als Ausgangspunkt, um uns das Jesusbild der islamischen Frömmigkeit vor Augen zu führen. Mustafa Abu Sway hilft uns, die komplexen politischen Beziehungen zwischen den modernen islamischen Ländern und dem Westen zu entwirren. Peter Ochs gelangt vom Standpunkt eines orthodoxen Juden aus zu einer positiven Neubewertung der Dreifaltigkeitslehre und sieht gewisse Parallelen zu der kabbalistischen Auffassung von den verschiedenen Identitäten Gottes.

Der dritte Teil befasst sich mit den östlichen Überlieferungen, von denen einige inzwischen auch im Westen Fuß gefasst haben (so wie ja auch das Christentum und der Islam „fernöstliche" Religionen sind). Sivanandam Panneerselvam zeigt in seinem Essay, ausgehend von der Enzyklika *Fides et Ratio,* dass das Verhältnis zwischen Vernunft und Glauben nicht nur die Christen beschäftigt. Paul van der Velde schreibt über den „westlichen Buddhismus", der zunächst aus dem wachsenden Interesse der westlichen Welt an östlicher Spiritualität entstand, inzwischen jedoch die religiöse Praxis im indischen Subkontinent selbst beeinflusst. Er erinnert uns daran, dass Glaubenstraditionen nicht statisch sind und dass Inkulturation schon immer ein wesentlicher und nicht zu unterschätzender Aspekt des Buddhismus gewesen ist, auch wenn der „westliche Buddhismus" auf den ersten Blick nur ein weiteres Angebot im „Supermarkt der Religionen" zu sein scheint.

Im vierten Teil greift Leila Amarals Beitrag über den Karneval in Brasilien einige dieser Themen wieder auf. Als „andere Religionen" galten unter Theologen lange Jahre nur die großen Glaubensgemeinschaften, während Glaubenspraktiken, die man als „Folklore" oder Aberglauben definierte, vernachlässigt wurden. Nichtsdestoweniger sagen gerade sie vieles über die Menschen aus, die sich von ihnen angesprochen fühlen. In Brasilien entwickelte sich schon früh eine ganz eigene

Form des Synkretismus aus Katholizismus, Islam, afrikanischen Religionen und dem Glauben der amerikanischen Ureinwohner. Zu dieser Mischung kommen im Karneval, so Amaral, die unverkennbaren Elemente des *New Age* hinzu.

Wer die Religion erforschen will, muss darauf achten, wie sie praktiziert wird. „Praxis" ist einer der zentralen Begriffe im Beitrag von Thomas Michel. Die Begegnung mit anderen Religionen, so seine Anregung, stellt man sich am besten als kreatives Miteinanderleben vor. Dieser „Dialog des Lebens" wird, wenn er mit Aufmerksamkeit geführt wird, für alle Seiten segensreich sein. Erik Borgman schließlich lässt die Beiträge in diesem Heft noch einmal Revue passieren und führt die dort geäußerten Gedanken zu einer „theologischen Annäherung an die Religion" zusammen. In seinem Fall ist dies eine kenotische Theologie, die unsere Verpflichtung, den anderen zuzuhören, von der Selbstentäußerung am Kreuz ableitet. „Gerade die gläubige Überzeugung", so Borgman über das Kreuz, „dass dabei sichtbar wird, wie Gott ist, macht es grundsätzlich unmöglich, den Anspruch zu erheben, das Christentum sei die absolute und alle Wahrheit umfassende Religion." Einiges in seinem Artikel erinnert an den Aufsatz von Paul Griffiths, obwohl beide zu sehr unterschiedlichen Schlussfolgerungen gelangen. Doch es ging uns in diesem Band nicht um Einheitlichkeit: Die hier versammelten Beiträge sollen vielmehr zum Zuhören und Debattieren anregen, und wir würden uns freuen, wenn sie diesen Zweck erfüllen.

Aus dem Englischen übersetzt von Gabriele Stein

Religion – eine westliche Erfindung?

Gwen Griffith-Dickson

I. „Religion" als Aufklärungsprojekt

Philosophen und Philosophinnen wie auch Theologen und Theologinnen wird zumeist empfohlen, ihre Untersuchungen mit einer Begriffsbestimmung zu beginnen. Wenn es aber um Religion geht, fällt die Definition nicht gerade leicht. Verschiedene Denker und Denkerinnen und ganz unterschiedliche Fachrichtungen haben bereits eine Fülle von Definitionen vorgeschlagen, die jedoch allesamt umstritten sind. In der Tat, selbst wenn es rechtlich bedeutsam wird, die Religion präzise zu bestimmen, um unmissverständlich zu beschreiben, welcher gesetzliche Schutz ihr gewährt oder nicht gewährt werden soll, sträubt sich die Religion noch immer gegen eine saubere Definition. So muss sich beispielsweise die britische Rechtsprechung bis Dezember 2003 vor allem wegen der Gesetzgebung in den Bereichen Menschenrecht, Diskriminierung und Arbeitsrecht mit dieser Frage befassen; der Begriff der Religion ist jedoch (noch) nicht definiert. Die drei Definitionen, die in Betracht gezogen werden, sind

- die Definition von Durkheim: ein „solidarisches System von Überzeugungen und Praktiken, die sich auf heilige, d.h. abgesonderte und verbotene Dinge, Überzeugungen und Praktiken beziehen, die in einer und derselben moralischen Gemeinschaft, die man Kirche nennt, alle vereinen, die ihr angehören"[1];
- die Definition des *Oxford English Dictionary:* „Handeln oder Verhalten, das erkennen lässt, dass man an eine göttliche herrschende Macht glaubt, Ehrfurcht vor ihr empfindet und ihr gefallen möchte, die Anwendung oder Ausübung von Riten oder Bräuchen, die das implizieren, ... ein bestimmtes System religiösen Kultes";
- oder die Definition des Lord Ahmad, die im britischen Oberhaus vorgetragen wurde: „ein System von Überzeugungen und Praktiken, das sich auf die Gottesverehrung konzentriert und sich insgesamt oder teilweise von einem Buch herleiten lässt, das Gott einem seiner Boten offenbart hat".

Bei diesen Definitionen würden Religionen wie Buddhismus, Jainismus oder selbst Varianten dessen, was wir als „Hinduismus" zu bezeichnen belieben, nicht gut abschneiden.

1. Bestimmung der Religionen

Um den wesentlichen Bedingungen einer Definition zu entsprechen, müssen Eigenschaften identifiziert werden, die sich in allen Systemen finden lassen, die wir für religiös halten, jedoch nicht für andere Ideologien oder Kulturen gelten. Der Glaube an einen Gott oder mehrere Götter, der in den drei oben genannten Definitionen spezifiziert wurde, trifft nicht auf alle Glaubenstraditionen zu. Als noch problematischer erweist sich, dass das Gesetz nicht nur die Aufgabe hat, vorhandene Gruppen zu beschreiben, sondern auch auf nicht-diskriminierende Weise eine Definition zu formulieren, um zu bestimmen, welche neu in Erscheinung tretenden Gruppen einen Anspruch auf den rechtlichen Status einer Religion haben. Wir beschreiben nicht nur, wir bestimmen auch für die Zukunft, was eine Religion sein muss und nicht sein kann. Warum sollte sich ein solch weithin verwendeter und weithin verstandener Begriff so gegen eine Definition sperren? Beachtenswert ist die Tatsache, dass es auf Sanskrit oder Hawaiianisch, um nur die Sprachen zweier bedeutender „religiöser" Traditionen zu nennen, kein Wort gibt, das dem europäischen Wort „Religion" entspricht. Es könnte zutreffen, dass die Funktion, die das Wort „Religion" in europäischen Sprachen zu erfüllen hat, in anderen Sprachen nicht als eine angemessene und realistische Aufgabe verstanden wird, die ein einziges Wort übernehmen kann. Es muss einen Bereich des menschlichen Lebens umreißen, der sich von den anderen Bereichen unterscheidet, aber auch die erstrebenswertesten und bescheidensten Aktivitäten beeinflussen kann, in die wir involviert sind. Es ist jedoch schwierig, Grundzüge von „Religion" auszumachen, die für alle unterschiedlichen Kulturen der Welt gelten und gleichzeitig andere Organisationsmodelle oder Praktiken in diesen Kulturen erfolgreich ausgrenzen.

Unser Wort hat sich in seinen europäischen Varianten innerhalb einer bestimmten Kultur und geschichtlichen Entwicklungslinie herausgebildet. Obwohl der Vorläufer des Wortes bereits zur Zeit Ciceros im Gebrauch war, heißt es für gewöhnlich, dass der moderne Gebrauch des Wortes und der Idee in der Aufklärung wurzelt. So lägen Ursprünge speziell in der Kritik des Christentums und der Kirche. Verstanden als Gegenwort zum Christentum suchte es einen Glauben ohne christliche Lehren zu schaffen, und selbst noch im zwanzigsten Jahrhundert konnte ein Theologe wie Barth „Christentum" und „Religion" zum Nachteil der letzteren gegenüberstellen. Ein Projekt der Aufklärung, das den Begriff als Gegensatz zum „Weltlichen" verstand, zielte darauf, einen „weltlichen" sozialen Bereich zu schaffen, zu definieren und zu überwachen, der von den religiösen Instanzen unabhängig war, während ein anderes Projekt die Ansprüche einer „weltlichen" Macht als Rivale der kirchlichen Macht garantieren sollte.

Falls also die Festschreibung einer Kategorie namens „Religion" ein Aufklärungsprojekt ist, wurde sie nie von einem bestimmten Anliegen oder einer bestimmten Ideologie getrennt. Mithin war die Aufgabe, das Wort zu definieren und die Kategorie zu beschreiben, von Anfang an umstritten. Dabei wird immer wieder übersehen, nämlich dass es bezüglich dieses Wortes und dessen, was es voraus-

setzt, nie Übereinstimmung gegeben hat: erstens, dass es eine alles umgreifende theologisch neutrale Kategorie geben könnte, der es gelingt, alle Glaubensbekenntnisse der Welt einzuschließen; zweitens, dass die Welt in zwei Territorien gespalten ist und dass in nur einem von ihnen der Glaube überhaupt irgendeine Autorität besitzt.

Das Wort „Religion" ist demnach kein neutraler Begriff, nicht einmal im amerikanischen und europäischen Christentum. Nicht zuletzt sind seine Grenzen immer dann umstritten, wenn in den „weltlichen" Bereichen von Naturwissenschaft und Medizin oder Wirtschaft und Regierung eine ethisch bedeutsame Frage zur Politik, zum Gesetz oder zur Praxis aufkommt.

Außerhalb der westlichen Erscheinungsformen des Christentums jedoch untergräbt seine wertbefrachtete Genealogie seine Nützlichkeit. Wenn das Wort im Rahmen der Geschichte, der Intentionen und Konflikte einer bestimmten Kultur geprägt wurde, dann entsprechen die spirituellen Überzeugungen und Praktiken anderer Kulturen diesem Modell möglicherweise nicht. Probleme bezüglich der Anwendung dieser interpretierenden Kategorie werden nachfolgend behandelt. Ferner ist die Dichotomie von „weltlich" und „heilig" in der Genealogie des Wortes „Religion" keineswegs kulturell neutral. Wenn diese Spaltung schon in der westlichen Gesellschaft strittig ist, ist sie in anderen Kulturen erst recht nicht selbstverständlich.

2. Eurozentrische Voreingenommenheit

Die Folgen dieses eurozentrischen Vorurteils beim Verständnis von Religion und „dem Säkularen" sind nicht nur Fragen für die akademische Methodologie. Vorstellungen von Religion werden in zunehmendem Maße so eingesetzt, dass sie politisiert, ja sogar militarisiert werden. In einem viel diskutierten Artikel des Jahres 1993, der später zum Buch ausgebaut wurde, hat Samuel Huntington behauptet, dass nach dem Niedergang der kommunistischen Staaten und dem Ende des Kalten Krieges die zukünftigen Spaltungen auf unserem Planeten zwischen den „Kulturen" entstehen werden: „Der Zusammenprall der Kulturen wird die globale Politik beherrschen. Die Bruchlinien zwischen den Kulturen werden die Frontlinien der Zukunft sein."[2] Die gegenwärtig bestehenden Kulturen bezeichnet er als „die westliche, die konfuzianische, die japanische, die islamische, die hinduistische, die slawisch-orthodoxe, die lateinamerikanische und möglicherweise die afrikanische."[3] Folglich beschreibt er einige Kulturkreise weitgehend unter dem Gesichtspunkt ihrer religiös-philosophischen Kultur, andere als geographische Gegebenheiten, wieder andere im Blick auf ihre Ethnizität oder aber als eine Mischung aller. Huntingtons These betont den Wertunterschied zwischen diesen Kulturen; seiner Meinung nach hängt das Überleben des Westens davon ab, „dass die Amerikaner ihre westliche Identität bekräftigen und die Westler sich damit abfinden, dass ihre Kultur einzigartig, aber nicht universal ist, und sich einigen, um diese Kultur zu erneuern und vor der Herausforderung durch nichtwestliche Gesellschaften zu schützen."[4] Über die Frage, ob die westliche Kultur wirklich von der Ausrottung durch andere Kulturen bedroht ist oder

ob es tatsächlich richtiger wäre zu sagen, dass andere Kulturen, vor allem indigene, von der Ausbreitung und Herrschaft der amerikanischen oder westlichen Kultur bedroht sind, lässt sich natürlich streiten. Dennoch wird seit dem Jahr 2001 der These Huntingtons im Denken und in der geopolitischen Strategie enorme Bedeutung und großes Gewicht beigemessen. Die durch die Aufklärung entstandene Kluft zwischen Religion und dem Säkularen wird hier beiseite gefegt, und zwar nicht durch eine postmoderne Infragestellung ihrer Voraussetzungen oder eine religiös-fundamentalistische Infragestellung der Autonomie des Säkularen. Vielmehr beansprucht, wenn die Kultur oder die Werte einer religiös definierten Gruppe für feindselig gehalten werden, eine „säkulare" Macht das Recht auf eine energische oder gar gewaltsame Reaktion, um ihre Werte zu verteidigen, deren Wurzeln (religiös? säkular? beides?) und damit auch ihr Anspruch auf Legitimität unklar sind.

Folglich, wie Gavin Flood schreibt, „kann es kein essentielles Verständnis der Religion geben, und ... es gibt keinen Diskurs der Religion außerhalb bestimmter Kulturen."[5] Demnach ist das Wort „Religion" ein tückischer Ausgangspunkt zum Verständnis der Glaubensbekenntnisse der Welt - vielleicht sogar auch derer, die in Europa geschichtlich tief verwurzelt sind. Die scheinbare Neutralität des Begriffes ist trügerisch; indem er seine Vorgaben verschweigt, ermuntert er dazu, sich anderen „Religionen" mit den strukturierenden Vorgaben der eigenen „Religion" zu nähern. Christen, zum Beispiel, neigen dazu, sich anderen Religionen so zu nähern, dass sie nach ihren eigenen Doktrinen suchen, um zu verstehen, worum es in diesen Religionen geht - eine irreführende Praxis selbst für den engsten Verwandten des Christentums, das Judentum. Sie eignet sich auch nicht besonders gut für den Taoismus, konfuzianische Traditionen oder viele indigene Religionen. Der Schwerpunkt eines Glaubensbekenntnisses könnte statt irgendwelcher Glaubenssätze rechtes Leben oder Praktiken sein, die die Gemeinschaft einen und unterstützen.

Diese Bevorzugung des Dogmatischen etwa vor dem Ethischen könnte auch ein unbeachteter Faktor für den relativen Stellenwert sein, den religiöse Autoritäten anderen Glaubensrichtungen einräumen. Das gegenwärtige Papsttum versucht bekanntlich, den Bruch mit dem Judentum und dem Islam zu heilen, die gleichfalls Monotheismen mit einem gemeinsamen Gott und einer gemeinsamen Ehrfurcht vor der Schrift sind. Es hat jedoch nicht überzeugend bewiesen, dass es die Einsichten des Buddhismus würdigt, und zur Zeit zeigt es sich beunruhigt über das „Heiden-

Die Autorin

Dr. Gwen Griffith-Dickson, geb. 1961 in Hawaii und dort aufgewachsen, studierte Theologie und Philosophie, ist Professorin der Theologie am Gresham College in London und Senior Lecturer in Religionswissenschaft am Birkbeck-College, ebenfalls in London. Ihr besonderes Interesse gilt den Philosophien der Weltreligionen und indigenen Religionen sowie ihrem gegenseitigen Wechselverhältnis. Veröffentlichungen u.a.: Johann Georg Hamann's Relational Metacriticism (1995); A Passion for Critique (mit Herman Browne, 1997); Human and Divine: An Introduction to the Philosophy of Religious Experience (2000). Anschrift: Gresham College, Barnard's Inn Hall, Holborn, London EC1N 2HH, Großbritannien. E-Mail: g.griffith-dickson@bbk.ac.uk

tum"[6]. Die „heidnischen" Religionen Polynesiens demonstrieren jedoch ein großes Interesse an Rechtschaffenheit [*pono*] im Umgang mit allen Bereichen des Lebens, an Beharrung auf Vergebung und am gemeinsamen Gebet für Versöhnung und Lösung von Konflikten [*ho'oponopono*] - was gewiss Tugenden sind, die Jesus seiner Zuhörerschaft dringend ans Herz legte. Sie zeigen auch Ehrfurcht für und Hingabe an die Familie, Kinder wie auch Ältere, was der jetzige Papst den Katholiken und Katholikinnen ganz gewiss auch nahe legt. Die Akzeptanz anderer Glaubensrichtungen scheint auf ihrer dogmatischen Nähe zu beruhen, nicht auf den Werten oder der Ethik des Systems oder auf ihrer Nähe zu den Werten oder der Ethik des Evangeliums.

Darüber hinaus suchen Christen einen „Kern", wenn sie versuchen, komplexe religiös-philosophische Traditionen wie den „Hinduismus" zu verstehen - einen Kern, der als dogmatisch und wesentlich gilt, von dem die Glaubenstraditionen hinsichtlich eher beiläufiger Unterscheidungsmerkmale abweichen. In der Tat sind die Bezeichnung „Hinduismus" und die Auffassung davon ein Überbleibsel gerade eines solchen Versuches, eine Reihe verschiedener religiöser und philosophischer Traditionen unter einen einzigen Begriff zu zwingen. Es ist jedoch eine wenig brauchbare und verzerrende Methode, die komplexen Muster vedischer Darsanas und nichtvedischer Traditionen in der indischen Religion so zu ordnen. Diese Vorgehensweise würde sich auch nicht für Glaubensrichtungen eignen, die zwar verwandt sind, sich jedoch auf Grund ihrer geographischen Verbreitung von Ort zu Ort unterscheiden, wie dies etwa in Polynesien oder Afrika der Fall ist.

Bei gut gemeinten Versuchen, multireligiöse Forschung zu betreiben, konzentriert sich ein solcher Ansatz auf jene Merkmale einer Religion, die das Kernstück im eigenen Glauben ausmachen. Diese Versuche schlagen fehl, sobald der Kreis über Religionen dieses Inhaltes erweitert wird. Also fragen sich Christen nach der Erlösungsvorstellung in anderen Glaubensrichtungen. Mit der buddhistischen Sorge um Befreiung und dem hinduistischen Interesse an *moksa* oder an *kevala* bei den Jainisten können sie sich noch recht gut anfreunden. Andere Kulturen jedoch betrachten die verkörperte Existenz nicht als Knechtschaft, kennen keinen Sündenfallmythos und benötigen infolgedessen auch keine Befreiung oder Erlösung. In der hawaiianischen Weltanschauung wird die Menschheit optimistisch und in einer engen und unauflösbaren Verbundenheit mit der Natur und dem Göttlichen gesehen. Ethik und moralisches Versagen werden zwar sehr ernst genommen, es besteht jedoch kein Bedarf an theologischen Mechanismen der Erlösung oder Befreiung als solchen, hingegen ein fortschreitendes ethisches Bemühen (wie im Judentum und im Islam). Diese grundlegenden Unterschiede in den Auffassungen können selbst nach einer Konversion noch weiterbestehen. John Charlot stellt fest, dass hawaiianische Christen in ihrem Gottesdienst Gott den Vater stärker als Gott den Sohn betonen, da die Schöpfungstheologie ihrem kulturellen und geistigen Erbe enger verwandt ist als die Erlösungstheologie.[7]

II. Pluralismus und Anderssein

Es beeinträchtigt unser Bemühen, andere Glaubensrichtungen zu verstehen, wenn wir im Voraus zu wissen meinen, worum es in ihnen geht. Das tun wir aber, wenn wir zu wissen beanspruchen, worum es bei „Religion" geht und dass etwas eine „Religion" ist.

1. Die Theorie des John Hick

John Hick hat eine einflussreiche Theorie über Religionen entwickelt, die zur Grundlage für eine Form des religiösen Pluralismus wurde. Ausgehend von Kants Unterscheidung zwischen dem Ding an sich und dem von uns wahrgenommenen Ding unterscheidet Hick das „schlechthin Wirkliche, wie es an sich tatsächlich ist" vom „schlechthin Wirklichen, wie wir es wahrnehmen". Die vielen verschiedenen Religionen sind einfach Ausdruck dessen, wie eine jede das schlechthin Wirkliche wahrnimmt und verkörpert: „unterschiedliche Antworten der Menschen auf die eine göttliche Wirklichkeit."[8] Die eine göttliche Wirklichkeit transzendiert jedoch alle menschlichen Beschreibungen. Keine religiöse Tradition hat einen direkten Zugang zu ihr oder eine privilegierte Schilderung von ihr, jede jedoch repräsentiert eine authentische Weise, wie sie gedacht werden kann.

Obwohl dieser Standpunkt, der mittlerweile weit verbreitet ist, „hickscher Pluralismus" genannt wird, könnte man auch versucht sein, ihn den hickschen Monismus zu nennen, denn alle Religionen haben darin nur ein einziges Ziel. „Die eine göttliche Wirklichkeit" ist keine religiös neutrale Beschreibung; das Bestehen auf Einheit wie auch die Trennung des Göttlichen von allem anderen Sein sind klare kulturelle und religiöse Voraussetzungen - eine Metaphysik, die nicht weltweit anerkannt wird. Trotz allen Wohlwollens ist diese Sichtweise immer noch von westlichen Vorgaben geprägt. Kants System ist weder kulturell neutral noch universal und kann keine vorurteilsfreie Struktur für die Vereinheitlichung der Religionen bieten. Es zeigt nicht auf, wie *andere* ihren Glauben oder ihre Philosophien verstehen. Zudem drängt es spirituellen Handlungs- und systematischen Anschauungsgemeinschaften Zwecke oder Ziele auf, welche nicht unbedingt deren Vorstellungen oder Wünschen entsprechen.

Sollte dieses System durch ein anderes Modell ersetzt werden? Nur unter diesem Vorbehalt: Eine einzige Darstellung des religiösen Pluralismus wird nicht ausreichen. Eine „globale" Theorie religiöser Verschiedenheit, die für alle Traditionen und Perspektiven stichhaltig und überzeugend ist, kann es nicht geben. Jede Darstellung des religiösen Pluralismus existiert jeweils in Bezug auf ein bestimmtes Publikum: auf eine Gemeinschaft, deren Werte und Ängste in der Darstellung angesprochen werden. Folglich sind Philosophien über den religiösen Pluralismus oder Theologien über interreligiöse Beziehungen traditionsgebunden. Was sich einem Vaishnaviten als Möglichkeit zur Harmonisierung der verschiedenen Religionen der Welt empfiehlt, überzeugt einen Muslim vielleicht nicht. Um überzeugen zu können, müssen Theologien über interreligiöse Beziehungen den eigenen Traditionen entstammen und sie ansprechen.

Eine weitere grundlegende, wenn auch unterschwellige Eigenschaft europäischen Denkens, die die Wahrnehmung der Strukturen anderer Glaubensrichtungen gestört hat, ist die ständige Beschäftigung mit dem „Selbst" gegen den „Anderen". Sie hat der westlichen Philosophie ein Bündel von Problemen hinterlassen, insbesondere die Frage danach, ob oder wie wir „das Denken anderer" erfassen können. Übertragen auf die Ebene der Kultur erzeugt die zunehmende Wahrnehmung des radikalen Andersseins der Kulturen Diskussionen über die angebliche „Unvergleichbarkeit" der Kulturen wie auch Pessimismus angesichts der Möglichkeit, eine andere Kultur überhaupt zu verstehen.

2. Vorliebe für Einheit

Warum „der Andere" überhaupt ein philosophisches, am allerwenigsten ein epistemologisches Problem sein sollte, ist für andere Kulturen keineswegs einleuchtend. Und die Tendenz, eine Trennung oder gar einen Gegensatz dort zu sehen, wo ein Unterschied besteht, ist auch nicht für alle anderen Weltanschauungen charakteristisch. Dieses Problem in andere Glaubensrichtungen hineinzutragen, während man versucht, sie als theologische Antworten auf ebendiese Frage zu verstehen, könnte das Verständnis einer anderen Kultur von ihrer eigenen Begrifflichkeit aus gerade verhindern. Diese Strukturierung der Verständnisprobleme nach dem Muster des Selbst-gegenüber-dem-Anderen erschwert aber auch schon die Initiative, multireligiöse Kenntnisse zu erwerben. Sie blockiert das Erkennen des einzigartigen Musters von Gleichheit, Ähnlichkeit, Verschiedenheit und Gegensätzlichkeit, das in der Beziehung zwischen je zwei Religionen besteht. Wenn Unterschiedlichkeit durch die unbewusste Anwendung von Vorgaben aus der eigenen Religion irreführend ausgeblendet wird, dann könnte auch die Erkennung von Ähnlichkeiten unnötig problematisiert werden.

Man könnte behaupten, dass die tiefverwurzelte Vorliebe des Monotheismus für Einheit (wie auch für Gegensätzlichkeit) den Zugang zum Verständnis anderer Glaubensrichtungen geprägt hat. Der Monotheismus kann einen Glauben an die Einheit und Einfachheit Gottes und an die wünschenswerte Einheit der Lehre, den sparsamen Gebrauch von Theorien, Erklärungen und Rahmenbedingungen anführen und diese auf Darstellungen religiöser Verschiedenheit anwenden; er kann danach trachten, ebendiese Einheit der Welt der vielen Glaubensrichtungen aufzuzwingen. Einige Religionen haben ein anderes Modell, um Vielfalt zu verstehen, wie etwa die chinesischen Traditionen - nicht Einheit, sondern eine Harmonie unterschiedlicher Elemente, die nicht subsumiert oder aufgehoben werden. Im hawaiianischen Denken gibt es den Begriff *lokahi*, der eine Einheit, Harmonie und Ausgewogenheit gegensätzlicher Elemente bedeutet. Ein ausgewogenes und gesundes Ökosystem wie die Vulkantätigkeit, die die hawaiianischen Inseln geschaffen hat und immer noch hervorbringt, dient als ein gutes Beispiel für *lokahi*. Wenn vulkanische Lavaströme fließen, verbrennen, verzehren und zerstören sie; wenn ihr Feuer jedoch mit Wasser ausgeglichen wird, zerfällt die Lava und erzeugt einen äußerst fruchtbaren Boden, so dass die Pflanzen zu wachsen beginnen und der neuen Erde Leben schenken. Diese Auffassung von

geologischer Zerstörung (verstanden als göttliches Tun) als Teil eines *lokahi* von Zerstörung und Schöpfung ermöglicht es hawaiianischen Gesängen, die Lava, die sich durch das Land frisst, als etwas zu beschreiben, das „das Land schön macht".[9]

Dies könnte ein Hinweis sein, warum oder wie andere religiöse Kulturen es geschafft haben, religiös-kulturelle Unterschiede mit weniger Gewalt oder theologischer Qual aufzunehmen und zu integrieren, als das Christentum es in seiner bisherigen Geschichte geschafft hat. Ihre Metaphysik bringt die Vielen nicht unter das Joch des Einen, sondern erkennt die Nicht-Reduzierbarkeit der Vielfalt an. Dennoch werden die Vielen in Beziehung zueinander gebracht, und die Einheit wird in der Harmonie, nicht in der Einfachheit oder Gleichheit gesehen.

Einer solchen Auffassung zufolge dürfen diese Glaubensunterschiede nicht hinweggewünscht werden. Sie sind von positivem Wert; Vielfalt verschafft uns eine Fülle von Möglichkeiten und Potential. Sie schenkt reichhaltige Quellen für Ideen, Strategien und Prinzipien, die sich eines Tages in einer anderen Situation als brauchbar erweisen könnten.

Eine Entdeckung auf dem relativ neuen Gebiet der „Ökonomie der Religion", die durch zahlreiche Untersuchungen in verschiedenen Ländern belegt ist, besagt, dass sich in den Städten oder Ländern mit der größten religiösen Vielfalt auch ein Höchstmaß an religiösem Glauben und religiöser Praxis findet. Mit anderen Worten: Menschen sind im Allgemeinen umso religiöser, je mehr Religionen in ihrer Umgebung vorhanden sind. Das widerspricht der (für Skeptiker typischen) Annahme, dass das Vorhandensein vieler Glaubensrichtungen auf Grund gegensätzlicher Wahrheitsansprüche die Unglaubwürdigkeit einer jeden bedeutet.[10] Es unterminiert auch die Annahmen von Menschen, die die Anziehungskraft anderer Religionen als Bedrohung für ihre eigenen Traditionen verstehen. Aber selbst ihnen bekommt die pluralistische Situation gut, denn sogar die fundamentalistischen Kirchen haben immer dort höhere Besucherzahlen (und höhere Spendenquoten), wo auch die anderen Glaubensrichtungen und Konfessionsgemeinschaften stark sind.

3. Die Großzügigkeit Gottes?

Es lohnt sich also zu fragen, ob wir das Aufblühen anderer Religionen nicht als Bedrohung oder gar theologische Herausforderung, sondern eher als vorteilhaft schätzen können. Andere Glaubensgemeinschaften könnten dann eine Stütze oder selbst eine Bereicherung der eigenen sein. Können wir aber von anderen Glaubensrichtungen lernen, ohne die Treue zu unserer eigenen zu opfern, oder ist das der New-Age-Synkretismus der Doktrinen, vor dem der Papst neulich gewarnt hat? Gewiss lassen sich einige Komponenten der vorherrschenden westlich-christlichen Weltanschauung ersetzen, die möglicherweise nicht einmal die Weltanschauung der Nachfolgerschaft Christi am Ende des ersten Jahrhunderts war, ohne dass dadurch die Botschaft des Evangeliums verändert wird. Westliche Christen können zum Beispiel so manches aus dem traditionellen hawaiianischen Glauben zu ihrem eigenen Vorteil übernehmen. Das könnte die Achtung von Land

und Meer mit einer moralischen Verpflichtung zum Schutz der Umwelt, den Lobpreis der Vielfalt und die Ablehnung der Autonomie des Säkularen, falls sie die Verneinung der Göttlichkeit des Irdischen bedeutet, umfassen. Auch angesichts des christlichen Monotheismus und eines traditionellen Glaubens an die göttliche Einfachheit könnte das Christentum die Mannigfaltigkeit als ein Merkmal des Göttlichen akzeptieren, das für die klassischen Lehren von der Dreifaltigkeit zentral ist, ohne den Glauben an die Erlöserrolle Jesu zu kompromittieren.

Es gibt nicht nur vertraute theologische und philosophische Herausforderungen, denen man bei der Beschäftigung mit anderen Glaubensrichtungen gegenübersteht, sondern auch und vielleicht vor allem ethische Fragen zum Umgang miteinander. In der 5. Sure des Korans findet sich ein aufschlussreicher Vers. Er besagt, dass Gott die Tora, in der Führung und Licht war, zusammen mit den Propheten, Rabbinern und Priestern herabgesandt hat, um die Juden zu belehren. Dann hat Gott Jesus und das Evangelium herabgesandt. Danach hat Gott den Koran herabgesandt, der die früheren Offenbarungen bestätigt und bewahrt. „Für jeden von euch haben Wir Richtlinien und eine Laufbahn bestimmt. Und wenn Allah gewollt hätte, hätte Er euch zu einer einzigen Gemeinde gemacht. Er wollte euch aber in alledem, was Er euch gegeben hat, auf die Probe stellen. Darum sollt ihr um die guten Dinge wetteifern. Zu Allah werdet ihr allesamt zurückkehren." (Koran 5:48) Tennyson hat es wie folgt ausgedrückt: „Und Gott erfüllt sich auf viele Weisen, / Damit nicht ein einziger guter Brauch die Welt verdirbt."[11] Einige Formen des Monotheismus sehen somit die Existenz verschiedener Glaubensrichtungen als von Gott positiv gewollt, als Zeichen seines Reichtums und seiner Großzügigkeit. Kann das Christentum es auch?

[1] Émile Durkheim, *Die elementaren Formen des religiösen Lebens,* Frankfurt am Main 1981, 75

[2] Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations?,* in: Foreign Affairs 72 (1993/3), 22-49, hier 22.

[3] Ebd.

[4] Samuel P. Huntington, *Der Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert,* München/Wien 1996, 19f.

[5] Gavin Flood, *Beyond Phenomenology: Rethinking the Study of Religion,* London/New York 1999, 43.

[6] In: *Jesus Christus - Träger des Wassers des Lebens. Eine christliche Betrachtung zum „New Age",* Botschaft des Papstes Johannes Paul II., 3. 2. 2003.

[7] John Charlot, *Contemporary Polynesian Thinking,* in: Eliot Deutsch/Ron Bontekoe (Hg.), A Companion to World Philosophies, Oxford 1997, 542-547.

[8] John Hick, *Gott und seine vielen Namen,* Frankfurt 2001, 21. Siehe auch die Ausführungen in: ders., *Religion. Die menschlichen Antworten auf die Frage nach Leben und Tod,* München 1996, 257-269. Hick scheint jedoch anzudeuten, dass man nicht sagen kann, dass Juden, Christen und Muslime alle an den selben Gott glauben; vgl. ders., *Disputed Questions in Theology and the Philosophy of Religion,* New Haven 1993, 153.

[9] „Der Klang der Lava dort, wo sie sich durch Puna frisst und Pali'uli schön macht, das großartige Feuer, das an den Klippen hochzüngelt." Aus dem Gesang *Aia Pele i Hawai'i.*

[10] Vgl. z.B. Antony Flew, *God and Philosophy*, London 1966, 124-139.

[11] Im letzten Teil der Königsidyllen, *Der Tod König Arthurs*.

Aus dem Englischen übersetzt von Martha M. Matesich

Zu *Dominus Iesus*: Komplementarität ist vertretbar

Paul J. Griffiths

Gleich bei ihrem Erscheinen am 5. September 2000 löste die Erklärung *Dominus Iesus* (DI) Proteststürme aus und stürzte die Kirche in eine kurze, aber heftige Image-Krise. Inzwischen haben sich die Gemüter gottlob wieder beruhigt, und so ist jetzt vielleicht der richtige Zeitpunkt für einen ausgewogeneren und sachdienlicheren theologischen Kommentar zu diesem Dokument gekommen.[1]

Ich möchte mit der Feststellung beginnen, dass DI im Rahmen des kirchlichen Lehramtes einen Text von beträchtlichem Gewicht darstellt: Der gläubige Katholik sollte der darin vorgelegten Lehre wenn schon nicht vollständige Zustimmung, so doch wenigstens *obsequium religiosum* leisten. Von katholischen Theologen verlangt das Dokument zumindest eine theologische Antwort und überdies eine Haltung des respektvollen Gehorsams, und ich hoffe, dass in den folgenden Bemerkungen von beidem etwas zu finden ist. Ich glaube und hoffe außerdem, dass die theologische Antwort gerade durch diese Haltung, die ihr zugrunde liegt und aus der heraus sie entstanden ist, an Qualität gewinnt.

DI ist zum größten Teil ein durchaus traditionelles Dokument. Es sagt nichts wesentlich Neues aus und beinhaltet nichts, das nicht schon in anderen von der Kurie oder von beratenden Kommissionen erarbeiteten Dokumenten der letzten Jahre nachzulesen wäre.[2] Daher sind auch die übertrieben heftigen Reaktionen auf DI nicht ganz nachvollziehbar: Niemand, der sich ernsthaft für die jüngere Geschichte des kirchlichen Lehramtes und seiner Einstellung zur Vielfalt der Religionen interessiert, kann von den zentralen Aussagen von DI überrascht worden sein. Doch obwohl die Erklärung im Großen und Ganzen nur wenig Neues enthält, weist sie eine Veränderung auf, die bisher nur geringe oder gar keine Beachtung gefunden hat. Ich meine die Tatsache, dass in Nr. 1, wo es um die *capita fundamentalia* des Glaubens geht, das Glaubensbekenntnis von Konstantinopel ohne die *filioque*-Formel zitiert wird - allem Anschein nach eine stillschweigende und zutiefst ökumenische Geste der römischen Kurie an die Adresse der

Orthodoxie. Für ein kirchliches Dokument ist dies ausgesprochen ungewöhnlich, und das um so mehr, als niemand ein Wort darüber verliert.

Ansonsten jedoch enthält das Dokument - und das ist auch so beabsichtigt - nur wenig Neues. Vielmehr dient es dem Zweck, den rechten Glauben von gewissen als fragwürdig empfundenen Strömungen der zeitgenössischen Theologie abzugrenzen, und zwar vor allem von der Tendenz, die Ähnlichkeit zwischen dem Christentum und den nichtchristlichen Religionen überzubewerten und alle Religionen als zueinander komplementär zu betrachten. Diese Tendenz geht in den meisten Fällen mit einer Aufspaltung der göttlichen Heilsökonomie einher, das heißt also mit der Auffassung, dass Gott nicht nur durch den fleischgewordenen Logos, sondern auch auf andere Weise in der Welt wirken könne. In engem Zusammenhang damit steht die ebenfalls von DI angesprochene Tendenz, die Natur und die Bedeutung des interreligiösen Dialogs falsch einzuschätzen. Ich möchte mich in meinen Anmerkungen hier jedoch auf den erstgenannten Punkt beschränken.

DI begründet die Ablehnung der Komplementarität vor allem mit einem ontologischen Argument: Komplementarität würde implizit (und vielleicht auch explizit) ausschließen, dass der sich offenbarende Gott in Jesus ganz und vollständig gegenwärtig ist. Das aber macht eine Rechtgläubigkeit im christologischen Sinne unmöglich. Dem ist nichts entgegenzusetzen: DI erklärt meines Erachtens vollkommen zu Recht, dass der christliche Glaube, der seinem Wesen nach trinitarisch ist, als grundlegendes strukturelles Prinzip voraussetzt, dass die Gegenwart Gottes in Jesus vollständig und daher auch einzigartig und unvergleichlich ist. Will man die Grenzen des christlichen Glaubens und Denkens nicht verlassen, ist also eine Komplementarität auf ontologischer Ebene unmöglich. Die Gegenwart Gottes kann nicht vervollständigt werden, weil sie in Jesus *per definitionem* vollständig ist.

Von Zeit zu Zeit scheint das Dokument mit seiner Ablehnung der Komplementarität jedoch von der Ebene der Ontologie auf die der Epistemologie zu geraten. So heißt es dort: „Im Gegensatz zum Glauben der Kirche steht deshalb die Meinung, die Offenbarung Jesu Christi sei begrenzt, unvollständig, unvollkommen und komplementär zu jener in den anderen Religionen." (Nr. 6) Das ist wieder reine Dogmatik, die Darlegung eines grundlegenden Glaubenssatzes. Dann aber wird es problematisch: „Der tiefste Grund dieser Meinung liegt in der Behauptung, dass die Wahrheit über Gott in seiner Globalität und Vollständigkeit von keiner geschichtlichen Religion, also auch nicht vom Christentum und nicht einmal von Jesus Christus, erfasst und kundgetan werden könne." (Nr. 6) Die Übersetzung „in seiner Globalität und Vollständigkeit" ist an dieser Stelle ein wenig barbarisch und gibt das Lateinische „in sua universalitate et plenitudine" meines Erachtens nicht besonders gut wieder. Das Wort *plenitudo*, Fülle, meint nicht ganz dasselbe wie Vollständigkeit, ja, im Grunde meint es sogar etwas von der Vollständigkeit deutlich Unterschiedenes, denn es bezeichnet einen Horizont, der für das Denken und die Sprache unerreichbar ist; mit dem Begriff der Vollständigkeit ist dagegen die Vorstellung verbunden, dass die Sprache und das

Denken diesen Horizont durchaus erreicht und auch schon erschöpfend beschrieben haben. Fülle ist offen, Vollständigkeit ist geschlossen. Hinter dieser Ungenauigkeit in der Übersetzung verbirgt sich eine Ungenauigkeit in der Konzeption. Die (unverzichtbare) Aussage, dass *die Offenbarung Gottes in Christus vollständig ist,* ist mit der Aussage, dass *die der Kirche ausdrücklich bekannte und von ihr gelehrte Wahrheit über Gott vollständig ist,* weder identisch noch in ihr enthalten. Ebenso ist die (unverzichtbare und wahre) Aussage, dass die vollständige Offenbarung Gottes in Christus Gegenstand der kirchlichen Lehre ist, nicht identisch mit der Aussage, dass die Lehre der Kirche die vollständige Offenbarung enthält (was zumindest eine etwas übereifrige Vorwegnahme des *Eschaton* wäre).

Kardinal Ratzinger kennt sich in all diesen Dingen vermutlich sehr viel besser aus als ich, und dort, wo es um die Vollständigkeit oder Nicht-Vollständigkeit der expliziten Lehre der Kirche geht, sagt er genau dasselbe. So ist am Ende des hier besprochenen Paragraphen von DI zu lesen, dass „der Heilige Geist ... die Apostel und durch sie die Kirche aller Zeiten diese ‚ganze Wahrheit' (Joh 16,13) lehrt" (Nr. 6). Man beachte das Präsens. Dieser Gegenwartsbezug ist ein wesentlicher Punkt: Der Heilige Geist lehrt die Kirche noch immer, das heißt, er hat sie noch nicht alles gelehrt, und - dies sollte hinzugefügt werden - die Kirche hat auch das, was der Heilige Geist sie bereits gelehrt hat, noch nicht völlig verstanden.

Warum ist das wichtig? Es ist wichtig, weil dadurch die folgende Sichtweise möglich wird: Vielleicht muss die Kirche etwas von dem, was in den Überlieferungen anderer Traditionen enthalten ist, lernen und verstehen, um die ihr anvertraute endgültige Offenbarung besser zu begreifen. Wenn diese Sichtweise erlaubt ist - und ich möchte sie hier in aller Demut, im Modus des Potentialis und im Geist des *obsequium religiosum* als eine theologische Möglichkeit vorschlagen, die sich im Einklang mit der in DI vorgelegten Lehre befindet -, dann kann eine bestimmte Art der Komplementarität bejaht werden, eine Komplementarität ohne die verheerenden Folgen, die in DI exakt benannt und zurückgewiesen werden.

Fassen wir noch einmal kurz zusammen: Ontologisch lässt sich die Komplementarität nicht aufrechterhalten, epistemologisch ist sie vertretbar. Dies nicht zu sehen bedeutet, Aussagen auf der Ebene des Seins mit Aussagen auf der Ebene des Wissens zu verwechseln. Hat DI diese beiden Ebenen miteinander verwechselt? Ich bin nicht ganz sicher, aber ich vermute es.

Der Autor

Paul J. Griffiths, geb. 1955 in England, 1977 Taufe in der anglikanischen Kirche, seit 1994 US-Bürger, 1996 in die katholische Kirche aufgenommen. Er studierte Theologie, Sanskrit und klassische indische Religion in Oxford sowie Buddhismus an der University of Wisconsin-Madison. Von 1997 bis 2000 war er Professor für Religionsphilosophie an der University of Chicago, seit 2000 ist er Lehrstuhlinhaber für Katholische Studien an der University of Illinois in Chicago. Veröffentlichungen u.a.: On Being Mindless: Buddhist Meditation and the Mind-Body Problem (1986 ff); Christianity Through Non-Christian Eyes (1990 ff); An Apology for Apologetics: A Study in the Logic of Interreligious Dialogue (1991); On Being Buddha: The Classical Doctrine of Buddhahood (1994 ff); Religious Reading: The Place of Reading in the Practice of Religion (1999); Problems of Religious Diversity (2001). Anschrift: 5327 S. Drexel Avenue, Chicago IL 60615, USA. E-Mail: pgriffit@uic.edu.

[1] Es gibt bereits zahlreiche Veröffentlichungen zu DI, zum Beispiel: *Dominus Iesus: A Panel Discussion*, in: Proceedings of the Catholic Theological Society of America 56 (2001), 97-116; Stephen J. Pope/Charles Hefling (Hg.), *Sic et Non: Encountering Dominus Iesus*, Maryknoll (NY) 2002.

[2] Ich denke etwa an das beratende Dokument der Internationalen Theologenkommission, *Christianity and the World Religions*, das 1997 in englischer Sprache erschienen ist, unter anderem in: Origins 27/10, 14. August 1997, 149-166. Die meisten Aussagen von DI sind in diesem Dokument bereits angedeutet.

Aus dem Englischen übersetzt von Gabriele Stein

Pluralismus der Überzeugungen und Wahrheitssuche in der Gesellschaft

Einige Bemerkungen im Zusammenhang mit der Erklärung "*Dominus Iesus*"

Ignace Berten

Die Begegnung des christlichen Glaubens mit anderen religiösen Traditionen und Kulturen geschieht nicht ohne Infragestellungen und Spannungen. Dafür ist der interreligiöse Dialog in Asien ein Beleg. Diejenigen, die den Dialog wagen, werden in ihren eigenen Überzeugungen berührt. Die als mehr oder weniger selbstverständlich übernommenen Ausdrucksformen des Glaubens werden einer Prüfung unterzogen, sobald sie der Erfahrung und den Überzeugungen des Anderen ausgesetzt werden, zumal jene ihre Wurzeln in Traditionen haben, die oft älter sind als das Christentum. In diesem Aufeinanderprallen erscheint eine Neuinterpretation der Glaubenssprache als unumgängliche Voraussetzung des Ernstnehmens dieser Begegnungserfahrung und des Dialogs. Es handelt sich hier um eine schwierige, anstrengende und notwendig tastende Erfordernis. Die Treue zur Glaubensbotschaft des uns überlieferten Evangeliums bewegt sich auf einem schmalen und anspruchsvollen Grat, der aus einem gleichzeitig freien und kritisch reflektierten Hören besteht: einem Hören sowohl auf die christliche Glaubenstradition (Schrift und Zeugnis der Kirche) als auch auf die spirituelle Erfahrung des Anderen.

Dieses schwierige Problem der Inkulturation betrifft jedoch nicht nur die Begegnung der großen Religionen - das Gespräch mit der Gegenwartskultur in unseren

westlichen Ländern ist in einem gewissen Grad ähnlich gelagert. Das Risiko, den Glauben in andere Kontexte zu inkulturieren als die, welche ihn in der Geschichte getragen haben, das die leitenden Instanzen der Kirche beschäftigt, ist dasjenige des Relativismus. Die Besorgnis ist nicht unbegründet, denn diese Frage ist eine echte Frage. Doch die Antwort, die die Kongregation für die Glaubenslehre in der Erklärung *Dominus Iesus* „über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche"[1] gibt, besteht in der Behauptung, die katholische Kirche sei die einzige, welche die Fülle der Wahrheit über Gott und die Fülle der Heilsmittel besitze. Diese Antwort ist vom Evangelium her inakzeptabel und kann theologisch nicht begründet werden.

I. Der dem Menschsein innewohnende Pluralismus

Die Vielfalt - sowohl der Religionen als auch der religiösen und weltlichen Überzeugungen - ist eine Gegebenheit in Geschichte und Gegenwart der Menschheit, wie auch in unseren Gesellschaften. Der Pluralismus ist die Anerkennung dieser Tatsache der Vielfalt durch die Gesellschaft, die Anerkennung der Koexistenz der Ansichten als ein Recht und eine Notwendigkeit.

Der plurale Charakter der Religionen und Kulturen hat immer existiert. Zahlreiche Gesellschaften haben versucht, sich auf eine homogene Religionszugehörigkeit zu gründen und andere auszuschließen; andere haben eine mehr oder weniger breite interne Pluralität akzeptiert.[2] Was heute neu ist, vom Standpunkt der katholischen Kirche wie auch von den christlichen Kirchen allgemein aus gesehen, ist einerseits die religiöse und überzeugungsmäßige Aufsplitterung der lange Zeit von der christlichen Tradition getragenen westeuropäischen Gesellschaften und andererseits die Erfahrung der Begegnung der großen Weltreligionen in einem Klima, das mehr vom Dialog als von der Konfrontation geprägt wird. Was ebenfalls neu ist, ist das intensivere Bemühen, den Glauben neu zu denken und zu formulieren und ihn in einem solchen Kontext neu zu interpretieren.

Der Autor

Ignace Berten, geb. 1940 in Brüssel, Dominikaner seit 1958 und Theologe, 1969–1976 Professor am Institut international Lumen Vitae (Brüssel); 1976–1993 Bildungsbeauftragter am Centre de formation Cardijn. Er ist Mitarbeiter in der Kommission Justitia et Pax. Er arbeitet hauptsächlich zu Fragen von Arbeit und Beschäftigung, Nation und Nationalismus, zu Problemen der europäischen Vereinigung und des interreligiösen Dialogs und über die Perspektiven, die der christliche Glaube zu all diesen Fragen bietet. Veröffentlichungen u.a.: Nations et Patries. Échos bibliques (mit Jean Claude Lavigne, 2001); Pour une Europe forte et puissante. Un défi éthique pour l'Europe politique (2001); Mondialisation et universalisme (mit J. C. Lavigne, 2003). Anschrift: Ferme de Froidmont, B-1330 Rixensart, Belgien. E-Mail: i.berten@dominicains.be.

Diese Tatsache des anerkannten Pluralismus in den Gesellschaften und der Weltgemeinschaft zwingt den Gläubigen in der Tat zu einer Neubefragung seines eigenen Glaubens. Wie steht es mit diesem Pluralismus aus der Sicht des christlichen Glaubens? Ist er ein Unfall der Geschichte oder entspricht er einem spezifischen Zug des Menschseins und des

christlichen Glaubens selber? *Dominus Iesus* fällt in dieser Frage das Urteil: „Die immer währende missionarische Verkündigung der Kirche wird heute durch relativistische Theorien gefährdet, die den religiösen Pluralismus nicht nur de facto, sondern auch de iure (oder prinzipiell) rechtfertigen wollen." (Nr. 4.)[3]
Der Rat der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE) hat die Frage des Pluralismus 1996 in Rom eingehend behandelt.[4] Der CCEE hat einen sehr viel offeneren Zugang vorgeschlagen. In seinem Beitrag „Kirche und Glaube in einer pluralistischen Gesellschaft" hat der Vizepräsident des CCEE, Kardinal Karl Lehmann, gezeigt, dass der Pluralismus eine Existenz- und sogar Überlebensbedingung der modernen Gesellschaften ist, wenn man die Ausbreitung totalitärer und mörderischer Gewalt der Religionen und Ideologien vermeiden will. Folglich „gibt es jedoch [...] keine Rückkehr zur einer geistig-religiösen Einheitskonzeption [...] Der Integralismus übersieht, dass es sich beim Pluralismus um eine unaufhebbare Grundstruktur des demokratisch-freiheitlichen Gemeinwesens unserer Gegenwart handelt." (S. 65) In diesem Kontext sind Kirche und Christen aufgerufen, das zu bezeugen, was ihre Besonderheit ausmacht, indem sie ihre Überzeugungen in einer Haltung verteidigen, die gekennzeichnet ist „durch Dialogfähigkeit und Argumentationskraft, Dienstbereitschaft und Solidarität." (S. 78) Was den Präsidenten der CCEE, Kardinal Miloslav Vlk angeht, so hat er in seiner Schlussrede erklärt: „Solcher Pluralismus ist heute ein unumgängliches gesellschaftliches Faktum, hinter das heute niemand zurück kann, selbst wenn er wollte. Wir finden diesen Pluralismus nicht nur in der Gesellschaft, sondern auch in den Kirchen, ja sogar in den einzelnen Personen." (S. 111)
Die Vielfalt der Religionen und Überzeugungen kann von einem theologischen Standpunkt aus grundsätzlich als Ausdruck der unendlichen Transzendenz Gottes interpretiert werden, der jede Darstellung und Definition übersteigt, was zu Recht einen Pluralismus begründet. Und selbst der Atheismus kann für den Glaubenden, zumindest auf dem Weg der Negation, eine heilsame Warnung vor den Götzen sein, auf die man Gott allzu leicht reduziert. Doch diese Anerkenntnis der unendlichen Transzendenz Gottes steht in Spannung zu dem traditionellen Glaubensbekenntnis der Kirche, die in Jesus den Mensch gewordenen Sohn Gottes erkennt, welcher der Weg, die Wahrheit und das Leben ist (Joh 14,6). *Dominus Iesus* löst diese Spannung einseitig[5]: Die Erklärung identifiziert die in Jesus Christus angebotene Offenbarung mit der Fülle der Wahrheit über Gott und behauptet, dass allein die römisch-katholische Kirche das Zeugnis dieser Fülle der Wahrheit treu bewahrt habe, dank ihres auf das Papsttum gegründeten Lehramtes, welches die ausschließliche Vollmacht besitzt, als ihr historischer Ausdruck zu gelten.

II. Die Wahrheit jenseits aller Definition

„Was ist Wahrheit?" hatte Pilatus Jesus gefragt, der sich davor gehütet hatte, ihm mit einer Definition zu antworten ... *Dominus Iesus* erklärt, es sei *„fest zu*

glauben, dass im Mysterium Jesu Christi [...] die Fülle der göttlichen Wahrheit geoffenbart ist"; in Jesus Christus „hat Gott sich in vollendetster Weise zu erkennen gegeben" und die Kirche „kann nicht davon absehen, das Evangelium, d.h. die Fülle der Wahrheit, die Gott uns über sich selbst zur Kenntnis gebracht hat, zu verkünden" (Nr. 5). Deshalb ist die (römisch-katholische) Kirche zur Hüterin der „absoluten und universalen Heilswahrheit" (Nr. 4) bestellt, während alle anderen religiösen Traditionen bisher „noch auf der Suche nach der absoluten Wahrheit" sind (Nr. 7). *Dominus Iesus* verabsolutiert und verdinglicht biblische Wendungen, die ohne Zweifel von beachtlicher Reichweite für den christlichen Glauben und die Theologie sind; jedoch sind diese Wendungen doxologischer[6] und symbolischer Art und nicht direkt konzeptuell, wie beispielsweise dieser Abschnitt des Kolosserbriefes: „Denn in ihm allein wohnt wirklich die ganze Fülle Gottes. Durch ihn seid auch ihr davon erfüllt" (2,9-10, zitiert im Nr. 5).

Der offene Dialog, der glaubt, dass es nicht nur möglich ist, dem Anderen zu begegnen und ihn zu verstehen, sondern ebenfalls, von ihm zu lernen, setzt eine Grundhaltung der Demut in Bezug auf die Wahrheit voraus: Ich weiß, dass ich die Wahrheit nicht besitze, dass die Wahrheit uns als Dialogpartner übersteigt und ich glaube, dass ich in unserer gemeinsamen Suche nach der Wahrheit vom Anderen lernen kann und wir beide uns so als Frucht unseres Dialoges mehr und mehr der Wahrheit nähern können. Wie es Msgr. Pierre Claverie einige Monate vor seiner Ermordung in Algerien (1996) ausdrückte: „Persönlich bin ich zu der Überzeugung gelangt, dass die Menschheit nur als Plural existiert und dass wir dem Totalitarismus verfallen, sobald wir - und diese traurige Rolle hat die Katholische Kirche in unserer Geschichte gespielt - behaupten, die Wahrheit zu besitzen oder im Namen der Menschheit zu sprechen. Niemand besitzt die Wahrheit, jeder sucht sie."[7]

Die gegenwärtige Epistemologie, insbesondere diejenige der Naturwissenschaften, belegt uns, dass wir keinen kognitiven Zugang zur Wirklichkeit der Dinge und folglich zur Wahrheit besitzen, es sei denn vermittels mentaler Gefüge, Bilder und Repräsentationen. Diese konzeptuellen Begrifflichkeiten sind immer bruchstückhaft und zumindest teilweise provisorisch. Gilt nicht dasselbe - und in verstärktem Maße - auch dann, wenn es sich um die letzte Wahrheit in Bezug auf das menschliche Wesen und auf Gott handelt? Erscheint von diesem Standpunkt aus nicht allein schon die Idee einer „absoluten Wahrheit" als vollkommen widersprüchlich?

III. Pluralismus = Relativismus?

Jeder Zugang zur Wahrheit bleibt notwendig fragmentarisch und provisorisch, gekennzeichnet von Offenheit und permanenter Suche. Die Angst angesichts einer solchen Konzeption des Wahrheitsbezuges besteht darin, auf den Relativismus zurückgeworfen zu werden. Diese Angst ist zum Teil begründet. Doch dies bedeutet keinesfalls, dass das notwendige Korrelat dieser demütigen Wahrheits-

konzeption im Relativismus besteht, denn dann wäre alles lediglich Bild und mehr oder weniger subjektives, vom kulturellen Kontext determiniertes menschliches Konstrukt.

Erstens sind vom ethischen Standpunkt aus nicht alle Konzeptionen des menschlichen Wesens, der menschlichen Gesellschaft oder der Menschheitsgeschichte gleichwertig; sie bezeichnen und respektieren nicht alle in gleicher Weise den Lebenssinn und die menschliche Würde. Es geht an dieser Stelle um die Frage nach der Wahrheit des Humanums, und nicht alle Antworten auf diese Frage sind gleichwertig. Die Debatte ist eröffnet und jeder (einschließlich jeder Sinngemeinschaft) muss sich ehrlich mit seinen eigenen Überzeugungen und im Hören auf den Anderen einbringen, „durch Argumentationskraft und Dienstbereitschaft"[8], auf der Suche nach der Wahrheit und ebenfalls, wenn Dialog und Debatte echt sind, mit der Bereitschaft, angesichts der Argumente der Anderen seine Meinung zu ändern.

Auch vom religiösen Standpunkt aus handelt es sich nicht um einen Relativismus: In der Begegnung mit dem Anderen, im Dialog mit ihm, der sich in seinen Grundüberzeugungen von mir unterscheidet, kann ich glauben, der Wahrheit des Menschlichen und des Göttlichen näher zu sein als er, bereit, in der Begegnung meine Haltung in gewissen Punkten zu revidieren. Gerade deshalb sind wahrhafte Begegnung und echter Dialog immer riskant. Dasselbe lässt sich von dem Dialog zwischen Gläubigen (im religiösen Sinne des Wortes) und Atheisten oder Agnostikern sagen.

IV. Wahrheit und Offenbarung in Jesus Christus

Kommen wir zurück zu der Grundsatzfrage, die sich dem Glauben der Kirche stellt. Soll man weiterhin eine einzige und universelle Bedeutung Jesu Christi für das Heil der Menschheit bekennen?

Das von der Tradition getragene Zeugnis der Evangelien kennt eine doppelte Dimension der Einzigkeit und Universalität in der Person Jesu Christi. Einerseits kann man nach der Offenbarungsordnung davon sprechen, dass allein er in der Geschichte vom trinitarischen Antlitz Gottes zeugt; andererseits ist er in der Heilsmitteilung der einzige, in dem Gott sich persönlich am Kreuz für die Vergebung und die Versöhnung hingegeben hat. Ist man deshalb gezwungen, dem in *Dominus Iesus* dargelegten Gedankengang zu folgen?

Wenn man das Dogma der Menschwerdung vom „wahren Gott und wahren Menschen" ernstnimmt, geht es darum, gleichzeitig zwei scheinbar widersprüchlichen Kategorien biblischer Ausdrücke gerecht zu werden; einerseits einem Text wie dem Kolosserbrief („in ihm wohnt die Fülle der Gottheit leibhaftig" - Kol 2,9) und andererseits dem des Philipperbriefes: „Er war Gott gleich, hielt aber nicht daran fest, wie Gott zu sein, sondern er entäußerte sich und wurde wie ein Sklave und den Menschen gleich" (Phil 2,6-7). Der erste Text wird von dem römischen Dokument zitiert, der zweite nicht. Die Erklärung erkennt explizit an, dass die

menschliche Wirklichkeit Jesu begrenzt ist und dass das göttliche Mysterium transzendent und unerschöpflich ist. Wenn dem so ist, wie kann man dann behaupten, dass die Offenbarung Gottes in diesem konkreten Menschsein vollständig sei? Ja, in ihm, der der Sohn ist, wohnt die Fülle der Gottheit; die Gegenwart dieser Fülle können wir verspüren, erkennen und im Glauben bekennen; wir können aus diesem Grund diese Fülle jedoch nicht erfassen.

Übrigens sind wir nach der Überlieferung des Glaubens eingeladen, das „ein für allemal" (Hebr 7,27) des Kreuzesgeschehens als Heilsangebot für die Menschheit zu bekennen: eine einzigartige Tat von universaler Bedeutung. Doch diese Überzeugung erlaubt uns nicht, daraus zu schließen, dass auf der Ebene des Lebens der gläubigen Männer und Frauen anderer Traditionen die ihnen von den Religionen an die Hand gegebenen Mittel nicht in analoger Weise zu den Sakramenten der Kirche konkrete von Gott geschenkte Vermittlungen sind, durch welche sie zum Heil gelangen können. Ich bin nicht sicher, dass es uns theologisch möglich ist, die Beziehung zwischen der einzigartigen Vermittlung Christi und den konkreten historischen Vermittlungen zu bestimmen, durch welche die Religionen eine ebenfalls heilsstiftende Beziehung zu Gott bieten. Man kann die Lehre der Menschwerdung nicht von der Schöpfungslehre trennen: Wenn wir glauben, dass Gott der einzige Schöpfer der Menschheit ist, müssen wir dann nicht ebenfalls anerkennen, dass die Spuren seines Werkes in gewisser Weise von ihm sprechen und dass er allen Heilsmittel schenkt?

Dominus Iesus erklärt, dass der Pluralismus eine tatsächliche Gegebenheit ist, aber rechtlich keine Existenzberechtigung aufweist. Implizit wird somit erklärt, dass das Ideal darin bestünde, nur noch eine einzige globale Religion zu haben, welche die römisch-katholische Kirche wäre. Kann man sich wirklich ein solches Ideal denken? Würde in Anbetracht des Menschseins, einerseits wie es ist, und andererseits in Entsprechung zum unendlich transzendenten Charakter Gottes, eine einzige universale Kirche nicht unausweichlich sowohl zu einer Verkürzung Gottes auf eine begrenzte Doktrin als auch zu einer totalitären Ausübung der Macht über die ganze menschliche Gesellschaft führen? Wäre dies nicht in Wirklichkeit eine Staatsreligion auf planetarer Ebene, mit allen ihren Auswüchsen, wie uns die Geschichte lehrt?

V. Die Kirche und die Kirchen

Es ist für mich unendlich bedauerlich und verletzend für die anderen christlichen Konfessionen, dass *Dominus Iesus* in demselben Text sowohl die Frage des interreligiösen Dialogs als auch diejenige des ökumenischen Dialogs behandelt bzw. die Beziehung zwischen der Kirche und den Religionen und die Beziehung zwischen der katholischen Kirche und den anderen christlichen Kirchen. Damit stellt sie beide in gewisser Weise auf dieselbe Ebene. Doch dies ist zweifellos kein Zufall; diese Vorgehensweise unterstreicht den absoluten Vorrang, den die Kongregation für die katholische Kirche beansprucht.

Diese Erklärung bietet nicht nur eine sehr parteiische Lesart des II. Vaticanums, sondern sie hält gleichzeitig durch ihre wortwörtliche Lesart des Konzils auf autoritäre Weise die Zeit der Kirche an. Im Verlauf der letzten Jahrhunderte hat die katholische Kirche der Formel „außerhalb der Kirche kein Heil" eine unnachgiebige und exklusivistische Interpretation gegeben. Das Modell der Ausschließlichkeit wird vom II. Vaticanum durch ein konzentrisches Modell ersetzt: Im Zentrum befindet sich die römisch-katholische Kirche als Hüterin der Wahrheitsfülle. Um sie herum in konzentrischen Kreisen die anderen Kirchen, die Religionen, die philosophischen Überzeugungen, die Elemente der Wahrheit, die mit zunehmender Entfernung immer schwächer werden. *Dominus Iesus* verhärtet diese Lesart durch die Weigerung, das Konzil in der Geschichte zu lesen: Das II. Vaticanum stellt einen grundlegenden Bruch dar; es hat einen Raum des Dialogs und der Achtung vor dem Anderen eröffnet. Doch die Geschichte ist weitergegangen, der Dialog hat Früchte getragen. Man muss sagen, dass wir uns heute jenseits dieses Modells befinden. Wir können nicht länger sagen, dass alle Wahrheitselemente, die wir in anderen Traditionen entdecken können, bereits vollständig in der Kirche gegenwärtig sind. Indem wir mit diesen Traditionen in Dialog treten, entdecken wir ebenfalls etwas über Gott. Und dies ist eine Glaubenserfahrung. So hat also - unter Verwendung der anscheinend identischen Formulierung - das Konzil geöffnet, was die Kongregation wieder verschließt, denn der historische Kontext sowie Ton und Intention sind inzwischen völlig anders gelagert.

Kehren wir zur Frage der anderen christlichen Kirchen zurück. Historisch kann man nicht sagen, dass bei den verschiedenen Brüchen allein die Kirchen oder Gemeinschaften, die sich abtrennten (oder auch: die ausgeschlossen wurden?), etwas verloren haben. Die Kirche selbst ist nicht intakt geblieben; und die Fähigkeit der katholischen Kirche, die Wahrheit des Glaubens zu bezeugen, ist nicht intakt geblieben. Bedeutet dies nicht heutzutage, dass die Aufgabe, zu der die Ökumene aufgerufen ist, in der Suche nach der gegenseitigen *Communio* ohne Unterordnung besteht, und nicht etwa, wie *Dominus Iesus* deutlich nahe legt, eine unmögliche „Rückkehr" der anderen christlichen Konfessionen zur römischen Kirche? Die gemeinsame katholisch-lutherische Erklärung zur Rechtfertigung, wie auch die gemeinsame katholisch-orthodoxe Erklärung von Balamand, mit der die Kirchen sich gegenseitig als Schwesterkirchen anerkennen, gehen klar in diese Richtung. Die Erklärung von Balamand sagt in der Tat: „Die katholische Kirche und die orthodoxe Kirche erkennen sich gegenseitig als Schwesterkirchen an, die gemeinsam die Verantwortung dafür tragen, die Kirche Gottes in der Treue zum göttlichen Ziel zu bewahren, insbesondere in Hinsicht auf die Einheit."[9] Dies besagt eindeutig, dass die Kirche nicht einfach mit der römisch-katholischen Kirche identisch ist, wie dies bei *Dominus Iesus* behauptet wird, sondern dass sie eine spirituelle Wirklichkeit ist, welche über die historischen Kirchen hinausgeht und sie umfasst, ohne dass es uns möglich wäre, ihre Grenzen klar zu bestimmen. Ohne Zweifel ist die ökumenische Arbeit eine schwere und ausdauernde Arbeit: Sie wird gewiss alle Kirchen sowohl in ihren Lehren als

auch in ihren institutionellen Formen oder Amtsstrukturen mehr oder weniger tiefgreifend verändern, um zur Kirchengemeinschaft zu gelangen und auf diese Weise die einzige Kirche Jesu Christi zu darzustellen.

[1] Vollständiger Text in: Erklärung *Dominus Iesus* der Glaubenskongregation über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche, 6. August 2000 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 148), hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2001.

[2] In der Bibel kommen diese beiden Tendenzen deutlich zum Ausdruck. Das persische Imperium unter Cyrus und das Römische Reich einerseits erkennen die Vielfalt der Religionen bei den unterworfenen Völkern an, während Antiochos Epiphanes in der hellenistischen Zeit eine einzige Staatsreligion aufzwingen will. Auf Seiten der Juden zeigt sich ebenfalls diese doppelte Tendenz: diejenige einer reinen und völlig homogenen Gemeinschaft und diejenige einer friedlichen Koexistenz innerhalb einer anderen Kultur wie in Alexandria ...

[3] Diese Aussage erinnert an die Unterscheidung von These und Hypothese, welche die *Civiltà cattolica* 1863 im Blick auf die modernen Freiheiten und insbesondere auf die stark umstrittene Frage der Religionsfreiheit einführte: „Diese modernen Freiheiten in ihrer Funktion als These, als das menschliche Wesen an sich und die göttliche Ordnung der Welt betreffende Universalprinzipien, sind vollständig zu verwerfen. [...] Aber in ihrer Funktion als Hypothese, das heißt als den besonderen Bedingungen dieses oder jenes Staates angemessene Vorkehrungen, können sie berechtigt sein."

[4] Das Symposion war dem Thema der Religion als Privatsache und als Gesellschaftswirklichkeit gewidmet. Die Beiträge wurden veröffentlicht unter dem Titel: *Religion als Privatsache und als öffentliche Angelegenheit. Kirche in pluralistischen Gesellschaften,* hg. vom Rat der Europäischen Bischofskonferenzen (zusammengestellt und eingeleitet von Helmut Steindl. Vorwort von Kardinal Miloslav Vlk), Köln 1997.

[5] Es handelt sich um eine einseitige Lösung, denn Kardinal Ratzinger und zahlreiche Bischöfe in seinem Gefolge sagen und wiederholen, dass sich in den Aussagen von *Dominus Iesus* nichts Neues findet, manche bedauern jedoch den Ton des Schriftstückes, wie beispielsweise der Bischof von Namur (Belgien), Msgr. Léonard: „Selbst wenn es sich um eine einfache Erinnerung an die Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils handelt, so kann man gewiss bedauern, dass derartige Thesen mit einem Insistieren wiederholt werden, das den ökumenischen und interreligiösen Dialog belasten wird" (frz. in: *Communications,* Oktober 2000). Rein materiell stimmt es, dass dieses Dokument eine Reihe vorangegangener Aussagen des Lehramtes wiederholt. Das II. Vaticanum wird reichlich zitiert, ebenso auch Enzykliken und Reden von Johannes Paul II. sowie verschiedene Dokumente der Kongregation für die Glaubenslehre. Erstens bieten diese Zitate jedoch auch eine sehr deutliche und einseitige Auswahl der schärfsten Begriffe, die hier verabsolutiert werden; diesen Zitaten lassen sich ohne Schwierigkeiten andere beweglichere und offenere Texte entgegenstellen. Eine derartige Vorgehensweise erfordert eine umfassende und kontinuierliche theologische und lehrmäßige Kohärenz des Lehramtes, was nicht der historischen Wirklichkeit entspricht und daher ein ideologisches Manöver darstellt. Zweitens nimmt diese einseitige Auswahl der Zitate des II. Vaticanums keinerlei Rücksicht auf das, wozu das Konzil als Bewegung kirchlichen Lebens ermutigt hat, insbesondere in Bezug auf die Beziehung zur Gesellschaft und den anderen christlichen Traditionen, Religionen und Überzeugungen. Drittens allein den zu harten bzw. arroganten Ton zu bedauern, in der Absicht, den theologischen Gehalt der Erklärung beizubehalten, ist ebenfalls ein Manöver ohne jede Stimmigkeit, denn der Ton bestimmt in der Tat zutiefst den Inhalt der Botschaft, d.h. die Definition, welche die katholische Kirche gegenüber den anderen von sich selbst zu geben beansprucht. Die Zitate des II. Vaticanums entstammten einem Text, der Offenheit atmet, ebenso wie die Worte Johannes Pauls II. in Assisi in einem Kontext der

Offenheit und tiefer Annahme des Anderen gesprochen worden waren; trotz der materialen Identität war der Sinn der Worte und Sätze aufgrund des Kommunikationsweges und der Absicht ein anderer.

[6] Es ist nicht unnütz, darauf hinzuweisen, dass im Neuen Testament die stärksten Aussagen über die Person Christi in ihrem Bezug zu Gott und zum Heil der Menschheit praktisch alle in Hymnen oder Texte hymnischer bzw. liturgischer Form (dies meint der Begriff „doxologisch") eingebettet sind; diese Sätze materialiter als theologische Formulierungen mit einem streng konzeptionell bestimmten Inhalt zu benutzen, um aus ihnen andere Aussagen abzuleiten, bedeutet, sich keinerlei Rechenschaft von der literarischen Gattung der Texte zu geben.

[7] Zitiert in Jean-Jacques Pérennès, *Pierre Claverie. Un Algérien par alliance*, Paris 2000.

[8] Karl Lehmann, in: *Religion als Privatsache*, aaO., 78.

[9] Es handelt sich um eine Erklärung der Gemischten Internationalen Kommission für den theologischen Dialog zwischen der römisch-katholischen Kirche und der orthodoxen Kirche, deren siebte Vollversammlung in Balamand (Libanon) im Juni 1993 stattfand. Der vollständige Text findet sich in: Orthodoxes Forum 8/1994, München, 98-104 (Nr. 14). Wie man weiß, hat die Glaubenskongregation eine geheime Note an die Adresse der Bischöfe gesandt, die den Titel trägt „Note über den Ausdruck ‚Schwesterkirchen'" (vom 30. 6. 2000), durch die sie - ohne sie zu nennen - die gemeinsame Erklärung von Balamand desavouiert. Diese Note ist inzwischen bekannt, der vollständige Text findet sich in: OR vom 28. 10. 2000, 6.

Aus dem Französischen übersetzt von Uwe Hecht

Auf der Suche nach einem „Goldenen Zeitalter"

Juden, Christen und Muslime im mittelalterlichen Spanien

Stefan Schreiner

Wann immer im Kontext heutigen interreligiösen Gesprächs die Frage nach möglichen historischen Vorbildern aufgeworfen wird, die als Beispiele gelungenen und auf die Gegenwart möglicherweise inspirierend wirkenden Zusammenlebens von Juden, Christen und Muslimen dienen könnten, kommt die Rede alsbald auf *al-Andalus*, auf das mittelalterliche islamische Spanien, das nur allzu oft und gerne als *convivencia*, nachgerade als Musterfall solchen Zusammenlebens beschrieben worden ist. Übersehen wird dabei freilich zumeist, dass es sich bei dieser Sicht der Dinge wesentlich um eine Projektion des 19. Jahrhunderts handelt, die ihren Ursprung zum einen in der Historiographie der frühen Wissenschaft des Judentums und zum anderen in der Geschichtsschau (jüdischer) politischer Romantik hat.

I. Geschichte der Eintracht oder des Leidens?

Während unter den Vertretern der frühen Wissenschaft des Judentums, die sich mit der Geschichte der Juden im mittelalterlichen Spanien beschäftigten, die einen, wie Angel Sáenz-Badillos richtig beobachtet hat[1], der Tradition folgten und auch diese Geschichte als *historia lacrimosa*, als Leidens- und Gelehrtengeschichte schrieben (wie Heinrich Graetz sagte), neigten die anderen dazu, das genaue Gegenteil zu tun und diese Geschichte zu idealisieren, indem sie von ihr das Bild einer *convivencia*, eines einträchtigen Miteinanders der verschiedenen Völker, Kulturen und Religionen entwarfen. Galten den einen auch die Juden Spaniens als eine von Anfang bis Ende tragische Gemeinschaft, deren letztendliche Ausweisung *die* Zäsur in der jüdischen Geschichte vor dem Holocaust markierte, sahen die anderen in ihnen das Inbild des *judío feliz*, des „glücklichen Juden"[2], wie dies ebenso politische Romantiker wie Benjamin Disraeli getan haben, der für seine Zeit von einer Allianz zwischen Juden und Muslimen träumte, wie sie vorbildhaft im islamischen Spanien einst existiert habe. Sah er doch in jenem Spanien eine „faire und unvergleichliche Kultur", in „welcher die Kinder Ismaels die Kinder Israels mit gleichen Rechten und Privilegien wie sich selbst ausstatteten. Während dieser friedlichen Jahrhunderte ist es schwierig, die Jünger des

Moses von der Anhängerschaft des Muhammad zu unterscheiden. In gleicher Weise bauten beide Paläste, Gärten und Brunnen, versahen sie in gleicher Weise höchste Staatsämter, lagen sie in einem extensiven und erleuchteten Handel miteinander im Wettstreit und konkurrierten sie miteinander an anerkannten Universitäten."[3]

1. Konfliktgeschichte heute

Und dieses ambivalente Bild hat das mittelalterliche Spanien bis heute behalten. Während man im 19. und frühen 20. Jahrhundert jedoch, auf dem Hintergrund der langen Tradition christlicher Judenfeindschaft und im Kontext des modernen Antisemitismus dabei eher auf die Symbiose von Juden und Muslimen schaute, setzte sich unter dem Eindruck des zunehmenden israelisch-arabischen Konflikts vor allem in der jüdischen und israelischen Historiographie mehr und mehr die Infragestellung eben dieser Symbiose durch, wie Ross Brann in seinem Resümee gezeigt hat.[4] Ganz zu schweigen von der kontroversen Diskussion in der spanischen Geschichtsschreibung um den jüdischen und muslimischen Beitrag zur mittelalterlichen Geschichte und Kultur Spaniens, die vor mehr als fünf Jahrzehnten Américo Castro[5] einerseits und Claudio Sánchez Albornoz[6] andererseits angestoßen haben und bis heute nicht beendet ist.

Dessen ungeachtet wird die Geschichte des mittelalterlichen Spanien, in populären Darstellungen zumal, nur allzu oft und gerne als „Goldenes Zeitalter" verklärt, das zum historiographischen Stereotyp geworden ist und dabei zunächst und vor allem die Geschichte der Juden im islamischen Spanien meint. Entsprechend wird diese Geschichte als kulturelle Symbiose charakterisiert, die für das Verhältnis von Juden und Muslimen ein im wesentlichen gutes, um nicht zu sagen: harmonisches Miteinander annimmt, während für das Verhältnis zu den Christen ein von Feindschaft getragenes Gegeneinander unterstellt wird.

2. Christliche Verschwörungstheorie

Vorschub geleistet hatte dieser Betrachtungsweise bereits die christliche Geschichtsschreibung im Mittelalter, indem sie nicht nur von einem jüdischen Anteil an der arabisch-islamischen Eroberung Spaniens sprach, sondern die arabisch-islamische Eroberung Spaniens geradezu als Verschwörung von Juden und Muslimen zum Sturz des Christentums auf der Iberischen Halbinsel interpretierte. Noch heute kann man gelegentlich sogar lesen, dass Ṭāriq ibn Ziyād, der Heerführer des arabischen Heeres, das im Juli 711 die Eroberung Spaniens begonnen und innerhalb von nur drei Jahren beendet hatte, ein zum Islam konvertierter Jude gewesen sei.[7] Eine gleichsam späte Bestätigung dieser „christlichen" Verschwörungstheorie liefert nicht zuletzt das Ausweisungsedikt von 1492, das die Vertreibung der Juden mit der Vertreibung der Muslime (Mauren) verbunden hat: Wenn die einen das Land zu verlassen haben, müssen ihnen die anderen folgen. Allan Harris und Helen Elmquist Cutler hat diese Beobachtung übrigens zu der These geführt, der zufolge die christliche Judenfeindschaft im Mittelalter eigentlich Anti-Islamismus (gewesen) ist, jedenfalls ist

sie letztlich aus der Feindschaft der Christen gegen den Islam erwachsen, und als Verbündete der Muslime haben die Juden gleichsam stellvertretend für sie zu büßen.[8]

Davon indessen, dass Juden und Muslime Partner gewesen sind und Juden unter islamischer Herrschaft durchweg größere Duldung - um nicht *Toleranz* zu sagen - erfahren haben, kann ebenso wenig die Rede sein, wie davon, dass sie unter christlicher Herrschaft nur zu leiden gehabt haben. Ganz im Gegenteil, Toleranz und Intoleranz gegenüber den Juden gab es unter beiden, der islamischen wie der christlichen Herrschaft in Spanien, und zwar gleichermaßen. Ebenso haben weder die Muslime noch die Christen die jeweils anderen beiden gleich behandelt, und zwar von Anfang an nicht, wie schon ein flüchtiger Blick in die Geschichte lehrt.

3. Die Juden in vor-islamischer Zeit

Ohne die These von der jüdisch-muslimischen Kollaboration hier weiter zu diskutieren, richtig ist wohl und wird durch eine Chronik aus der Mitte des 8. Jahrhunderts bestätigt, dass bereits vor der 711 beginnenden islamischen Eroberung Juden von der Iberischen Halbinsel Kontakte zu den in Nordafrika vordringenden Muslimen gehabt hatten. Angesichts ihrer Erfahrungen in den Jahrzehnten davor kann dies auch nicht überraschen. Hatte ihnen die 476 beginnende Herrschaft der arianischen Westgoten, verglichen mit den seit der Christianisierung Roms (313/321) auch in Spanien herrschenden Verhältnissen, eine Verbesserung ihrer Lage gebracht - nach der *Lex Romana Visigothorum* Alarichs II. und dem *Breviarium Alarici* von 506 waren sie den *Hispani* nach römischem Recht immerhin gleichgestellt -, setzte mit Rekkareds (586-601) Übertritt zum Katholizismus (587) und der anschließenden Verdammung des Arianismus (auf dem 3. Konzil von Toledo 589) erneut eine Politik der Restriktion mit immer neuen Zwangsmaßnahmen gegenüber den Juden ein, wie der in den *Leges Visigothorum* zusammengefassten Gesetzgebung jener Zeit zu entnehmen ist.[9] Vollends das 7. Jahrhundert mit seinen Verfolgungen und Zwangstaufen wurde für die Juden Spaniens zum „tragischen Jahrhundert" (Jaques LeGoff), in dem Spanien erstmals - wie später noch so oft - erlebte, was man das *converso*-Problem genannt hat, wenn auch das 4. Konzil von Toledo 633 Zwangstaufen jedoch erfolglos verboten hatte. Seinen Tiefstpunkt erreichte dieses „tragische Jahrhundert" mit dem 17. Konzil von Toledo (694), das die Juden Spaniens der Verschwörung

Der Autor

Professor Dr. Stefan Schreiner ist Leiter des Institutum Judaicum und Inhaber des Lehrstuhls für Religionswissenschaft und Judaistik an der Universität Tübingen. Er ist außerdem Schriftleiter der Zeitschrift „Judaica. Beiträge zum Verstehen des Judentums". Veröffentlichungen u.a.: „Ich möchte nicht, daß die Juden Polen verlassen ...": Anmerkungen zu Adam Mickiewicz' Verhältnis zu den Juden (1999); Wissenschaft des Ostjudentums: eine Ausstellung zum 75. Geburtstag des Yidisher Visnshaftlekher Institut YIVO (2000); „Schtarker fun ajsn": Konzert- und Theaterplakate aus dem Wilnaer Getto 1941–1943 (2002). Anschrift: Universität Tübingen, Institutum Judaicum, Liebermeisterstrasse 12, D-72076 Tübingen. E-Mail: stefan.schreiner@uni-tuebingen.de.

gegen das Christentum und der Kollaboration „mit Juden aus dem Ausland und anderen Nationen" bezichtigte. Dass in dieser Situation Juden den Arabern, den Muslimen geholfen und die islamischen Eroberer als Befreier begrüßt haben, ist nicht nur nicht auszuschließen, sondern durchaus wahrscheinlich und verständlich allemal.[10] Doch selbst wenn sich Juden für die Unterstützung der Araber entschieden haben mögen, so ging es nur - wie H. Greive richtig gesehen hat - „um die Wahl des kleineren, vielleicht dem Anschein nach kleineren Übels".[11]
Dass es tatsächlich nur „um die Wahl des kleineren, vielleicht dem Anschein nach kleineren Übels" gegangen war, bestätigt eine arabische Chronik, die von bald nach der Eroberung Spaniens einsetzenden Auseinandersetzungen berichtet, in die auch Juden verwickelt gewesen waren. Danach soll bereits um 718 ein gewisser *Kaulan al-Yahūdī*, der wenige Jahre zuvor noch als Anführer einer gemischten jüdisch-berberischen Einheit an der Eroberung Kataloniens beteiligt war, eine Revolte gegen den Emir von Cōrdoba angezettelt haben, die jedoch alsbald niedergeschlagen und Kaulan hingerichtet worden ist.[12] In ihrer Enttäuschung haben viele Juden fluchtartig Spanien verlassen mit dem Ziel, ins gelobte Land zu kommen, inspiriert nicht zuletzt durch eine aus Syrien bis nach Spanien übergeschwappte messianische Bewegung. Der Emir von Cōrdoba soll daraufhin allen jüdischen Besitz konfisziert haben.[13]

II. Muslimische Vorherrschaft

In dem Maße, in dem die Muslime nach der Eroberung Spaniens daran gingen, es nach islamischen Recht und Gesetz neu zu ordnen, in dem Maße kam es immer wieder auch zu Konflikten zwischen ihnen und der angestammten Bevölkerung, d.h. Juden und Christen.

1. Im Schutze der *dhimma*

Für Juden und Christen bedeutete die islamische Herrschaft über Spanien, dass ihnen nun nach geltendem islamischem Recht gegen Zahlung der *ǧizyā* (vgl. Koran, Sure 9,29) die *dhimma*, eine Art Schutzverhältnis gewährt wurde, das den „Schutzbürgern des Islam" persönliche Sicherheit und das Recht des Bekenntnisses und der Religionsausübung, einschließlich der Organisation des Gemeindelebens und seiner Strukturen nach eigenem Recht, garantierte. Innerhalb dieser *dhimma* ordneten Juden und Christen ihre inneren Verhältnisse selbst. Wie die Juden aufgrund des aus dem 3. Jahrhundert stammenden Prinzips *dīnā de-malkhūtā dīnā* („das Gesetz der Regierung ist Gesetz") die *dhimma* anerkannten, akzeptierte die christliche Seite ihren Status als *dhimmīs* durch den Vertrag von Murcia (713).[14]
In einem *Hadith* wird die *dhimma* zwar als Gleichberechtigung und Gleichverpflichtung von Muslimen, Christen und Juden erklärt; dort heißt es: „Ihre Gesetze sind unsere Gesetze, ihre Pflichten sind unsere Pflichten. Was sie von den Muslimen unterscheidet, ist ihre Religion. Das was sie mit den Muslimen verbin-

det, sind ihre Gesetze, insbesondere bezüglich Ehe und Familie, Erbschaftsregeln etc." In der Praxis jedoch war sie oft nicht mehr als bloße Duldung. Von einer Gleichberechtigung von Muslimen, Juden und Christen im islamischen Staat kann schwerlich die Rede sein, wie den *shurūṭ al-'umariyya*, den für das Leben von Juden und Christen im islamischen Staat grundlegenden Bestimmungen des sog. 'Umar-Vertrages zu entnehmen ist, deren verbreitetste Version nicht zufällig in einem aus Spanien stammenden Handbuch der Staats- und Rechtswissenschaft zu finden ist.[15]

Hat das Juden und Christen gewährte Schutzverhältnis (*dhimma*) ihnen zwar rechtlich verbrieft, Juden und Christen bleiben zu dürfen und sie so vor der Nötigung zur Konversion zum Islam geschützt (vgl. Koran Sure 2,256), so hat es dennoch nicht verhindert, dass es auch im islamischen Spanien immer wieder zu Auseinandersetzungen nicht nur zwischen Muslimen und Juden, sondern ebenso und vor allem auch zwischen Muslimen und Christen kam.[16] Dabei war der Konflikt zwischen Muslimen, Juden und Christen von anderer „Qualität" als der zwischen Christen, Juden und Muslimen. Insbesondere den Juden gegenüber war Feindseligkeit der Muslime stets „zufällig, nicht wesentlich" und „entschieden unideologisch", wie Mark R. Cohen mit Recht betont hat, da das Judentum dem Islam gegenüber niemals eine dem Christentum gegenüber vergleichbare Herausforderung darstellte. Vielmehr handelte es sich hier um „das gewohnte Verhalten der Herrschenden gegenüber den Untergeordneten, der Majorität gegenüber der Minorität".[17] Entsprechend gering waren denn auch aufs ganze gesehen die Wahrnehmung und das Interesse der Muslime an Juden und Christen als Juden und Christen.[18] Selbst in Zeiten der Auseinandersetzung war der rechtlich geschützte Status von Juden und Christen als *dhimmis* nie in Frage gestellt, solange sie nur „die Oberhoheit des muslimischen Staates und den Vorrang der Muslime" akzeptierten.[19]

2. Wachsende Arabisierung

Dennoch hat die *dhimma* nicht ausgeschlossen, dass die Arabisierung der Juden wie der Christen seit der Eroberung Spaniens nicht nur stetig voranschritt, sondern auch ihre Islamisierung in Gestalt von Übertritten zum Islam kontinuierlich zunahm. Wie Richard W. Bulliet nachgewiesen hat[20], betrug der Anteil der Muslime an der Gesamtbevölkerung in *al-Andalus* um die Mitte des 8. Jahrhunderts gerade einmal 10 Prozent; hundert Jahre später waren es 20 Prozent; Mitte des 10. Jahrhunderts 50 Prozent; am Anfang des 11. Jahrhunderts bereits 80 Prozent und gegen Ende des 12. Jahrhunderts sogar 90 Prozent. Und was die Arabisierung betrifft, so klagte schon 853 Álvaro von Córdoba, dass sich die jungen Leute mit Begeisterung der arabischen Kultur zuwenden, Arabisch lernen und arabische Literatur lesen würden, aber nicht mehr in der Lage seien, einen Brief in einem einigermaßen lesbaren Latein zu schreiben.[21]

Die Gründe, die zu dieser Arabisierung und in der Folge oft auch Islamisierung führten, werden dabei sicher so vielfältig gewesen sein, wie sich Juden und/oder Christen zum Religionswechsel veranlasst sahen. Wenn auch erst aus späterer

Zeit, so haben wir doch zwei interessante Dokumente, die Aufschluss darüber geben können. Da ist zum einen das Selbstzeugnis Samau'al ibn Yaḥyā al-Maghribīs (12. Jahrhundert) und zum anderen dasjenige Sa'd b. Manṣūr Ibn Kammūnas (2. Hälfte 13. Jahrhundert).

Der aus einer marokkanisch-jüdischen Familie stammende, später in Syrien, Iraq und Iran ansässige Arzt, Mathematiker und Philosoph Samau'al al-Maghribī berichtet in seiner Autobiographie[22] sehr freimütig, wie ihn das Studium der islamischen Geschichte, des Koran und der islamischen Theologie und Philosophie und die daraus gewonnenen Einsichten von der Richtigkeit überzeugt haben, zum Islam überzutreten. Ganz anders dagegen Ibn Kammūna, der zwar ebenfalls vom Judentum zum Islam übertrat, dafür aber ganz andere Gründe nannte: „Deshalb sehen wir bis zum gegenwärtigen Tag nie jemanden zum Islam übertreten, es sei denn (1) aus irgendeiner Furcht, (2) aus Gründen der Macht, (3) ihn drückt eine schwere Steuerlast, (4) er möchte einer Demütigung entgehen, (5) er wurde zum Gefangenen, (6) er hat sich in eine Muslima verliebt oder aus ähnlichen Gründen. Wir sehen aber niemanden, der sich in seiner eigenen Religion und im Islam gut auskennt, der wohlhabend, respektiert und religiös orientiert ist, der ohne einen der genannten oder ähnliche Gründe zur Religion des Islam übergeht."[23]

Während Samau'al von Überzeugung spricht, sind es nach Ibn Kammūna mehr oder weniger formale, äußerliche Gründe, die für (s)eine Konversion maßgebend waren. Handelt es sich hierbei auch um, wie schon gesagt, spätere Zeugnisse, so dürfen wir dennoch annehmen, dass es auch im mittelalterlichen Spanien keine anderen Gründe waren, die Juden und/oder Christen zum Religionswechsel veranlasst haben. Dass dabei tatsächlich nicht zuletzt wirtschaftliche Argumente und sozialer Status eine Rolle spielten, Konversion geradezu als Steuersparmodell diente - zum Islam übergetretene *dhimmīs* brauchten keine *ǧizyā* mehr zu zahlen -, erfahren wir zumindest indirekt daraus, dass im Emirat Córdoba bereits gegen Ende des 8. Jahrhunderts Übertritte zum Islam förmlich verboten wurden, weil sie ein solches Ausmaß angenommen hatten, dass es dem Fiskus an Steuereinnahmen fehlte.

3. Zerfallendes Reich

Auch wenn mancher muslimische Herrscher Andersgläubigen gegenüber größere Toleranz walten ließ und sie gerne in seine Dienste nahm, was in der Summe zu jener beeindruckenden Reihe von Karrieren von Juden und Christen an zahlreichen muslimischen Höfen geführt hat, angefangen vom Umajjadenhof in Córdoba, so hat bereits Ch.-E. Duforcq hinlänglich dokumentiert[24], dass sich die Kooperation von Juden und Christen mit muslimischen Herrschern unter den Bedingungen der *dhimma* am Ende kaum wirklich auszahlte und in der konkreten, alltäglichen Lebenssituation ihrer Gemeinschaften keine oder zumindest keine nennenswerten Vorteile oder grundlegenden Verbesserungen brachte, von Einzelfällen, eben den Karrieren einzelner Juden und Christen freilich abgesehen. Gleichwohl kann und darf nicht übersehen werden, dass dennoch auch und

gerade Juden und Christen am wirtschaftlichen und kulturellen Aufblühen des islamischen Spanien ihren tätigen Anteil hatten. Dies gilt für die Zeit der Umajjadenherrschaft ebenso wie, ja, mehr noch für die 1013 beginnende Zeit der *Reyes de taïfas*, der *Teilkönige*, wie die Zeit des zerfallenen Reiches und der Zersplitterung genannt wird, die sich durch das Nebeneinander zahlreicher miteinander konkurrierender Emirate bzw. Königtümer auszeichnet und Sevilla, Granada (die Araber nannten es der starken jüdischen Präsenz wegen *Garnāṭa al-yahūd* [„das jüdische Granada"]), Málaga, Almería, Saragossa und andere Städte zu Residenzstädten werden ließ, deren jeweiliger Herrscher der beste Regent und größte Förderer von Wissenschaft und Kunst sein wollte und Gelehrte, Wissenschaftler und Künstler unabhängig von ihrer Religionszugehörigkeit an seinen Hof zog. Und es ist ohne Zweifel gerade dieser nicht nur in einer Generation, sondern über Generationen hin möglich gewesene tätige Anteil von Juden und Christen, der dem islamischen Spanien das Etikett eines *siglo de oro*, eines „Goldenen Zeitalters" verliehen hat, dessen kulturelle Leistungen bis heute ebenso Respekt wie Bewunderung verdienen.[25] Treffend urteilte darüber Hermann Greive: „Zeiten wie die der islamisch-jüdischen Kulturblüte des 11. Jahrhunderts sind zumeist beides zugleich: Zeiten relativer Ruhe, ohne die es an Muße fehlt, und Zeiten einer gewissen Gärung, einer ereignisgeschichtlichen Kreativität, die die psychische Kreativität des kulturschaffenden Einzelnen erst freisetzt".[26]
Die ganze Ambivalenz dieses Zeitalters mag ein kurzer Abschnitt aus dem wohl populärsten, jedenfalls am häufigsten abgeschriebenen Buch des spanisch-jüdischen Mittelalters illustrieren. In seinem um 1080 auf Arabisch, der damaligen *lingua franca* also, verfassten *Buch der Einführung in die Herzenspflichten* schrieb der neuplatonische Philosoph Baḥya b. Josef ibn Paquda[27] über das „Goldene Zeitalter" (Kap. II § 5):

„Wenn heutzutage jemand ähnliche Wunder [wie sie in der Tora beschrieben sind] sucht, soll er nur ganz nüchtern unsere Geschichte unter den Völkern studieren, vom Anbeginn der Diaspora an, und die Art und Weise, in der unsere Angelegenheiten geregelt worden sind, trotz der verborgenen wie offenen Unterschiede zwischen uns und ihnen, die allen wohl bekannt sind. Dann wird er sehen, dass unsere Situation, sofern das Alltagsleben und der Lebensunterhalt betroffen sind, ebenso sind wie ihre oder in Zeiten von Krieg und Not sogar noch besser. Dann wird er sehen, wie sowohl ihre Führungsschicht als auch die einfachen Leute sich vielmehr mühen müssen als die mittleren und unteren Schichten bei uns, wie es uns unser Herr in der Schrift angekündigt hat [...][28] Bedenken muss er auch die Art und Weise, in der die Menschen trotz der großen Unterschiede in ihren Naturen Einmütigkeit erzielen, wenn sie einen der ihren zum Herrscher wählen, ihm Gefolgschaft versprechen und seinen Anordnungen und Weisungen folgen und seine Macht fürchten. Er hingegen leitet, schützt, richtet und führt sie zu ihrer aller Bestem, so dass ihre Angelegenheiten nicht vernachlässigt werden und kein Feind sie bezwingen kann. Wenn sich jeder ausschließlich für sich selbst interessierte und nur auf seinen Schutz bedacht wäre, könnten die Menschen nicht gemeinsam eine Stadtmauer oder eine Festungsanlage bauen, und ihre

Geschichte würde ein bitteres Ende nehmen. Ebenso ist die Führung des Volkes durch einen Regierenden unerlässlich, so lange er in Übereinstimmung mit den Erfordernissen des Gesetzes handelt und das Volk in Übereinstimmung mit den besten Traditionen und den rechten Sitten führt. Er ist ein Diener des Gesetzes, der die guten Regeln und das Recht beachtet, die die dauerhafte Basis seiner Regierung darstellen, wie es in der Schrift heißt (Prov 20,28): ‚Güte und Treue behüten den König / er stützt seinen Thron durch Güte' und in der Mischna (Avot III,2): ‚bete für das Wohl der Regierung, denn wäre nicht die Furcht vor ihr da, würde einer den anderen lebendig verschlingen'."

Baḥya ibn Paqudas Feststellung, der zufolge es den Juden mitunter besser ergeht als der Mehrheit der anderen, erschien bereits seinem Übersetzer Yehuda ibn Tibbon aus Granada, der 1160 das Buch ins Hebräische übersetzte, so unannehmbar, da für seine Zeit nicht (mehr) zutreffend, dass er diese Passage kurzerhand nicht übersetzte; und so ist es bis heute geblieben: Alle Ausgaben des Buches mit Ausnahme der hier zitierten Edition einer judaeo-arabischen Handschrift aus dem Jemen bieten Ibn Paqudas Text nur in der vom Übersetzer zensierten Form.

III. Die Reconquista beginnt

Tatsächlich hatten sich zwischen 1080 und 1160 nicht nur die äußeren Verhältnisse im islamischen Spanien grundlegend geändert, sondern ebenso auch die Beziehungen zwischen den Religionen: Den Niedergang des islamischen Spaniens kontrastiert fernerhin der unaufhaltsame Vormarsch der sich von Léon-Asturien nach Süden hin ausbreitenden *Reconquista.*

1. Wachsende Konflikte

Die sozialen und politischen Spannungen in und zwischen den Teilkönigtümern führten immer öfter zu Konflikten auch zwischen den religiösen Gemeinschaften. Nach mehr als drei Jahrhunderten erlebte Granada 1066 zum ersten Mal antijüdische Ausschreitungen. 1085 gelang Alfonso VI. von Kastilien die Eroberung Toledos und damit einer der großen Triumphe der *Reconquista.* Zwar hatte er den Juden gegenüber Milde walten lassen, sie nicht aus der Stadt vertrieben oder zur Annahme der Taufe gezwungen; für die Muslime jedoch war der Verlust „ihres Toledos" eine solche Katastrophe, dass der Emir von Sevilla, al-Mu'tamid ibn 'Abbād, sich veranlasst sah, die fanatischen Almoraviden (unter Jūsuf ibn Taschfin) aus Nordafrika zu Hilfe zu rufen. Diese ließen sich nicht zweimal bitten. Ihre siegreiche Schlacht bei Badajoz 1086 setzte dem Vormarsch der Kastilier fürs erste ein Ende und führte 1091 zur Errichtung der Almoraviden-Dynastie in Spanien, nachdem der, der sie um Hilfe gerufen hatte, zuvor entmachtet worden war. Zumindest in ihren Anfangsjahren entfalteten die Almoraviden eine Schreckensherrschaft, die sich mit der Zeit zwar etwas milderte, die Lage der nichtmuslimischen Gemeinschaften aber weiterhin bedrohlich erscheinen ließ. Es

beginnt eine Zeit erzwungener Migrationen, in der viele Nichtmuslime ein unstetes Leben zu führen gezwungen waren. Mehr und mehr Juden und Christen flohen zudem in den von der *Reconquista* zurückeroberten Norden, Muslime hingegen in den Süden.

Die Almoravidenherrschaft war freilich nurmehr eine Zeit des Übergangs. Bereits 1146 beseitigen sie die ebenfalls aus Nordafrika herandrängenden, in ihrem Glaubenseifer für den Islam indessen nicht minder fanatischen Almohaden, deren Name - die latinisierte Form des arabischen *al-muwaḥḥidūn* („die Bekenner der Einzig- und Ausschließlichkeit Gottes")[29] - zugleich ihr Programm ist. Kompromisslos gegenüber Juden wie Christen, lautete die von ihnen verkündete Alternative: Konversion zum Islam, Emigration aus *al-Andalus* oder manchmal auch - Tod. 1146 verkündete 'Abd al-Mu'min: „Wir können nicht länger dulden, dass ihr in eurem Irrtum verharrt, deshalb habt ihr jetzt nur die Wahl zwischen Annahme des Islam und Tod." So sehr sich die Almohadenherrscher um die Weiterentwicklung, Vertiefung und Ausbreitung der arabisch-islamischen Wissenschaften bemüht zeigten - unter ihrer Herrschaft erlebte die arabisch-islamische Aufklärung des Mittelalters ihre höchste Blüte -, so sehr engten sie den Lebensraum der Nichtmuslime ein. Fürs erste fand damit die *convivencia* im islamischen *al-Andalus* ihr Ende.

So schnell wie ihre Glanzzeit gekommen war, so schnell verfiel die Almohadenmacht jedoch auch wieder, und bereits im 13. Jahrhundert war ihr Niedergang nicht mehr zu stoppen. Zwar gelang es ihr am Ende des 12. Jahrhunderts noch einmal, durch ihren Sieg unter Jūsuf Ja'qūb al-Manṣūr von Marokko 1195 bei Alarcós über Alfonso VIII. von Kastilien das weitere schnelle Vordringen der *Reconquista* aufzuhalten, nicht zuletzt dank der Zerstrittenheit der wieder rechristianisierten Reiche untereinander; doch auf Dauer war dieser Sieg nicht zu nutzen.

Aufschlussreich ist auch hier übrigens die Legendenbildung. Wie fünf Jahrhunderte zuvor, ist die Niederlage der Christen gegen die Muslime wieder einmal den Juden angelastet worden, nachlesbar in Gestalt der Legende von der Jüdin von Toledo. Aufgebracht hatte die Legende die von Alfonso X., dem Urenkel Alfonsos VIII., veranlasste *Crónica General de Castilla* (um 1250). Hier bereits ist die Niederlage der Christen bei Alarcós dem schädlichen Einfluss der schönen Jüdin Fermosa zugeschrieben worden, in die sich Alfonso VIII. unglücklicherweise verliebt hatte, bevor sie in Lope de Vegas *La Jerusalem conquistada* (1603/1605) und *Las paces de los reyes y judía de Toledo* (1617), Franz Grillparzers *Die Jüdin von Toledo. Esther* (1848) oder Lion Feuchtwangers bekanntem Roman *Spanische Ballade - die Jüdin von Toledo* weitere literarische Verarbeitung gefunden hat.

Doch, wie gesagt, auch der Sieg bei Alarcós hat den Niedergang der Almohadenmacht nicht aufzuhalten vermocht, und die erste Hälfte des 13. Jahrhunderts gleicht der Abfolge eines Sieges der *Reconquista* nach dem anderen: 1212 werden die Almohaden bei Navas de Tolosa geschlagen, 1236 wird Córdoba durch die *Reconquista* erobert, 1241 Murcia, 1248 Sevilla; es bleibt nur noch das Königreich

Granada, das sich immerhin noch bis 1492 halten kann und als Zufluchtsort für Juden später noch eine wichtige Rolle spielen sollte.

2. Vernichtsungsfeldzug gegen die Juden

Hatte die *Reconquista* mit einem regelrechten Vernichtungsfeldzug gegen Juden (und Muslime) begonnen - „alle Synagogen, die sie fanden, wurden zerstört. Was auch immer sie an Priestern und Rechtsgelehrten fanden, wurde dem Schwert überantwortet. Bücher des Gesetzes wurden im Feuer der Synagogen verbrannt", heißt es in einer Chronik[30] -, so sollte sich dieses Vorgehen doch alsbald ändern. Denn in dem Maße, in dem der *Reconquista* Juden als Verbündete im Kampf gegen die Muslime nützlich erschienen und gebraucht wurden und wegen ihrer sich verschlechternden Lage im islamischen Teil Spaniens als Flüchtlinge in den rechristianisierten Norden kamen, wie dies seit 1066 in zunehmendem Maße der Fall war, in dem Maße fanden sie ein gewisses Wohlwollen ihnen gegenüber seitens der christlichen Herrscher, das in allem freilich berechnend genug gewesen ist.

Wie vordem im islamischen Spanien ermöglichte dies manchem von ihnen hier und da den Aufstieg in politische Ämter und/oder wichtige Dienste bei Hofe. Wie das jüdische Toledo seine kulturelle Blüte nach der *Reconquista* unter christlicher Herrschaft erlebte, so bestätigt Josef ibn Nachmias in seinem Kommentar zu den *Pirqe Avot* (III,2) für das 13. Jahrhundert im christlichen Spanien insgesamt, dass alle Bediensteten der Regierung sich nicht nur nach den genannten Grundsätzen richten, sondern „stets Juden am Hofe der Könige dienen und dort die Funktion von Beratern oder Ministern, Steuereintreibern usw. wahrnehmen, denn ihre Sorge um das Gemeinwohl ist zugleich die Bedingung für das Wohl der Juden selbst".

Doch auch hier ist Vorsicht vor vorschneller Verallgemeinerung angebracht. Denn wie für *al-Andalus,* so gilt auch für das Spanien der *Reconquista,* dass die jeweils anderen, in diesem Falle Juden und Muslime, alles andere als gleichgestellt und gleich behandelt worden sind, wie nicht zuletzt den *Siete Partidas,* dem 1348 promulgierten Gesetzeskodex Alfonsos X. zu entnehmen ist. Wenn darin auch beide, Juden und Muslime, unter einen gewissen rechtlichen Schutz des christlichen Staates gestellt worden sind, so waren die *Mudejares,* die unter christlicher Herrschaft verbliebenen Muslime, doch weitaus schlechter gestellt als die Juden, was gewöhnlich damit erklärt wird, dass die Muslime in Kastilien - im Unterschied zu den Juden - vor kurzem noch die Feinde der Christen waren und jetzt erst ihre Untertanen geworden sind.[31]

Die jüdischen Gemeinden genossen weitgehende Selbständigkeit, um nicht *Autonomie* zu sagen. Ihre Struktur, einschließlich der Bezeichnung ihrer Institutionen und Ämter, glich derjenigen der Gemeinden im islamischen Teil Spaniens. Auch im christlichen Teil wurde die Gemeinde nach dem arabisch-spanischen *Aljama* genannt, hieß der Vorsteher *muqaddemin* oder *adelantados,* der neben dem Rabbiner und dem *av-bet-din,* dem Vorsteher des religiösen Gerichtshofes, die Gemeindeleitung innehatte. Seit der Mitte des 13. Jahrhunderts wurde die königliche

Oberaufsicht über die Juden in Kastilien und Navarra zudem von einem eigens dazu ernannten *Rav de la Corte* („Hofrabbiner") wahrgenommen, der mit den aus dem 16. und 17. Jahrhundert bekannten Hofjuden allerdings nicht gleichzusetzen ist.

3. Die Übersetzerschule von Toledo

Ausdruck der Ambivalenz auch jener Zeit ist die in diesem Zusammenhang Erwähnung verdienende *Escuela de traductores de Toledo*, die um die Mitte des 12. Jahrhunderts vom toledanischen Erzbischof Raimund de Sauvetat (1126-1152) ins Leben gerufene „Übersetzerschule von Toledo", die wie keine andere Institution für den Prozess der Aneignung und Vermittlung arabischen und jüdisch-arabischen Wissens im christlichen Spanien steht, der im 12. bis um die Mitte des 13. Jahrhunderts seinem Höhepunkt zustrebte.[32] Was immer die ursprüngliche Intention dieser Gründung gewesen sein mag, ihr Proprium und Charakteristikum war und blieb die gemeinsame Anstrengung der in ihr vereinten jüdischen, christlichen und muslimischen Gelehrten und Übersetzer, die über einen Zeitraum von gut 150 Jahren nicht nur eine beachtliche arabische Bibliothek ins Hebräische, Lateinische und später teilweise auch ins Kastilische übersetzt, sondern mit ihrem *Corpus Toletanum* dem christlichen Europa zugleich die Fülle der arabischen und jüdisch-arabischen Wissenschaft erschlossen und damit die Grundlagen sowohl der christlichen Scholastik als auch der gelehrten Polemik gegen den Islam gelegt haben, die in den folgenden Jahrhunderten die Auseinandersetzung bestimmen sollte.[33]

Unter der *Reconquista* beginnt zugleich ein in der jüdischen Geschichte alt-neues Problem neu aufzutauchen: das Problem der Zwangsgetauften, der *anusim*. Lang ist die Reihe dieser Apostaten vom Judentum, der *conversos*, über die später die Inquisition wachen sollte[34], ob sie nach vollzogener Konversion denn auch dem neuen Glauben treu blieben oder nicht doch insgeheim weiter dem Glauben der Väter anhingen. Manchem *converso* begegnen wir später als Beteiligte der christlichen Seite an den sog. christlich-jüdischen Zwangsdisputationen des hohen Mittelalters wieder.[35]

Schluss: Rette sich wer kann

Hatte das 14. Jahrhundert unter der Herrschaft König Pedros I. von Kastilien, dem man den Beinamen *el Sabio* („der Weise") gegeben hatte, für Juden und Muslime noch vergleichsweise freundlich begonnen - wenn auch nicht historisch verifizierbar, so ist in dem überlieferten „Gespräch zwischen dem König Don Pedro, dem Alten, von Kastilien, dem Weisen Nikolaus von Valencia und dem Juden Ephraim ben Sancho über die beste Religion" doch zumindest das Klima der damaligen Zeit wohl richtig wiedergegeben[36] -, so endete es mit einer Welle von antijüdischen Ausschreitungen, die 1390/91 in Sevilla begonnen und bald darauf auf Kastilien und Aragon übergegriffen hatten und die letzte Etappe der

Reconquista einleiteten.[37] Von dem mit seinen berühmt-berüchtigten Hasspredigten durchs Land ziehenden Fanatiker Vicente Ferrer und seinen Flagellanten immer wieder neu angeheizt, erreichten sie in den Jahren 1411 bis 1413 ihren vorläufigen Höhepunkt. Den Hintergrund dieser dramatischen Ereignisse bildeten zum einen Auseinandersetzungen zwischen weltlicher und geistlicher Macht, zum anderen aber, und dies vor allem, die sozialen Verhältnisse jener Jahrzehnte des wirtschaftlichen Niedergangs, die die vorhandene, auf religiösem Vorurteil beruhende Abneigung der christlichen Mehrheit gegen die Andersgläubigen in Sozialneid und blinden Hass umschlagen ließen. Insbesondere Juden und *conversos*, die seit den Alfonsinen in beträchtlichem Maße zur Aristokratie aufgestiegen waren, mussten nun als Sündenböcke für alle nicht gelösten gesellschaftlichen Probleme herhalten.

Der inferiore Status indessen, in dem sich Juden und mehr noch Muslime im christlichen Spanien befanden, der wachsende Sozialneid und damit einhergehend der Konversionsdruck, dem sie ausgesetzt waren, führte dazu, dass Muslime und, wenn auch in geringerem Maße, Juden ins nasridische Königreich Granada flohen, in dem noch einmal so etwas wie eine jüdisch-muslimische *convivencia* entsteht, bevor ihr mit der Eroberung Granadas und der Vertreibung der Muslime und Juden von der Iberischen Halbinsel ein endgültiges Ende bereitet worden ist.[38] Die Juden (und wenigen Muslime), die nicht nach Granada geflohen, sondern im christlichen Spanien, in Kastilien, Aragon und/oder Valencia geblieben waren, lebten weithin von der Erinnerung an *al-Andalus*. Ablesbar ist dies nicht zuletzt an ihrer Literatur, ihrer Dichtung zumal, die - wie Angel Sáenz-Badillos gezeigt hat[39] - ganz in der Tradition des islamischen Spanien steht, der arabischen Sprache und Kultur verpflichtet blieb und nur allzu oft von nostalgischer Sehnsucht nach *al-Andalus* geprägt war, das längst weit zurückliegende Vergangenheit und darum zum „Goldenen Zeitalter" geworden war.

Mit Blick darauf ist Américo Castro wohl zuzustimmen, wenn er vom spanischen Mittelalter als von einem jüdisch-christlich-muslimischen Gewebe sprach und das Zusammenleben von Juden, Christen und Muslimen eine zusammenhängende Lebensstruktur nannte, die freilich stets eine *conflictiva convivencia de tres castas de creyentes*, ein konfliktträchtiges Miteinander der drei Religionsgemeinschaften gewesen, bevor sie 1492 mit Gewalt zerstört worden ist.

[1] Angel Sáenz-Badillos, *Hacia una valoración global de la presencia judía en España*, in: ders. (Hg.), Judíos entre árabes i cristianos, Luces i sombras de una convivencia (= Estudios de cultura hebrea, Bd. 14), Córdoba 2000, 169-186, dort 173f.

[2] Zum Begriff s. Eleazar Gutwirth, *Acerca de la teoría del judío feliz en el Medioevo*, in: Angel Sáenz-Badillos (Hg.), Judíos entre árabes i cristianos, aaO., 111-132.

[3] Zit. nach Bernard Lewis, *Islam in History - Ideas, Men, and Events in the Middle East*, Chigaco/La Salle 1993, 147-148.

[4] Ross Brann, *Power in the Portrayal. Representations of Jews and Muslims in Eleventh- and Twelfth-Century Islamic Spain*, Princeton/Oxford 2002, 1-21.

[5] Américo Castro, *España en su historia*, Buenos Aires 1948 (dt.: Spanien - Vision und Wirklichkeit, Köln 1958).

[6] Claudio Sánchez Albornoz, *España, un enigma histórico*, 2 Bde., Buenos Aires 1962.

[7] Manuel Aguilar/Ian Robertson, *Jewish Spain - a Guide*, Madrid 1986, 5.

[8] Allan Harris/Helen Elmquist, *The Jews as Ally of the Muslims. Medieval Roots of Anti-Semitism*, Oxford 1986.

[9] Alfredo Mordechai Rabello, *The Legal Condition of the Jews under the Visigothic Kings*, in: Israel Law Review 11 (1976), 259-287. 391-414. 563-590.

[10] Norman Roth, *The Jews and the Muslim Conquest of Spain*, in: Jewish Social Studies 38 (1976), 145-158; Larry J. Simon, *Jews, Visigoths, and the Muslim Conquest of Spain*, in: UCLA Historical Journal 4 (1983), 5-33.

[11] Hermann Greive, *Die Juden - Grundzüge ihrer Geschichte im mittelalterlichen und neuzeitlichen Europa*, Darmstadt 1982, 21

[12] Simon Dubnow, *Weltgeschichte des jüdischen Volkes*, 10 Bde., Berlin 1925-1929, Bd. IV, 88.190f. Vgl. dazu auch den Bericht Ibn al-Qūṭiyyas in: Olivia Remie Constable (Hg.), *Medieval Iberia - Readings from Christian, Muslim, and Jewish Sources*, Philadelphia 1997, 45-47.

[13] José Eduardo López Pereira (Hg.), *Crónica Mozárabe de 754*, Zaragoza 1989, 89.

[14] Englische Übersetzung in: Constable (Hg.), *Medieval Iberia*, aaO., 37-38.

[15] In: *aṭ-Ṭurṭūshī, Sirāǧ al-mulūk*, engl. Übersetzung in: Norman A. Stillman, The Jews of Arab Lands. A History and a Source Book, Philadelphia 5739/1979, 157-158. Zur Sache s. Mark R. Cohen, *Under Crescent and Cross. The Jews in the Middle Ages*, Princeton/NJ 1994, 52-74. 232-237, und ders., *What was the Pact of 'Umar? A Literary-Historical Study*, in: Jerusalem Studies in Arabic and Islam 23 (1999), 100-157.

[16] Vgl. z.B. den Bericht des Álvaro de Córdoba in: Constable (Hg.), *Medieval Iberia*, aaO., 51-55; zur Sache: Kenneth Baxter Wolf, *Christian Martyrs in Muslim Spain*, Cambridge 1988.

[17] Mark R. Cohen, *Under Crescent and Cross*, aaO., 161.

[18] Vgl. dazu Steven M. Wasserstrom, *Between Muslim and Jew - The Problem of Symbiosis under Early Islam*, Princeton 1995, 3-12.

[19] Bernard Lewis, *The Other and the Enemy: Perceptions of Identity and Difference in Islam*, in: Bernard Lewis/Friedrich Niewöhner (Hg.), Religionsgespräche im Mittelalter (= Wolfenbütteler Mittelalter-Studien, Bd. 4), Wiesbaden 1992, 371-382, dort 373.

[20] Richard W. Bulliet, *Conversion to Islam in the Medieval Period*, New York 1979, 114-127.

[21] Vgl. Juan Vernet, *Die spanisch-arabische Kultur in Orient und Okzident*, Zürich/München 1984, 290-291.

[22] Arab. Text in: Moshe Perlmann (Hg.), *Islām Samau'al al-Maghribī*, in: Proceedings of the American Academy of Jewish Research 32 (1964), 94-120 (arab. Zählung); engl. Übersetzung: Moshe Perlmann, *The Conversion to Islam of Samau'al ibn Yaḥya al-Maghribī*, in: ebd., 75-87.

[23] Arab. Text in: Moshe Perlmann (Hg.), *Sad b. Manṣūr Ibn Kammūna's Examination of the Inquiries in to Three Faiths. A Thirteenth-Century Essay in Comparative Religion* (= Univ. of California Publ., Near Eastern Studies no. 6), Berkeley/Los Angeles 1967, 102; engl. Übersetzung: Moshe Perlmann, *Ibn Kammūna's Examination of the Three Faiths. A Thirteenth-Century Essay in the Comparative Study of Religion*, Berkeley/Los Angeles/London 1971, 149.

[24] Charles-Emmanuel Duforcq, *La vie quotidienne dans l'Europe médiéval sous domination arabe*, Paris 1978, 180ff. Die *opera classica* zur Geschichte und Kultur der Juden im islamischen Spanien sind: Eliyahu Ashtor, *The Jews of Muslim Spain*, 3 Bde., Philadelphia/Jerusalem 1973-1984/5733-5744 ([2]5753/1992); s. dazu auch Haïm Zafrani, *Juifs d'Andalousie et du Maghreb*, Paris 1996, 21-221, und zur Geschichte und Kultur der Juden im christlichen

Spanien: Yitzhak F. Baer, *A History of the Jews in Christian Spain*, 2 Bde., Philadelphia ²1983. Zum Leben der Christen im islamischen Spanien ausführlich Colin Smith/Charles Melville/Ahmad Ubaydli (Hg.), *Christians and Moors in Spain*, 3 Bde., Warminster 1988-1992 (²1993).

[25] Vernet, *Die spanisch-arabische Kultur in Orient und Okzident*, aaO.

[26] Greive, *Die Juden - Grundzüge ihrer Geschichte*, aaO., 26.

[27] Baḥyā b. Josef ibn Paquda, *Sefer ḥovot ha-levavot*, arab. und hebr. Ausgabe: Y. D. Qafiḥ, Jerusalem 5733/1973, 121; engl. Übersetzung: The Book of Direction to the Duties of the Heart, transl. M. Mansoor, London 1973, 171-172.

[28] Es folgen die Zitate von Lev 26,44; Esra 9,9, und Ps 124,1-8.

[29] Vgl. die almohadische 'Aqîda, das almohadische Glaubensbekenntnis von 1183, engl. Übersetzung in: Constable (Hg.), *Medieval Iberia*, aaO., 191-197.

[30] Zit. bei Greive, *Die Juden - Grundzüge ihrer Geschichte*, aaO., 31.

[31] Vgl. die Bestimmungen der 7. partida, engl. Übersetzung in: Constable (Hg.), *Medieval Iberia*, aaO., 269-275. Zur Sache s. Dwayne E. Carpenter, *Minorities in Medieval Spain: The Legal Status of Jews and Muslims in the Siete Partidas*, in: Romance Quarterly 33 (1986), 275-287, und L. P. Harvey, *Islamic Spain 1250 to 1500*, Chicago/London 1990, 63-67.

[32] José S. Gil, *La escuela de tracductores de Toledo y los colaboradores judíos*, Toledo 1985; Danielle Jacquart, *L'école des traducteurs*, in: L. Cardaillac (Hg.), Tolède XIIe-XIIIe. Musulmans, chrétiens et juifs: le savoir et la tolérance, Paris 1991, 177-191.

[33] Norman Daniel, *Islam and the West - the Making of an Image*, Oxford ²1993; Ludwig Hagemann, *Christentum contra Islam. Eine Geschichte gescheiterter Beziehungen*, Darmstadt 1999.

[34] Cecil Roth, *A History of the Marranos*, Philadelphia 1932; Benzion Netanyahu, *The Marranos of Spain. From the Late XIVth Century According to Contemporary Hebrew Sources*, New York 1966; Robert Lemm, *Die Spanische Inquisition. Geschichte und Legende*, München 1996, 37-106.

[35] Hyam Z. Maccoby, *Judaism on Trial. Jewish-Christian Disputations in the Middle Ages*, London/Toronto 1982.

[36] Dt. in: Julius Höxter (Hg.), *Quellenbuch zur jüdischen Geschichte und Literatur*, Bd. II: Spanien, repr. Zürich 1983, 96-99.

[37] Harvey, *Islamic Spain*, aaO., 222-223.

[38] W. Montgomery Watt/Pierre Cachia, *A History of Islamic Spain* (= Islamic Surveys, Bd. 4), repr. Edinburgh 1992, 147-150; Harvey, *Islamic Spain*, aaO., 75-323; engl. Übersetzung der Kapitulationsurkunde von Granada in: Constable (Hg.), *Medieval Iberia*, aaO., 344-350, und des Ausweisungsediktes der Juden ebd., 352-356; dt. in: Judaica 48 (1992), 3-6.

[39] Angel Sáenz-Badillos, *Hebräische Dichtung im christlichen Spanien*, in: Judaica 57 (2001), 2-19. 82-93.

Dreifaltigkeit und Judentum

Peter Ochs

Dem Nicaeno-Constantinopolitanum zufolge glauben die Christen an „Gott den Vater", „an den einen Herrn Jesus Christus, Gottes eingeborenen Sohn ..., eines Wesens mit dem Vater" und „an den Heiligen Geist ..., der aus dem Vater und dem Sohn hervorgeht."[1] Der Dreifaltigkeitsglaube war bis in die Gegenwart hinein nicht einfach nur ein Unterschied, sondern darüber hinaus Anlass für ein tiefes Misstrauen zwischen Judentum und Christentum. Für die christliche Patristik war diese Lehre der Inbegriff dessen, was dem Judentum fehlte: nämlich vor allem die Überzeugung, dass die zweite göttliche Person in Jesus von Nazaret Mensch geworden ist. Für das rabbinische Judentum dagegen war sie der Inbegriff dessen, was dem Christentum verloren gegangen war: nämlich die Möglichkeit, das Göttliche und das Kreatürliche in all seinen Ausprägungen scharf voneinander zu trennen. Die jüdischen (und auch die muslimischen) Philosophen des Mittelalters betrachteten den Dreifaltigkeitsglauben als Götzendienst - *Schituf* (hebräisch) oder *Schirk* (arabisch) -, als „Assoziationismus", der die Unendlichkeit Gottes einschränkt und seine Gottheit mit dem geschöpflichen Sein in Verbindung bringt. Und die auf Ausgleich und Verständigung bedachten liberalen Juden und Christen der Moderne vermieden es schließlich ganz, im Zusammenhang mit dem Judentum von Gesetz und auserwähltem Volk und im Zusammenhang mit dem Christentum von Menschwerdung und Dreifaltigkeit zu sprechen - diese Begriffe galten nunmehr als Relikte aus einer weniger aufgeklärten Phase des religiösen Denkens.

Heutzutage jedoch - nach der Shoah und dem Ende des philosophischen Imperialismus der Moderne - müssen Unterschiede kein Hindernis mehr sein. Das, was zwei Menschen voneinander unterscheidet, wird zur Bereicherung, sobald diese Menschen zueinander in Beziehung treten: Unterschiedlichkeit ist die Basis von Beziehungen. Das, was die Menschheit von Gott unterscheidet, wird zum Inbegriff der Unterschiedlichkeit, zum Unterschied schlechthin, und befähigt uns zu werden, was wir noch nicht sind. In der Theologie verändert sich durch diese neue Sichtweise auch die jüdisch-christliche Diskussion über die Dreifaltigkeitslehre. Drei zentrale Merkmale dieser Veränderung sollen im Folgenden erläutert werden.

I. Das Ende der Entweder-Oder-Logik

Das Ende der Moderne ist auch das Ende der Entweder-Oder-Logik in den jüdisch-christlichen Beziehungen, also das Ende einer Logik, in der diese beiden Religionen sich entweder gegenseitig ausschließen oder die eine sich der anderen angleicht. Wir wollen die christlichen und jüdischen Theologen, die diese neuen Formen des jüdisch-christlichen Dialogs praktizieren, mit einem Begriff, den die Schüler von George Lindbeck und Hans Frei geprägt haben, als „postliberale Theologen" bezeichnen. Sie sind im eigentlichen Sinne „postmodern", weil sie das Erbe einer in ihren Augen zu Ende gegangenen Epoche der jüdischen und der christlichen Theologie angetreten haben. Doch anders als viele selbst ernannte „Postmodernisten" sind sie darüber hinaus auch postsäkularistisch, denn die Shoah bezeichnet das Ende des säkularistischen Traums, Gott zu entmachten und durch die eigenen Schöpfungen der Menschheit zu ersetzen.

Dennoch war die Moderne für die Postliberalen nicht nur von säkularistischen Bestrebungen, sondern auch von einem unglückseligen Streit zweier Parteien geprägt, die wir hier einmal „Assimilationisten" und „Exklusivisten" nennen wollen. Jeder dieser beiden Gruppierungen gehörten sowohl säkularistisch als auch religiös eingestellte Juden und Christen an. Die säkularistischen waren ebenso wie die religiösen Assimilationisten (angefangen bei den Neologen bis hin zu den Kantianern und ihren Schülern) der Ansicht, dass alle Glaubenskriege ein Ende fänden, wenn die Angehörigen sämtlicher Religionen sich auf einen gemeinsamen Glauben an eine Anzahl rationaler und ethischer Grundsätze einigen könnten. Unter den Exklusivisten gab es zwei Hauptströmungen: die säkularistischen Nationalisten, die davon überzeugt waren, dass nur ein einziges auserwähltes Volk das absolute Recht besaß, sich dieser Welt nach Belieben zu erfreuen, und die religiösen Exklusivisten, die mit übertrieben orthodoxen Vorstellungen auf die modernen Assimilationisten reagierten und die Ansicht vertraten, dass Gott nur einer bestimmten Konfession die Gunst gewähren würde, die Bedeutung des Diesseits zu begreifen und im Jenseits Erlösung zu finden.

Postliberale Theologen sehen in all diesen Formen des Assimilationismus und des Exklusivismus eine ähnliche Logik am Werk: die Entweder-Oder-Logik allen menschlichen Wollens und Denkens. So glauben die Assimilationisten, dass von Menschen geschaffene gedankliche Konstruktionen alle menschlichen Unterschiede überbrücken können, die säkularistischen Nationalisten verheißen einer begrenzten Anzahl von Personen absolute Vorrechte, und die religiösen Exklusivisten verkünden nicht so sehr den Willen Gottes als vielmehr den Willen bestimmter Gruppierungen und religiöser Führer. Die christlichen postliberalen Theologen stellen die Autorität der Bergpredigt oder des Glaubensbekenntnisses ebenso wenig in Frage wie die jüdischen postliberalen Theologen die Autorität dessen, was am Sinai geschehen ist. Doch beide vertreten die Auffassung, dass nur die Schriftgelehrten und religiösen Führer der jeweiligen Gemeinschaft die Schrift auslegen und aus ihr Richtlinien für das Alltagsleben gewinnen können. Diese Auslegungen, die der Tradition ebenso verpflichtet sind wie den aktuellen

Bedürfnissen der betreffenden Gemeinschaft (*traditio* oder *ressourcement* einerseits und *aggiornamento* andererseits), sind natürlich niemals frei von den Einflüssen des begrenzten menschlichen Willens. Selbst wenn sie den göttlichen Willen wiedergeben, sprechen sie eine an eine besondere Situation gebundene menschliche Sprache. Folglich stellen die religiösen Exklusivisten, wenn sie die Autorität dieser Auslegungen auf andere Gemeinschaften oder andere Zeiten und Orte ausdehnen wollen, ihren Willen über den Willen Gottes und begehen damit die Sünde der Anmaßung.

Der zum Götzen erhobene menschliche Wille steht also nach Ansicht der postliberalen Theologen hinter jedem der genannten Fälle. Die Assimilationisten mögen zwar den Wunsch haben, aller menschlichen Unterschiedlichkeit ein Ende zu setzen, doch dieser Wunsch ist menschlich und begrenzt, und begrenzte menschliche Wünsche bringen immer wieder neue Unterschiede hervor. Die religiösen Exklusivisten mögen zwar auf den Unterschied zwischen dem göttlichen und dem menschlichen Willen pochen, doch mit ihrem Dogmatismus dienen sie gerade nicht dem Willen Gottes, sondern dem der Menschen.

Die postliberale Alternative ist kein postmoderner Skeptizismus, der die Theologie relativiert oder einen radikal apophatischen Standpunkt vertritt. Es geht im Gegenteil darum, wieder - wie in den Zeiten vor dem Beginn der Moderne - darauf zu vertrauen, dass wir Gott erkennen können, weil wir von ihm erkannt worden sind. Nach postliberaler Überzeugung sind wir von Gott erkannt, weil wir durch Gottes Wort und nach Gottes Bild erschaffen sind und unsere Rationalität daher für die Vertrautheit mit dem Schöpfer prädisponiert ist. Darüber hinaus sind wir von Gott erkannt, weil Gottes offenbartes Wort zu uns gekommen ist und uns mit ebenjener Vertrautheit, für die wir geschaffen sind, beschenkt hat. Und schließlich sind wir von Gott erkannt, weil Gottes offenbartes Wort uns nicht nur für das Ende der Zeiten die vollständige Vertrautheit mit Gott verheißen hat, sondern uns außerdem als Erlöser auf unserem Weg in ebendiese Endzeit begleitet. Diese prämoderne und postliberale Überzeugung wird von jüdischen ebenso wie von christlichen Theologen vertreten. Auf jüdischer Seite ist sie in Franz Rosenzweigs Lehre von der Schöpfung, der Offenbarung und der Erlösung[2] vorweggenommen worden und findet sich auch schon viel früher im klassischen rabbinischen Verständnis von der Tora als dem

Der Autor

Peter Ochs ist Edgar-Bronfman-Professor für Judaistik der Moderne an der Universität von Virginia. Er ist Mitglied des Theologischen Forschungszentrums von Princeton (1992/93, 2003) und Fulbright Senior Lecturer für Philosophie an der Hebräischen Universität von Jerusalem. Er ist Mitbegründer der „Society for Textual Reasoning" und der „Society for Scriptural Reasoning" (einer Gesellschaft für jüdisch-muslimisch-christliche theologische Studien). Zusammen mit Stanley Hauerwas gibt er die Buchreihe „Radical Traditions: Theology in a Postcritical Key" heraus. Veröffentlichungen u.a.: Peirce, Pragmatism and the Logic of Scripture (1998); Reasoning after Revelation (mit Kepnes and Gibbs, 1998); Reviewing The Covenant (mit Borowitz, 2000); Christianity in Jewish Terms (mit Frymer-Kensky, Sandmel, Signer 2000); The Jewish-Christian Schism Revisited (hg. mit Cartwright, 2002). Anschrift: University of Virginia, Department of Religious Studies, P.O. Box 400126, Charlottesville, VA 22904-4126, USA. E-Mail: pwo3v@virginia.edu.

Wort Gottes, das bei der Schöpfung zugegen war, das auf den Sinai herabkam und das den Namen Gottes verkündet, der „bei uns sein wird (in unserem Leiden)" bis zum Ende der Tage - *asher ehyeh imach* (*b'tsarah* ...).[3] Auf christlicher Seite ist diese Überzeugung natürlich in den frühen Glaubensbekenntnissen und im Neuen Testament formuliert, wo Jesus Christus als das fleischgewordene Wort des Schöpfergottes dargestellt wird, das gekommen ist, um die Menschheit zu erlösen. Mit anderen Worten: Der postliberale christliche Glaube sieht in der Dreifaltigkeitslehre unsere Fähigkeit bestätigt, theologisch zu denken, eine Fähigkeit, die wir besitzen, weil wir von Gott erkannt sind. Und der postliberale jüdische Glaube bestätigt die rabbinische Auffassung von der Tora als dem Wort, durch das Gott uns erkennt und durch das wir unsererseits fähig sind, Gott zu erkennen.

Die postliberale Wende hat die von christlichen und jüdischen Theologen praktizierten Methoden der Schriftauslegung verändert und dabei überraschende Parallelen zutage gebracht. Gleichzeitig jedoch bestätigt diese Wende zwei unterschiedliche Traditionen der Offenbarung: die der Tora, des Bundes und des Landes Israel auf der einen und die des dreieinigen Gottes auf der anderen Seite. Sollte man nicht denken, dass dadurch die Kluft zwischen postliberalen Juden und Christen ironischerweise wieder größer wird? In der Entweder-Oder-Logik der Moderne würden sich die beiden Wahrheiten - die Wahrheit Christi und die der Tora - tatsächlich gegenseitig ausschließen. Doch die Logik des Postliberalismus ist eine andere: Man könnte sie die „Logik der Beziehungen" nennen. Obwohl sich die formalen Eigenschaften dieser Logik in philosophischen Begriffen beschreiben lassen, ist sie nicht *ab initio* eine philosophische Konstruktion, und sie verdankt ihre Entstehung weder dem Willen des Menschen noch einer universellen Sprache. Sie geht vielmehr unter verschiedenen Namen aus unterschiedlichen Gemeinschaften und unterschiedlichen Sprachen des Glaubens und der religiösen Praxis hervor.

Für das Judentum erwächst diese Logik aus der Logik der Tora und der Begrifflichkeit des zwischen Gott und Israel geschlossenen Bundes. Für das Christentum erwächst sie aus der Logik der Menschwerdung, die sich in der Lehre von der Dreifaltigkeit manifestiert. Für das postliberale Denken sind diese beiden logischen Systeme nicht identisch. Sie unterscheiden sich voneinander, doch nicht in dem Sinne, dass sie sich gegenseitig ausschließen, dass also, wenn das eine wahr ist, das andere nicht wahr sein kann. Sie unterscheiden sich vielmehr so, wie sich alle Geschöpfe auf Erden voneinander unterscheiden und dennoch durch ihre je unterschiedliche Existenz den Einen Schöpfergott verherrlichen. Nach Auffassung der postliberalen Theologen zeugt jede Logik nicht nur von der Einheit Gottes, sondern auch von der dem Wirken des Gotteswortes innewohnenden triadischen Struktur oder Beziehung.

II. Die Deutung der Dreifaltigkeit als Beziehung in der postliberalen christlichen Theologie

Die Entweder-Oder-Logik der Vergangenheit wollte die im Judentum herrschenden nicht-christologischen Vorstellungen vom göttlichen Leben - Gott ist entweder einer und nicht drei, oder drei und nicht (nur) einer - durch die klassische Dreifaltigkeitslehre überwinden. Die Kirchenväter und die katholischen Theologen des Mittelalters argumentierten so: Wenn es in Christus einen Neuen Bund gegeben hat, dann muss er den Alten Bund mit dem Volk Israel abgelöst haben. Nach der Shoah waren die liberalen christlichen Theologen dann bemüht, sich von diesem Supersessionismus zu distanzieren. Sie folgten derselben Logik, versuchten jedoch das Gegenteil zu beweisen: Gerade weil die Dreifaltigkeitslehre mit dem Fortbestehen des Alten Bundes unvereinbar sei, könne sie von den Christen nicht länger guten Gewissens aufrechterhalten werden. Der Legalismus und Separatismus des rabbinischen Judentums sei zwar ein Irrtum, doch der Ausschließlichkeitsanspruch des trinitarischen Christentums sei nicht weniger falsch. Die postliberale Theologie bietet dagegen eine dritte Alternative. Sie besagt, dass es ohne die Lehre von der Dreifaltigkeit kein Christentum geben kann, dass aber die supersessionistische Deutung der Glaubensbekenntnisse ein Missverständnis ist, weil sie sich auf begrenzte philosophische Konstruktionen stützt. Eines der Ziele des postliberalen Christentums besteht daher darin, die Dreifaltigkeitslehre von diesen philosophischen „Einsprengseln" zu reinigen.

Eine der umfassendsten Darstellungen dieser Sichtweise stammt von dem lutherischen Theologen Robert Jenson. Er vertritt die These, *dass man die Dreifaltigkeitslehre missdeutet, wenn man die Personen des dreieinigen Gottes mit der in der griechischen Philosophie beheimateten Vorstellung vom „zeitlosen Sein" identifiziert.* „Sein", so schreibt er, „ist keine biblische Vorstellung", sondern ein philosophischer Begriff, der den Menschen Antwort geben soll auf die Frage: „Was meinen wir, wenn wir sagen: ‚X ist'?" - also im Grunde auf die Frage: „Was wissen wir?"[4] In diesem Sinne als Sein aufgefasst, wäre der dreieinige Gott und jede seiner Personen einzeln und für sich genommen erkennbar, und das nizänische Glaubensbekenntnis würde präzise und unabänderlich festlegen, wie jede Person erkennbar ist. Das würde bedeuten, dass die Juden, die an dieser Erkenntnis nicht teilhaben, nicht in der Lage sind, Gott so zu erkennen, wie Gott „ist". In diesem Zusammenhang gibt Jenson zu bedenken, *dass die kappadozischen Theologen wie beispielsweise Gregor von Nyssa* sehr darauf geachtet haben, die trinitarische Theologie vor dieser philosophischen Versuchung zu bewahren. Nach ihrer Auffassung *meint der Begriff des zeitlosen Seins ein beziehungsloses Sein,* während Gott sich in unendlichen Beziehungen an seine Geschöpfe und an sich selbst verschenkt. Die Lehre von der Dreifaltigkeit besteht in der Entdeckung, dass Gott in einer unendlichen Beziehung der drei Personen untereinander lebt, und diese Entdeckung formuliert Jenson in Anlehnung an Tertullian neu als die drei *personae dramatis* oder die drei „Identitäten" Gottes. In diesen Identitäten bleibt Israel

lebendig, denn die Schrift erzählt von den Beziehungen Gottes, und im Mittelpunkt dieser Erzählungen steht Seine ewige Treue zu Israel.

Der dreieinige Gott wird daher in erster Linie als der bezeichnet, „der Jesus dem Tod entriss, nachdem er zuvor Israel der ägyptischen Gefangenschaft entrissen hatte [...] Man denkt gemeinhin, dass die kirchliche Dreifaltigkeitslehre vom Gottesbild Israels abweiche. Genau das Gegenteil ist der Fall [...] Die Dreifaltigkeitslehre ist lediglich eine Auslegung des jüdischen Glaubens im Hinblick darauf, dass Gott einen seiner Diener vor der allgemeinen Auferstehung vom Tode erweckt hat."[5] Jenson sieht also nur dann in der Dreifaltigkeitslehre ein Hindernis für postliberale Juden und Christen, wenn man Gott und die drei Personen Gottes mit dem lediglich für die griechische Philosophie (und damit für ein rein menschliches System) gültigen Begriff des Seins als zeitloser Substanz identifiziert. Eine solche Identifikation aber ist nicht notwendig.

Dem methodistischen Theologen Kendall Soulen zufolge sollte der von Jenson nicht aus der Philosophie, sondern aus der Schrift zurückgewonnene Name Gottes die Christen auch dazu befähigen, jenen Namen neu zu entdecken, den Gott sich in seiner Beziehung zu Israel selbst gegeben hat: das Tetragrammaton JHWH aus Exodus 3. Weil JHWH der Name Gottes des Vaters ist, zu dem Jesus betet „Geheiligt werde dein Name", muss JHWH auch der Name sein, mit dem Jesus sich selbst (Mt 28,18) und den Geist (Röm 1,4; Apg 5,9) bezeichnet. Wenn dem so ist, so Soulens Schlussfolgerung, dann ist JHWH der Name des einen, den die Christen „den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist" nennen.[6] *Soulen warnt demnach ebenso wie Jenson vor der modernen Versuchung, sich zugunsten einer wesensbestimmenden ontologischen Lesart des nizänischen Glaubensbekenntnisses von der Schrift zu entfernen.* Er schreibt beispielsweise, dass die Formel „Der Vater und der Sohn und der Heilige Geist" als ein Taufname „für den liturgischen Gebrauch bestimmt" ist und auf „der eigenen Selbstbezeichnung Jesu und seiner Anrede Gottes" basiert.[7]

Ist es „gut für die Juden", wenn christliche Theologen Nicaea in einer Weise interpretieren, die den Alten Bund anerkennt und Aspekte der jüdischen Theologie wieder entdeckt? Der lutherische Theologe George Lindbeck beantwortet diese Frage mit ja und begründet dies wie folgt. Die prämoderne Kirche identifizierte sich mit Israel und versuchte damit einerseits, Israel zu ehren, andererseits jedoch als Gottes auserwähltes Volk seine Nachfolge anzutreten. Um sich von dieser Nachfolge-Theologie zu lösen und die Eigenständigkeit des Volkes Israel zu wahren, wandten sich die modernen Christen daraufhin gegen eine Identifikation der Kirche mit Israel. Im Zuge dieser Entwicklung geriet jedoch der Bund mit Israel zunehmend in Vergessenheit, während der durch Jesus geschlossene Bund immer stärker in den Mittelpunkt rückte. Lindbeck kommt daher zu dem Schluss, dass die gegenwärtige Epoche den Christen das theologische Handwerkszeug zur Verfügung stellt, das sie benötigen, um sich die jüdische Bundestheologie „anzueignen, sie aber nicht zu enteignen".[8] Dass dies gelingen kann, haben Jenson, Soulen und Lindbeck bewiesen, als sie die jüdische Theologie in ihre eigene trinitarische Theologie mit einbezogen.

III. Ein Platz für Beziehung und Anderssein – die jüdischen Vorstellungen vom göttlichen Wesen

Obwohl die Dreifaltigkeitslehre natürlich außerhalb des jüdischen Glaubens liegt, haben die postliberalen jüdischen Theologen eines aus der Shoah gelernt: dass das, was Christen glauben, Konsequenzen hat für das Leben, das Juden führen. Sie haben zum Beispiel gelernt, dass für die Juden *weder* die assimilationistische *noch* die exklusivistische Lesart des nizänischen Glaubensbekenntnisses gut ist. Die exklusivistische Lesart besagt, dass der dreieinige Gott seinem Wesen nach „zeitloses Sein" ist, wobei die Vorstellungen, die die Kirche mit diesem Begriff verbindet, so eindeutig und unabänderlich sind, dass diese Lehre dem jüdischen Monotheismus ausdrücklich widerspricht. Die Geschichte hat gezeigt, dass diese Lesart die Christen dazu bringen kann, dem Volk Israel nicht nur seinen Glauben, sondern sogar seine Existenzberechtigung abzusprechen. Die assimilationistische Lesart besagt, dass die Christen den Glauben an den dreifaltigen Gott zugunsten des jüdischen Monotheismus aufgeben sollen. Die postliberalen Juden haben gelernt, dass diese Alternative für die Juden *ebenfalls* schlecht ist. Sie ist schlecht, weil sie die Heilige Schrift als Grundlegung des christlichen Glaubens in Frage stellt und damit allem, was das Neue und das Alte Testament (oder die jüdische Bibel) in der Welt von Gott bezeugen, seine Glaubwürdigkeit nimmt. Daher ist die postliberale christliche Lesart des Nicaeno-Constantinopolitanums für die Juden in doppeltem Sinne gut, weil es die Christen in ihrem Glauben an den Gott Israels bestärkt und gleichzeitig die Gültigkeit des zwischen Gott und Israel geschlossenen Bundes anerkennt.

Von diesen Vorteilen einmal abgesehen ist die postliberale christliche Lesart des Nicaeno-Constantinopolitanums ganz unerwartet zum Gegenstand einer fruchtbaren theologischen Diskussion zwischen Juden und Christen geworden. Der Wissenschaftler und Kabbalistik-Experte Elliot Wolfson vertritt den Standpunkt, dass eine Dreifaltigkeitslehre, die Gott nicht als wesenhaftes Sein, sondern eher als Beziehung beschreibt, eine gewisse Analogie zu der kabbalistischen Vorstellung von den verschiedenen Identitäten Gottes aufweist.[9] So sprechen etwa die Kabbalisten häufig von den zehn *Sefiroth* oder Hypostasen des göttlichen Namens als von drei Dreiergruppen. Schüler des jüdischen Philosophen Franz Rosenzweig schreiben, um ein weiteres Beispiel zu nennen, über die „triadischen" Beziehungen, durch die Gott mit seinen Geschöpfen und vor allem mit der Menschheit kommuniziert; Vorbild hierfür ist die triadische Beziehung zwischen Gott, Gottes Wort (der Tora) und Gottes Ansprechpartner (Israel).[10] Und jüdische Schüler des Philosophen Emmanuel Levinas, um ein letztes Beispiel zu nennen, vertreten die Auffassung, dass wir Menschen uns selbst nur als „Geisel" im Angesicht des anderen erkennen können: des anderen Menschen, aber auch des Anderen im Sinne der kenotischen göttlichen Gegenwart. Postliberale christliche Schüler von Levinas wie etwa David Ford deuten dieses Angesicht des Anderen als das Angesicht Christi, doch sie tun dies

in einer Weise, die die jüdischen Levinasianer zu einem freundschaftlichen Dialog einlädt.[11]

Angesichts all dieser Strömungen im neueren jüdischen Denken bin ich der Überzeugung, dass beispielsweise die von Augustinus eingeführte und von dem Semiotiker Charles Peirce vervollständigte Logik der triadischen Zeichenrelationen heute sowohl für die christliche Philosophie von der Dreifaltigkeit als auch für die jüdische Philosophie von Gottes gesprochenem Wort wichtige Anregungen bietet.[12] Für Rosenzweig liegen dem jüdischen Denken nicht die Gedankenkonstruktionen der griechisch-europäischen Philosophie zugrunde, sondern das Sprachdenken, das wir im Gespräch miteinander praktizieren und letztlich nur von Gott lernen können, dessen Sprache (*dibbur*) alle Dinge dieser Welt (*d'varim*) erschafft und uns die Gesetze (oder Worte, *dibburim*) unseres Lebens offenbart. Für Peirce zeigt sich Gottes Liebe in den Sprachzeichen, durch die Gott die Welt ins Leben ruft und uns Seinen Erlöser sendet. Von Gottes Liebe gelenkt zu werden bedeutet, von der Logik seines erlösenden Wortes gelenkt zu werden. Peirce nennt diese Logik „semiotisch" und sagt, dass sie die Art und Weise kennzeichnet, in der das Wort Gottes als triadische Beziehung unter uns lebt: uns erschafft, uns von Leid erlöst und uns frei macht für die Gemeinschaft miteinander und für die Teilhabe am göttlichen Leben. Diese Parallelen zwischen der triadischen Philosophie von Rosenzweig und von Peirce legen den Gedanken nahe, dass Juden und Christen in der Frage, wie Gottes Wort unter uns lebt und von uns aufgenommen wird, noch viel voneinander lernen können.

[1] Zur Thematik und Gliederung dieses Aufsatzes bin ich durch einen kurzen einführenden Artikel zum Stichwort „Dreifaltigkeit" angeregt worden, den ich für das *Blackwell Dictionary of Jewish-Christian Relations* verfasst habe (hg. von E. Kessler und N. Wenborn, London, erscheint in Kürze).

[2] Vgl. die drei Kapitel des zweiten Bandes von Franz Rosenzweigs *Der Stern der Erlösung*, Den Haag 1976.

[3] „Mose sagte zu Gott: ‚Wer bin ich, dass ich [...]?'. Er sprach: ‚Ich werde mit dir sein (*ehyeh imach*); das soll dir zum Zeichen sein, dass ich es war, der dich gesandt hat'" (vgl. Ex 3,13). Michael Fishbane weist auf die Lesart dieses Namens in Ps 91,15 hin: „Ich bin bei ihm (Israel!) in der Not [oder im Leiden]", *‚imo 'anoki betzarah'*. In *Exodus Rabbah* (XXX.24) bieten die rabbinischen Exegeten folgenden Kommentar: „Bald kommt von mir das Heil" (Jes 56,1). Warum? „[Selbst] wenn du (Israel) es nicht verdienst, werde ich (das Heil) um Meiner Selbst willen vollenden [...], immer, wenn du in Not bist, bin ich bei dir, denn es heißt: *‚imo 'anoki betzarah'*." M. Fishbane, *Extra-Biblical Exegesis: The Sense of Not Reading in Rabbinic Midrash*, in: P. Ochs (Hg.), The Return to Scripture in Judaism and Christianity, Mahwah/NJ 1993, 182-183.

[4] Robert W. Jenson, *Systematic Theology*, Bd. I: The Triune God, New York und Oxford 1997, 207ff.

[5] Ebd., 63.

[6] R. Kendall Soulen, *Hallowed be Thy Name! The Tetragrammaton and the Name of the Trinity* (MS, Augsberg/WI, Sommer 2001) und ders., *The God of Israel and Christian Theology*, Minneapolis 1996.

[7] Ebd., 16.

[8] George Lindbeck, *Confession and Community: An Israel-like View of the Church*, in: G. Lindbeck, The Church in a Postliberal Age, hg. von James J. Buckley, Grand Rapids/MI 2003, 8. Vgl. auch G. Lindbeck, *What of the Future? A Christian Response*, in: Tikva Frymer-Kensky u.a., Christianity in Jewish Terms, Boulder/CO 2000, 357-366.

[9] Vgl. z. B. Elliot Wolfson, *Abraham Abulafia - Kabbalist and Prophet*, Los Angeles 2000, 131, Anm. 101: „Abulafia selbst vertritt die Idee, dass der einzige Name Gottes eine dreifaltige Einheit bezeichnet, das heißt, dass die Einheit Gottes in den drei Aspekten der Weisheit (*hokhmah*), des Verstehens (*binah*) und des Wissens (*da'at*) ausgedrückt wird." Er zitiert Abulafia: „Es bleiben drei *Sefiroth*, und sie belehren uns über das Wesen Gottes (*yeshut shel shem*), das ein dreifaltiges Wesen ist (*yeshut meshulash*)." Dann fügt er hinzu: „In diesem Zusammenhang ist darauf hinzuweisen, dass Abner von Burgos die drei Aspekte *hokhmah, binah* und *da'at* zur christlichen Dreifaltigkeit in Beziehung setzt" (vgl. I. Baer, *The Kabbalistic Doctrine in the Christological Teaching of Abner of Burgos*, in: Tarbiz 27, 1958, 280-284, in hebräischer Sprache). Doch ebenso muss man bedenken, dass Abulafia mit seiner Darstellung eine Alternative zur Dreifaltigkeitslehre bieten und „die christliche Lehre in eine antichristliche Polemik umwandeln" will, vgl. Gershom Scholem, *The Kabbalah of Sefer ha Temunah and Abraham Abulafia*, hg. von Ben Shlomo, Jerusalem 1965 (in hebräischer Sprache), 129 und 184-186.

[10] Man denke etwa an die triadische Struktur von Rosenzweigs *Der Stern der Erlösung*. Philo, der sein biblisches Judentum in die Begrifflichkeit der hellenistischen Philosophie kleidet, sagt, dass Gott, um uns sein Wort zu schenken (mit dem griechischen *logos* ist sowohl das Wort als auch der Gedanke gemeint), das Wort zeugen muss. In Philos Verständnis des Judentums heißt „zeugen" soviel wie Sprache hervorbringen, denken und logisch folgern. In der Sprache der Rabbiner ist ein logischer Grundsatz ein *binyan av* (oder *em*), „eine Vater- (oder Mutter-)Konstruktion", sodass man die Anwendung eines solchen Grundsatzes oder die Folgen, die sich aus ihm ergeben, als seine „Kinder" oder seine „Nachkommenschaft" bezeichnen könnte. Damit befinden wir uns zwar nicht an der Quelle der trinitarischen Sprache überhaupt, aber diese Kombination aus Philos Theologie und rabbinischer Logik ist vielleicht eine Brücke für die jüdischen Denker, wenn es darum geht, in christlichen Begriffen über trinitarische Vorstellungen nachzudenken und zu diskutieren.

[11] Vgl. David F. Ford, *Self and Salvation*, Cambridge 1999. Ford ist von Ingolf Dalferths „grammatischem" Ansatz beeinflusst, demzufolge alle Theologie „im Angesicht Gottes, Christi" (170) ausgesprochen werden sollte und Nicaea eher eine Grammatik oder Regel des Lesens, Interpretierens und Praktizierens darstellt als eine substantialistische philosophische Ontologie. Für Ford macht die Grammatik dieser Theologie es für Christen möglich, sowohl Christus als auch das Volk Israel anzunehmen, ohne sich selbst zu widersprechen.

[12] Vgl. Peter Ochs, *Peirce, Pragmatism, and the Logic of Scripture*, Cambridge 1998.

Aus dem Englischen übersetzt von Gabriele Stein

Islam: Jesus und die Welt des Dialogs

Tarif Khalidi

I. Ein Gedicht von Badr Shakir al-Sayyab

Christus nach der Kreuzigung

Sie nahmen mich ab, und ich hörte
Das lang gezogene Heulen der Winde, ihr Rauschen in den Palmen,
Und Schritte, die sich entfernten. So hatten meine Wunden
Und das Kreuz, an das sie mich nagelten, den Nachmittag und Abend lang,
Mich nicht getötet. Ich lauschte. Das Heulen
Schleppte sich über die Ebene, die zwischen mir und der Stadt lag,
Wie das Tau eines Schiffes,
Das hinabsinkt auf den Meeresgrund. Der klagende Laut
War wie ein Streifen Licht zwischen Morgengrauen und Mitternacht
An einem trüben Winterhimmel.
Und die Stadt stillte ihr Gemüt und fiel in Schlaf.

Ich war im Anfang, und im Anfang war Armut.
Ich starb, auf dass Brot gegessen werde in meinem Namen;
Auf dass sie mich pflanzen zur rechten Zeit.
Wie viele Leben werde ich leben! Denn in jeder Furche des Erdbodens
Bin ich eine Zukunft geworden, bin ich eine Saat geworden.
Ein Stamm von Menschen bin ich geworden, in jedem Menschenherzen
Ein Tropfen von meinem Blut, oder ein kleiner Tropfen.

Bist du es? Oder ist es mein erbleichter Schatten und streuendes Licht?
Kommst du zurück aus der Welt der Toten? Doch der Tod kommt nur einmal.
Das haben unsere Väter gesagt, das haben sie uns gelehrt. War es Lüge?
Sie sind über mich hergefallen,
Wie ein Schwarm hungriger Vögel
Über eine Palme herfällt, die Früchte trägt
In irgendeinem verlassenen Dorf.

Als sie mich angenagelt hatten und ich meine Augen auf die Stadt richtete,
Da konnte ich die Ebene, die Mauer, den Friedhof kaum erkennen:
So weit das Auge reichte, war dort etwas, das aussah
Wie ein blühender Wald.

Wo immer der Blick hinfiel, war ein Kreuz, eine trauernde Mutter.
Geheiligt sei der Herr!
Dies ist die Stadt, die gebären wird.

II. Ein Essay

Dieser Essay hat keine erkennbare Struktur, keinen roten Faden, kein Konzept. Er ist eine Ansammlung von Anekdoten, Gedichten, Stücken alter nahöstlicher Weisheit sowie vereinzelten Gedanken und Überlegungen. Ein höflicher Mensch würde ihn als postmodern bezeichnen, ein weniger höflicher Mensch würde ihn mit dem Geplauder eines alten Mannes vergleichen, der irgendwo in einem Dorf in Palästina am Feuer sitzt und Geschichten erzählt. Und so will ich Ihre Erwartungen nicht enttäuschen, sondern gleich mit der ersten Anekdote beginnen.

Ein Öl-Portrait

Im Sitz des griechisch-orthodoxen Patriarchen von Jerusalem, und zwar an einer Wand im Sprechzimmer des Patriarchen selbst, hängt ein großes Portrait in Öl. Es ist kein Christus Pantokrator und auch nicht das Bildnis irgendeines ehrwürdigen Patriarchen aus früheren Zeiten. Es ist keine Ikone, ja, es ist überhaupt kein christliches Gemälde. Es ist das Öl-Portrait eines sitzenden, Turban tragenden, vollbärtigen und sehr würdigen muslimischen Scheichs, bei dem es sich ganz offensichtlich um einen bedeutenden *'Alim* handelt, der nicht nur einen, sondern gleich zwei der den religiösen Amtsträger kennzeichnenden Stäbe in der Hand hält. Sein Blick ist geradewegs nach oben gerichtet - ein strenger und mächtiger Kadi, wie man ihn in den Werken von Jahiz oder al-Tanukhi beschrieben finden könnte. Die Versuchung ist groß, die Antwort auf die Frage, wie dieses Kuriosum, dieses ungewöhnliche und symbolträchtige Bild dorthin gelangt ist, à la Scheherazade noch ein wenig hinauszuzögern. Aber ich will gnädig sein. Man schrieb das Jahr 1860/61, als ein religiöses Erdbeben ungefähr von der Stärke 7,5 auf der historischen Skala des Nahen Ostens die Region Groß-Syrien erschütterte. Die Christen, die in der Gegend lebten, wurden zur Zielscheibe für den muslimischen Mob. Als diese Erschütterungen auch Jerusalem erreichten, war es unser Freund, der mächtige und würdige Kadi, der sich durchsetzte und entschied, dass dergleichen in seiner Stadt nicht geschehen werde. Den Christen von Jerusalem sollte kein Haar gekrümmt werden. Und so geschah es, dass das, was er, nun, sagen wir aus fürsorglicher Liebe getan hatte, seine Anerkennung fand: ein Dankeschön in Öl, das noch heute im Sprechzimmer des christlichen Patriarchen hängt.

Ich möchte nun die Moral aus dieser Geschichte ziehen und die Dinge beim Namen nennen. Meines Erachtens besteht kein Zweifel daran, dass die arabisch-islamische Zivilisation auf dem Gebiet des kulturellen Pluralismus und der Koexistenz der Religionen ihre größte historische Leistung vollbracht hat. Ich würde die arabisch-islamische Zivilisation, trotz des erwähnten religiösen Erdbebens,

ohne zu zögern für den Friedensnobelpreis des Mittelalters nominieren. Einer der bemerkenswertesten Aspekte an dieser historischen Leistung und gleichzeitig der Aspekt, der uns heute in erster Linie beschäftigen soll, ist die Faszination, die die Gestalt Jesu schon immer auf die Phantasie der Moslems ausgeübt hat: vom Koran, ja schon von vor-islamischen arabischen Inschriften und vielleicht sogar Versen bis hin zur modernen arabischen Dichtung. Wie die Amerikaner sagen würden: *Islam and Jesus go back a long, long way,* der Islam und Jesus haben eine lange gemeinsame Geschichte. Und weil sie so lang ist, ist es für den Historiker so schwierig, sie im Rahmen einer ideengeschichtlichen Darstellung zu erzählen. Ehe man den Kuchen isst, muss man ihn anschneiden - aber an welcher Stelle?

Ich möchte mit der Hypothese beginnen, dass der Islam - genauer gesagt: der Koran - sich gezwungen sah, ein in der damaligen Zeit vorherrschendes Jesus-Bild zu bekämpfen und Jesus zugleich neu zu erfinden. In der Folgezeit hat die arabisch-islamische Literatur Jesus eineinhalb Jahrtausende lang immer wieder neu erfunden. Doch je mehr sich diese Gestalt in der islamischen Kultur etablierte, desto deutlicher bildeten sich zwei sehr unterschiedliche Vorstellungen heraus: der Jesus der muslimischen Schriften einerseits und der Jesus der muslimischen Literatur und Mythologie andererseits. Der Jesus der muslimischen Schriften ist selbstverständlich der Jesus des Koran und der Hadith. Um es mit den Worten des Koran auszudrücken: dieser Jesus ist „geläutert", theologisch überarbeitet, wenn man so will, und mit der Typologie der islamischen Prophezeiung und der muslimischen Eschatologie in Einklang gebracht. Auf diese Weise ist ein sehr vielschichtiges Jesus-Bild entstanden, das nach wie vor auf großes wissenschaftliches Interesse stößt. Doch mit der theologischen Bereicherung (etwa im Hinblick auf das Problem der Kreuzigung oder das Problem seiner Epitheta als „Geist" und „Wort" Gottes) geht eine erzählerische Verarmung einher (so ist beispielsweise nicht mehr von seiner Sendung und natürlich erst recht nicht von seiner Passion die Rede). Der Jesus der muslimischen Literatur und Mythologie dagegen bietet reichlich Stoff für Erzählungen. Der erste muslimische Jesus ist ein theologisches und prophetisches Argument. Der zweite ist Fleisch und Blut und Geschichten. Über den ersten wurde ausgiebig debattiert und geforscht, über den zweiten fast gar nicht. Und dieser zweite Jesus ist es, der mich heute vor allem interessiert. Von beiden Jesus-Bildern jedoch gilt, dass dieses Reinigen, Läutern und Neu-Erfinden eine Faszination verrät, die Jesus, wie ich glaube, stärker als alle anderen Propheten und prophetischen Gestalten auf die Moslems ausübt. Man mag mir das Klischee nicht übel nehmen: es ist, als ob Jesus für die Moslems zu wichtig ist, um ihn den Christen allein zu überlassen.

Mulukhiyya-Samen

Nachdem wir den Kuchen also nun in zwei Hälften geschnitten und beschlossen haben, uns auf den Jesus der islamischen Literatur und Mythologie zu konzentrieren, stehen wir vor der Frage, in welche Stücke wir diese zweite Hälfte zerschneiden. Wir können die Geschichte auf den Kopf stellen und mit dem zwanzigsten Jahrhundert beginnen, mit einigen Jesus-Bildern aus der modernen

arabisch-islamischen Dichtung. Vielleicht gewinnt das Jesus-Bild, das diese Dichtung uns vermittelt, aufgrund der größeren zeitlichen Nähe für uns schärfere Konturen. Ich möchte an dieser Stelle vor allem auf drei muslimische arabische Dichter hinweisen: den Sudanesen Muhammad al-Fayturi, den Palästinenser Mahmud Darwish und insbesondere den Iraki Badr Shakir al-Sayyab. Eine Studie, die sich mit diesen drei Dichtern beschäftigt, könnte mit einer recht weit verbreiteten kritischen Einschätzung ihres Schaffens beginnen, dass nämlich ihre „Modernität" zu einem Großteil auf ihrer intensiven Auseinandersetzung mit der Mythologie beruht. Vor allem die Bildersprache al-Sayyabs - aber auch die der beiden anderen - ist mit mythologischen Figuren durchsetzt. Es ist durchaus möglich, dass die ländliche Herkunft dieser Dichter sie für die Realität des Mythos sensibilisiert hat, ein Argument, das mich zu meiner zweiten Anekdote führt.

Im März 1989 nahm der Bürgerkrieg im Libanon plötzlich eine dramatische Wendung, und wir beschlossen, mit einer Gruppe von Freunden aus Beirut in das verhältnismäßig sichere Baalbek zu fliehen, jenen großartigen Tempelkomplex, der die Silhouette der Stadt ebenso beherrscht wie die lebhafte Phantasie ihrer Bewohner. Dort und im Hotel Palmyra, einem der bezauberndsten Hotels der arabischen Welt, lebten wir ein Leben, das jeder, der Ingmar Bergmans *Schande* gesehen hat, sogleich wieder erkennen würde. Ich freundete mich mit einem alten Bauern aus Baalbek an, einem frommen Moslem namens Abu Abdullah, und beschloss eines Tages, einige Mulukhiyya-Samen zu kaufen und sie unter Abu Abdullahs Anleitung zu säen. Als ich damit begann, muss ich ihm ein wenig wie der unachtsame Sämann aus dem Gleichnis Jesu erschienen sein, denn schon bald bat er mich höflich, beiseite zu treten und die Arbeit ihm zu überlassen. Und dann geschah etwas sehr Merkwürdiges. Welche Worte würde man von einem muslimischen Bauern erwarten, der gerade im Begriff ist, sein Saatgut auszusäen? Vielleicht, dass er das *Basmala* spricht, „Im Namen Gottes, des Allerbarmers, des Allbarmherzigen", oder ein anderes frommes muslimisches Gebet. Doch Abu Abdullah sprach ein Gebet, das so alt, so heidnisch und so verblüffend war, dass ich mich wieder und wieder über mich selbst ärgere, weil ich es mir damals nicht Wort für Wort eingeprägt habe. Jedenfalls ging das Gebet ungefähr so: „O du Geist der Saat, bring diese Saat voran, lass sie wachsen und sich vervielfachen". Für mich war dieses ferne Echo eines uralten Glaubens, diese flüchtige Begegnung mit etwas Heidnischem, das inmitten dieser durch und durch muslimischen Umgebung überlebt hatte, eine seltene und kostbare Offenbarung: eine endlose Linie von Bauern, deren Bild in einer endlosen Reihe von Spiegeln bis in die fernste Vergangenheit zurückgeworfen wurde.

Was hat dies alles mit Jesus und der modernen arabisch-islamischen Dichtung zu

Der Autor
Tarif Khalidi ist Professor für Arabische und Islamische Studien an der Amerikanischen Universität von Beirut; Veröffentlichungen u.a.: Arabic Historical Thought in the Classical Period (1994); The Muslim Jesus (2001).
E-Mail-Adresse: tarifkhalidi@hotmail.com

tun? Ich glaube, man kann diese Frage so beantworten: In den dreißiger, vierziger und fünfziger Jahren fanden die modernen arabischen Dichter in der Mythologie eine unerschöpfliche Quelle für poetische Experimente. Auf der Suche nach ihrer eigenen, geheiligten Offenbarung und neuem mythologischem Material verglichen sie die Mythen und entdeckten in Jesus eine Gestalt, die sich sehr viel leichter mit der Natur und den Jahreszeiten in Einklang bringen ließ als die strenge und betont *anti-mythische* Gestalt des Propheten Mohammed. Die modernen Dichter erforschten die Welt des Mythos und erblickten in Jesus ein wesentliches Glied in der mythologischen Kette, eine lebendige Gestalt, an der niemand vorbeikam, der die begrifflichen und sprachlichen Möglichkeiten des Mythos wieder beleben wollte. Diese Dichter waren mit den Bildern, die sie von Jesus schufen, nicht an die üblichen muslimischen Vorschriften - insbesondere die ausdrückliche Leugnung seiner Gottheit und seiner Kreuzigung seitens des Koran - gebunden. Vielmehr nahmen sie sich die Freiheit, auch den gekreuzigten Christus in ihr dichterisches Werk mit einzubeziehen. Dies geschah meist in provokativer Weise, wie um darauf hinzuweisen, dass seine Gottheit und seine Kreuzigung in ihrer Bildhaftigkeit zu kostbar seien, als dass man aus Rücksicht auf ein religiöses Dogma auf sie verzichten könne. Anders ausgedrückt könnte man auch sagen, dass der Koran eher zurückblickt auf die Anfänge Jesu und die von ihm vollbrachten Wunder als nach vorne auf seine Passion, dass aber gerade die Passion für die modernen Dichter, die versuchen, der Literatur und der Gesellschaft neues Leben einzuhauchen, von *wesentlicher* Bedeutung ist. Und es ist durchaus möglich, dass sie, wie Abu Abdullah in Baalbek, in ihrer eigenen ländlichen Umgebung mit der lebendigen Realität des Mythos groß geworden sind.

Ein Gedicht

Der Auferstandene, der Erneuerer der Natur, der Erlöser, das „Oh, göttlicher Menschlicher", mit dem al-Fayturi ihn anspricht, oder Darwishs Christus, der die Menschen einlädt, „in meinen Wunden Frieden zu finden" - all dies sind bemerkenswerte Jesus-Bilder, die in der modernen Dichtung häufig wiederkehren.

Für mich ist jedoch Badr Shakir al-Sayyabs Gedicht „Christus nach der Kreuzigung" das eindrucksvollste Beispiel für die Faszination, die die Gestalt Christi auf die modernen muslimischen Dichter ausübt. Dieses Gedicht hat bei den Kritikern beträchtliche Aufmerksamkeit erregt und ist mittlerweile ein Klassiker, doch gerade deswegen sollte es immer wieder mit neuen Augen gelesen werden. Mit einer Vergebung heischenden Verbeugung vor der Muse der Übersetzung will ich es nun etwas eingehender untersuchen.

Das Gedicht ist ein Monolog, und Christus ist der Sprecher. Es besteht aus acht Strophen von unterschiedlicher Länge, aus acht aufeinander folgenden Visionen. Der Beginn ist spektakulär, geradezu apokalyptisch:

„Sie nahmen mich ab, und ich hörte
Das lang gezogene Heulen der Winde, ihr Rauschen in den Palmen,

Und Schritte, die sich entfernten. So hatten meine Wunden
Und das Kreuz, an das sie mich nagelten, den Nachmittag und Abend lang,
Mich nicht *getötet. Ich lauschte. Das Heulen*
Schleppte sich über die Ebene, die zwischen mir und der Stadt lag,
Wie das Tau eines Schiffes,
Das hinabsinkt auf den Meeresgrund. Der klagende Laut
War wie ein Streifen Licht zwischen Morgengrauen und Mitternacht
An einem trüben Winterhimmel.
Und die Stadt stillte ihr Gemüt und fiel in Schlaf.“

Die zweite Strophe beschwört das Bild von Jaykur, dem Heimatdorf des Dichters, herauf, doch das Dorf erstreckt sich „bis an die äußersten Grenzen der Phantasie“ und ist bereit, die wieder belebende Sonne, das Wasser und die Erde zu empfangen, den Leib Christi, der Brotlaib wird, endlos im Feuer gebacken, um Leben zu schenken, und das Blut, das in den Adern seiner Erde fließt. Die Strophe endet mit den Worten:

„Ich war im Anfang, und im Anfang war Armut
[kuntu bad'an, wa fi'l bad'i kana al-faqir].
Ich starb, auf dass Brot gegessen werde in meinem Namen;
Auf dass sie mich pflanzen zur rechten Zeit.
Wie viele Leben werde ich leben! Denn in jeder Furche des Erdbodens
Bin ich eine Zukunft geworden, bin ich eine Saat geworden.
Ein Stamm von Menschen bin ich geworden, in jedem Menschenherzen
Ein Tropfen von meinem Blut, oder ein kleiner Tropfen.“

Dann, unvermittelt, ändert sich der Ton. Die Erlösung wird zum Alptraum. Unvorbereitet und wie in einer Halluzination stehen sich Christus und Judas Iskariot gegenüber, eine Begegnung, deren Atmosphäre an die Szene zwischen Christus und dem Großinquisitor aus Dostojewskis *Die Brüder Karamasow* erinnert. Im Namen der Tradition lehnt Judas den auferstandenen Christus ab und sagt zu ihm:

„Bist du es? Oder ist es mein erbleichter Schatten und streuendes Licht?
Kommst du zurück aus der Welt der Toten? Doch der Tod kommt nur einmal.
Das haben unsere Väter gesagt, das haben sie uns gelehrt. War es Lüge?“
[Fa hal kana zura: ein herrlicher Anklang an den Koran]

Der Alptraum wird immer bedrohlicher. Der begrabene Christus wird von marschierenden Truppen bedrängt, von Soldaten, die auf ihn einstürmen:

„Sie sind über mich hergefallen,
Wie ein Schwarm hungriger Vögel
Über eine Palme herfällt, die Früchte trägt
In irgendeinem verlassenen Dorf.“

Eine kosmische Schlacht entbrennt: Feuer und Eisen kämpfen gegen das Licht, das in den Augen „meines Volkes" scheint, ein Licht, gemacht aus Erinnerungen und Liebe, die „meine Last tragen und mein Kreuz benetzen". Die Strophe endet mit einem Paradox:

„Wie klein war der Tod, mein Tod, und wie unermesslich groß!"

Die letzte Strophe schließlich greift die erste noch einmal auf:

„Als sie mich angenagelt hatten und ich meine Augen auf die Stadt richtete,
Da konnte ich die Ebene, die Mauer, den Friedhof kaum erkennen:
So weit das Auge reichte, war dort etwas, das aussah
Wie ein blühender Wald.
Wo immer der Blick hinfiel, war ein Kreuz, eine trauernde Mutter.
Geheiligt sei der Herr!
Dies ist die Stadt, die gebären wird."

Über dieses Gedicht ist vieles zu sagen, so wie die Dichtung überhaupt eine beständige Verführung darstellt. Doch ich will mich kurz fassen: Zunächst einmal haben wir es hier, was Syntax und Sprache betrifft, mit einem Gedicht von außergewöhnlicher Reinheit zu tun, einem Gedicht, das Abu Tammam oder al-Mutanabbi, ohne zu zögern, als solches anerkennen würden, mit einem Gedicht, dessen Binnenreimschema genauso streng ist wie jeder beliebige Endreim in einem klassischen *Qasidah*. Es ist ein Gedicht über die Erlösung im politischen wie theologischen Sinne, ein Gedicht, das mit apokalyptischer Kraft den gekreuzigten Jesus der Evangelien und den Triumph des auferstandenen Christus miteinander verschmelzen lässt - Jesus, den Herrn der Unterdrückten, und Christus, den Herrn und Retter der Natur. Es formuliert eine eigene Aussage über Christus, der, wie ich glaube, viele Christen zustimmen würden. Es ist ein Evangelium im Kleinen, oder, wenn Ihnen das lieber ist, eine Apokalypse von der Art, wie man sie vielleicht in der Bibliothek von Nag Hammadi finden könnte.

Eine lange muslimische Tradition

Doch wir müssen zum nächsten Punkt kommen. Denn schon vor diesem lebendigen und kraftvollen Jesus Christus der modernen arabischen Dichtung hat das Interesse für Jesus, seine Botschaft und seine Bedeutung bei den Moslems lange Tradition. In diesem Zusammenhang wäre etwa auf die Jesus-Bilder in der persischen Sufi-Dichtung oder auf eine Anzahl wundervoller Darstellungen in der Kunst der Safawiden und der Mughals hinzuweisen. Was ich aber an dieser Stelle besonders erwähnen möchte, ist ein Corpus von ungefähr dreihundert Jesus-Worten und Geschichten aus der klassischen arabischen Literatur. (Eine Liste mit Zitaten findet sich am Ende dieses Essays.) Wir wollen dieses Corpus der Bequemlichkeit halber das „muslimische Evangelium" nennen.
Dieses „Evangelium" enthält Stücke aus einem Zeitraum von tausend Jahren, vom achten bis zum achtzehnten nachchristlichen Jahrhundert, und es schöpft

aus allen erdenklichen Quellen: Büchern der Weisheit und Askese, Büchern der Volksfrömmigkeit, Werken aus dem Sufismus, der *adab*-Literatur oder der Belletristik, ja sogar aus geographischen und historischen Schriften. Außerhalb der christlichen Überlieferung ist dies die größte Materialsammlung über Jesus in der gesamten klassischen Kultur.

Was werden wir wohl entdecken, wenn wir durch unser Vergrößerungsglas einen raschen Blick auf dieses „Evangelium" werfen? Zuallererst, denke ich, werden wir entdecken, dass die meisten dieser Jesus-Worte und Geschichten weder im Koran noch in der Hadith noch im Neuen Testament Parallelen haben. Zweitens besitzen viele von ihnen eine herbe Schönheit und sind in stilistischer Hinsicht wirklich gut gemacht (z.B. 1 u. 2). Drittens sind sie in der muslimischen Welt offenbar weit verbreitet - von Spanien bis nach Nordindien (z.B. 3) -, und vor allem einer der Sinnsprüche ist, wie ich festgestellt habe, zeitgenössischen Moslems mit einer guten Ausbildung in klassischer islamischer Literatur in aller Regel geläufig (z.B. 4). Neben den Sinnsprüchen gibt es eine Reihe von ebenso merkwürdigen wie eleganten Erzählungen (z.B. 5). Und einige Aussprüche sind verwirrend, und ihre Bedeutung ist unklar - alles in allem eine höchst eigenartige Kollektion.

Von den vielen Fragen, die man zu diesem „Evangelium" stellen könnte, will ich hier nur zwei zur Sprache bringen, nämlich erstens: Wie und warum ist dieses „Evangelium" in einer muslimischen Umgebung entstanden? Und zweitens: Was ist das für ein Jesus, der in diesem „Evangelium" Gestalt annimmt, und welche Rolle spielt dieser muslimische Jesus für den ökumenischen Dialog in unserer Zeit?

Als Antwort auf die Frage nach dem Wie und Warum möchte ich auf Folgendes hinweisen: Obwohl im Koran bekanntlich eine nicht eben geringe Zahl von Propheten zu Wort kommt, ist er dennoch in einem grammatischen Tempus geschrieben, das man als „Ewigkeits-Präsens" bezeichnen könnte. Die Stimme Gottes im Koran ist nicht die Stimme eines Erzählers, sondern eines Meta-Erzählers, eine Stimme, die verkündet: *So sollte* die Geschichte erzählt werden, oder vielleicht: *Das* ist der ewige Maßstab, an dem sich solche Erzählungen in Zukunft messen müssen. Doch religiöse Kulturen leben nicht alleine aus ihren Schriften. Und im Fall des Islam haben die Meta-Erzählungen des Koran viel Raum für Erzählungen, Erläuterungen und Ausschmückungen gelassen, ja sie haben geradezu dazu aufgefordert. Auf diese Weise entstand - vielleicht infolge einer schlichten Entwicklung von Angebot und Nachfrage - in der frühen Abbasidenzeit, als die arabische Kultur begann, sich ihre besonderen Ausdrucksformen zu schaffen, eine eigene Gattung: die „Propheten-Geschichten". Die Gemeinden wollten mehr über die Propheten hören, und die Gelehrten erfüllten ihnen diesen Wunsch. Deswegen besitzen wir heute Erzählungen über Mose, Jesus, Salomo, David, Luqmân und viele andere mehr. Unter ihnen allen jedoch nimmt Jesus aufgrund der Quantität und vor allem der *Qualität* seiner Sinnsprüche und Geschichten eine besondere Stellung ein. Dafür gibt es zahlreiche Gründe, auf die ich hier nicht näher eingehen kann. An dieser Stelle soll der Hinweis genügen, dass Jesus unter

diesen Propheten nicht nur in literarischer Hinsicht herausragt, sondern außerdem - und das, so darf man festhalten, ist ein äußerst ungewöhnlicher Vorgang - in die muslimische Polemik eingegangen ist und *innerhalb* dieser Polemik eine ideologische Rolle spielt (z.B. 7, 8, 9).

Was meine zweite Frage betrifft - was für ein Jesus ist das, der uns im muslimischen Evangelium begegnet? -, so müssen hier einige wenige Bemerkungen genügen. Es ist natürlich ein zutiefst menschlicher, ja zuweilen hilfloser Jesus (z.B. 10). In einigen Fällen ist die Hand des muslimischen Herausgebers, die ihn modelliert hat, noch erkennbar (z.B. 11). Als ein muslimischer Prophet betet er wie ein Moslem, pilgert zu einem ewigen Mekka, kurz: Er tut alles, was man eben von einem muslimischen Propheten erwartet. Und doch geht der Jesus, den wir hier vorfinden, weit über die in den muslimischen Schriften vorgegebene Norm hinaus. Einige Geschichten sind durchaus geeignet, das muslimische Zartgefühl zu verletzen (z.B. 12, 13), ja es gibt sogar eine Erzählung, die ein Gebet des gekreuzigten Jesus wiedergibt und eine weitere, in der er einem Mann im Traum versichert, er sei wirklich gekreuzigt worden. Mit anderen Worten: Nachdem sie ihn einmal erschaffen hatten, haben seine muslimischen Schöpfer die Kontrolle über Jesus verloren. Er lebt sein eigenes Leben.

Es sind im Großen und Ganzen drei oder vier unterschiedliche Jesus-Bilder, die sich aus dem „Evangelium" herauslesen lassen. Da ist zunächst die dem Neuen Testament völlig fremde Gestalt des kompromisslosen Asketen (z.B. 14). Das Thema seiner zahlreichen Äußerungen ist die Abkehr von der Welt und von allem, was in ihr ist, wobei er auch die im Islam durchaus nicht unproblematische Frage nach der Ehe berührt (z.B. 15). In dieser Welt ist der Mensch nur ein Durchreisender, ein Fremder, und Jesus ist so etwas wie ein Schutzpatron der Fremden.

Neben dieser asketischen Gestalt gibt es den sozial engagierten, barmherzigen, liebenswürdigen und demütigen Jesus (z.B. 17, 18). Sein Mitgefühl erstreckt sich nicht nur auf die Menschen, sondern auch auf die Tiere (z.B. 19). Er spricht mit Totenschädeln und Bergen, als wolle er auf diese Weise die innersten Geheimnisse der Schöpfung Gottes offenbaren. Und vielleicht ist es vor allem dieser Aspekt, der ihn bei den Sufis des Islam so beliebt macht: Für sie ist er der Prophet des Herzens *par excellence* und überdies der Prophet, der wie kein anderer - etwa mit seiner häufigen Kritik an den allzu weltlich eingestellten Schriftgelehrten - den Kampf zwischen dem Gesetz und dem Geist verkörpert. Es ist daher nicht verwunderlich, dass al-Ghazalis majestätisches *Ihya' 'Ulum al-Din* die größte Sammlung von Jesus-Worten in der gesamten muslimischen Literatur enthält. Ghazali zitiert diese Worte nicht nur in seiner Diskussion über das Herz, sondern kommentiert sie auch wiederholt, etwa in seinem Kommentar zu Nummer fünf (z.B. 20).

Meine Schlussfolgerung

Lassen Sie mich nun zum Schluss kommen. Was wir in dieser jahrhundertealten Tradition vorgefunden haben, ist so etwas wie eine Liebesgeschichte zwischen

dem Islam und Jesus. Es ist gewiss ein ungewöhnlicher Vorgang in der vergleichenden Religionsgeschichte, wenn eine Religion den spirituellen Gründer einer anderen Religion heranzieht, um ihre eigene Frömmigkeit zu bereichern und zu festigen. Ich glaube, dass wir daraus etwas lernen können: Wir können lernen, wie die wechselseitige Beziehung, Bereicherung, Koexistenz und Komplementarität der religiösen Kulturen funktioniert hat oder vielleicht auch heute funktionieren sollte. Der Jesus des muslimischen Evangeliums ist eine muslimische Schöpfung - und doch scheint es, als ob er über die Grenzen beider Religionen, der einen, die ihn geformt, und der anderen, die ihn übernommen hat, hinauswächst.

Angesichts der gegenwärtigen Spannungen zwischen Christen und Moslems ist es gut zu wissen, dass Christentum und Islam in einer anderen Epoche und in einer anderen Geschichte offener, aufmerksamer und vertrauensvoller mit dem religiösen Zeugnis des jeweils anderen umgegangen sind, ja dass sie dies im Grunde sogar heute noch tun, wenn man bedenkt, dass Jesus auch weiterhin die Bildersprache der berühmtesten muslimischen Dichter unserer Zeit inspiriert. Oder andersherum betrachtet: Wenn wir die Theorie vom „Zusammenprall der Zivilisationen" und die von ihren Verfechtern vorgebrachten Argumente in Augenschein nehmen, dann können wir vielleicht vor den Gefahren warnen, die diese entsetzlich missglückte Metapher in sich birgt. Armeen prallen aufeinander, Nationen prallen aufeinander, Völker prallen aufeinander. Können Zivilisationen aufeinanderprallen? Ich meine, es wäre angemessener, von einem „Tanz der Zivilisationen", einem „Walzer" oder vielleicht sogar einer „Umarmung der Zivilisationen" zu sprechen - und genau das habe ich in diesem Essay zum Ausdruck bringen wollen.

III. Worte und Geschichten von Jesus in der klassischen arabisch-islamischen Literatur

1. „Selig, wer mit seinem Herzen sieht, dessen Herz aber nicht in dem ist, was er sieht."
2. „Sei bei anderen unbefangen, aber nie bei dir selbst."
3. „Die Welt ist eine Brücke. Geh darüber, aber baue nicht dein Haus darauf."
4. Jesus pflegte zu sagen: „Wahrlich, ich sage euch, Gerstenbrot zu essen, Wasser zu trinken und auf Misthaufen zu schlafen ist mehr als genug für den, der das Paradies erben will."
5. Jesus wollte sich gerade mit dem Kopf auf einen Stein legen, als Satan vorüber kam. „So gibst du dich also in dieser Welt mit einem Stein zufrieden, Jesus!" Jesus zog den Stein unter seinem Kopf hervor, warf ihn nach Satan und sagte: „Nimm diesen Stein und die Welt mit ihm! Ich brauche sie beide nicht."
6. Christus sprach: „Sei in der Mitte, aber geh an der Seite."
7. Jesus sprach: „*Quadar* [Die Vorsehung] ist ein Geheimnis (*sirr*) Gottes. Und nach Gottes Geheimnissen sollt ihr nicht fragen."

8. Jesus sprach: „Urteilt nicht über die Sünden der Menschen, als ob ihr Herren (*arbab*), sondern als ob ihr Sklaven (*'abid*) wäret."
9. Jesus sagte zu seinen Jüngern: „So wie die Könige euch die Weisheit überlassen haben, so sollt ihr den Königen die Welt überlassen."
10. Unterwegs kam Jesus einmal an einem verrotteten Schädel vorbei. Er befahl ihm zu sprechen. Der Schädel sagte: „Geist Gottes, mein Name ist Balwan ibn Hafs, König des Jemen. Ich lebte tausend Jahre lang, hatte tausend Söhne, nahm tausend Jungfrauen ihre Unschuld, besiegte tausend Armeen, tötete tausend Tyrannen und eroberte tausend Städte. Möge jeder, der meine Geschichte hört, den Versuchungen der Welt widerstehen, denn sie war so nichtig wie der Traum eines Schlafenden." Da weinte Jesus.
11. Jesus sagte zu seinen Jüngern: „Wahrlich, ich sage euch" - und er sagte häufig „Wahrlich, ich sage euch" -, „diejenigen unter euch, die sich am bittersten über ihr Unglück beklagen, sind noch am stärksten der Welt verhaftet."
12. Ein Schwein ging an Jesus vorüber. Jesus sagte: „Geh in Frieden." Da fragte man ihn: „Geist Gottes, wie kannst du so mit einem Schwein sprechen?" Jesus antwortete: „Ich hasse es, meine Zunge an das Böse zu gewöhnen."
13. Jesus und seine Jünger kamen an dem Skelett eines Hundes vorbei. Die Jünger sagten: „Wie er stinkt!" Jesus sagte: „Wie weiß seine Zähne sind!" Dies sagte er, um ihnen eine Lehre zu erteilen und sie an übler Nachrede zu hindern.
14. Jesus besaß nichts außer einem Kamm und einer Tasse. Einmal sah er, wie ein Mann seinen Bart mit den Fingern kämmte, und er warf seinen Kamm weg. Dann sah er einen anderen Mann, der mit seinen Händen Wasser aus dem Fluss schöpfte, um es zu trinken, und Jesus warf auch seine Tasse weg.
15. Jesus wurde gefragt: „Warum bist du nicht verheiratet?" Er antwortete: „Nur in den Wohnungen der Ewigkeit ist es lobenswert, sich zu mehren."
16. Jesus sprach: „Was Gott am meisten liebt, das sind die Fremden." Da wurde er gefragt: „Wer sind die Fremden?". Er antwortete: „Die [die Welt] fliehen und sich ihren Glauben [unversehrt] bewahren. Sie werden sich am Tag der Auferstehung an der Seite Jesu versammeln."
17. Jesus traf einen Mann und fragte ihn: „Was tust du?" „Ich lebe ein gottgefälliges Leben", erwiderte der Mann. Jesus fragte: „Wer sorgt für dich?" „Mein Bruder", gab der Mann zur Antwort. Da sagte Jesus: „Dein Bruder lebt gottgefälliger als du."
18. Christus kam an einer Gruppe Israeliten vorbei, die ihn beleidigten. Jedes Mal, wenn sie etwas Böses sagten, gab Jesus ihnen eine freundliche Antwort. Simon der Reine sagte zu ihm: „Weshalb gibst du ihnen jedes Mal, wenn sie etwas Böses sagen, eine freundliche Antwort?" Christus sagte: „Jeder gibt, was er hat."
19. Jesus kam an einer Kuh vorbei, die gerade kalbte und große Schmerzen hatte. „Oh, Wort Gottes", sagte die Kuh, „bete, dass Gott mich erlösen möge." Jesus betete: „Oh Schöpfer der Seele aus der Seele, Zeuger der Seele aus der Seele, erlöse sie." Sogleich kam das Junge zur Welt.
20. Genau genommen besitzt schon derjenige, der einen Stein als Kopfkissen benutzt, ein Stück von der Welt, das Satan gegen ihn verwenden kann. Dabei ist

es nur ein Stein! Stell dir vor, jemand besitzt weiche Kissen und Betten und schöne Gärten! Wann wird so ein Mensch jemals den Drang verspüren, Gott zu preisen?

Aus dem Englischen übersetzt von Gabriele Stein

Glaube und Politik im Islam – unter welchem Paradigma?

Mustafa Abu Sway

Zum Schluss eines kürzlich gesendeten Beitrags über die islamische Bewegung *As'ad Taha* in Indonesien, war der Reporter von *Al-Dschasira* nicht zufrieden mit seiner Arbeit. Er sagte, er habe nach einigen Wochen, die er in Indonesien an seiner Reportage gearbeitet hatte, erkannt, dass der Sachverhalt weitaus komplexer sei. In der Sendung wurden Führer verschiedener islamischer Bewegungen interviewt. Manche von ihnen, wie die Gerechtigkeitspartei, respektieren Demokratie und gesetzliche Norm. Andere, wie *Laskar Jihad,* konfrontieren ihre Mitglieder damit, „aggressiver zu erscheinen". Nachdem man die Führer der Gerechtigkeitspartei 15 Sekunden lang interviewt hatte, gab es nichts mehr zu zeigen! Denn - wie soll man Menschen zeigen, die friedlich innerhalb des politischen Systems arbeiten? Wenn es nicht dramatisch ist, ist es nicht photogen! Mitglieder anderer Gruppen wurden beim „Training" gezeigt. Minutenlange Berichterstattung! Eine Gruppe marschierte in zwei parallelen Reihen in der Mitte der Straße, warf sich plötzlich zu Boden - allerdings nur so lange sie nicht dreckige Kleidung bekam. Es schien mir, dass solche Leute zehn Jahre dieser Art von „Training" absolvieren müssen, um einer Fitnessgruppe von Jane Fonda gewachsen zu sein!

Einleitung: Die Quellen der Ideen

Muslime, die die islamische Weltsicht gutheißen, kämpfen hart darum, den Idealen ihrer Religion zu entsprechen. Es ist nur „natürlich", dass da immer eine Diskrepanz zwischen Idee und Praxis bleibt. Die Differenzen zwischen beiden Bereichen könnten auf die hermeneutischen Probleme oder die praktischen Hindernisse zurückgeführt werden, die aus der *Realpolitik* stammen.

Die Quellen der Ideen, die die islamische Weltsicht bilden, umfassen den *Koran* und die *Sunna* (Überlieferung des Propheten Mohammed). Es gibt noch zwei andere Quellen, oder besser: Instrumente, die praktisch auf den ersten zwei basieren: *Übereinstimmung der Gelehrten* und *schlussfolgerndes Denken nach dem Analogieprinzip.* Außerdem gibt es eine allgemeine Übereinstimmung unter sunnitischen Muslimen (Schiiten haben da Vorbehalte), dass die Herrschaft der ersten vier rechtgeleiteten Kalifen (*Al-Khulafa'Al-Rashidun*) als in Übereinstimmung mit der islamischen Weltsicht betrachtet werden darf. Diese Phase der Geschichte des islamischen Staates wird als formbildend angesehen. Muslime sehen in ihr eine „Quelle", die befragt werden kann, um zu verstehen, wie die erste Generation der Muslime die politischen Weisungen des Korans und der Sunna verstand. Der Prophet selbst forderte die Muslime auf, nach seinem Tod an seiner Sunna und an der Sunna der rechtgeleiteten Kalifen festzuhalten.

Schwierigkeiten, verbunden mit der Äußerung politischer Sachverhalte, treten auf, wenn viele muslimische Gelehrte in ihrem Denken und Schreiben unter Druck stehen. Das gilt vor allem jetzt, angesichts einer gegenwärtigen Darstellung, die den Islam mit dem Terrorismus organisch verbunden sehen möchte. Dieser Prozess begann vor dem 11. September, aber er wurde nach dieser menschlichen Tragödie intensiviert. Viele dieser Gelehrten oder Intellektuellen entlehnen Methoden, Vokabular und Begrifflichkeiten von anderen, meist westlichen Paradigmen, um die islamische Weltsicht zu vermitteln. Die unter diesen Umständen erzeugte Rhetorik kann nicht repräsentativ sein.

I. Das Tawhidic-Paradigma

Der Eckpfeiler der islamischen Weltsicht ist der Begriff *Tawhid.* Tawhid, das enorme politische Implikationen hat, meint den Glauben an die Einzigkeit Gottes. Mission und Leben des Propheten spiegeln zuerst und vor allem diese Betonung des Glaubens an die Einzigkeit Gottes. Es gibt zahlreiche Verse im Koran, die Seine Eigenschaften schildern (z.B. die 99 wunderschönen Namen. So etwa: der Schöpfer, der Ernährer, der Barmherzige usw.) Jedoch gibt es nur einen Vers, der sich seiner Natur zuwendet: *„... nichts gibt es Seinesgleichen ..."* (Koran 42,11)

1. Eine nicht vergebbare Sünde

Dieser Vers unterbindet jeden Versuch, Ihn in irgendeiner dreidimensionalen Weise darzustellen oder von Ihm in materiell-körperlichen Begriffen zu denken. Tawhid basiert ferner auf der Zurückweisung jeglicher Assoziation (*Schirk*) mit Gott. Daraus folgt die feierliche Erklärung: „Es gibt keinen Gott außer Gott". Die erste Verständnisebene besagt, dass kein Idol oder Geschöpf an der Gottheit teilhaben kann. Eine politische Ordnung zu propagieren, welche dem Göttlichen Willen, wie er im Koran oder in der Sunna ausgedrückt ist, widerspricht, ist ebenso eine Form des *Schirk.* Das islamische Recht (*Scharia*) zu verletzen ist eine Sünde. Bewusst eine Alternative zur *Scharia* zu vertreten ist ein Akt des Unglau-

bens. Hier zeigt sich das implizite Verständnis, dass der Vertreter einer alternativen Lebensweise sich auf die Ebene Gottes erhebt. Daher wird dies als ein Akt von *Schirk* betrachtet. Es ist dies die einzige nicht vergebbare Sünde aus islamischer Sicht (Koran 4:48.116).

In der Tat gibt es eindeutige Verse, welche diejenigen kritisieren, die in ihrer Rechtsprechung und Herrschaft gemäß dem göttlichen Gesetz scheitern: *„Wer nicht nach dem richtet, was Allah hinabgesandt hat - das sind die Ungläubigen"* (Koran 5:45).

Die eng gefasste Möglichkeit, die Grenzen der *Scharia* zu überschreiten, schränkt die intellektuelle Aktivität des muslimischen Gelehrten auf die Parameter der islamischen Weltsicht ein. Dies ist aber kein starrer Bereich, wie im Folgenden diskutiert werden soll. Es gibt viel Raum für Entwicklung und Berührungspunkte mit anderen Weltsichten. Zugleich können muslimische Herrscher, die aus freiem Willensentschluss ein politisches System befürworten, welches klar die *Scharia* überschreitet, als Ungläubige angeklagt werden, wie die vorherigen Verse zeigen. Andere Herrscher finden sich einfach in einer Situation wieder, die einen Status quo aufrechterhält, in dem die *Scharia* an den Rand gedrängt wird. Dies könnte zu einer Situation führen, in der Muslime es unumgänglich finden, den Herrscher anzuklagen.

Es gibt eine Überlieferung des Propheten, in der dieser über seine Haltung gegenüber solchen Herrschern befragt wird. Seine Antwort untersagte der muslimischen Gemeinschaft, irgendeine Maßnahme gegen die Herrscher zu ergreifen, solange sie „Gebete verrichten". Das ursprüngliche arabische Wort, das ich mit „verrichten" übersetzt habe, ist *aqamu*. Es hat noch andere Konnotationen, wie Gebete „einsetzen, errichten", was als Metapher für die Errichtung und Einsetzung der *Scharia* selbst verstanden wird!

Eine moderne islamische Randgruppe, *Al-Takfir wal-Hijrah*, dehnte den Status der Ungläubigen aus, weil die *Scharia* als Ganze nicht in der ganzen Gesellschaft erfüllt wird. Sie haben in Ägypten große Zerstörung angerichtet und Blut vergossen. Erst vor kurzem haben sie dem Gebrauch von Gewalt entsagt. Es stellt sich abschließend so dar, dass die Linie, die von der einflussreichsten islamischen Gruppe weltweit, der *Muslimischen Bruderschaft*, vertreten wird, auf friedlichen Aktivismus zielt - innerhalb muslimischer wie nicht-muslimischer Gesellschaften, in denen ihre Mitglieder leben.

Der Autor

Dr. Mustafa Abu Sway ist Associate Professor für Philosophy und Islamische Studien und Direktor des islamischen Forschungszentrums an der Al-Quds University in Jerusalem. Zu seinen Arbeitsschwerpunkten gehören Arbeiten über Al-Ghazzali, Imam Al-Nursi, Islam und Globalisierung, Islam und Ökologie sowie zur wissenschaftlichen Koran-Interpretation. Veröffentlichungen u.a.: Islamic Epistemology: The Case of Al-Ghazzali (1995); Fatawa Al-Ghazzali (1996); er ist auch Co-Autor des „Islamischen Erziehungsbuchs" für die 7. Klassenstufe, im Auftrag des palästinensischen Bildungsministeriums (2001). Anschrift: Islamic Research Center, Al-Quds University, Jerusalem. E-Mail: abusway@alquds.edu

2. Demokratische Traditionen

Es ist ziemlich verhängnisvoll, dass arabische und muslimische Staaten die Existenz von Randgruppen benutzen, um ihre Angriffe auf alle muslimischen Aktivisten zu rechtfertigen, die demokratische und pluralistische Ansichten vertreten - im Gegensatz zu jenen Despoten und Diktatoren, die auf Lebenszeit gewählt sind. Jenen ist es nie zu peinlich, wieder und wieder zu zeigen, dass sie ihre Wahlen mit beinahe 99 Prozent der Wählerstimmen gewinnen. In den meisten, nicht allen dieser Länder gibt es keine Meinungsfreiheit. Könige und Präsidenten gleichermaßen erben in vielen arabischen und muslimischen Ländern - manche von ihnen in „Republiken" - das Amt und gehen mit der Präsidentschaft um wie mit einem Familienunternehmen.

Muslimische Wissenschaftler kritisieren weiterhin Mu'awyah, den fünften Kalifen, der die Umayyad-Dynastie errichtete und die Familienherrschaft in Gang setzte, indem er seinen Sohn dazu bestimmte, das Kalifenamt nach seinem Tod zu erben. Es ist sehr wichtig, sich vor Augen zu führen, dass diese Praxis eine Verletzung der Sunna des Propheten darstellte; er hatte niemanden berufen, den Staat nach seinem Tode zu leiten. Er überließ die Entscheidung voll und ganz der muslimischen Gemeinschaft. Nach dem Tode des Propheten versammelten sich viele seiner Gefährten auf dem Versammlungsplatz des Banu-Sa'idah-Stammes in der Altstadt von Medina. Es gab zwei Kandidaten, einen aus der ursprünglichen Einwohnerschaft Medinas und einen anderen aus der Mitte der Einwanderer, die während der Verfolgungszeit aus Mekka nach Medina geflohen waren. Schließlich wurde Abu Bakr, der Mekkaner, zum ersten Kalifen gewählt. Ibn Hazm berichtete, dass Frauen und junge Burschen nach ihrer Meinung zur Wahl des neuen Staatsführers befragt worden waren. In moderner Sprache ausgedrückt: Es war ein Vertrauensvotum.

Die islamische Weltsicht negiert nicht die Mechanismen der Demokratie oder die Einbeziehung der Gemeinschaft. Das Gleiche könnte über die Teilung der drei Gewalten gesagt werden. Dennoch gibt es eine Verschiedenheit, die - so denke ich - nicht aufgelöst werden kann, und dies ist die Rolle des öffentlichen Willens. Die islamische Weltsicht kann nicht ihre Werte gefährden, indem sie sich auf den öffentlichen Willen verlässt. Kernpunkte, wie das Verbot des Glücksspiels, werden aus islamischer Sicht nie disponibel sein.

II. Trennung von Moschee und Staat

Der Begriff der Religion im Islam schließt keinerlei menschliche Aktivität aus. Es handelt sich nicht um einen persönlichen Glauben, der sich von den Fragen des wirklichen Lebens absondert. Der öffentliche Raum bildet einen wesentlichen Bestandteil der islamischen Anschauung. Tatsächlich ist es nach islamischer Weltsicht das Ziel von Politik, die Muslime zu führen und zu schützen sowie den Islam selbst zu bewahren. Die Ziele der *Scharia* beinhalten den Schutz des Lebens, der Religion, des Eigentums, der Nachkommen und der menschlichen

Würde. Einer der späteren Gelehrten, Al-Schatibi, fügte den Schutz der Freiheit und die Rechtsprechung nach den Zielen der *Scharia* hinzu. Und mir persönlich scheint, dass sich aus vielen Texten des Korans und der Sunna außerdem der Schutz der Umwelt als eines der Ziele der *Scharia* ableiten lässt. Die beiden letzteren Beispiele spiegeln deutlich die hermeneutische Dynamik, die entsteht, wenn man sich mit den Texten beschäftigt. Das heißt nicht, dass etwas von außen hinzugefügt würde; es geht vielmehr darum, zu entschleiern, was in der islamischen Weltsicht enthalten ist, und dies in einer unserer Zeit entsprechenden Sprache auszudrücken.

1. Eine ganzheitliche Religion

Es gibt keine Trennung zwischen Moschee und Staat im Islam. Die Moschee bleibt die zentrale Bühne jeder öffentlichen Debatte. Der Islam wird als ganzheitliche Religion betrachtet, in vielem ähnlich dem Judentum, wo Theologie und Gesetz Hand in Hand gehen. Staat und Politik haben ihren eigenen Platz in der islamischen Weltsicht. Dennoch ist der islamische Staat nicht theokratisch, und es gibt keinen muslimischen Klerus. Tatsächlich ist der Koran gegenüber Priestern und Rabbinern kritisch eingestellt (Koran 9:31.34). Was uns, auf phänomenologischer Ebene, wie ein muslimischer Klerus erscheint, muss untersucht werden. „Scheich" ist das arabische Wort für „alter Mann" und wurde zu einem Ehrentitel. „Imam" wird üblicherweise der Vorbeter genannt. Das Wort beschreibt eine Funktion, nicht eine Position. „Kalif" bedeutet Statthalter und hat keinerlei theokratisches Gewicht. Entsprechend der Wichtigkeit dieses Amtes werde ich dieses in einem eigenen Abschnitt erörtern.

Einige Institutionen entwickelten Interessengruppen, wie die Gelehrten, die sich zur Islamischen Stiftung (*Waqf*) zusammengeschlossen hatten. Sie wurden Staatsbeamte, und viele Muslime finden es schwierig, deren religiösen Weisungen zu trauen, besonders jenen mit politischen Implikationen, weil sie befürchten, dass diese die Interessen des Staats widerspiegeln. Im Volksglauben ist der „wahre" Gelehrte jemand, der sich vom offiziellen Establishment fernhält. Dies ist kein neuer Gedanke. Imam Al-Ghazzali (gestorben 1111), einer der berühmtesten Gelehrten des Islam, gelobte zwei Dinge hinsichtlich hochrangiger Beamter: sie nie zu besuchen und niemals Geld von ihnen anzunehmen.

2. Das Kalifat

Es gibt zwei wichtige Sachverhalte, die mit dem Begriff des *Khalifah* verbunden sind. Der erste Aspekt ist, dass die Geschichte des islamischen Staatswesens mit diesem Wort assoziiert wurde. Deshalb wird das Ende des Osmanischen Reiches als Ende des islamischen Kalifats betrachtet. Die damit verbundene Vorstellung wird sehr in Ehren gehalten als ein Symbol der politischen Einheit der *Ummah*. Die Wiedereinsetzung des Kalifats könnte als Ziel der Islamischen Befreiungspartei (*Hizb Al-Tahrir Al-Islami*) betrachtet werden. Keine andere Gruppe gedenkt des Kalifats wie sie. Ihre Position unterscheidet sich von anderen darin, dass sie alle anderen Aktivitäten aussetzt, bis das Kalifat wiederhergestellt ist.

Der andere Sachverhalt ist der, dass das Kalifat im öffentlichen Diskurs auf seine rein politische Dimension reduziert wird. Diese Position ignoriert die anderen damit verbundenen Bedeutungen. Der Mensch wird in der islamischen Weltsicht als Statthalter (*khalifah*) angesehen. Dieses Statthaltertum wird noch vor der Schöpfung des ersten Menschen proklamiert:

„Und als dein Herr zu den Engeln sagte: Ich will einen Statthalter auf Erden einsetzen!, sagten sie: Willst du denn dort solche Wesen haben, die darauf Unfrieden stiften und Blut vergießen? - und wir loben und preisen dich und rühmen deine Herrlichkeit. Er antwortete: Ich weiß, was ihr nicht wisst." (Koran 2:30)

In ihrer/seiner Eigenschaft als Statthalter wird der Mensch als Sachwalter der Erde betrachtet. Sie/er sollte in keinerlei Form Verderben für die Erde (d.h. die Umwelt) bewirken. Das Leben auf der Erde bringt große Verantwortung mit sich. Es ist eine Prüfung der Verantwortlichkeit. Ihr folgt entweder Lohn oder Strafe. Diese Bedeutungen werden im Koran und in der Sunna erwähnt. Statthaltertum als Prüfung ist im folgenden Vers zu finden:

„Er ist es, Der euch zu Nachfolgern auf der Erde machte und die einen von euch über die anderen erhöhte um Rangstufen, damit Er euch prüfe durch das, was Er euch gegeben. Wahrlich, dein Herr ist schnell im Strafen; wahrlich, Er ist allverzeihend, barmherzig." (Koran 6:165)

3. Pluralismus

Die islamische Botschaft läuft nicht darauf hinaus, frühere Offenbarungen zu bestreiten. Der Islam kam, um die ursprünglichen früheren Verkündigungen zu bestätigen. Man hält die Unterschiede zwischen dem Koran und früheren heiligen Schriften für das Ergebnis menschlicher Bearbeitung. Der wichtigste Punkt ist der, dass es eine direkte Anerkennung der Christen und Juden, ihrer Offenbarungsschriften und der Möglichkeit eines Zusammenlebens gibt. Seit ihren eigentlichen Anfängen nahm die muslimische Gesellschaft diese Andersgläubigen bei sich auf. Es gab bittere Zeiten in der Beziehung zwischen den Mitgliedern dieser drei Religionen. Doch in Relation (z.B. zum Holocaust) gesehen, verhielten sich Muslime recht fair in ihrer Beziehung zu anderen. Einer der berühmtesten Texte, welcher vorschreibt, Juden oder Christen, die in Frieden mit Muslimen zusammenleben, zu beschützen, stammt aus einer Überlieferung des Propheten, in der er sagt: „Der, der einem *Dhimmi* (d.h. einem Mitglied anderer Glaubensrichtung, meist Jude oder Christ, der als zu einer beschützten Minderheit zugehörig betrachtet wird), Schaden zufügt, fügt mir Schaden zu." Der Koran befürwortet den Dialog mit Völkern der Buchreligionen in bestmöglicher Weise. Der Glaube der Muslime an die früheren Propheten und der ungeheure Respekt vor ihnen ist ein Bereich von Gemeinsamkeiten, der hilft, den Weg zu förderlicher Koexistenz zu ebnen.

Ein anderer Bereich des Pluralismus betrifft die Muslime selbst. Es gibt verschie-

dene Schulen von Rechtswissenschaft und Theologie, die sich nicht zu Sekten entwickelt haben. Muslime können sich jeder Schule anschließen. Manchmal gehören Mitglieder ein und derselben Familie zu unterschiedlichen Schulen der Rechtswissenschaft. Manche dieser Schulen sind in bestimmten Gebieten populärer als andere. Die *Hanafi*-Schule ist in der türkischen Welt verbreitet, während die *Maliki*-Schule in Nordafrika verbreitet ist. Die malayische Welt ist von der *Shafi'i*-Schule geprägt, die saudi-arabische von *Hanbali*.

Ich habe den Eindruck, dass es immer noch gewisse Spannungen gibt zwischen den Sunniten und den Schiiten, die - verglichen mit der Zahl der Sunniten - im Ganzen eine Minderheit darstellen. Der Dialog ist bei beiden Parteien nicht besonders populär, obwohl es Versuche gibt, sie miteinander zu versöhnen. Die verbesserten Beziehungen zwischen Saudi-Arabien und Iran bewirkten eine Besänftigung der Kritik, die im Königreich lange Zeit den Ton angab.

Muslime gehören unzähligen Kulturen an. Dazu gehören malayische, türkische, afrikanische, arabische und kaukasische Einflüsse, um nur ein paar zu nennen. Muslime, die in der islamischen Welt leben, sind Staatsbürger von Ländern, die unterschiedliche Regierungsformen haben. Einige von ihnen leben in islamisch orientierten Staaten (z.B. Saudi-Arabien), während andere in „säkularen" Staaten wie z.B. der Türkei leben. Überdies leben andere in Staaten, die irgendwo zwischen diesen Kategorien rangieren, wie z.B. Kuwait. Die „mittlere" Kategorie, die als traditionelle oder konservative Gesellschaft beschrieben werden könnte, behält einige formale Bindungen zum Islam bei, indem in der Verfassung niedergelegt ist, dass der Islam Staatsreligion ist und die Quelle - oder eine Hauptquelle - der Gesetzgebung. Dennoch lehnen sich viele dieser Verfassungen in der arabischen und muslimischen Welt sehr stark an europäische Verfassungen an, besonders an die französische und englische. Dies spiegelt den Einfluss der Kolonialzeit, die zu einem Prozess der Verwestlichung führte, dem niemand entkommen ist.

III. Frauen und Geschlecht

Es ist seltsam, über die politischen Rechte der Frauen zu sprechen, als ob die Männer in unserem Teil der Welt politische Rechte errungen hätten. Größtenteils leiden beide unter der Herrschaft von Despoten. Überdies ist das Leiden der Frauen mehr kulturell bedingt und nicht durch die Religion verursacht. Im Islam gibt es keinen Unterschied zwischen wahren Gläubigen:

„Wer recht handelt, ob Mann oder Weib, und gläubig ist, dem werden Wir gewisslich ein reines Leben gewähren; und Wir werden gewisslich solchen ihren Lohn bemessen nach dem besten ihrer Werke." (Koran 16:97)

Der Koran macht nicht Eva für den Sündenfall verantwortlich. Tatsächlich ist es klar die Verantwortung Adams. Der Prophet, der das Vorbild der Muslime ist,

übernahm die Pflege seiner Kleidung und seiner Schuhe selbst. Gemäß einer anderen Überlieferung übernahm er auch Hausarbeiten.
Damals fand eher eine Befreiung der Frauen statt. Sie wurden finanziell unabhängig von männlichen Familienmitgliedern. Sie hatten Teil an jeder einzelnen Tätigkeit. Der Prophet beratschlagte sich mit seiner Frau Um Salamah und akzeptierte ihren Ratschlag. Frauen waren praktisch an der Wahl beteiligt, als Abu Bakr zum ersten Kalifen bestimmt wurde. Der zweite Kalif, Umar Ibn Al-Khattab, ernannte eine Frau, Al- Shifa', zur Richterin auf dem Marktplatz.
Heutzutage dürfen Frauen in Saudi-Arabien nicht Autofahren, in Kuwait sind sie nicht wahlberechtigt und in der „säkularen" Türkei werden sie nicht zur Universität zugelassen, wenn sie eine Kopfbedeckung tragen. Es ist ziemlich unheilvoll, dass die Diskriminierung von muslimischen Frauen auch in westlichen Ländern und christlichen Einrichtungen im Osten gegenwärtig ist. Frankreich verbietet muslimischen Mädchen, eine öffentliche Schule zu besuchen, wenn sie den *hijab* tragen, und christliche Schulen in Jerusalem bitten muslimische Eltern von jungen Mädchen zu unterschreiben, dass ihre Tochter in der Schule keine Kopfbedeckung tragen wird, wenn sie älter wird. Die „liberale" Argumentation geht nur in eine Richtung. Eine Frau kann ihre Kopfbedeckung abnehmen, aber sie darf sie nicht aufsetzen!

IV. Dschihad

In Ibn Manzurs Lexikon *Lisan Al-Arab* wird Dschihad (seine Wurzel ist *jhd*) als „Ausübung jeden möglichen Bemühens durch Wort oder Tat" definiert. Al-Naysyburi definierte Dschihad in seinem Kommentar des Korans als „Ausübung aller Bemühungen, das Ziel zu erreichen". Diese Aussage stellt generell frei, was das Ziel, das man zu erreichen wünscht, ist (*al-maqsud*). Viele andere Quellen gingen von der Existenz einer anderen Partei aus, die es rechtfertigt, diese Bemühungen auszuüben. Diese Partei konnten das eigene Selbst, Satan, Sünder (d.h. Muslime) oder Ungläubige sein. Demgemäß konnten Nicht-Muslime im Stand des Dschihad sein, wenn wir der allgemeinen Definition von Al-Naysaburi folgen. Der Koran beschrieb die Tätigkeit von Nicht-Muslimen in der Begrifflichkeit des Dschihad, selbst wenn diese Tätigkeit als falsch beurteilt wird:

„Sei dankbar Mir und deinen Eltern. Zu Mir ist die Heimkehr. Doch wenn sie mit dir eifern, damit du Mir das zur Seite setzest, wovon du keine Kenntnis hast, dann gehorche ihnen nicht." (Koran 31:14-15)

Tatsächlich müssen alle Verse, die Wörter aus der Wurzel *jhd* enthalten und in der mekkanischen Epoche offenbart wurden, als Anstrengung im allgemeinem Sinne gelesen werden, allerdings ohne die Bedeutung des Kampfes, *Quital.* Kämpfen war während dieser Periode, die 13 Jahre währte und mit der Auswanderung des Propheten von Mekka nach Medina im Jahre 622 endete, nicht

gestattet. Diese Periode legt Zeugnis ab für etwas, das als passiver Widerstand bezeichnet werden kann oder vielmehr als genereller Widerstandsverzicht, aus dem Gedanken der Unterwerfung unter das Schicksal, das dem Menschen bestimmt ist.

Gleichzeitig kann Dschihad nicht als Heiliger Krieg übersetzt werden. Es gibt dafür keine Entsprechung in den islamischen Quellen. Ich kann „Heiliger Krieg" ins Arabische als *Harb Muqaddasah* übersetzen. Ein solcher Begriff ist der islamischen Weltsicht fremd, was sich in der Literatur von 14 Jahrhunderten ausdrückt. Krieg ist nicht heilig, und der Prophet verbot den Muslimen, Krieg überhaupt in Erwägung zu ziehen. Bernard Lewis legte in *The Political Language of Islam* dar, dass „Heiliger Krieg" ein von den Kreuzfahrern geförderter Begriff sei. Ein Beispiel für die Verwendung von *jhd* - im Original ohne die Konnotation von „kämpfen" - aus der mekkanischen Offenbarung:

„Und diejenigen, die in Unserer Sache bestrebt sind - Wir werden sie gewiss leiten auf Unseren Wegen. Wahrlich, Allah ist mit denen, die Gutes tun." (Koran 29:69)

Der nicht-kämpferische Dschihad umfasst jede gute Tat. Imam Al-Ghazzali führte in *Ihya' Ulum Al-Din* aus, dass diejenigen, die leugnen, dass Streben nach Wissen nicht Dschihad ist, nicht ganz bei Trost seien. Aus diesem Grund ist das Martyrium nicht beschränkt auf diejenigen, die auf dem Schlachtfeld sterben. Der Prophet zählte hinzu: diejenigen, die ertrinken, die im Feuer umkommen, Frauen, die aufgrund von Komplikationen in der Schwangerschaft sterben oder während der Arbeit, diejenigen, die an den Folgen innerer Krankheit sterben, die Gequälten usw. Eine der schönsten Überlieferungen des Propheten ist die, in der er untersagt, den Krieg in Erwägung zu ziehen. Er sagte: *„Wünsche nicht, dem Feind (auf dem Schlachtfeld) ins Gesicht zu sehen."*

Aus dem Englischen übersetzt von Astrid Dehe

Eine Hindu-Antwort auf die päpstliche Enzyklika *"Fides et Ratio"*

Sivanandam Panneerselvam

„Vernunft und Glaube lassen sich daher nicht voneinander trennen, ohne dass es für den Menschen unmöglich wird, sich selbst, die Welt und Gott in entsprechender Weise zu erkennen."
Johannes Paul II, *Fides et Ratio (Nr. 16)*

I. Die Rolle der Religion heute

Im neuen Millennium, wo Naturwissenschaften und Technologie weitgehend das Feld beherrschen, stellt sich ganz natürlich auch die Frage nach dem Status der Religion. Zu klären, was es mit dem Phänomen Religion in unserer Zeit für eine Bewandtnis habe, ist für das dritte Jahrtausend alles andere als belanglos. Dieses Phänomen lässt sich nämlich heute nicht mehr nur von *einer* religiösen Tradition, *einem* geographischen Raum her oder nur im Rahmen *eines* Kontinents bzw. *einer* Hemisphäre betrachten. Man muss es global sehen, da es heute ein globales Phänomen geworden ist. Die Religionen der Welt können nicht mehr länger beziehungslos nebeneinander her noch in rechter Weise in Spannung und Feindseligkeit zueinander leben. Die Menschheit wächst in einem lebendigen Prozess von Wechselwirkungen intensiv und extensiv so sehr zu einem einzigen Handlungsfeld zusammen, dass die Religionen der Welt neue Wege suchen müssen, sich gegenseitig zu verständigen und ihre Beziehungen auf eine neue Grundlage zu stellen.

Wie könnte nun eine Antwort der Religionen auf die Probleme, die sich uns heute stellen, aussehen? In den großen Weltreligionen schlummert ein Reservoir an Mythen und Riten, das es zu nutzen gilt. Häufig genug besteht jedoch zwischen dem mythischen, rituellen und archaischen Substrat, das auf Glauben beruht, und der rationalen Logik der Vernunft eine Spannung. Schon in der Philosophie der Griechen entdecken wir sie im Verhältnis von *mythos* und *logos*. Sie verstärkte sich mit dem Emporkommen der modernen Naturwissenschaft und der Philosophie der Aufklärung. Und im Laufe des letzten Jahrhunderts lösten sich die metaphysischen Fragen und Probleme durch den Einfluss des Logischen Positi-

vismus und danach von Russell und des (frühen) Wittgenstein praktisch in Luft auf, und Offenbarung und Glaube hatten in philosophischen Debatten und Diskussionen nichts mehr zu vermelden.

Papst Johannes Paul II. erläutert in seiner Enzyklika *Fides et Ratio* die Notwendigkeit, das Verhältnis von Glaube und Vernunft näher zu bestimmen, um zu sehen, ob und in welchem Ausmaß und Bereich sie eine Rolle spielen. Die Relevanz seiner Enzyklika liegt nicht nur in dieser Verhältnisbestimmung, sondern auch darin, dass der Papst zugleich die Professoren der Philosophie und die Naturwissenschaftler direkt anspricht. Sie mögen, so sagt er, „in Anbetracht einer ewig gültigen philosophischen Tradition den Mut haben, die Dimensionen echter Weisheit und auch metaphysischer Wahrheit des philosophischen Denkens zurück[zu]gewinnen“[1]. Die Ansichten des Papstes über Glaube und Vernunft sind gewiss interessant und regen zu ernsthaftem Nachdenken an. Doch diese zwei Prinzipien Glaube und Vernunft sind ja allen Religionen gemeinsam, so dass sich die weiteren Fragen stellen: Wie weit lässt der Glaube überhaupt eigenständiges Denken und Offenheit gegenüber neuen Vorstellungen zu? Und: Wie weit lässt sich das Verhältnis von Glaube und Vernunft auch auf das gesellschaftliche Leben übertragen? Ich möchte nun hier aus der Sicht eines Hindu auf *Fides et Ratio* eine Antwort geben. Dies ist der zentrale Punkt meines Beitrags, wobei natürlich die Philosophie des Hinduismus im Hintergrund meiner Überlegungen steht.

II. Das Verhältnis von Glaube und Vernunft aus der Sicht Johannes Pauls II.

In seiner Enzyklika erläutert Papst Johannes Paul sehr gut die Notwendigkeit, Glaube und Vernunft in ihrer gegenseitigen Beziehung zu sehen. Er sagt, Glaube und Vernunft seien wie die beiden Flügel, mit denen sich der menschliche Geist zur Betrachtung der Wahrheit erhebt.[2] Nach ihm erkennen die Menschen durch Glaube und Vernunft den Sinn des Lebens. Werde dessen innerster Sinn von Männern oder Frauen nicht verstanden, so sei auch das Leben nicht lebenswert. Daher waren Philosophen des Ostens und Westens stets an der Frage interessiert: „Wer bin ich?“[3] Hinter einer solchen Frage verbirgt sich im Letzten ein Suchen nach Wahrheit. Männer und Frauen haben alle ein Ziel in ihrem Leben, das sie anstreben. Die Enzyklika des Papstes sucht nun nach dem letzten Ziel als dem Sinn des Lebens überhaupt. Der Inhalt des Schreibens unterstellt, dass es einen solchen Sinn, ein solches letztes Ziel gibt, wonach alle Menschen, ob Männer oder Frauen, ein Leben lang streben, oft freilich ohne es zu wissen, auf jeden Fall aber ohne sich dessen vollkommen bewusst zu sein. Wenn es aber ein Wesensmerkmal des Menschen allgemein sei, dieses Ziel anzustreben, dann können wir es auch, zumindest in allgemeiner Form, bestimmen, indem wir danach fragen, worin er sich denn von allen anderen mit Sinneskräften ausgestatteten Geschöpfen unterscheide. Wie allgemein anerkannt, liegt dieser Unter-

schied im Selbst-Bewusstsein des Menschen, dass er sich seiner bzw. sie sich ihrer Identität ausdrücklich bewusst ist.

Während andere Lebewesen ebenfalls über Bewusstsein verfügen, so doch nicht über ein reflexives Wissen darum, also ein Wissen *um* dieses Bewusstsein. Sie leben von einem Augenblick zum anderen, wohingegen der Mensch als Mann oder Frau sich seiner Vergangenheit bewusst ist und weiß, dass er eine Zukunft vor sich hat. Diese Fähigkeit ist ein großes Geschenk, weil wir damit unsere Gedanken, Gefühle und Handlungen so betrachten können, als wären sie kein Teil von uns selbst und weil wir so über sie ein Urteil fällen können. Zum kritischen Urteil über sich selbst befähigt zu sein, weist notwendig darauf hin, dass die Menschen sich eines Maßstabs bewusst sind, wonach sie urteilen; und dieser Maßstab könne nur etwas absolut Vollkommenes sein, aus dem einfachen Grund, weil das Bedürfnis, selbstkritisch zu urteilen, solange nicht aufhört, bis man ein von allen Unvollkommenheiten freies Wesen gefunden hat. Es sei eine Erfahrungstatsache, dass Männer und Frauen sich stets in einem Konflikt befinden zwischen dem, *was ist,* und dem, was *sein sollte.* Dieser Konflikt spiegele den Gegensatz zwischen den niedrigeren und höheren Zielen wider und sei im Grunde nichts anderes als der innere Konflikt zwischen Geist und Leib bzw. zwischen dem niederen und dem höheren Ich im Menschen.

Die Botschaft des Papstes sollte in diesem Zusammenhang ausgelegt und verstanden werden. Die Philosophie helfe dem Menschen dabei, die höheren Werte zu verstehen. So zeichnet der Papst den Weg der Philosophen nach, um ausdrücklich zu betonen, dass allein Glaube und Vernunft ihnen beim Verstehen jener Grundfragen helfen, die sich auf den Menschen und den Kosmos beziehen. Gottes geoffenbarte Weisheit jedoch, die auf Glauben beruhe, könne nicht von einer abstrakt denkenden Vernunft überprüft werden. Wie traditionelle philosophische Lehrmeister Indiens erwähnt auch der Papst, dass die auf Glauben beruhende Erkenntnis einer anderen Ordnung angehöre als der der philosophischen Vernunft. So sagt er: „Einzig und allein der Glaube gestattet es, in das Innere des Geheimnisses einzutreten, dessen Verständnis er in angemessener Weise begünstigt."[4] Damit sei jedoch nicht gesagt, der Glaube weise die Rolle der Vernunft zurück oder verweigere ihr die Anerkennung. Darüber findet sich in der Enzyklika eine ausgezeichnete Bemerkung. Es heißt dort: „Er [der Glaube] greift nicht ein, um die Autonomie der Vernunft zu beschneiden oder ihren Handlungsraum einzuschränken, sondern nur dazu, um dem Menschen begreiflich zu machen, dass der Gott Israels in diesen Geschehnissen sichtbar wird und handelt."[5] So lassen sich nach der Ansicht des Papstes Vernunft und Glaube nicht voneinander trennen.

John Hick entfaltet in seinem Buch *Faith and Knowledge*[6] die These, Glauben sei so etwas sei wie „Erkennen durch Vertrautwerden". Religiöser Glaube beruhe auf Erfahrungen, die nicht jedermann macht, aber jeder machen könnte. Er ist für ihn so etwas wie eine „Als-Erfahrung", das heißt, er sei ein Deutungsverfahren wie das „Sehen-als" Wittgensteins. In seinen (nachgelassenen Werk) *Philosophische Untersuchungen* schreibt dieser: „Das Sehen des Aspekts und das Vorstellen

unterstehen dem Willen. Es gibt den Befehl ‚Stell dir *das* vor!' und den: ‚Sieh die Figur jetzt *so*!'; aber nicht: ‚Sieh das Blatt jetzt grün!'"[7]

Hick macht geltend, Glauben sei wie ein Sehen von etwas *als* etwas Anderem und ein solcher Glaubensakt sei dem Willen unterworfen und gewährleiste „kognitive Freiheit". Ein Atheist dagegen wird behaupten, der Anspruch, Gott durch Glauben zu erkennen, laufe darauf hinaus, einen ontologischen Mythos zu beschwören. Doch anderseits gelangt auch für den Atheisten die „religiöse Apperzeption" zu Gott auf dem Weg über die Welt, indem sie das Natürliche *als* vermittelnde Instanz des Übernatürlichen *sieht.* Sie sei mit einem ontologischen Anspruch verbunden, wofür es im Erfahrungsbereich keinerlei Analogie gebe.

Wittgenstein erklärt die Bedeutung von „Glauben" (als Aussagen) in einer religiösen Sprache. Er vertritt den Standpunkt, dass religiöser Glaube keine Hypothese sei, die sich auf Tatsachen beziehe, sondern unsere Gedanken und Handlungen auf andere Weise affiziert. Er ist der Ansicht, dass Glaube bzw. Vertrauen im religiösen Sinne das ganze Leben regelt. Er sei *eine* bestimmte Lebensform. Eine religiöse Aussage wie etwa „Es wird ein Jüngstes Gericht stattfinden", bringe eine gewisse Lebenseinstellung zum Ausdruck. So seien Aussagen, die man über Gott mache und die auf Glauben und Offenbarung beruhten, Aussagen in einer religiösen Sprache. Wir könnten sie nicht auf die gleiche Weise interpretieren wie Aussagen, die wir in unserer Alltagssprache benutzen. Diese religiösen Erklärungen haben ihre Gültigkeit im Rahmen ihres Bezugssystems. Für einen Gläubigen, der an den Satz glaubt, „Es gibt ein Jüngstes Gericht", hat diese Erklärung Gültigkeit, eben weil er daran glaubt. Für Wittgenstein sind religiöse Überzeugungen und Glaubensinhalte (nur) logisch distinkt. Er sagt, wir lernen schon sehr früh im Leben eine religiöse Sprache. Das Wort „Gott" gehöre zu denen, die am frühesten gelernt werden. Obwohl dieses Wort wie eines gebraucht wird, das eine Person repräsentiert, so spielt es doch, wenn sich die Frage nach der Existenz Gottes stellt, eine ganz andere Rolle als die nach der Existenz einer Person oder Sache, von denen ich sonst noch gehört habe.

Der Autor

Sivanandam Panneerselvam, geb. 1953 in Chennai, ist Professor für Philosophie an der Universität von Madras und Chennai, Indien. Studien am Madras Christian College, Tambaram und Lehrbeauftragter am Department of Philosophy der Universität von Madras. Sein Spezialgebiet umfasst indische Philosophie, multikulturelle Hermeneutik und Postmoderne. Er ist Mitherausgeber der Zeitschrift „Indian Philosophical Annual" der Universität von Madras und Chennai. Veröffentlichungen u.a.: The Problem of Meaning with Reference to Wittgenstein and Sankara (1993); Post-modernism and Critical Theory (als Mitherausgeber, 2000); Conspectus of Philosophy, History and Religion (als Mitherausgeber, 2002). Anschrift: Department of Philosophy, University of Madras, Chennai, Indien. E-Mail: sps@md4.vsnl.net.in.

„Wenn jemand plötzlich anfinge, Zahlen auf die Tafel zu schreiben, und sagte ‚Jetzt werde ich sie addieren', und dann weiter sagte ‚2 und 21 ist 13' usw., würde ich sagen: ‚das ist kein Fehler (mehr)!'

Es gibt Fälle, wo ich sagen würde, dass er verrückt ist oder einen Witz macht. Und dann gibt es Fälle, wo ich nach einer ganz anderen Deutung suchen würde. Um die

Erklärung zu finden, würde ich die Summe sehen müssen, wie er zu ihr kommt, was er aus ihr folgert, unter welchen Umständen er dies tut usw.“

Was Wittgenstein an dieser Stelle behauptet, ist, dass die oben angeführte arithmetische Rechnung unter jeweils verschiedenen Umständen durchaus richtig sein kann. Wir müssten nur beobachten, wie jemand mit Zahlen umgeht, bevor wir sagen können, ob 2 + 21 = 13 ein Fehler sei oder nicht. Wenn Menschen vom Glauben sprechen, haben sie eine andere Bedeutung im Sinn, die sich von einer empirischen bzw. historischen Tatsache unterscheidet. „Ob etwas ein Fehler ist oder nicht ... -, es ist ein Fehler in einem bestimmten System.“[8]

III. Die Antwort eines Hindu auf *Fides et Ratio*

Advaita ist ein klassisches philosophisches System in Indien, das auf rationalen Überlegungen und auf Glauben beruht. „Die Einsicht in die letzte Wirklichkeit ist durch *tarka* bzw. auf dem Wege logischen Beweises nicht zu gewinnen“, sagt der *Kaṭha Upaniṣad.*[9] Zwischen Yājñavalkya und vielen anderen findet am Hof des Königs Janaka ein Redeturnier statt. Der letzte in der Debatte, nachdem (alle) anderen sich geschlagen geben mussten, ist der vom Schicksal getroffene Śākalya, der Yājñavalkya weiter befragt. Nach Beantwortung aller Fragen wendet sich Yājñavalkya ihm zu und fragt Śākalya seinerseits, „Wenn Du mir nicht den Geist nennst, den man nur durch die Upaniṣaden kennt, wird es dich Deinen Kopf kosten.“ Śākalya wusste die Antwort nicht. Er war nur ein Zulieferer sekundären Wissens, und so kostete es ihn seinen Kopf. Śaṅkara[10] sagt, diese Erzählung, die sich in der *Brhadāranyaka Upaniṣad*[11] findet, sei ein Mythos, der uns die Wahrheit vermittelt: Die Letzte Wirklichkeit könne nur durch die Upaniṣads erkannt werden. Diese Erkenntnis sei durch logisches Denken bzw. *tarka* nicht zu gewinnen.

Zur Erkenntnis Gottes gelange man nicht durch schlussfolgerndes Denken. Kants transzendentale Dialektik in seiner *Kritik der reinen Vernunft* bezüglich der Vernunftideen, die Gott betreffen, kann hier als ein Beispiel angeführt werden. Kant untersucht verschiedene Argumente auf ihre Beweisgründe für die Existenz Gottes hin und sagt, sie könnten Gott nicht schlüssig beweisen. Śaṅkara, der verschiedene Überlegungen analysiert, während er *Brahmasūtra* auslegt, bestreitet die Absolutheit rein logischen Denkens, das ohne fremde Hilfe auskommen will, da es nicht beständig und endgültig sei. Der Grund dafür sei, dass es unter denen, die sich von ihm allein leiten lassen, keine Einstimmigkeit gebe. Man könne über das logische Denken keinerlei Kontrolle ausüben und es zu regeln sei schwierig, sagt Śaṅkara in seinen Kommentaren zu *Brahmasūtra.*[12]

Śaṅkara stellt die Vernunft hinsichtlich ihrer Grenzen immer wieder auf die Probe. Für ihn biete die Vernunft keinen Weg zur Erkenntnis der Dinge. Sie sei ein Weg, die Dinge zu klassifizieren, zu korrigieren und zu ordnen. Sie könne aber nicht von sich aus Denken bzw. Wissen hervorbringen. Eine Waage wird wiegen,

doch sie könne nicht die Dinge liefern, die gewogen werden. Ein Maß kann messen, doch es kann nicht die Dinge beschaffen, die gemessen werden. Auf die gleiche Weise sei die Vernunft keine Fähigkeit zu unmittelbar schauender Erkenntnis. Sie liefere uns nur eine mittelbare Erkenntnis, die erst durch eine andere Erkenntnis bestätigt werden müsse, da ihr keine (letzte) Gewissheit zukommt. Wenn diese andere Erkenntnis nun auch wieder mittelbar sei, brauchen wir wiederum eine andere, um mit ihr ihre Gültigkeit zu erweisen und so weiter, was schließlich zu einem *regressus in infinitum* führt. Außerdem könne die Vernunft nicht zu letztgültigen Ergebnissen kommen. Was von einem Standpunkt aus vernünftig sei, könne von einem anderen mit Hilfe der Vernunft als unhaltbar widerlegt werden.[13]

In der Tradition Indiens gibt es keinen Widerspruch zwischen Vernunft und Glaube. Sie widersprechen sich nicht, sondern ergänzen sich. Das Problem taucht erst auf, wenn wir das eine auf Kosten des anderen betonen oder sie in Widerstreit zueinander bringen. Die Vernunft ist *vichara.* Das Denken sei es, das das uns Vorgegebene interpretiert, es richtig einordnet, korrigiert und regelt. Eines ist notwendig für das andere. Der Vernunft fehle die Substanz bzw. der Inhalt, der Offenbarung *(śruti)* die Form. Wenn wir die Vernunft so auslegen, dass sie uns nicht nur regulative, korrekte Prinzipien, sondern auch die Sache selbst bzw. den Inhalt liefere, wie Hegel meinte, dann lassen sich Schrift und Vernunft nicht miteinander versöhnen. Nach Śaṅkara wird uns aber die Vernunft helfen, die Offenbarung richtig zu verstehen und das Gegebene in einen größeren Zusammenhang einzuordnen. Von daher kann es zwischen Schrift und Vernunft keinen wesenhaften Gegensatz geben. Das Problem stellt sich erst, wenn das eine einen Primat über das andere erringt.

Der von der *Advaita*-Schule übernommene Ansatz von Śaṅkara ist von der Position des Thomas von Aquin und anderer mittelalterlicher Denker, was die Interpretation der Schriften angeht, gar nicht so verschieden. Thomas von Aquin leistete einen bedeutenden Beitrag, indem er Theologie und Philosophie zu einer Synthese vereinte, die bis zu einem gewissen Grad die Synthese von Glaube und Vernunft ist. Das heißt, die Theologie bleibt auf dem Boden des Glaubens, die Philosophie auf dem der Vernunft. Thomas, der der Vernunft einen Primat zuweist, vertrat den Standpunkt, seine Argumente seien von rationaler Stringenz und daher gültig. Für ihn war die Vernunft imstande, zwischen der Welt der Erfahrung und Gott eine rational einsichtige Beziehung herzustellen. Obwohl für Scotus und Ockham die Existenz Gottes, abgesehen von bloßen Wahrscheinlichkeitsbeweisen, eine Sache des Glaubens sei und die Vernunft sich auf den Bereich der empirischen Welt beschränke, sind für Thomas Glaube und Vernunft aufeinander bezogen, und die Erkenntnis Gottes lasse sich auch auf logischem Weg rechtfertigen. Das könnte man seinem Verständnis des Aristoteles entnehmen, das er schöpferisch ausgestaltete. In ähnlicher Weise gibt es auch in der indischen Tradition keinen großen Unterschied zwischen Philosophie und Religion. Diese Behauptung möchten wir nun durch einen Blick auf die Synthese von Glaube und Vernunft, wie sie der Hinduismus leistet, im Einzelnen begründen.

In der Tradition des Hinduismus ist Glauben bzw. Vertrauen eine Form gültigen Wissens und nicht etwas völlig davon Verschiedenes. Ein Wissen aus zuverlässiger Quelle wird in der Regel von Vertrauen getragen. Solange jedoch im Verstand des Erkennenden noch der geringste Zweifel vorherrscht, kann Wissen nicht zustande kommen. Eine zweifelhafte Erkenntnis ist nicht das Gleiche wie Wissen. Eine Information wird für den Erkennenden erst dann zu gültigem Wissen, wenn er von ihrer Wahrheit fest überzeugt ist. Nach der Vedānta ist ein Glaube bzw. Vertrauen *(śraddhā)*, die beide Vernunft implizieren, die Annahme der Worte einer vertrauenswürdigen Person oder ein Sichverlassen auf diese Worte und braucht nicht verifiziert zu werden. Das ist etwas anderes als Leichtgläubigkeit bzw. blindes Vertrauen. Es ist ein Überzeugtsein von der Wahrheit und praktisch gleichbedeutend mit gültigem Wissen. Als solches ist es etwas anderes als ein Fühlen, Wollen, Sichvorstellen oder Vermuten. Die Vernunft ist im Glauben implizit enthalten. Es ist nicht unvernünftig, sich auf das, was verlässlich sei, auch zu verlassen.

In den Schriften heißt es, weder die Sinneswahrnehmung noch irgendeine Tätigkeit der Vernunft könnten das Wesen des letzten Grundes aller Wirklichkeit erfassen. Metaphysische Spekulation sei mehr oder weniger bloße Mutmaßung oder ein Ratespiel. Sie bewege sich im Rahmen von Möglichkeiten, nicht der Realität von Tatsachen. Die *śruti* (Offenbarung) geht von Erfahrungstatsachen aus, die allen gemeinsamen sind und benutzt sie als Vehikel, um erfahrungstranszendentes Wissen mitzuteilen, sie hat jedoch nicht die Absicht, über empirische Dinge zu belehren oder ein Urteil über sie zu fällen.

Bei der Interpretation der Offenbarungstexte sollte man stets auf das genaue Verhältnis von Offenbarung und Vernunft achten. Die Wahrheiten, die *śruti* uns vermittelt, müssen durch Vernunftüberlegungen über die Texte, nicht aber - unabhängig von ihnen - durch eigene Argumente erkannt werden. Die Vernunft habe nicht die Aufgabe, den Wahrheitsgehalt der vedischen Aussagen zu beurteilen, sondern ihren Sinn zu bestimmen, und zwar widerspruchsfrei und in Einklang mit gesicherten Tatsachen. Die Aussagen sollen ja nicht einfach dogmatisch, sondern auf dem Wege einer nachvollziehbaren Interpretation übernommen werden, die mit unserem Erfahrungswissen und schlussfolgernden Denken vereinbar ist. *Śruti* bedarf also einer rationalen Analyse, um ihren wahren Sinn freizugeben. Um es mit Gaudapāda zu sagen: „Von zwei gegensätzlichen, in den *śruti* ausgesagten Ansichten enthält jene den gemeinten Sinn, die noch zusätzlich von der Vernunft bestätigt wird, und nicht die unbestätigte."[14] Das aber bedeutet, die Akzeptanz der auf Glauben beruhenden Autorität der Schrift bestreitet keineswegs die Eigenständigkeit der Vernunft. Die Wahrheit ist nicht irrational. Die Vernunft ist der Offenbarung inhärent. Und so bedeutet das Bündnis von Offenbarung und Vernunft keinen Kompromiss. Autorität und Vernunft können harmonisch zusammengehen. Es ist durchaus vernunftgemäß, dem zu vertrauen, der Vertrauen verdient. Es gibt keinen Wesenskonflikt zwischen Glaube und Vernunft. In Wahrheit ruht das eine auf dem bzw. im anderen. Die Vernunft ist der Schlüssel, der die Wahrheiten der Schrift erschließt und den Weg zu schauender

Erkenntnis frei gibt. Offenbarung wird somit von der Vernunft gestützt und von der mystischen Schau des Sehers als richtig bestätigt.

Die Tradition behauptet, die Wahrheit könne nicht außerhalb des Horizonts der Vernunft liegen. Offenbarung müsse die Offenbarung von Wahrheit sein und von daher könne sie zur Vernunft nicht im Widerspruch stehen. Im hinduistischen Kontext ist zu beachten, dass *śruti*, was die transzendentalen Wahrheiten angeht, die *einzige* Quelle gültigen Wissens ist, dass Brahman nicht durch logische Schlussfolgerungen oder irgendeinen anderen auf empirischer Erfahrung beruhenden Denkprozess bewiesen werden könne. Wenn auch die Vernunft transzendentale Wahrheiten nicht vermitteln könne, ohne dabei in die Irre zu gehen, so sei sie doch der Schlüssel, der ihren Sinn aufschließt. Sie ist der unentbehrliche Führer des suchenden Menschen zur Erkenntnis der Schriften. Ohne Zuhilfenahme der Vernunft, einfach durch bloßes Hören und Lesen, kann dieser nicht zum Sinn der heiligen Texte vordringen. Als Erstes muss er zweifels- und irrtumsfrei wissen, was *śruti* eigentlich sagen will, und zweitens muss er von den ausgesagten Wahrheiten fest überzeugt sein. Beide Ziele kann er ohne logisches Denken nicht erreichen, das ebenfalls unentbehrlich ist, um gegenteilige Ansichten zu widerlegen und die Position des Suchenden zu stärken.

Der Glaube muss nach der Vedānta auf Vernunft gegründet sein. Er sei keine leichtgläubige Annahme der vedischen Lehren, mögen diese auch noch so verlässlich sein. Śaṅkara sagt: „Die feste, auf klugem Verständnis gegründete Überzeugung, dass die Lehren der Schriften und des eigenen Meisters wahr sind, wird von den Weisen *Glauben* genannt. Dieser führt zur Erfahrung der Wirklichkeit."[15] Durch Glauben gewinnt der Suchende die Kraft, über das Selbst als Brahman zu meditieren. Doch eine solche Anerkennung von Glauben sei keine Zurückweisung der Vernunft. Das Wesen des Brahman, das *śruti* vermittelt, kann nicht durch abstraktes logisches Denken bestimmt, wohl aber von der Vernunft verdeutlicht werden. Sie spielt in den Vedānta-Systemen eine sehr bedeutsame, wenn auch der *śruti* gegenüber nachgeordnete Rolle. Es kann keine verlässliche Lehre geben, die im Gegensatz zur Vernunft stünde. Professor T. M. P. Mahadevan sagt: „Die Lehrmeister des Vedānta berufen sich zwar in spirituellen Angelegenheiten auf die Schrift als letzte Autorität. Doch der Appell selbst geschieht aus einer Vernunftüberlegung heraus, und in jeder Phase des Auswahl- und Interpretationsprozesses von Schriftstellen spielt die Vernunft als Hilfe eine nützliche Rolle."[16] Obwohl die vedantischen Denker die Autorität der *śruti* anerkennen, stellen sie sie doch zugleich auf den Prüfstand der Vernunft. Sie lassen die vedischen Lehrmeinungen von menschlicher Rationalität erklären. Mögen Offenbarungstexte auch noch so zuverlässig sein, sie ersetzen nicht die Vernunft. Und (nur) im Bündnis mit der Vernunft bestimme die Offenbarung, was als Wahrheit zu gelten hat. Nach Sankara gelangen Schrift und logisches Denken zusammen zu einem Schluss, der dann den entscheidenden Ausschlag gibt. Logisches Denken allein sei unnütz, und Aussagen der Schrift lösten, solange man bei ihnen stehen bleibe, keine Zweifel noch könnten sie eine feste Überzeugung hervorbringen. Werde jedoch etwas von den Schriften und der

Vernunft gemeinsam festgestellt, so verdiene es Glauben, weil eine so erkannte Wahrheit von allgemeiner Gültigkeit sei. Die Bedeutung des Glaubens wird auch in der *Bhagavad-gītā* erläutert: „Dem Gläub'gen fällt Erkenntnis zu, der nach ihr sucht, die Sinne zähmt; wer die Erkenntnis fand, gelangt zum höchsten Seelenfrieden bald."[17]

Die indischen Denker vertreten den Standpunkt, dass alle Versuche einer Vernunft zu enthüllen, was über ihren Horizont hinausgeht bzw. ihr Begreifen übersteigt, zum Scheitern verurteilt seien. So sagt Swami Vivekananda: „Das Feld der Vernunft bzw. bewusster Verstandestätigkeit ist schmal und begrenzt. Der Umkreis dessen, was menschliche Vernunft abzuschreiten vermag, ist knapp bemessen. Sie bleibt in ihm gefangen und jeder Versuch, ihn zu überschreiten, ist unmöglich, doch gerade jenseits dieses Radius der Vernunft liegt all das, was der Menschheit über alles teuer ist."[18] Und auch Sankara sagt: „Wenn die Vernunft sich auch in gewissen Fällen, die sich auf empirische Tatsachen beziehen, auf sicherem Grund befindet, so ist sie doch im vorliegenden Fall ein Opfer ihrer Mangels an Beständigkeit."[19]

IV. Glaube und Vernunft: eine Bewertung

Eine letzte Aufgabe steht uns noch bevor: die Bewertung der Begriffe von Glaube und Vernunft im Hinblick auf ihre Rolle im sozialen Leben. So gut wie alle Religionen haben Männer und Frauen stets zum Glauben ermahnt, zum Glauben an die jeweiligen Besonderheiten der eigenen Lehre, versteht sich. Dabei versuchten die meisten von ihnen, kritisches Fragen und genaueste rationale Überprüfung zu unterbinden, indem sie die Zweifler und Glaubenskritiker an den Pranger stellten. Es ist jedoch gerade heute ein Gebot der Stunde, dass die Religionen eine kritische Prüfung ihrer Glaubensaussagen bereitwillig zulassen und sie durch Berufung auf die Vernunft des modernen Menschen und sein ausgeprägtes Wertegefühl rechtfertigen.

Die philosophischen Glaubensweisen Indiens haben nur wenige Dinge gemeinsam, die über den Glauben bzw. ein intellektuell verantwortbares Vertrauen vermittelt werden. Zwei allseits bekannte, für alle philosophisch orientierten Religionen Indiens charakteristische Lehrsätze sind die Überzeugung von einer endgültigen Befreiung und der Glaube an eine Letzte Wirklichkeit bzw. einen Gott. Sie können als ein Aspekt des Karma-Gesetzes selbst betrachtet werden. Der Glaube an die Möglichkeit der Befreiung *(mokṣa)* ist eines der Kennzeichen indischer religiöser Philosophien. Der Glaube an einen Gott - ob nun als Schöpfer oder Weltgestalter gedacht - ist für sie, das sei hier ruhig einmal gesagt, nicht so zentral. Bei der *mokṣa*-Vorstellung variieren zudem die Konzeptionen bei den einzelnen indischen Philosophien; ihre Auffassungen vom Mechanismus, auf dem die Seelenwanderung und die Wirkung des *karma* zustande kommen, weichen erheblich voneinander ab. Doch diese zwei Dogmen, so wie sie bei den verschiedenen Religionen aufgefasst und von ihnen verkündet werden, bilden in ihren Grundzügen auch heute noch ein gemeinsames Glaubensgut.

Welche Rolle spielt nun der Glaube in einer Religion, in der eine Mehrheit von Frauen und Männern als unberührbar (*sudras* bzw. *dalits*) angesehen werden? Welche Art von Philosophie wird diese Männer und Frauen von ihrem Stigma erlösen? Im Namen der Religion wurden und werden in der Hindu-Tradition immer noch Millionen von Menschen ausgebeutet. Ein Ende scheint nicht in Sicht. Eine Religion, daran besteht kein Zweifel, die die Offenbarung von Heiligen und Weisen in die Praxis umsetzen soll, kann nicht im Namen des Glaubens den Leiden einfacher Männer und Frauen tatenlos zusehen. Warum sollten diese Vertrauen in eine Religion bzw. in eine religiöse Lehre haben, die sie als Ausgestoßene behandelt und behauptet, sie seien nicht ebenso gleichwertig wie alle anderen? Welche Hilfen erfahren sie von ihrem Glauben? Sollten sie einfach bedingungslos und gläubig annehmen, was die Religion ihnen sagt, es sei ihre Bestimmung, anderen zu dienen? Wenn Männer oder Frauen ihre Vernunft sprechen lassen, wissen sie, dass ihnen ja der Glaube „gegeben" sei, und sie werden annehmen, was die Religion ihnen sagt und auf die nächste Geburt warten in der Meinung, ihr Zustand im jetzigen Lebenszyklus sei die Folge ihres früher angesammelten *karma* und im nächsten würden sie belohnt werden. In der Tat, Glaube und Vernunft sind wie zwei Flügel, um die Wahrheit zu erkennen. Nur hier ist der eine Flügel weggebrochen. Der Vogel der Wahrheit kann sich nicht mehr in die Lüfte erheben.

Im Namen des Hindu-Glaubens werden die Menschen in eine hierarchische Rangordnung eingezwängt, wie sie die Kasten- und Karma-Lehre vorgibt, die sogenannte *varna*- und *karma*-Auffassung, die im System des Hinduismus zu Jahrhunderte langen Ungleichheiten geführt hat. Sollten wir sie einfach annehmen, nur weil sie auf Glauben beruht? Dieses hierarchische System mag ursprünglich eine bestimmte Funktion gehabt haben, doch später, als die Geburt zur einzigen Grundlage wurde, ist es vollkommen erstarrt. Diese undemokratische „Sozialordnung", die im Widerspruch zur Gleichheit aller Menschen steht, führte ganz klar zu einer bleibenden Aufspaltung der Gesellschaft in Segmente, wo den Bewohnern jeweils getrennte Pflichten auferlegt sind. In der indischen Tradition, stellen wir fest, wird der größte Nachdruck auf die Pflege eines Wissens gelegt, das auf Glauben gegründet ist. Er ist es, auf dem die Gesamtstruktur des Hinduismus aufruht und feststeht. Die christliche Religion legt großen Wert auf die Pflege des Glaubens, eine der Haupttugenden, wodurch nach dem Wort des Papstes Männer und Frauen ihre Zustimmung zum göttlichen Zeugnis geben.[20] Und dieser Glaube richte sich auf Gott und die Botschaft Christi.

Dieser Nachdruck auf dem Glauben untergräbt und schwächt tendenziell sowohl die hinduistische wie die christliche Lehre. So verurteilt die Bibel sündhaftes Verhalten ebenso wie fehlenden (oder mangelnden) Glauben an Gott und die Botschaft der Propheten. Doch in ihrer geschichtlichen Praxis war der christlichen Kirche mehr daran gelegen, die Häretiker und Ungläubigen zu bestrafen als die Sünder. Häufig genug führte ihr Pochen auf einer unkritischen Übernahme des einen oder anderen Glaubenssatzes dazu, unschuldige, der Häresie verdächtige Männer und Frauen sowie ehrenhafte Forscher zu maßregeln, die

es gewagt hatten, ihre kirchlich nichtkonformen Meinungen öffentlich zu vertreten.

Der Hinduismus hat wie das Christentum ja sehr noble Gedanken und Ideale, die für die Entfaltung und Vertiefung der Spiritualität des Menschen ganz wesentlich sind. Doch der Hinduismus entmutigt, wie viele andere Religionen auch, die Eigenständigkeit des Denkens, ermutigt aber zu einer kritiklosen Annahme der Botschaften von Propheten und Weisen. Ohne Frage ist der Glaube für jede Religion unentbehrlich. Wenn man jedoch unter bloßem Hinweis auf die Tradition aufgefordert wird, den Aussagen der Heiligen Texte ungeprüft zu folgen, dann dürfte sich wohl kaum so etwas wie eine Glaubenstradition entwickeln. Der Glaube muss eine kreative Auslegung seiner Inhalte zulassen, damit er für die Menschen in ihren jeweils konkreten Situationen mehr und mehr an Bedeutung gewinnt. Auslegung ist ja im Grunde nichts anderes als ein Rekonstruieren des Glaubens in der Weitergabe seiner Inhalte als Überlieferung. Zu diesem Zweck müssen wir die von uns ausgeklügelte und den Texten übergestülpte Begriffswelt einmal beiseite lassen bzw. einklammern, einige bedeutungslos und unannehmbar gewordene Begriffe bzw. Vorstellungen „demontieren" und sie von einer anderen Perspektive aus neu interpretieren, um sie der jetzigen Situation anzupassen. Da Verstehen ein stets neuer und immer auch kreativer Prozess ist, muss gerade dieser Weg beschritten werden, um die Tradition, der wir angehören, zu bewahren. Doch lassen Hinduismus und Christentum das zu? Sucht man doch im Namen einer unmittelbaren Schau (der Wahrheit) und mystischer Erfahrung die Stimme der Vernunft zum Schweigen zu bringen. Demgegenüber neigen wir zu der Ansicht, dass es zwischen einer richtig verstandenen Vernunft und jeder Art von Erfahrung, einschließlich der spirituellen bzw. mystischen, keinen Gegensatz gibt noch geben kann.

Auf dem Hintergrund des bisher Erörterten müsste klar geworden sein, dass der Akt des Glaubens und die Akzeptanz seiner Inhalte im Rahmen einer Religion ihr eigenes Recht haben. Ein Problem ergibt sich erst dann, wenn wir Glaubensinhalte auf den sozialen Bereich zu übertragen versuchen. Damit verletzen wir ein Sprachspiel. Dogmen, Glaubensüberzeugungen und -inhalte einer bestimmten Religion haben ihre Gültigkeit im Rahmen ihres Bezugssystems. Mit anderen Worten, das gilt auch für Begriffe wie *karma* oder *mokṣa*: sie haben in ihrem religiösen Bezugssystem ihre volle Gültigkeit. Dieses jedoch in den sozialen Bereich hinein auszuweiten, wäre nicht nur falsch, sondern gefährlich. Es ist, wie wenn man das eine Spiel nach den Regeln eines anderen spielt. Indem diese Begriffe in der sozialen Wirklichkeit zur Anwendung kamen, wo sie, da bedeutungslos, nichts zu suchen haben, haben wir den unterdrückten Hindus großen Schaden zugefügt. Man kann sie nicht einfach auffordern, diese Lehren ohne jede kritische Rückfrage zu befolgen, nur weil sie Glaubenssache seien. Diese Übertragung der Lehren von *karma, varna-dharma* in das Leben der Gesellschaft und ihre Rechtfertigung durch den Hinduismus hat Millionen unschuldiger Menschen unendlich viel Leid und Unterdrückung gebracht. Was ist denn das *dharma* darin? Wenn mein Glaube in einem religiösen System nicht zu meiner und meiner Brüder

Erbauung beiträgt, welchen Nutzen hat dann dieser Glaube, den wir so oft im Munde führen?

[1] Johannes Paul II., Enzyklika *Fides et Ratio* vom 14. September 1998 (= Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 135), hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1998, 104.

[2] Ebd. 5.

[3] Ebd.

[4] Ebd. 17.

[5] Ebd. 23.

[6] John Hick, *Faith and Reason*, Glasgow 1974.

[7] Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, in: Werkausgabe I, Frankfurt am Main 1984, 551.

[8] Ludwig Wittgenstein, *Vorlesungen über den religiösen Glauben* I-III, in: Thomas H. Macho (Hg.), Wittgenstein. Ausgewählt und vorgestellt von Thomas H. Macho, München 1996, 373; 369.

[9] Vgl. Katha Upanisad, I, ii, 9. Deutsch: Bettina Bäumer (Hg.), *Upanishaden. Die Heiligen Schriften Indiens meditieren*, München [5]2001, 220. Anmerkung des Übersetzers: Der gesamte Vers 9 lautet in der Übersetzung von B. Bäumer: „Diese Einsicht [die Erkenntnis des Atman] ist nicht durch Logik zu erlangen, nur von einem anderen verkündet, wird sie recht verstanden, mein Lieber. Du hast sie nun erlangt, mein Sohn, weil du in der Wahrheit feststehst. Mögen wir, o Naciketas, Fragende finden wie dich!" Aus dem Gespräch des Naciketas mit dem Totengott Yama. Vgl. auch Paul Deussen (Hg.), *Sechzig Upanishads des Veda.* Aus dem Sanskrit übersetzt und mit Einleitungen und Anmerkungen versehen von Paul Deussen, Leipzig [3]1938, 272.

[10] Śaṅkara war der Gründer des *Advaita*-Systems, der sogenannten „nicht-dualistischen" Schule innerhalb der Vedānta-Philosophie. Die traditionelle Schule ordnet ihn zeitlich ins 5. Jahrhundert v. Chr. ein. Nach der heutigen, von westlichen Orientalisten beeinflussten Datierung lebte Śaṅkara 788-820. Die Zeitangaben sind jedoch nicht endgültig.

[11] Das gesamte Gespräch findet sich bei Deussen, *Sechzig Upanishads*, aaO., 449-455, hier 26-28.

[12] Vgl. *Brahmasūtra*, II, i, 11.

[13] Vgl. R. Balasubramanian, *The Taittīyopanisad Bhasya-vartika of Suresvara*, Madras 1974, 164.

[14] Vgl. *Mandūkya Karika*, III, 23.

[15] Viveka-cūdamani, 25; deutsch: Shankara, *Das Kleinod der Unterscheidung. Die Erkenntnis der Wahrheit*, Bern/München 1981, 42.

[16] T. M. P. Mahadevan, *Gaudapāda: A Study in Early Advaita*, Madras 1960, 77.

[17] Vgl. *Bhagavad-gītā*, IV, 39. Deutsch: *Bhagavadgita Aschtavakragita.* Indiens heilige Gesänge, Düsseldorf [2]1980, 46

[18] Vgl. *The complete works of Swami Vivekananda*, I. Almors, Advaita Ashrama 1946, 181.

[19] Vgl. *Commentary on the Brahmasūtra* II, i, 11.

[20] Vgl. Johannes Paul II., Enzyklika *Fides et Ratio*, aaO., 17.

Aus dem Englischen übersetzt von Franz Schmalz

Vom Hören auf den westlichen Buddhismus

Paul van der Velde

Einführung: Das „Neue Fahrzeug"

In den letzten Jahrzehnten begegnet der Buddhismus im Westen einem stetig wachsenden Interesse. Diese westliche Aufmerksamkeit gegenüber einer alten asiatischen Tradition ist, vom ersten Eindruck her gesehen, auf der einen Seite ganz sicher zunächst einmal „intellektueller" Natur, vielleicht sogar rein „akademisch"; sie konzentriert sich aber darüber hinaus eindeutig auf die sehr differenzierte buddhistische Spiritualität, Psychologie und Philosophie sowie auf ihre faszinierenden Meditationstechniken.

Auf der anderen Seite scheint sich über diesen mehr oder weniger intellektuellen Ansatz hinaus eine gewisse, wenn auch nur vage fassbare Meinung herausgebildet zu haben, die etwa so aussieht: Es gibt da eine Religion wie den Buddhismus, die von vielen Menschen im Westen für jenes Vollkommenheitsideal gehalten wird, das uns Menschen über den Alltag dieser Welt hinauswachsen lässt. Der Buddhismus sei nicht mehr bloß eine unter anderen Religionen der Menschheit, sondern gehöre, so scheint es, einer anderen, bereits vollendeten Welt an. Obwohl die Leute über den tatsächlichen Buddhismus meist kaum etwas wissen, so machen sie sich doch ein positives Bild von ihm. Man schätzt die edlen Gedanken des Prinzen Siddhartha, die, man braucht es gar nicht erst zu sagen, in Wirklichkeit Vorurteile sind. Und wie das so oft mit Vorurteilen der Fall ist, sie verbauen uns den Blick auf die Dinge, so wie sie wirklich sind.

Wer heute zum Buddhismus übertritt, gehört meist der ersten Kategorie der „intellektuell" Interessierten an. Dabei scheint die Vorstellung, die man sich im Westen vom Buddhismus macht, auf sie einen weit größeren Einfluss zu haben als die Zahl gegenwärtiger Übertritte bzw. Konvertiten (die sich *de facto* als westliche Buddhisten bezeichnen) es vermuten lässt. Weiterhin sind verschiedene spirituelle Bewegungen, die man im Allgemeinen mit den *New-Age*-Religionen in Verbindung bringt, stark von Denkern beeinflusst, die sich von Buddhas edlen Lehren bzw. von modernen buddhistischen Lehrmeistern für inspiriert halten. Davon legt zum Beispiel die Vielfalt von Publikationen des Dalai Lama, die die Regale vieler *New-Age*-Bücherläden füllen, ein beredtes Zeugnis ab.

Der moderne im Westen praktizierte Buddhismus wird heute als *Navayana* bezeichnet, als das „Neue Fahrzeug". Er steht neben den drei anderen Fahrzeugen, die im Buddhismus gewöhnlich unterschieden werden, dem *Theravada,* dem *Ma-*

hayana einschließlich des Zen, und dem *Vajrayana.* In dieser *Navayana*-Richtung, die im Westen immer mehr Fuß gefasst und sich weiterentwickelt hat, finden wir Bewegungen und Lehren, die von den Meistern aller drei großen asiatischen Schulen inspiriert sind. Wenngleich asiatischer Herkunft, so unterliegt das „Neue Fahrzeug" doch den für *westliche* Gesellschaften typischen Entwicklungen und ist in Fragen und Argumentationen hineinverstrickt, die den Westen des 21. Jahrhunderts prägen. Mit seinem neuen Namen unterscheidet man dieses Fahrzeug daher zu Recht von den anderen drei großen Traditionen. Freilich sollte man dabei nicht aus dem Auge verlieren, dass dieser moderne westliche Buddhismus ganz andere Züge trägt als der asiatische mit seinen verschiedenartigen Traditionen und seiner doch recht unterschiedlichen Praxis.

I. Eine freundliche Aufnahme ...

Im Westen wird der Buddhismus vornehmlich positiv gesehen: mit einer positiven Einstellung zum menschlichen Leben und einer klaren Begründung für die Existenz der Welt. Er bietet den Menschen einen Raum, wo sie zu einer gewissen spirituellen Vollkommenheit heranwachsen und schließlich zur Erleuchtung gelangen können. Der Buddha sei ja kein Gott, sondern ein menschliches Wesen, der das höchste für die Menschheit erreichbare Ziel bereits erlangt hat. Sein Weg sei nicht einzigartig im ausschließlichen Sinne. Allen stehe er offen, jeder könne seinem Pfad folgen und erfahren, was er erfahren hat, die spirituelle Erleuchtung, so wenigstens glaubt man. War Christus einzigartig im absoluten Sinne, so sei der Buddha es gerade nicht, jeder könne ein Buddha werden.

Wie bemerkenswert wenig entspricht doch dieses Bild der asiatischen Realität, wo *dukkha* als charakteristisches Merkmal *par excellence* dem Menschen den Zugang zu ewiger Glückseligkeit behindert. Mag der Buddha auch kein Gott gewesen sein, so ist er einem göttlichen Wesen doch denkbar nahe gekommen. Zumindest war er ein in jeder Hinsicht Vollendeter, der nur von außen her gesehen einem irdischen Menschen glich, in Wirklichkeit jedoch bereits in überirdische Höhen entrückt war.[1] Was den westlichen Buddhismus betrifft, so mag es ja zutreffen, dass *dukkha* ein Wesensmerkmal der Welt sei, unzutreffend werde jedoch dieser Ausdruck mit „Leiden" übersetzt. Der gemeinten Sache wesentlich näher käme der Begriff Unvollkommenheit, die jeder Existenzweise innewohnt. *Dukkha* gilt jedoch als der einzige Faktor menschlichen Daseins, der in den verschiedenen Kreisläufen der Wiedergeburt Lernprozesse in Gang setzt und die Menschen zu weiseren und edleren Wesen „heranwachsen" lässt. So kommen sie der vollkommenen Erleuchtung immer näher. Diese Vorstellung ähnelt zwar der in Asien praktizierten Form des Buddhismus ein wenig mehr, bleibt jedoch in Wirklichkeit immer noch weit hinter ihr zurück.

Asiaten würden auf die deprimierende Vorstellung eines endlos erscheinenden Leidens verweisen, da der Mensch „so viele Leben zu durchleben hat wie es Blätter an den Bäumen eines ganzen Waldes gibt", wie eine populäre Redensart

so schön sagt. Der Gedanke an all die Mühsal der einzelnen Lebenskreisläufe lässt doch den Glanz der spirituellen Freude, die Erleuchtung zu erfahren, erheblich verblassen, vorausgesetzt, es gibt sie überhaupt. Diese Auffassung vom Grundzug menschlicher Existenz sei hier als Beispiel angeführt, wie buddhistische Ideen im Westen rezipiert werden.

In buddhistischen Gemeinschaften des Westens kann man des Weiteren oft hören, die Wiedergeburt bzw. Reinkarnation ermögliche dem Menschen ein Hineinwachsen in die spirituelle Vollendung. Sie biete als positiver, greifbar nahe liegender Faktor dem Menschen eine zweite, wenn nicht gar eine dritte oder vierte Chance, in dieses Licht hineinzuwachsen. In Asien dagegen jagt sie Schrecken ein: Man könne ja auch auf einer niedrigeren Stufe der Existenz, ja in abscheuliche Zustände hinein wiedergeboren werden. Sogar eine Wiedergeburt als Tier halten viele Asiaten für möglich, für westliche Buddhisten ein unvorstellbarer Gedanke.

II. ... von Vorurteilen

In diesem Abschnitt möchte ich auf eine Reihe von Vorurteilen im Westen eingehen, wenn vom Buddhismus die Rede ist.

1. Der historische Buddha

Was die Definition des Buddhismus in Asien betrifft, so müssen wir uns darüber klar sein, dass Siddhartha Gautama zwar als Gründer und Inspirator des Buddhismus gilt, der im sechsten oder fünften Jahrhundert v. Chr. irgendwo in Indien und Nepal gelebt hat, die Glaubensrichtungen und religiösen Praktiken im heutigen Asien jedoch regional erheblich voneinander abweichen. Diese regionalen Unterschiede liegen wie ein dunkler Schatten über dem (möglichen) Bewusstsein von der Einheit des Buddhismus in Asien, das sich aus dem Wissen um einen gemeinsamen Inspirator speist. Als Folge davon kann es einem Buddhisten aus Sri Lanka äußert schwer fallen herauszufinden, welche Praxis in Tibet, Korea oder Japan er bzw. sie noch als buddhistisch betrachten könnte. Der Buddhismus ist keine einheitliche Religion, auch wenn alle Buddhisten ihre Lehren auf die Worte des historischen Buddha zurückführen. In Asien wird dieser auch nicht als Gründer des Buddhismus angesehen, sondern als *ein* Buddha, der die Wahrheit des edlen *dharma* in einer langen Reihe von Buddhas vor und nach ihm wieder entdeckt hat, die alle die Bedeutung und Kraft der buddhistischen Lehren in den verschiedenen Weltzeitaltern erkannt haben bzw. noch erkennen werden. Jeder von ihnen verkörpert in seinem Sein und seinen Lehren das Idealbild *einer* Lebensform - ein ideales Paradigma - und einen idealen Umgang mit der Welt, die zur höchsten Erfahrung, die man als Erleuchtung bezeichnet, hinführen. Und diese, so glaubt man, befreie den Einzelnen oder vielleicht sogar den ganzen Kosmos von der Erfahrung der Unvollkommenheit, des *dukkha*.

Aufgrund dieser regionalen Unterschiede wissen wir tatsächlich noch recht we-

nig, wenn jemand sagt, er oder sie sei ein Buddhist bzw. eine Buddhistin, ob nun erst kürzlich im Westen übergetreten oder direkt asiatischer Herkunft. Dazu müssten wir mehr von den Hintergründen der Lehren erfahren, an die sie glauben bzw. die sie praktizieren. In Asien ist das im Allgemeinen kein so großes Problem, denn wenn man weiß, woher jemand kommt, so kann man leicht auf die Form von Buddhismus zurückschließen, die er praktiziert. Ausnahmen gibt es freilich immer, zum Beispiel Japan.[2] Bei Leuten aus dem Westen jedoch, die sich als Buddhisten bezeichnen, ist das natürlich anders. Hier muss man sich erst nach der Herkunft der von ihnen vertretenen Lehren erkundigen, um herauszufinden, zu welcher besonderen Schule bzw. Sekte sie gehören. Darüber hinaus wird jeder praktizierende Buddhist im Westen, besonders wenn er Konvertit ist, von seiner bzw. ihrer Umgebung gefragt werden, was er denn tatsächlich glaube bzw. praktiziere. Eine solche Frage stellt sich unter praktizierenden Buddhisten in Asien kaum.

2. Erleuchtung als eine Art Psychotherapie

Westliche Buddhisten betrachten sehr häufig die Meditation, ganz gleich in welcher Form, als einen wesentlichen Bestandteil ihrer Alltagspraxis. Nach eigenen Angaben halten sie diese Übung für hilfreich, zum Beispiel um zu geistiger Ausgeglichenheit zu gelangen oder um sich spirituell wohl zu fühlen. Sie sei in ihren Augen eine Art von Psychotherapie oder zumindest doch so etwas Ähnliches. Erleuchtung gilt vielen als eine Art höchster Heilung des Geistes, ein Ziel, das man sicher, vielleicht sogar in nur einem oder doch wenigen Leben erreichen könne.

In Asien praktiziert heute nur eine buddhistische Minderheit die Meditation, wenngleich das von Land zu Land ziemlich unterschiedlich sein kann. In vielen Theravada-Ländern überlässt man das Meditieren den Mönchen, doch selbst diese pflegen es vielfach nicht mehr. Dafür hält man Erleuchtung dann für erreichbar, wenn ein lebender Buddha präsent ist. Höre jemand einen Buddha predigen, so könne die Erleuchtung die Sache eines Augenblicks sein, so meint man. Als Beispiel wird auf Kaundinya verwiesen, einen der fünf Asketen, denen der Buddha unmittelbar nach seiner eigenen Erleuchtung predigte. Kaundinya machte die gleiche Erfahrung wie der Buddha, nur weil er dessen Worte hörte. Daher glauben viele Buddhisten in Asien an eine für sie günstige Wiedergeburt, wenn

Der Autor

Paul van der Velde, geb. 1959 in Someren/Niederlande, studierte indische Sprachen und Kultur an den Universitäten von Utrecht (Sanskrit, Hindi, Pali) und Leiden (Tamilisch) und promovierte 1993 über Fragen der Hindi-Dichtung. Seit 1997 unterrichtet er Asiatische Religion (Hinduismus und Buddhismus) an der Universität Nijmegen. Gegenwärtig arbeitet er über Lebensgeschichten von Heiligen in den asiatischen Religionen. Veröffentlichungen u.a.: The Gods are the Gods, Men are just Men, Krishna's Dharma and Us (in: Acta Comparanda XIII, Antwerpen 2002); Sacred Sands, Sacred Lands, Sacred Men (in: Studies in Interreligious Dialogue 13, Leuven 2003); Ruby Words and the Triple Gem', a 'Clash' between Shaivas and Buddhists in Medieval Southern India (in: Identity and Religion: A Multidisciplinary Approach, hg. von Borsboom/Jespers, Nijmegen 2003). Anschrift: Theologische Faculteit, KU Nijmegen, Erasmusplein 1, NL-6525 HT Nijmegen, Niederlande. E-Mail: P.vdVelde@theo.kun.nl.

sie Verdienste ansammeln, das heißt, wenn sie Mönche bzw. sogenannte Bettelmönche und Klöster beschenken und auch sonst sozial tätig sind in der Hoffnung, auf diese Weise für ihre nächste Wiedergeburt günstige Umstände herbeizuführen, sodass sie dann einen Buddha predigen hören. Dieser Weg sei ihrer Ansicht nach viel leichter als der doch recht mühsame Pfad der Meditation. Daher greifen viele Mönche von der Vergangenheit bis in die Gegenwart hinein auch zur Alchemie, die ihnen zu einem unsterblichen Leib verhelfen solle.[3] Unsterblichkeit bedeute nämlich Erleuchtung, da ein Leben ohne Tod irgendwann in der Zukunft zu einer Begegnung mit einem lebenden Buddha führen müsse.

3. Der Status von Frauen

Im Westen hält man den Buddhismus sehr häufig für eine emanzipatorische, allen offen stehende Religion ohne jede frauenfeindliche Einstellung. Richtig daran ist, dass die meisten buddhistischen Lehrmeister im Westen sich Frauen gegenüber keineswegs feindselig verhalten. Doch die asiatische Praxis ist in diesem Punkt völlig anders. Schon als Mann geboren zu werden - und nicht als Frau - gilt vielfach als höherer Wert, da ein Leben als Mann weniger *dukkha* bedeute. Natürlich liegt hier ein versteckter Hinweis darauf, dass das Leben einer Frau mehr Komplikationen mit sich bringt. Doch letztlich könne, so erklären uns die meisten buddhistischen Lehrmeister, *dukkha* zwar möglichst gemieden, doch nie völlig beseitigt werden. Endgültige Befreiung erreiche man erst im *nirvana.* Das heißt jedoch nicht, ein Engagement für die Befreiung von Menschen aus sozialer Unterdrückung sei überflüssig. Anderseits würde der Versuch, möglichst alles persönliche Leid, das eigene wie das anderer, aus der Welt zu schaffen, ergebnislos verpuffen, da die Erfahrung von *dukkha* aus der irdischen Existenz nicht wegzudenken sei. Der westliche Buddhismus behauptet oft, Buddhas Lehre enthalte zwar repressive persönliche Äußerungen gegenüber Frauen, doch hätte er sie sicher nicht gemacht, würde er in der heutigen Zeit leben. Manchmal heißt es auch, die frauenfeindliche Einstellung, die sich in einigen Frühschriften finde, stamme nicht aus den Lehren des Buddha, sondern sei Ausfluss einer paternalistischen frauenfeindlichen Einstellung der asketischen Sekten der Frühzeit Indiens.

Das mag auch alles zutreffen, doch da diese Worte im Pali-Kanon von den heiligen Lippen des Buddha selbst ausgesprochen sein sollen, zählt die buddhistische Tradition sie zu den unaufgebbaren Lehraussagen.[4] Ihnen wird die Bedeutung eines erleuchtenden Buddhawortes zugeschrieben und somit fast, wenn nicht gar absolut, die Macht eines Offenbarungswortes. Es seien die modernen buddhistischen Lehrer des Westens, die diese von männlicher Dominanz geprägten, frauenfeindlichen Einstellungen, wie wir sie in der buddhistischen Praxis Asiens noch vorfinden, möglichst im Hintergrund belassen wollen.[5]

Aufgrund der Vorstellung, die Tür zum *nirvana* stehe allen offen, und alle unterliegen der Erfahrung des *dukkha,* der Unvollkommenheit, entwickelte sich im Westen sogar eine schwule *Sangha.*[6] Auch hier, ebenso wie bei der Einstellung gegenüber Frauen, sollten wir nicht vergessen, dass der Gedanke einer Schwulen-

befreiung von buddhistischen Lehrern des Westens ausgegangen ist, wohingegen Erotik und erotische Beziehungen jedweder Art, einschließlich der ehelichen, nach Meinung der meisten asiatischen Buddhisten jede Erleuchtungserfahrung ausschließen.

Anders verhält es sich mit den buddhistischen Laien, die nicht so eifrig nach Erleuchtung streben. Der Mönch, der Erleuchtung erlangt, ist männlich und löst sich von allen Merkmalen einer irdischen Existenz. Der Leib eines Erleuchteten erfährt eine tiefgehende Umwandlung und trägt nach asiatischer Tradition die 32 Kennzeichen eines Erleuchteten an sich, unter anderem spezielle Merkmale für die Genitalien, männliche, versteht sich. Der Dalai Lama kichert gewöhnlich verlegen, wenn er über Feminismus und Schwulenbefreiung befragt wird.

4. Kein Richtergott

Wenn gerade erst zum Buddhismus Übergetretene gefragt werden, was sie denn an ihrem neuen Glauben so anziehend fanden, behaupten sie oft, der Buddhismus kenne offensichtlich nicht die Autorität eines unerbittlich richtenden Gottes. So etwas wie einen strengen Richter, der zwischen Gut und Böse unterscheidet und die Bösen in eine ewige Hölle verdammt und den Tugendhaften die Tore zum immer währenden Himmel öffnet, scheint es nicht zu geben. Man ist offensichtlich auch nicht von der Gnade bzw. den Launen eines sogenannten Großen Mannes (*mahapurusha*) bzw. eines göttlichen Wesens abhängig, um das letzte der Menschheit gesetzte Ziel zu erreichen. Wenn auch heute tatsächlich die Meinung vertreten wird, der Buddhismus im Westen lege auf die Orte nichtirdischer Bestrafung bzw. überirdischer Belohnung keinen großen Wert, so trifft das für den asiatischen Raum keineswegs zu. Dort werden Himmel und Hölle als so real angesehen wie die Dinge unserer Erscheinungswelt. Viele asiatische Buddhisten leben in der ständigen Furcht vor einer Wiedergeburt in der Hölle, wo schlimmste Dämonen den Sündern unsägliche Qualen zufügen.

In Asien gibt es viele Lehrerzählungen von Mönchen, die Himmel und Hölle aufgesucht und die insbesondere jene Höllenqualen leibhaftig erfahren haben. In Thailand zum Beispiel sei Phra Malai, ein Mönch, in die Hölle hinabgestiegen und habe dort die seltsamsten Kreaturen mit lahmen Flügeln und Gesichtern und Mundöffnungen auf ihren Bäuchen angetroffen. Diese Wesen baten ihn, er möge ihre Kinder auf Erden warnen, sie sollten ein tugendhaftes Leben führen, um nicht in einer ähnlichen Hölle mit ähnlich entstellten Körpern wiedergeboren zu werden. Und Phra Malai habe es ihnen versprochen. Diese Höllenqualen sind als Warnung speziell für buddhistische Laien oft auf Tempelwänden abgebildet, um ihnen eine tugendhafte Lebensweise einzuschärfen. Und was die Macht der Gnade betrifft, so glauben viele Buddhisten, ihre persönlichen Lebensverhältnisse seien, auch wenn der Gedanke vom persönlichen *karma* stets präsent ist, nicht so sehr durch ihr eigenes Handeln (in einem früheren Leben), als vielmehr von der Gnade eines *Bodhisattva* bestimmt, das heißt eines bereits Erleuchteten, der sein Eingehen ins Nirvana solange aufschiebt, bis alle leidenden Geschöpfe der Welt befreit sind. Im westlichen Buddhismus wird dieser Gedanke des persönlichen

karma oft mit großem Nachdruck hervorgehoben, da er den Menschen für die Verhältnisse, in die er bzw. sie hineingeboren wird, persönlich verantwortlich macht. Ebenso bestimme auch das *karma,* welchen Menschen man in seinem (späteren) Leben begegnet, unter denen sich dann auch echte buddhistische Lehrmeister befinden werden.

5. Eine Religion ohne Dogmen

Weit verbreitet ist im Westen auch die Meinung, der Buddhismus sei eine dogmenfreie Religion, und so etwas wie einen buddhistischen „Heiligen Krieg" habe es nie gegeben. Die Annahme, der Buddhismus könne ohne feste Glaubenssätze auskommen, ist doch recht seltsam, wenn man bedenkt, dass der Buddha in seiner ersten Lehrrede im Wildpark von Sarnath die vier „Edlen Wahrheiten" verkündet haben soll. Und auch die Aufforderung, man solle entschieden am stets gleich bleibenden „mittleren Pfad" festhalten, lässt sich durchaus dogmatisch verstehen. Weiter verlangt man von den Mönchen, sie sollten sich an die 227 monastischen Regeln des *vinaya* (wörtlich: Wegführung) halten, u.a. zum Beispiel an das Verbot, nachmittags zu essen, Geld anzurühren oder Menschen zu predigen, die auf Elefanten sitzen, es sei denn, sie seien krank usw.
Eine der verblüffendsten Regeln ist die Rangbestimmung im Verhältnis von Nonnen und Mönchen im *sangha.* Der jüngste männliche Novize zum Beispiel steht in seinem Rang über der ältesten Nonne, die schon alle Weihen empfangen hat. Und der Schuljunge, der gestern erst neu aufgenommen wurde, nimmt einen höheren Rang ein als eine Nonne, die schon 30 Jahre oder mehr im Kloster verbracht hat. Viele dieser Regeln, die man beobachten soll, sind ja im Grunde nichts anderes als Dogmen. Das sollte man ruhig zugeben. Doch aus westlicher Sicht *muss* offenbar der Buddhismus die schlechthin vollendete Religion sein, und eine vollkommene Religion braucht natürlich keine Dogmen, wenigstens sieht das der Westen so.
Was den Heiligen Krieg angeht, so hat es ihn im Buddhismus in der Vergangenheit mit Sicherheit gegeben, wie ein nur flüchtiger Blick auf die Geschichte von Ländern wie Myanmar (Birma) oder Tibet deutlich macht.[7] Bisweilen behaupten zum Buddhismus übergetretene oder einfach nur an ihm interessierte Leute, ein Heiliger Krieg stehe im Widerspruch zu den Grundbegriffen buddhistischer Lehre. Das mag ja so sein, doch gilt das dann ebenso von vielen anderen Religionen, wo eine Botschaft des Friedens und gegenseitigen Verstehens auch für religiöse Menschen nicht ausgereicht zu haben scheint, dem Krieg ein für alle Mal ein Ende zu setzen.

III. Der Begriff des *upaya*

1. Ein Gedicht

Aus den angeführten Beispielen wird klar geworden sein, dass zwischen dem Buddhismus, wie er in Asien gelehrt und praktiziert wird, und seiner im Westen

rezipierten Form selbst bei oberflächlicher Betrachtung tiefgreifende Unterschiede bestehen. Von daher gesehen hat die oben erwähnte neue Bezeichnung *navayana* durchaus ihre Berechtigung. Natürlich finden wir im westlichen Buddhismus auch eine ganze Menge „hausgemachter" religiöser Elemente bzw. das, was man die Rekonstruktion einer Tradition nennen könnte, und ohne Frage wird der Buddhismus auch irgendwie neu entworfen, so etwa, wie er in Asien gewesen sein sollte. Dennoch wäre es zu einfach, wollte man den westlichen Buddhismus nur als bloßes Produkt einer Mischung aus westlichem Denken, angereichert mit asiatischen Zutaten, ansehen oder als Ergebnis asiatischen Denkens, das im westlichen Sakko daherkommt, also als eine Religion, die sich von ihren asiatischen Wurzeln entfremdet hat und heute einer *New Age*-Religion ähnlicher sieht als wem sonst auch immer.

Inkulturation und Anpassung an die Verhältnisse vor Ort waren immer schon ein Wesenselement des Buddhismus, auch wenn das nicht sehr viele moderne buddhistische Lehrer allzu bereitwillig zugeben, sondern darauf bestehen, ihre Botschaft sei das unverkürzte authentische Original. So spielte in der buddhistischen Lehre wie auch im Unterricht der Begriff *upaya*, das rechte Mittel (eigentlich: die geeignete Methode), stets eine wichtige Rolle. Er meint u.a. auch die Anpassungen der mutmaßlichen Ursprungslehren an die jeweilige Zeit und Kultur, ja sogar an die Besonderheiten der angesprochenen Personen. Diesen Begriff beschreibt der indische Meister Ashvaghosha, ein Dichter, der wahrscheinlich irgendwann im ersten Jahrhundert v. Chr. gelebt hat, in seinem *Saundarananda* (Epos vom schönen Nanda), einem Text über das Leben und die Befreiung von Nanda, dem Halbbruder des Buddha. Ashvaghosha schildert, wie sich der Buddha, wenn er lehrt, auf jede Person, die gerade vor ihm steht, einstellt.

„Einige führt der Held [i.e. der Buddha] mit einem sanften Wort,
andere mit lauter Stimme,
und wieder andere mit beiden Methoden [upaya].
Und so wie Gold aus dem Schmutz hervorkommt
und rein ist, frei von Unrat und strahlend,
und selbst wenn es im Schmutz liegt,
nicht schmutzig wird;
und wie eine Lotusblüte im Wasser wächst und auf dem Wasser schwimmt
und nicht, ob über oder unter dem Wasser,
vom Wasser verunreinigt wird,
so wird ein Heiliger in dieser Welt geboren
und tut, was der Welt nützt,
aufgrund seines Status und seiner Reinheit
wird er von den Erscheinungen der Welt nicht verunreinigt.
Und in den Augenblicken, wo er Rat erteilt,
ist es das eine Mal verbindlich, das andere unverbindlich,
es kann freundlich sein oder grob,
mit Geschichten oder mit Konzentration [dhyana],

doch ist es stets um der Behandlung willen,
nicht um seinetwegen,
wie er sich in jenem Augenblick fühlt.
Er nahm einen Leib an aus großem Mitleid:
‚Möge ich um jeden Preis die Geschöpfe vom Leiden befreien!'
Denn so viel Mitleid empfindet er für sie." (Saundarananda XIII, 3 - 6)

2. Neue Herausforderungen

Daher ist es nicht ungewöhnlich, wenigstens nicht, wenn wir auf die Geschichte des Buddhismus zurückblicken, dass diese Religion auch heute vor neuen Herausforderungen steht, diesmal hauptsächlich solchen, die sich im Westen stellen. Dort stößt er auf Fragen, mit denen sich heute jede Religion auseinander zu setzen hat: Befreiung, persönliche Spiritualität, Emanzipation, Umweltprobleme und ethische Fragen wie Abtreibung und Euthanasie, um nur einige zu nennen. Schon früh scheint im Buddhismus der Wille lebendig gewesen zu sein, die Ursprungslehren im Einklang mit der Zeit und Kultur immer wieder neu auszulegen. Schließlich ist der Buddhismus eine missionarische Religion, die sich im Zuge ihrer Ausbreitung an die jeweils vorgefundene Kultur anpassen musste. Schon Kaiser Ashoka im dritten Jahrhundert v. Chr. war sich dessen bewusst und ließ seine Inschriften in den lokalen Dialekten und Schreibweisen seines Königreiches anbringen.

Inzwischen regt sich jedoch Widerstand gegen diese Tendenz zur Inkulturation. In der heutigen Mongolei erholt sich der Buddhismus erst langsam von den kommunistischen Verfolgungen des 20. Jahrhunderts. Ein Mönch aus Ladakh, Bakula Rimpoche, versucht nun, dieser neuen buddhistischen Identität frische Impulse zu geben, nicht jedoch durch Rückkehr zum alten mongolischen Buddhismus, wo Mönche im Allgemeinen heirateten und ihre Familien hatten, sondern durch eine Wiederbelebung der allgemeinen Regel der Ehelosigkeit, die ursprünglich wohl buddhistisch war, inzwischen aber ganz unmongolisch geworden ist. Diese Einstellung des Rimpoche bringt große Probleme mit sich, da ein solchermaßen restaurierter Buddhismus mit seinen harten *vinaya*-Regeln auf die meisten jungen Mongolen nicht sonderlich anziehend wirkt und vor den stets „Gewehr bei Fuß" stehenden charismatischen Pfingstkirchen keinerlei Schutz bietet, die in der heutigen Mongolei mit ihren glasklaren Sofortbotschaften großen Erfolg haben.

Doch vielen buddhistischen Lehrern im Westen - einige aus asiatischen Ländern, andere bereits in der zweiten Generation ansässig - fällt es offenbar nicht schwer, sich auf die neuen Fragen einzustellen, die von Neukonvertiten aufgeworfen werden. Das hat dann manchmal ganz ungewohnte Folgen. Donald Lopez jr.[8] zeigt zum Beispiel, wie junge Tibeter „wirkliche" tibetische Mönche in Tibet kritisieren, weil sie vom tibetischen Buddhismus ein für sie ganz ungewohntes Bild zeichnen. Diese jungen Tibeter schöpfen freilich ihr Wissen aus englischen Quellenschriften, die von neumodischen tibetischen Lehrmeistern des Buddhismus verfasst sind.

Doch kann man sich manchmal fragen, was es wirklich gewesen ist, ob *upaya* oder selektive Wahrnehmung und dementsprechende Auswahl, die den Buddhismus im Westen mehr oder weniger neu „geschaffen" haben. So werden Praktiken, die für den asiatischen Buddhismus wesentlich zu sein scheinen, hier oft als nicht so wertvoll oder als schlicht abergläubisch beiseite geschoben. Das ist zum Beispiel bei den vielen Regeln des *vinaya* der Fall, die in Asien für die spirituelle Entwicklung der Mönche im Kloster für absolut wesentlich gehalten werden. Die heutigen Regeln des *vinaya* zählen im Buddhismus sogar zu den grundlegenden Worten des Buddha, der sie, wie bereits gesagt, selbst ausgesprochen haben soll. Dagegen hört man im Westen oft, der Buddha hätte sie mit Sicherheit nicht so formuliert, hätte er im 21. Jahrhundert gelebt. Der Westen sieht sie als Teil eines doch recht oberflächlichen Buddhismus und zählt sie nicht zu den grundlegenden Lehraussagen. Ebenso gilt der Höllenglaube vieler Buddhisten in Asien oder ihr Glaube an die Existenz von Geistern als Aberglauben bzw. als eine Art von Furcht, die Menschen eingejagt wird, um sie zu manipulieren. Doch für die meisten Tibeter oder Thais gehören diese Glaubensinhalte ganz eindeutig zu ihrer Glaubensrealität.

IV. Das westliche Streben nach Reinheit

1. Auf der Suche nach dem reinen Land

Inzwischen suchen viele westliche Buddhisten nach dem sogenannten „reinen Buddhismus", einem Buddhismus, der nicht durch „andere [d.h. primitivere bzw. buddhismusfremde] Lehrinhalte" verfälscht ist. Meist gilt der tibetische Buddhismus als eine besonders reine Form[9], da der Dalai Lama über eine machtvolle geistige Botschaft verfügt, die viele wegen ihrer auf den ersten Blick wohltuenden Wärme anrührt. Außerdem hat der Dalai Lama seine althergebrachte Praxis der Theokratie zu einer Art globaler spiritueller Führungsinstanz ausgebaut und so die ganze Welt in ein freundliches Tibet umgewandelt (Lopez jr.).

Für viele suchende Menschen im Westen kommt das selbständige Königreich Bhutan dem reinen Land des Buddhismus ziemlich nahe, da das mythische Shangri-La irgendwo im Norden (des Landes) liegen soll.[10] Außerdem versucht der König von Bhutan tatsächlich, in der von ihm entwickelten Politik Spiritualität mit allen möglichen politischen Institutionen in Verbindung zu bringen. Heraus kommt dann ein wunderschönes Land, das wie ein unberührtes Paradies anmutet. Die Bewohner tragen das traditionelle Gewand, die Männer den Kho, die Frauen den Kira, was die Vorstellung noch verstärkt, hier ereigne sich etwas vollkommen Reines und Makelloses.

Was wir nun aus der Kritik am neu entstandenen westlichen Buddhismus lernen können, ist vor allem, so meine ich, ein Stück Selbstkritik. Viele in der westlichen Welt sehnen sich nach etwas „Reinem", nach etwas von der Moderne oder von was auch immer Unberührtem, was die vielleicht in unseren Augen ursprünglich makellose Religiosität korrumpiert hat. Vielleicht geht ja diese Suche nach Rein-

heit wirklich die ganze Menschheit etwas an, zumindest ist diese Sehnsucht in unseren Tagen lebenswichtig geworden, sonst würden wir das, was wir suchen, nicht im Buddhismus zu finden hoffen. Ob nun die „Rekonstruktion" einer Tradition oder eine „wirklich alte" Tradition die Suchenden im Westen zufrieden stellt, scheint weniger wichtig; es genügt, dass die neue Botschaft von einer alten, weit, weit zurückliegenden Vergangenheit herkommt. Das ist umso bemerkenswerter, als das intellektuelle Niveau im westlichen Buddhismus ziemlich offenkundig ist, so dass man einen etwas kritischeren Ansatz erwarten würde. Der Buddhismus bietet sich natürlich für diesen Prozess einer Begegnung der Kulturen und der Rekonstruktion einer altehrwürdigen Tradition geradezu an, da der Begriff *upaya* bis zum heutigen Tag eine große Rolle spielt. Es wird jedoch nach wie vor schwer sein, genau anzugeben, wo *upaya* sich in eine „hausgemachte Religion" bzw. nur in das Produkt eines selektiv arbeitenden Verstandes gewandelt hat und wo er Teil einer authentischen buddhistischen Tradition ist.

2. Neuausrichtung unserer Traditionen

Wann immer ein westlicher Buddhismus die asiatische Höllenangst als Aberglaube, die Verehrung der Reliquien des Buddha und seiner ersten Jünger als Götzendienst und die 227 Mönchsregeln des *vinaya* als veraltet abtut, dürfen wir auch seine eigene Einstellung den asiatischen Traditionen gegenüber kritisch hinterfragen. Haben wir es hier mit selektiver Wahrnehmung (und Auswahl), bloßer Arroganz oder mit *upaya* zu tun? Wenn man den Buddhismus für eine dogmenfreie Religion hält, wie man das im Westen oft genug zu hören bekommt, ist es dann nicht reines Wunschdenken zu glauben, eine Religion, die die letztgültige Bedeutung der Existenz Gottes anzuzweifeln wagt - was in westlichen Ohren offenbar attraktiv klingt - müsse natürlich auch eine dogmenfreie Religion sein? Dogmen sind ja schließlich, so wenigstens wird es oft gesehen, wenn man mit den eher Angst einjagenden zu leben hat, das Produkt der Institutionen eines rachsüchtigen Gottes, den man nur um Gnade anflehen oder dessen Zorn man nur abwenden könne, wenn man entsprechend den institutionellen Vorschriften lebt. Davon zumindest versuchen Menschen, die an diesen (rachsüchtigen) Gott glauben, andere zu überzeugen. So jedenfalls könnte man meinen. Daher sind wir so oft überrascht, wenn wir hören, Buddhisten in Asien essen tatsächlich Fleisch, töten Tiere, haben Angst vor der Hölle und glauben an Götter und manchmal sogar an Heilige Kriege. Sie entsprechen nicht unseren Vorstellungen.

Wenn wir uns der Botschaft des nordindischen Prinzen Siddhartha Gautama öffnen, sollte uns daher vor allem die Bedeutung klar sein, die einer Kritik zukommt, die nicht aufhört zu fragen und zu forschen, einer Kritik, die am Ende auch unsere eigenen Fragen und die eigene Position klärt. Diese Kritik, die den Dingen auf den Grund geht, ist von großer Bedeutung, um einer tiefen Enttäuschung unter westlichen Buddhisten vorzubeugen, wenn sie etwa nach zwanzig Jahren feststellen, was viele buddhistische Schulen über Erotik, persönliches Wachsen und Reifen heute wirklich denken, oder wenn die Existenz einer un-

sterblichen Seele bzw. einer personalen Identität einfach geleugnet wird. Solche Fragen haben ja im Buddhismus einen ganz besonderen Sinn, der meist weit von dem entfernt ist, was der Westen unter persönlicher Entwicklung versteht. Diese Dinge sind in vielen buddhistischen Denkrichtungen letztlich eine Sache des Glaubens. Die neue Tradition richtet herausfordernde Fragen an uns, Fragen, die uns vielleicht sogar zwingen, unsere eigenen Traditionen neu zu überdenken und auszurichten, um aus ihnen unsere wirklichen Ansichten über jene Dinge herauszufiltern, über die der Buddhismus heute *uns* befragt.

[1] Ein Beweis dafür ist zum Beispiel die Tatsache, dass der Leib des „Einen Erleuchteten" 32 *lakshanas* (= „Merkmale der Vollkommenheit"), d.h. 32 körperliche Merkmale aufweist. Wer die Erleuchtung erfährt, dem werden im gleichen Augenblick diese Merkmale zuteil. Diese 32 Kennzeichen gehören zum Leib des *mahapurusha*, des sogenannten „Großen Menschen".

[2] Das verdankt sich hauptsächlich der Tatsache, dass zu Beginn der Tokugawa-Shogunat-Epoche (1603-1867) alle Japaner sich mit einem besonderen buddhistischen Schrein irgendwo in der Nähe ihrer Geburtsorte anmelden mussten. Ein Kloster oder einen Tempel zu wechseln war nicht gestattet, zumindest nicht, was die Anmeldung betraf. Als Folge davon können Japaner bis heute zwar einem Tempel zugehörig sein, doch inzwischen eine ganz andere Form des Buddhismus praktizieren als die des Tempels, dem sie traditionell angehören. Buddhistische Schulen in Japan können in Lehre und Praxis erhebliche Unterschiede aufweisen.

[3] Wodurch sie, so paradox es klingt, westlichen Traditionen der Alchemie und der Esoterik nahe kommen.

[4] Nach buddhistischer Tradition wurden diese 227 Regeln des *vinaya* von Upali, dem Barbier des Buddha, aufgezählt, der sie alle genau im Gedächtnis gehabt haben soll. Außerdem soll er auch die Ereignisse, bei denen der Buddha sie dem Vernehmen nach geäußert hat, sowie die Vorfälle, die ihn dazu veranlassten, in Erinnerung behalten haben. Upali hat sie, danach befragt, beim ersten buddhistischen Konzil in Rajageha kurz nach der Verbrennung des Leichnams des Buddha vorgetragen. [Seine Antworten bildeten die Grundlage für die Kodifizierung des *Vinaya-Pitaka*, Anm. d. Ü.]

[5] Man kann eine solche Wahl respektieren, doch die Dinge ändern sich, wenn man den Buddhismus ganz allgemein als frauenfreundliche und emanzipatorische Religion bezeichnet. Historisch gesehen trifft das einfach nicht zu und selbst heute stößt man in buddhistischen Ländern Asiens auf Praktiken und Gewohnheiten, die Frauen gegenüber schlicht repressiv sind.

[6] Zu Untersuchungen darüber vgl. Winston Leyland, *Queer Dharma, Voices of Gay Buddhists*, Bd. I: San Francisco 1998, Bd. II: San Francisco 2000. In den Niederlanden gibt es für schwule Buddhisten einen *Rainbow Lotus Club*.

[7] 1057 v. Chr. griff Anuwrahta, der König von Pagan in Birma, die Hauptstadt der Mons, Thaton, im Süden des Landes an. Er wollte die dreißig Kopien des heiligen buddhistischen Kanons von König Manuha und Königin Mingalacedi in seinen Besitz bringen. Nach der Eroberung der Hauptstadt ließ er die dreißig Tipitakas auf dreißig weißen Elefanten in seine Hauptstadt Pagan bringen. Nach seinem Sieg über die Mons hatte er auch Zugang zu den Häfen des Südens. Später suchte er dann die Ari-Mönche auszurotten, eine Sekte, die wahrscheinlich mit alchemistischen Praktiken zu tun hatte. Vielleicht waren sie aber einfach nur Anhänger des Mahayana-Buddhismus. Anuwrahta versuchte ebenfalls, die Kulte der Nats, der lokalen Geister samt ihren Medien, zu unterdrücken. Hier hatte er weniger Erfolg; die Kulte der Nats gibt es heute noch. In Tibet führte die Gelugpa-Sekte, der u.a. auch der Dalai Lama und der Panchen Lama angehören, zahlreiche Kriege mit den verschiedenen Gruppen der „Roten Hüte". Die „Roten Hüte" finden sich heute noch hauptsächlich in den Randgebieten Tibets, d.h. in der

Gegend von Bhutan, Nepal und Ladakh. Die Gelugpa-Sekte hatte sogar einen eigenen Gott, den Dorje Shugden, dessen besondere Aufgabe es war, die Gelugpas vor den Einflüssen der Nyingmapa-Richtung, einer alten, vielleicht sogar der frühesten Schule des tibetischen Buddhismus, zu schützen. Viele der größeren tibetischen Klöster besitzen umfangreiche Sammlungen von Rüstungen und Waffen, die in vielen Religionskriegen benutzt worden sind.

[8] Vgl. Donald Lopez jr., *Prisoners of Shangri-La,* Chicago 1998, 201: „Als viele junge tibetische Laien, die in Indien aufwuchsen, die tibetischen Mönche zu kritisieren begannen, sie würden nicht dem Bild des tibetischen Buddhismus entsprechen, das sie aus englisch geschriebenen Büchern kennen, könnte man die Shugden-Affäre in diesem Sinne als einen Versuch der Verehrer des Gottes Shugden deuten, zu einem gewissen Verständnis der Vorfahren, der regionalen, orthodoxen und lokalen Bräuche zurückzukehren, zu etwas rein Tibetischem, das man mit Menschen aus dem Westen trotz aller Bemühungen der englischen Jünger des Shugden nicht teilen könne." Lopez jr. bezieht sich speziell auf die berüchtigte Dorje-Shugden-Affäre, die eine Menge Staub aufgewirbelt und Kontroversen hervorgerufen hat, bei denen es um die Position und die Bedeutung des Dalai Lama in der heutigen tibetanischen Kultur geht, und zwar in Tibet selbst wie beim sogenannten „Tibet im Exil", der Gemeinschaft weltweit verstreuter tibetischer Flüchtlinge.

[9] Wohingegen vor noch nicht allzu langer Zeit der tibetische bzw. lamaistische Buddhismus als die primitivste und prinzipienloseste Form des asiatischen Buddhismus angesehen wurde. Donald Lopez jr. erörtert ausführlich die Wahrnehmung dieses tibetischen Buddhismus und den Gebrauch der Terminus Lamaismus im ersten Kapitel seiner Studie: *Prisoners of Shangri-La,* aaO., 15-45.

[10] Vgl. Michael McRae, *Shangrila. Die Suche nach dem letzten Paradies,* München 2003.

Aus dem Englischen übersetzt von Franz Schmalz

Unterwegs zu einer Pädagogik der religiösen Begegnung

Thomas Michel

I. Vom Dialog zur Begegnung, von der Begegnung zum Miteinander-Leben

Ich bin ganz zufrieden mit dem Titel dieses Beitrags „Unterwegs zu einer Pädagogik der religiösen Begegnung", denn mit „religiöser Begegnung" ist das, wozu die Lehren der Kirche die Christen auffordern, angemessener beschrieben als mit dem, was man normalerweise unter dem Begriff „interreligiöser Dialog" versteht. Letzteres beschwört Bilder von christlichen Gelehrten und führenden Kirchenvertretern herauf, die mit den Gelehrten und führenden Vertretern anderer Religionen an einem Tisch sitzen und hochtrabende Themen diskutieren. Das Wort „Dialog" scheint zu implizieren, dass Christen mit andersgläubigen Menschen in erster Linie *reden* sollten.

Ein Studium der kirchenamtlichen Lehräußerungen zeigt jedoch, dass der Begriff „Dialog" viel weiter gemeint ist. Die Konzeption beinhaltet nicht nur eine größere Bandbreite an Aktivitäten als die bloße Diskussion, sondern, was noch wichtiger ist, sie drückt auch eine bisher unbekannte existentielle *Annäherung* an andersgläubige Menschen aus. In seiner Enzyklika *Redemptoris missio* zeigt Papst Johannes Paul II. auf, wie weit der Dialogbegriff gefasst ist:

„Dem Dialog öffnet sich ein weites Feld, und er kann vielfältige Formen und Ausdrucksweisen annehmen: vom Gedankenaustausch zwischen Experten der religiösen Traditionen oder deren offiziellen Vertretern bis zur Zusammenarbeit für die ganzheitliche Entwicklung und die Wahrung der religiösen Werte, vom Mitteilen der entsprechenden spirituellen Erfahrungen bis zum sogenannten ‚Dialog des Lebens', in dem die Gläubigen verschiedener Religionen einander im Alltag die eigenen menschlichen und religiösen Werte bezeugen und einander helfen, diese zu leben und so eine gerechtere und brüderlichere Gesellschaft zu schaffen."[1]

Diese Formen oder Ausdrucksweisen des Dialogs werden in den vom Vatikan herausgegebenen Dokumenten[2] als vier Arten der interreligiösen Begegnung geführt: als Dialog des Lebens, Dialog des Handelns, Dialog des theologischen

Austausches und als Dialog der religiösen Erfahrung. Praktisch heißt das, dass verschiedene Dimensionen unseres Lebens, das wir als Christen mit den Anhängern anderer Religionen teilen, in diesen Dialog eingebunden sind - eine Art des Zusammenlebens von Christen und Andersgläubigen, das eine Interaktion auf den Ebenen des *Seins*, des *Tuns*, des *Denkens* und des *Reflektierens* über die persönliche Erfahrung des Göttlichen erfordert. In der Vision der Kirche eines geteilten Lebens von Christen und Anhängern anderer Religionen spielt das Reden oder Diskutieren natürlich eine Rolle, wie es das in allen Formen des menschlichen Lebens tut, doch weder darf die Diskussion alles dominieren, noch sollte das im Begriff „Dialog" mitgemeinte geteilte Leben auf formelle Gelegenheiten und Überlegungen beschränkt sein.

In dem obigen Zitat aus der Enzyklika *Redemptoris missio* von 1991 wird dem „Gedankenaustausch zwischen Experten" durch die erste Nennung eine vorrangige Stellung eingeräumt, aber bereits 1979 haben die asiatischen Bischöfe versucht, einen anderen Schwerpunkt zu setzen. Geleitet von dem pastoralen Bewusstsein, dass die ersten Adressaten, an die die Lehräußerungen gerichtet sind, nicht Theologen, sondern normale gläubige Christen sind, die im alltäglichen Kontakt zu Andersgläubigen stehen, gaben die asiatischen Bischöfe dem „Dialog des Lebens" den Vorrang. Dieser, so meinten sie, sei „der wesentlichste Aspekt von Dialog". Er ereignet sich, wenn:

„beide gegenüber dem/der Anderen Zeugnis ablegen hinsichtlich der Werte, die sie in ihrem Glauben gefunden haben, und sich beide durch die alltägliche Verwirklichung von Geschwisterlichkeit, Hilfsbereitschaft, Aufrichtigkeit und Gastfreundschaft als gottesfürchtige Nachbarn erweisen. Die wahren Christen [und ihre andersgläubigen Nachbarn] haben einer sich ständig verändernden Welt Werte zu bieten, die auf Gottes Botschaft gründen, indem sie die alten Menschen ehren, die jungen gewissenhaft erziehen, sich um die Kranken und Bedürftigen kümmern und sich gemeinsam für soziale Gerechtigkeit, Wohlfahrtspolitik und die Menschenrechte einsetzen."[3]

Die Akzentverschiebung in der Lehre der asiatischen Bischöfe ist unübersehbar. Die Bischöfe distanzieren sich von der Sicht, dass Dialog sich hauptsächlich „im Reden oder Diskutieren" ereignet, und vertreten stattdessen die Ansicht, dass er „eine Art des Zusammenlebens ist", lenken die Aufmerksamkeit weg von den Experten und religiösen Führern hin auf die normalen Gläubigen, sodass dieser neuformulierte Dialog nicht mehr als von einer Elite ausgehend, sondern als Aufgabe der Christen an der Basis sowie ihrer Nachbarn verstanden wird.

Es dauerte länger als ein Jahrzehnt, bis die kirchenamtlichen Lehräußerungen der Weltkirche mit dieser zentralen Erkenntnis der asiatischen Bischöfe gleichzogen, aber anhand der römischen Dokumente lässt sich eine allmähliche Eingliederung dieser Vorstellung verfolgen, die schließlich in der Äußerung des Papstes in *Redemptoris missio* kulminiert, dass „alle Gläubigen und christlichen Gemeinschaften gerufen sind, diesen Dialog zu führen, wenn auch auf unterschiedliche Art und Weise". Zu einer Verbesserung der Beziehungen zwischen den Anhän-

gern verschiedener Religionen können die Laien, so der Papst weiter „durch ihr Leben und ihr Handeln" beitragen.[4]

II. Dialog *contra* Verkündigung oder Dialog *mit* Verkündigung?

Diese Paradigmenverschiebung hat enorme Auswirkungen auf die sehr umstrittene theologische Debatte über „Dialog und Evangelisierung". Da der interreligiöse Dialog inzwischen in der Kirche als einer der Grundbestandteile des Evangelisierungsauftrags der Kirche anerkannt ist, genauso wie „Gegenwart und Zeugnis; Verpflichtung zu sozialer Entwicklung und menschlicher Befreiung; liturgisches Leben, Gebet und Kontemplation; interreligiöser Dialog; und schließlich Verkündigung und Katechese"[5], kann die Debatte angemessener als eine bezeichnet werden, die das Verhältnis zwischen „Dialog und Verkündigung" als zwei authentischen und unersetzlichen Aspekten der Evangelisierung zu definieren versucht.

Wenn Dialog in erster Linie als Gespräch zwischen Christen und den Anhängern anderer religiöser Traditionen verstanden wird, stellt sich unvermeidlich die Frage: Sollen Christen sich allein auf das Predigen der Frohen Botschaft konzentrieren oder sollen sie sich auf eine gegenseitige Erkundung ihrer jeweiligen Überzeugungen einlassen? Sollen Christen versuchen, grundsätzliche Gemeinsamkeiten mit ihren andersgläubigen Partnern hinsichtlich Spiritualität, Moral und Engagement aufzuspüren, oder sollen sie eher Gelegenheiten nutzen, jene Lehrinhalte zu verkünden, die den christlichen Glauben charakterisieren und ihn von dem der anderen unterscheiden? Diese Debatte zieht sich nun schon über fast vierzig Jahre - seit der Veröffentlichung der Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils *Nostra aetate* (1965) - dahin, ohne nennenswerte Ergebnisse vorweisen zu können.

Wenn dagegen Dialog als das Teilen des Lebens auf allen Ebenen von Gläubigen verschiedener Glaubensrichtungen verstanden wird, ist das Problem einfacher zu lösen. Christen sind dazu berufen, das Leben mit anderen zu teilen, was manchmal einfach heißt, für ein harmonisches Zusammenleben zu sorgen oder sich für Versöhnung nach Konflikten einzusetzen, manchmal aber auch, den Schwächsten und Bedürftigsten der Gesellschaft zu helfen, manchmal, sich mit den Armen und Opfern von Ungerechtigkeit zu solidarisieren, und manchmal, die tiefste Motivation für ihre Lebensweise zu teilen. In dieser Motivation liegt die persönliche Begegnung jedes Einzelnen mit dem Göttlichen, egal, ob man sich diese Begegnung als Reaktion auf Gottes Wort, als Erfüllung von Gottes Willen, als Eintreten in die Harmonie mit dem ewigen Tao,

Der Autor

Thomas Michel SJ, geb. 1949 in St. Louis/USA, ist Professor für Islamistik und Direktor des Internationalen Sekretariats der Jesuiten für interreligiösen Dialog sowie Ökumene-Sekretär des Rats der asiatischen Bischofskonferenzen. Er lebte und unterrichtete viele Jahre lang in Indonesien und der Türkei. Anschrift: Jesuit Curia, CP 6139, I-00195 Roma Prati, Italien. E-Mail: interrel@sjcuria.org.

als Verwirklichung des Wesens des Buddha in uns selbst oder als Einssein mit Brahman, der über die Grenzen aller Attribute und Bilder hinaus existiert, vorstellt oder ausdrückt.

Auf diesem Hintergrund lautet die entscheidende Frage nicht, ob die Kirche die Frohe Botschaft verkünden *oder* sich im Dialog engagieren sollte, sondern vielmehr, ob Christen wirklich ihr Leben mit ihren andersgläubigen Nachbarn teilen. Hier geht es nicht um die Grundsatzentscheidung, entweder Kirche im Dialog *oder* verkündigende Kirche zu sein, sondern um die Option, eine Kirche zu sein, die im Vertrauen auf die Führung des Heiligen Geistes menschlich am Leben mit anderen teilnimmt und sich somit ständig im Dialog, im Zeugnis, in der Verkündigung befindet, oder eine Kirche zu sein, die selbstzufrieden in einem freiwilligen Ghetto existiert und sich wenig um Menschen anderen Glaubens kümmert oder sich mit ihnen beschäftigt, obwohl Christen ihre Kultur, ihre Geschichte, ihre Nationalität und ihr gemeinsames menschliches Schicksal mit ihnen teilen.

Wenn Menschen verschiedener religiöser Überzeugungen zusammen leben - nicht einfach nebeneinander in derselben Stadt, sondern wirklich *miteinander* -, stellt sich die Frage nach Dialog oder Verkündigung erst gar nicht. Wenn sie zusammen arbeiten, studieren, sich anstrengen, feiern und trauern und sich den alle betreffenden Krisen von Ungerechtigkeit, Krankheit und Tod gemeinsam stellen, verbringen sie nicht viel Zeit damit, über Lehraussagen zu diskutieren. Sie konzentrieren sich auf die unmittelbaren Belange des Überlebens, auf die Sorge um die Kranken und Bedürftigen, auf die Weitergabe geschätzter Werte an nachfolgende Generationen, auf die Lösung von Problemen und Spannungen in konstruktiver statt destruktiver Art und Weise, auf die Versöhnung nach Konflikten, auf den Aufbau einer gerechteren, menschlicheren und menschenwürdigeren Gesellschaft. Wenn die Gläubigen aktiv in solche Unternehmungen eingebunden sind, gibt es wenige, aber besondere Momente, in denen sie dem Ausdruck verleihen, was die tiefste Dimension in ihrem Leben und in ihrem Herzen ist, nämlich ihrem jeweiligen Glauben, der die Quelle für die Stärke und Inspiration darstellt, die ihrerseits die Antriebskraft all ihrer Aktivitäten ist.

III. Meine Pilgerschaft im Dialog

Es ist wichtig, bei der abstrakten Formulierung dessen, was mit der Verpflichtung zu einem gemeinsamen Leben unter dem etwas unangemessenen Begriff „Dialog" gemeint ist, im Kopf zu behalten, dass das Rohmaterial der interreligiösen Begegnung aus den konkreten Alltagserfahrungen von Christen, Moslems, Hindus, Buddhisten und anderen, die in pluralistischen Gesellschaften leben, besteht. Diese Menschen sind keine professionellen Theologen und nicht an formellen interreligiösen Debatten beteiligt, sondern sind Lebensmittelhändler, Hausfrauen, Handwerker, Krankenpfleger, Studentinnen, Beamte oder Sekretärinnen, die ganz bewusst und aus Überzeugung unter den Herausforderungen leben wollen, die im Kontext mit religiöser Vielfalt auftreten können.

An diesem Punkt ist es wohl angebracht, dass ich einen Überblick über meinen eigenen Hintergrund und meine persönlichen Erfahrungen gebe, um zu erklären, worin diese Überlegungen wurzeln. Ich bin Lehrer, und seit über dreißig Jahren beschäftige ich mich überwiegend damit, Christen den Islam nahe zu bringen und Muslime an den christlichen Glauben heranzuführen. Ich habe dies hauptsächlich in den südostasiatischen Ländern Indonesien, Philippinen und Malaysia getan, in den letzten Jahren auch verstärkt in der Türkei. Oft finden diese Bemühungen im Kontext des formellen Ausbildungssystems an Universitäten und Hochschulen statt, öfter jedoch an informellen oder alternativen Schauplätzen, in Seminaren, Workshops und Gesprächsgruppen.

Über viele Jahre hinweg habe ich die für einen katholischen Priester ungewöhnliche Erfahrung gemacht, in türkischen Städten zu leben und zu lehren, in denen ich der einzige Christ war, während *alle* meine Studenten, Kollegen, Nachbarn und Freunde muslimisch waren. In diesen Orten fanden unsere Begegnungen nicht nur in den Unterrichtsräumen, sondern auch in Moscheen, Privatwohnungen - meiner eigenen oder der meiner Freunde - und sogar an „säkularen" Orten wie auf dem Markt, im Postamt oder im Buchladen statt.

Wenn türkische Kollegen, Studenten oder Nachbarn vorbeikommen, um den Abend mit mir zu verbringen, diskutieren wir nicht die ganze Zeit über Religion. Wir reden über Politik, über die Wirtschaft, über Sport, über Teppiche, über das Fernsehprogramm und über Kinofilme, über das Leben in der Türkei, in Nordamerika (wo ich geboren und aufgewachsen bin) und in Indonesien (wo ich den größten Teil meines Erwachsenenlebens verbracht habe). Sie erzählen mir von ihren Sorgen mit ihren Kindern und von ihrer Hoffnung darauf, dass sie ihnen eine angemessene Ausbildung verschaffen können, damit sie einen Platz in der Welt finden und in einer friedlichen und sozialen Ungebung leben können, aber auch darauf, dass ihre Kinder die Werte und Lehren des islamischen Glaubens verinnerlichen und ihr Leben danach ausrichten werden. Das alles sind Themen, die sich von selbst aus dem gemeinsamen Leben, das wir führen, ergeben.

Fast immer kommt es dann aber auch zu dem Punkt, dass ich den anderen mitteile, was es für mich bedeutet, Christ zu sein, und an dem die anderen mir erklären, was es für sie bedeutet, dem Islam zu folgen. Wir sprechen über unsere gemeinsamen Probleme, z.B. über das Bedürfnis, inmitten des hektischen Tempos des modernen Lebens Zeit für das Gebet und für stille Reflexion zu finden. Wir fragen uns gemeinsam, wie ein guter und liebender Gott solche Verbrechen und Ungerechtigkeiten auf dieser Welt zulassen kann. Wir teilen einander unsere Leidenserfahrungen mit und versuchen herauszufinden, was wir aus unserer Betroffenheit mit Krankheit, Tod und Scheitern lernen konnten. Wir fragen uns gegenseitig nach unserem Verständnis von Vergebung und unseren Vorschlägen, wie Menschen die scheinbar unmögliche Aufgabe bewältigen können, einander wirklich und wahrhaftig zu vergeben.

Könnte irgendjemand behaupten, dass die Stunden, die ich mit meinen muslimischen Freunden über Wirtschaft und Politik diskutiert habe, „nur Dialog" waren, wohingegen die Minuten, die wir damit verbracht haben, den Platz, den Gott in

unserem Leben einnimmt, in Worte zu fassen, „Verkündigung" oder für sie das islamische Äquivalent „da'wah" waren? Tatsächlich können Dialog und Verkündigung im Alltag niemals ganz voneinander getrennt werden. Alles ist Teil einer einzigen Sache, ein Leben, das zusammen gelebt wird. In einem geteilten Leben beeinflussen wir uns alle immer wieder gegenseitig und lernen voneinander; wir alle gehen gereift und bereichert aus den Begegnungen mit den Taten und Einstellungen, die Gott durch unsere jeweiligen Glaubensrichtungen in einem und einer jeden von uns hervorbringt, hervor.

IV. Die Pädagogik der religiösen Begegnung: zwei Geschichten

In Izmir lud mich eines Tages ein Kollege zu sich nach Hause ein, weil sein Großvater im Sterben lag. Als ich ankam, befand sich der Großvater im Bett, sehr schwach aber noch bei Bewusstsein. Die Familie war in der anderen Ecke des Zimmers versammelt, trank Tee und unterhielt sich leise. Zwei oder drei Familienmitglieder - die Großmutter, einer der Söhne und eine Nichte oder ein Neffe - saßen die ganze Zeit am Bett des Großvaters und wiederholten ständig mit ihm das islamische Glaubensbekenntnis: „Es gibt keinen Gott außer Allah (dem Gott)". Von Zeit zu Zeit wurden die Betenden von anderen Familienmitgliedern abgelöst, aber das Gebet ging ununterbrochen weiter, selbst nachdem der Großvater eingeschlafen war. Man erklärte mir, dass das am meisten verbreitete Gebet für eine glückliche Sterbestunde lautet: „O Gott, ich bete darum, dass das ‚Es gibt keinen Gott außer Allah' auf meinen Lippen sein wird, wenn ich den Augenblick des Todes erreiche." In dieser Nacht starb der Großvater im Schlaf, mit seiner Frau und den erwachsenen Kindern an seiner Seite, die in seinem Namen beteten „Es gibt keinen Gott außer Allah". An diesem Abend lernte ich mehr über die muslimische Einstellung zum Tod als während meiner ganzen Dissertationsjahre.

Ein anderes Beispiel, das bei mir Eindruck hinterlassen hat, ist ein „Dialog", den ich mit mehreren moslemischen Frauen geführt habe, die ich nie kennen gelernt habe. Zu dieser Zeit hielt ich eine Einführungsvorlesung über christliche Theologie an der Theologischen Fakultät der Selcuk-Universität in Konya in der Türkei, der Stadt des verehrten Sufi-Heiligen und Dichters „Mevlana", Jalal al-Din Rumi. Ich wohnte in einem kleinen Appartement in einer Arbeitersiedlung und war bekannt und akzeptiert als der „rahip", ein Begriff aus dem Koran, der einen christlichen Mönch bezeichnet. Eines Nachmittags, kurz nachdem ich meine Vorlesungstätigkeit begonnen hatte, fand ich bei meiner Rückkehr nach Hause einen Mann vor, der auf den Stufen zu meinem Appartement saß und auf mich wartete. Er sagte, seine Frau sei schon früher am Tag einmal da gewesen, habe die Tür aber verschlossen gefunden. Ich sagte, ja, ich würde meine Haustür normalerweise abschließen, wenn ich nicht zu Hause sei. Er sagte, ich solle mir keine Sorgen machen, denn die Frauen aus der Nachbarschaft seien ständig

irgendwo in der Nähe und würden bemerken, wenn irgendjemand, der nicht hierher gehöre, versuche hereinzukommen.
Ich begriff, dass für sie die Tatsache, dass ich meine Tür abschloss, ein Hinweis darauf war, dass ich meinen Nachbarn nicht vertraute, also schloss ich nie wieder meine Tür ab, solange ich in Konya wohnte. Es kam häufig vor, dass ich von der Universität nach Hause kam und entdeckte, dass jemand anonym eine zugedeckte Schüssel mit Reis und Auberginen, *börök* oder ein paar *kebabs* auf die Theke gestellt hatte. Wenn ich aufgegessen hatte, spülte ich die Schüssel und stellte sie dann wieder an den selben Platz zurück, von wo sie in der Regel nach ein paar Tagen wieder verschwand. Einige Tage später erhielt ich ein anderes essbares Geschenk. An anderen Tagen kam ich nach Hause und entdeckte, dass meine Kleider gewaschen worden waren, der Boden gefegt, die Betten bezogen, Hemden gebügelt oder gefaltet worden waren. Niemals begegnete ich der Person oder den Personen, die diese Dienste verrichteten, wobei ich annehme, dass es sich dabei um Frauen aus der Nachbarschaft handelte.
Das ging so sechs Monate lang, bis für mich am Ende des Semesters der Zeitpunkt gekommen war, Konya zu verlassen und nach Rom zurückzukehren. Ich sagte zu einem der Männer, die vorbeigekommen waren, um mir eine gute Reise zu wünschen, dass ich eine letzte Bitte hätte. Ich erzählte ihm von all den Dingen, die die Frauen für mich getan hatten, und fragte, ob ich sie nicht einmal treffen könnte, um mich bei ihnen für die großzügige Hilfe der letzten Monate zu bedanken. Er antwortete: „Du musst dich nicht mit ihnen treffen. Sie haben das alles nicht für dich getan; sie haben es für Gott getan, und Gott, der alles sieht, wird es ihnen vergelten. Der Koran sagt, dass ‚rahipler' (Mönche) einen der Gründe dafür darstellen, warum Christen die religiöse Gemeinschaft sind, mit denen sich die Moslems am nächsten verbunden fühlen, also bedeutet es für uns einen Akt von Gottesdienst ('ibadah), dich freundlich zu behandeln."
Weder der Mann, der das zu mir sagte, noch die mir unbekannt gebliebenen Frauen, die Gott durch ihre Gastfreundschaft mir gegenüber verehrten, waren in Religionswissenschaften ausgebildet, und dennoch lehrten sie mich die wichtige Verbindung zwischen der Gottesverehrung und dem großzügigen Dienst an dem „Fremden in eurer Mitte". Diese Frauen, die für mich Jesu Anweisungen aus der Bergpredigt verkörpern, Nächstenliebe zu üben, wobei die linke Hand nicht wissen soll, was die rechte tut, führten einen echten Dialog mit mir, indem sie mich durch ihr Handeln vielmehr als durch Worte einen Schlüsselaspekt der islamischen Lebensweise lehrten. Ein geteiltes Leben in Gott kann viele Formen annehmen.

Schluss: Gegenseitige Bereicherung

Haben meine Begegnungen mit gläubigen, praktizierenden Moslems mein Leben bereichert? Ich kann ohne zu zögern behaupten, dass sie das wirklich getan haben. Hat Gott diese Begegnungen genutzt, um mich zu einem besseren Chris-

ten zu machen? Und wieder kann ich sagen, dass Gott das getan hat; die Begegnungen waren eine große Gnade für mich. Diese Überzeugung gibt mir Hoffnung, denn wenn Gott in meinem Leben durch meine Begegnungen mit Moslems so mächtig gewirkt hat, kann ich zuversichtlich darauf vertrauen, dass der gleiche Göttliche Geist auch unter meinen muslimischen Freunden durch ihre Begegnungen mit mir erfolgreich gewirkt hat. Wieder und wieder haben Moslems mir gegenüber geäußert, wie viel es ihnen bedeutet hat, dass ein gläubiger Christ unter ihnen gelebt hat. Sie bleiben Moslems, so wie ich Christ bleibe, und dennoch bleibt keiner von uns unverändert. Wir sind spirituell reicher als vor unserer Begegnung.

Die Vorteile von Dialog im Sinne eines gemeinsamen Lebens beschränken sich nicht auf gegenseitige Bereicherung. Nur durch das Zusammenleben können Menschen ihre Vorurteile, Klischees und Stereotypen, die von einer Generation an die nächste tradiert und oft von den Kommunikationsmedien noch verstärkt werden, überwinden. Der Dialog bietet den Gläubigen eine Gelegenheit, den allgemeingültigen menschlichen Veranlagungen zu Exklusivität, Chauvinismus, Hass und Gewalt, die religiöse Identität und Haltungen infizieren können, gemeinsam auf den Grund zu gehen. Im Dialog wird außerdem klar, wie viel näher sich Gläubige aller religiösen Überzeugungen untereinander sind als denjenigen, die die herrschende Marktideologie von konkurrierendem Reichtum, Konsumverhalten und Materialismus vorantreiben.

Einige Christen würden gern die positiven Auswirkungen des Dialogs auf ein verbessertes Verständnis des jeweils anderen Glaubens reduzieren und lehnen die Möglichkeit einer wirklichen gegenseitigen Bereicherung ab, so als ob das bedeutete, dass irgendetwas am christlichen Glauben fehlt. Das ist nicht die Ansicht von Johannes Paul II. Der Papst hat wiederholt betont, dass der Dialog zur Bereicherung aller geführt werden sollte, von Christen sowie ihrer andersgläubigen Nachbarn. Auf seiner ersten Pastoralreise nach seiner Wahl zum Papst instruierte Johannes Paul II. die in Ankara lebenden Christen, „jeden Tag die tiefen Wurzeln des Glaubens an Gott, an den eure muslimischen Mitbürger ebenfalls glauben, zu bedenken und daraus den Grundsatz der Zusammenarbeit abzuleiten mit der Aussicht auf menschlichen Fortschritt, auf ein *Wetteifern* in guten Werken ..."[6]

Noch deutlicher, an die in Brüssel lebenden Muslime gewandt, ermahnte er „alle Gläubigen, Christen und Moslems", „sich gegenseitig besser kennen zu lernen, sich im Dialog miteinander zu engagieren, um friedliche Wege des Zusammenlebens und der *gegenseitigen Bereicherung* zu finden." Weiter sagte er im Verlauf derselben Rede, dass „es diese Art des gegenseitigen Nacheiferns ist, die der ganzen Gesellschaft zugute kommen kann, besonders denen, die am meisten nach Gerechtigkeit, Trost und Hoffnung verlangen - in einem Wort, denjenigen, die einen Grund zum Leben brauchen."[7]

Interreligiöse Begegnung bereichert sowohl Christen als auch Anhänger anderer Religionen, wenn sie wie nebenbei im Kontext eines miteinander geteilten Lebens geschieht. Das sollte eigentlich nicht verwundern, denn wenn die Menschen, die

ihr Leben in den vielen verschiedenen Religionen Gott weihen, ihre tägliche Verehrung dieses Gottes dahingehend ausdehnen, dass sie das Sein, das Tun, das Diskutieren und das Reflektieren mit Andersgläubigen beinhaltet, dann ist der aktivste Teilhaber in diesen Begegnungen immer Gottes Heiliger Geist.

[1] Enzyklika *Redemptoris missio* Seiner Heiligkeit Johannes Paul II. über die fortdauernde Gültigkeit des missionarischen Auftrags, 7. Dezember 1990, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1990, Nr. 57.

[2] Päpstliches Sekretariat für die Nichtchristen, *Die Haltung der Kirche gegenüber den Anhängern anderer Religionen - Überlegungen und Richtlinien zu Dialog und Mission,* hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1984, Nr. 28-35, und Päpstlicher Rat für den Interreligiösen Dialog/Kongregation für die Evangelisierung der Völker, *Dialog und Verkündigung: Überlegungen und Orientierungen zum Interreligiösen Dialog und zur Verkündigung des Evangeliums Jesu Christi,* hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1991, Nr. 42.

[3] Federation of Asian Bishops' Conferences, *The Second Bishops' Institute for Interreligious Affairs* (BIRA II), 1979, in: G. Rosales/C. Arevalo (Hg.), For all the Peoples of Asia, Bd. 1, Manila 1991.

[4] *Redemptoris missio,* aaO., Nr. 56-57.

[5] *Dialog und Mission,* aaO., Nr. 13, *Dialog und Verkündigung,* aaO., Nr. 2.

[6] Johannes Paul II., *Predigt bei einer Heiligen Messe in Ankara* am 26. November 1979.

[7] Johannes Paul II., *Ansprache an die Moslems in Brüssel* am 19. Mai 1985. Darüber hinaus könnten noch viele andere Äußerungen des Papstes mit gleichem Tenor zitiert werden, z.B. seine *Ansprache an die religiösen Führer verschiedener Glaubensrichtungen in Jakarta* am 10. Oktober 1989, die *Ansprache an die muslimische Jugend in Casablanca* am 19. August 1985 und aus der Enzyklika *Redemptoris missio,* aaO., die Nr. 56.

Aus dem Englischen übersetzt von Andrea Kett

Das Erwachen der Zauberer

Karneval in Rio de Janeiro und die Ästhetik des New Age

Leila Amaral

Einführung

Beim Karneval in Rio de Janeiro 1994 präsentierte die Sambaschule „União da Ilha do Governador" in ihrer Parade eine karnevalistische Version davon, wie Magie aus der Perspektive des *New Age* gesehen wird. Sie zeigte eine kreative

Verschmelzung von *New-Age*-Kosmologie und Samba - der populärsten kulturellen Ausdrucksform in Brasilien.

Wie eine Oper, so erzählt auch die Parade der Sambaschulen eine Geschichte in musikalischer Form. Die Grundidee der Geschichte wird den Zuschauern durch die *samba enredo* - die „hörbaren Zeichen", also Musik und Text - vorgestellt. Jedoch zeigen die Teilnehmer, die in Gruppen von je hundert Personen unterteilt sind und jeweils einen Flügel (*alas*) bilden, die gesamte Konzeption des Themas nicht nur durch Tanzen und Singen, sondern auch mit Hilfe von „sichtbaren Zeichen", d.h. Kostümen, Masken und Festwagen.

Der Karneval der Sambaschule „União da Ilha" orientierte sich 1994 am mystisch-esoterischen Stil, der bei der oberen und mittleren Gesellschaftsschicht Brasiliens sowohl in der gehobenen Kultur als auch in der Massenkultur Anklang gefunden hat. Obwohl die Entwicklung der *New-Age*-Bewegung in Brasilien bemerkenswerte Ähnlichkeiten mit den Entwicklungsprozessen in anderen Ländern, wie Großbritannien oder den USA, aufweist, liegt in Brasilien der Schwerpunkt eindeutig auf der sanften ganzheitlichen Spiritualität und der Suche nach verborgenen Bedeutungen. Andererseits machen die starke religiöse Verwurzelung der brasilianischen Kultur und ihre Sensibilität für „Synkretismen" und „Mischungen" das Land zu einem freien Feld für die Anziehungskraft des *New Age* mit seiner hybriden Spiritualität.

In diesem Artikel möchte ich die wichtigsten ethischen Bedeutungen des *New Age,* wie sie durch eine bestimmte Art von ritueller Gestik, nämlich den Karneval, vermittelt wurden, vorstellen und damit eine Interpretation der Symbole versuchen, die von der oben genannten Sambaschule vorgeführt wurden. Im Anschluss daran folgt eine Interpretation des Textes sowie der Parade der Sambaschule „União da Ilha" mit dem Thema „Abrakadabra, das Erwachen der Zauberer".[1]

I. Der Text: Abrakadabra – das Erwachen der Zauberer

Ich werde auf dieser Straße zuar
Meine Samba wird aus meinem Zylinderhut kommen
Und sie wird vom Leitstern geführt werden.
Mein Glück kommt von den Wellen des Meeres
(Dieses Meer! ... Dieses Meer! ...)
Mein Feuer hat deines angezündet
Und die Straße ist von Gold erleuchtet.
Zauberer der Welt! Magische Welt!
Die wirbelt und wirbelt ohne anzuhalten
Es ist Leben! Es ist Glück! Es ist Vertrauen!
Es ist figa de Guiné!
Roda a Baiana, denn diese Menschen haben axé.
Mein Traum ... Energie wird zu einem Gedicht

Die Tür des Universums wird von Gott geöffnet
Und meine Zukunft wird New Age, Frieden und Liebe sein!
Ja, das wird geschehen.
Ich bin ein Träumer, ich bin die Illusion
Die in deinem Herzen ist.
(Liebe! ... Liebe! ...)
Meine Liebe! Die Nacht leuchtet
Die Stadt ist verzaubert von Magie
Meine Liebe! Es ist wunderbar!
Die Ilha verbreitet Glück
(Liebe! ... Liebe! ...)
(Text nach Almir da Ilha und Franco verfasst.)

Im Folgenden werde ich den Text Vers für Vers erklären.
Ich werde auf dieser Straße zuar: „Zuar" ist ein Ausdruck aus der brasilianischen Umgangssprache, der soviel heißt wie „großen Spaß haben". Er bedeutet eine verwegene Überschreitung, die Unordnung und Verwirrung verursacht. „Zuar" ist die Grundidee des Karnevals, ein Spaß, der die normale Ordnung umkehrt.
Meine Samba wird aus meinem Zylinderhut kommen, und sie wird vom Leitstern geführt werden: Durch den Karneval, der die Umkehrung des normalen Lebens bedeutet, wird etwas erstaunliches zutage treten: die Botschaft der Schule „União da Ilha", die vom „Leitstern" geführt wird. Das Bild vom „Leitstern" bedeutet Licht im Sinne eines Symbols für Weisheit und Spiritualität. Es lässt außerdem die Vorstellung von der weihnachtlichen Liebe und einer neuen Schöpfung anklingen. Der Effekt dieser Mischung wird wahrscheinlich eine „karnevalistische Version" dieser Symbole und Werte sein.
Mein Glück kommt von den Wellen des Meeres (Dieses Meer! ... Dieses Meer! ...): Das Bild der Meereswellen erinnert uns an die Kraft des Meeres und folglich an die Vorstellung von Zerstörung. Andererseits vermittelt es aufgrund der Hin- und Herbewegung auch metaphorisch den Gedanken an Neuschöpfung und Hoffnung.
Mein Feuer hat deins angezündet: Die individuelle Kraft (mein Feuer) wird von dem Possessivpronomen „mein" noch zusätzlich betont. Darüber hinaus vermittelt der Akt des Anzündens eines anderen Feuers das Gefühl von Wärme und sexueller Erregung, das heißt ein Übermaß an Sinnlichkeit. Gepaart mit dem Bild einer hohen sexuellen Erregung, erinnert das Bild des Feuers gleichzeitig an die Freuden und die möglichen negativen Auswirkungen von Sinnlichkeit. Des Weiteren steht diese symbolische Verbindung von Feuer und sexuellem Exzess sowohl für „Kraft" und „Männlichkeit" als auch für „Fruchtbarkeit" und Ekstase. Obwohl

Die Autorin
Dr. Leila Amaral: Anthropologin und unterrichtet am Postgraduierten-Programm der Bundesuniversität in Rio de Janeiro. Veröffentlichungen u.a.: Carnaval da Alma: comunidade, essência e sincretismo na Nova Era (2000); Nova Era: um desafio para os cristãos (als Herausgeberin, 1994). E-Mail-Adresse: leila.amaral@artnet.com.br.

das Bild des Feuers die Möglichkeit der Zerstörung beinhaltet, ist es auch ein optimistisches Bild für Aufklärung und Erneuerung; nämlich das Element, das das Leben in Gang hält. Was nach der Zerstörung im Dunkeln liegt, wird wieder hell. Dann wird das anfängliche Chaos in Ordnung gebracht, und schließlich findet eine neue Genesis statt.

Ein weiterer wichtiger Punkt in diesem Absatz der *samba enredo* ist die aus dem *New Age* stammende Vorstellung der Synergie. Das bedeutet eine Ausdehnung der Energie einer Person (mein Feuer), die die Fähigkeit besitzt, die Welt um ihn/sie herum zu verändern und sie neu mit einer neuen Vitalität oder einem neuen Temperament zu schaffen. Der Veränderungsgedanke wird so nach und nach eingeführt.

Und die Straße ist von Gold erleuchtet / Zauberer der Welt! Magische Welt! / Die wirbelt und wirbelt ohne anzuhalten: Die Metapher „Gold" steht eher für die Weisheit der Aufklärung als für das Verdienen von Geld. Sie wird außerdem mit dem Tun der Alchemisten und im Text mit dem Bild der Straße assoziiert. Die Straße, d.h. der „Durchgang" oder „die Wege", scheinen eine Bewegung auf etwas zu oder eine Veränderung zu repräsentieren. Deshalb können sowohl die Welt als auch die Menschen wunderbare niemals endende Aufgaben ausgehend von ihrem inneren Feuer (oder Licht) hin zu dem eines anderen ausüben. Der mächtige Mensch ist jemand, der/die in direkter Verbindung mit der mächtigen regenerierenden Kraft der ganzen Welt steht. Das ist der Hauptpunkt, in dem die karnevalistische Sprache mit dem *New-Age*-Gedanken von der Erneuerung des Lebens durch das mächtige kreative Streben des Menschen verknüpft ist.

Es ist Leben! Es ist Glück! Es ist Vertrauen! / Es ist figa de Guiné! / Roda a baiana, denn diese Menschen haben axé: In Rio bilden *Candomblé* und *Umbanda* die wichtigsten Ausdrucksformen der afro-brasilianischen Religiosität. Das, was diese Religionen ausmacht, wird mit *axé* bezeichnet, eine heilige Kraft, die sich aus der Natur ableitet. Der Begriff *axé* hat große Ähnlichkeit mit *mana*, da sich beide auf die Vorstellung der „reinen Leistungsfähigkeit" beziehen. Diese Kraft befindet sich außerhalb jeder Person in ihrer/seiner Einzigartigkeit, denn sie bildet den Ursprung des menschlichen Lebens. Da sie die Quelle jeglicher Energie und aller Fähigkeiten darstellt, kann der/die Einzelne ein gewisses Maß an Kraft, wie z.B. Glück und Schutz, aus ihr schöpfen, indem sie bestimmte Eigenschaften aus dem natürlichen in den individuellen Bereich überführen. Hierin besteht die Funktion des *figa de Guiné* (eine Art von Talisman).

Die Vorstellung der magischen Lebenskraft *axé* wird ihren Besitzern von der Natur übertragen. Hier wirkt die Macht von *Rodar a Baiana*. Das ist ein brasilianischer Ausdruck, der eine radikale Umwandlung durch einzelne Menschen beschreibt, die wegen ungünstiger Umstände eine Krisensituation durchleben.

Diese doppelte Bedeutung von *axé* (von außen kommende Kraft/Menschenkraft) wird durch den Rhythmus des Textes verstärkt, der jedes einzelne Wort dieser Strophe betont. Das ermöglicht einerseits die Doppeldeutigkeit dieser heiligen Kraft und bereitet die Sänger gleichzeitig auf die nächste Sequenz des Textes vor, die den Anbruch eines neuen Zeitalters *(New Age)* einführen wird.

Mein Traum ... Energie wird zu einem Gedicht / Die Tür des Universums wird von Gott geöffnet / Und meine Zukunft wird New Age, Frieden und Liebe sein! / Ja, das wird geschehen: Anders als im vorherigen Abschnitt - als *axé* als eine extern verbreitete Naturgewalt und eine kollektive Kraft der Menschen dargestellt wurde - legt diese Textpassage nahe, dass heilige Kraft auch eine psychologische Kraft ist, innerhalb des innersten Ich. Das kreative, imaginative und einsame Individuum besitzt die Fähigkeit, der heiligen Macht Gottes durch die Stärke ihrer/seiner Sehnsucht *(mein Traum)* zu begegnen. So ist er/sie in der Lage, sogar Gottes Macht in Frage zu stellen. Auch wenn dieses psychologische Individuum nicht unterwürfig ist, richtet sich ihre/seine Macht nicht gegen die göttliche Macht, sondern vielmehr ist diese ihr Verbündeter. Dieses Individuum besitzt weder zuverlässige Weisheit noch völlig freien Willen. Vielmehr scheint der Text die direkte Beziehung zwischen dem Individuum, dem Universum und Gott zu betonen. Wegen dieser starken Verbindung können die Menschen sicher sein, dass das neue Zeitalter kommen wird.

Ich bin ein Träumer, ich bin die Illusion, / die in deinem Herzen ist. / (Liebe! ... Liebe! ...): Hier wird das Bild des psychologischen inneren Traumes verstärkt. Jedoch wird das Bild nun mit der Vorstellung von Illusion verbunden, das heißt mit einer Art von individuellem Vorhaben, das niemals die konkrete Form einer Handlung angenommen hat.

Es folgt dann ein kurzer Moment der Unsicherheit, der auf eine kurze Unterbrechung in der Abfolge des Textes zurückgeht, der das Publikum eine optimistische Botschaft erwarten lassen hat. Die Trommeln halten ebenfalls kurz ein, um diese tiefe Hoffnung zu betonen.

Diese Spannung wird jedoch dann dadurch aufgehoben, dass alle das Zauberwort „Liebe! Liebe" ausrufen. Das ist ein Erlösungsschrei, der die Versuchung, sich auf eine Bewegung zu beziehen, die ausschließlich in das Innerste des Individuums geht, umgekehrt wird. Das Vibrieren der Trommeln dehnt ihre starke Energie auf jeden und über alle hinaus. Der Traum wird Wirklichkeit auf der Sambastraße. Das war der mitreißendste Moment der *samba enredo* und der Parade, als jeder, gefühlsmäßig stark beteilt, mitsang.

Meine Liebe! Die Nacht leuchtet / Die Stadt ist verzaubert von Magie: Licht und Dunkelheit vereinigen sich und stellen so den exakten Moment des Übergangs dar, in dem es keine mehr Dualität gibt, weil sich die gegensätzlichen Pole begegnen, ohne dass eine klare Unterscheidung zwischen ihnen zu treffen ist. Das ist demnach die Metapher für die kosmische Transformation, die die Hoffnung auf eine kommende Zukunft verstärkt. Am Ende wird der Bann durch die Sambaschule gebrochen: *Meine Liebe! Es ist wunderbar! / Die Ilha verbreitet Glück / (Liebe! ... Liebe! ...)*

II. Die Parade

Die *samba enredo* nimmt während der Prozession jedes einzelnen Schulflügels sichtbare Gestalt an, um die gesamte Bedeutung seiner Botschaft zu vermitteln. In der Parade der Sambaschule „União da Ilha" gab es 34 Flügel (*alas*), 10 Wagen und 3400 Teilnehmer mit dem gemeinsamen Ziel, die Evolution des Aneignungsprozesses der Zauberkraft durch den Menschen zu präsentieren. Die Geschichte wurde in drei kosmologischen Zeitstufen erzählt - in der Vergangenheit, der Gegenwart und der Zukunft.

1. Teil: Die Vergangenheit/Der Ursprung des Lebens

Der erste besondere Flügel einer Sambaschule, die „Eröffnungsgruppe", stellt den Zuschauern die Schule vor und erbittet ihre Zustimmung, sich präsentieren zu dürfen. Im Fall der Schule „União da Ilha" verfolgte die „Eröffnungsgruppe" 1994 darüber hinaus das Ziel, eine Zusammenfassung der Botschaft ihrer Geschichte darzustellen. Deshalb bedienten ihre Mitglieder - 12 große schwarze Männer und eine bezaubernde schwarze Frau - visuelle Symbole, die sie in ihre Choreographie eingebaut hatten. Das Kostüm der Frau stellte die Bilder „Feuer", „Erde", und „Vulkan" dar. Das „Feuer" steht für Kraft im doppelten Sinne. Es bedeutet Stärke und Licht. So ist es möglich, das Feuer entweder mit Zerstörung oder Aufklärung zu assoziieren. Da das Kostüm auch einen Vulkan darstellte, konnte man sich vorstellen, dass das „Feuer" aus dem Inneren der „Erde" herausgeschleudert wird und dann seine Gewalt über die ganze äußere Welt verbreitet. Die zentrale Idee ist die, dass jeder Teil der Erde diese Kraft durch seine Bewegung von der inneren zur äußeren Welt und dann wieder zurück zur inneren Welt erhält. Diese Idee wird durch die erste Bewegung der Choreographie untermalt. Die 12 Männer stellten die Wächter des „Feuers", d.h. „der Kraft", dar. Ihre Kostüme bestanden aus einem Material, das als *rabo de boi* bezeichnet wird und ein Talisman für die Austreibung des Bösen ist; in diesem Fall waren die negativen Auswirkungen der Macht unter Kontrolle. Die Männer bewegten sich außerdem um die „Frau" herum, indem sie während der ganzen Parade eine Haltung des Respekts, der Verehrung, der Reverenz und Ergebenheit gegenüber der „Macht" ausdrückten.

a) Die erste Bewegung der Choreographie: Die Explosion des Feuers

Die 12 Männer bildeten einen Kreis mit der Frau in der Mitte. Ihre Choreographie war ein Versuch, uns die Bewegung der „Kontraktion" und der „Expansion" zu zeigen, ähnlich der Bewegung des Lebens, oder besser gesagt, der Bewegung des Lebengebens, des Gebärens. Die Tänzer stellten die Vorstellung des Lebens in seiner vitalsten Bewegung dar, nämlich die Kraft der ständigen Veränderung und Neuschöpfung. Es war eine Bewegung des „Gehens" und „Zurückkommens" - von der inneren zur äußeren Welt und dann von der äußeren zurück zur inneren Welt. Schließlich erschien das Licht des Feuers, das in diesem konkreten Kontext eher als eine Kraft der Erneuerung des Lebens, die Zerstörung miteinschließt, als als Macht der Beherrschung in einem negativen Sinn verstanden wird. Deshalb legte die Bewegung des „Weitergehens" und des „Zurückkommens" sowie die

Bewegung des Zusammenziehens und des Sichausdehnens die Vorstellung des Sichüberlassens an den Fluss des Lebens oder an den Puls der Welt nahe.

b) Zweite Bewegung der Choreographie: Der Austausch der Kraft

Die Gruppen bildeten ein Dreieck, das zunächst die Form eines Pfeils hatte. Der Pfeil ruft in uns zum einen die Vorstellung von Kraft oder Macht wach - von der Macht des Todes und der Macht der Herrschaft - zum anderen erinnert er an Provokation, Kampf, Zerstörung oder Respektlosigkeit.

So wie die Choreographie jedoch von der Gruppe ausgeführt wurde, vermittelte sie die Idee von sich in alle Richtungen öffnenden Wegen, indem die Tänzer sich auf der Straße nach links, nach rechts, nach hinten und nach vorne bewegten. Diese zuletzt benannte Bedeutung wurde zusätzlich von der Aussage des Textes betont, der stark zusammengefasst, auf die wichtigsten Ideen der Geschichte wie z.B. Erneuerung, Neuschöpfung und Synergie anspielte. Die erste oben genannte Bedeutung wurde somit entsprechend der Idee der Veränderung.

Gleichzeitig präsentierte die Gruppe dem Publikum einen „Pfeil" und eine „Fackel". Es war eindeutig, dass sie eine Schenkung darstellen sollten - ein Geschenk in Mauss' Sinn. Die Tänzer dramatisierten die Ausdehnung der Zauberkraft, d.h. die Macht zu verändern und neu zu schaffen Sie boten diese Macht jedem Zuschauer an und versuchten, auch die Vorstellung von kollektiver Macht auszudrücken. Deshalb schienen sie darstellen zu wollen, dass die Zauberkraft eine Art von Macht ist, die überall auf der Welt, auch bei den Menschen, verbreitet und nicht einer bestimmten Elite, d.h. nur Experten oder denjenigen, die in geheimen Kräften initiiert worden sind, vorbehalten ist. Die zentrale Idee war der Austausch von Kraft und Stärke durch Schwingung, Begeisterung und Kommunikation zwischen dem Publikum und den Mitgliedern der „Eröffnungsgruppe".

Das Dreieck stellte außerdem den Ausbruch des Feuers dar, d.h. dass seine Stärke den Höhepunkt erreichte. Es ist demnach einfach, das Feuer mit der Vorstellung von etwas Heiligem zu assoziieren, so wie die Gruppe es getan hat. Das von der Erde in den Himmel geschleuderte Feuer verbreitet sich über die ganze Welt und die Menschheit und gelangt dann in die göttliche Welt, womit die mächtige Verbindung zwischen Menschen, der Welt und Gott aufgezeigt wird.

c) Die dritte Bewegung der Choreographie: der Leitstern

Abschließend versuchte die Gruppe, einen „Leitstern" zu bilden, indem sie zwei Dreiecke miteinander verwob. Das Ziel der Choreographie bestand darin, der Vorstellung von Ausgewogenheit zwischen allen verschiedenen Dimensionen des Lebens Gestalt zu geben, genauso wie das Übereinanderlegen dieser beiden Dreiecke die Idee der vollständigen Balance mit den Spitzen und den Seiten der sich berührenden Dreiecke vermittelt.

In der Darstellung des Leitsterns mischte die Gruppe alle Symbole, die bereits in den vorherigen Bewegungen ausgeführt worden waren, und brachte so das Gesamtkonzept der magischen Kraft zum Ausdruck. Aus dieser Perspektive betrachtet, wird die Kraft zur Umwandlung und Neuschöpfung durch das Erwachen der inneren Stärke und dadurch, sie mit den kosmischen Kräften in Verbindung

zu bringen, wie auch durch Geschenke, Liebe und Ausgewogenheit und schließlich durch die Belebung der Welt durch Verzauberung oder Entzauberung, erreicht.

Mit der Darstellung des Urknalls durch den ersten Festwagen mit dem Titel „Die große Explosion" führte die Eröffnungsgruppe die erste chronologische Erzählzeit ein. Darauf folgte die Entstehung des Lebens, die den Kampf zwischen gut und böse beinhaltete, der ebenfalls auf Wagen 1 dargestellt und von Teilnehmern der Flügel 1 bis 4 präsentiert wurde.

Diese Flügel leiteten über zu Wagen 2 mit dem Titel „Leitstern" und zu den nächsten drei Flügeln (5-7). Diese stellten die Suche der Menschen nach den Geheimnissen der Zauberkraft dar und brachten sie mit der unaufhörlichen Suche nach Weisheit in Verbindung.

Wagen 3 trägt die Bezeichnung „Das Geheimnis". Er stellte einen großen magischen Kreis dar, in dem Engel den Zauberer und seine Geheimnisse gegen die Bedrohung des Bösen beschützten. Er sollte seine Arbeit mit Disziplin und Weisheit fortführen können, wie das Kostüm des achten Flügels mit dem Titel „R.A.M." andeutete: R für *rigor* (Disziplin), A für *amor* (Liebe) und M für *misericórdia* (Barmherzigkeit).

Danach kamen der neunte und zehnte Flügel. Das Kostüm „Okkult" stellte den Zauberer dar, der gleichzeitig von Gut und Böse herausgefordert wurde. Zum Schluss vereinigten sich im Kostüm „Mandala" Kunst, Magie und Emotionen miteinander.

2. Teil: Die Gegenwart

Der zweite Teil der Parade wollte zeigen, wie Zauberkraft heute ausgeübt wird, wobei ein Schwerpunkt auf der brasilianischen Magie (Wagen 6 und Flügel 18-21) lag, die jedoch mit der Magie aller Rassen, die bereits zu einem früheren Zeitpunkt der Parade von Wagen 5 und den Flügeln 14-17 präsentiert worden war, verknüpft wurde. Der Übergang zur Zukunft wurde schließlich vom 21. Flügel „Weiße Magie" hergestellt. Er hatte die Funktion, Hinweise auf das große Finale zu geben.

Die Choreographie der Teilnehmer der Flügel war eine Vermischung von verschiedenen rituellen Tänzen des *Candomblé,* und sie tanzten zu Ehren ihrer Heiligen (*orixás*). Die Teilnehmer versuchten, durch diese rituellen Gesten, Kontakt zu ihren Heiligen, die den Naturgewalten (*axé*) entsprechen, herzustellen. Sie riefen die Heiligen an und fragten sie nach ihrer Erlaubnis, solche starken und unterschiedlichen Kräfte mit all den Mächten des Universums zu vermischen.

Wenn die Heiligen zustimmen, wird ein hohes Maß an Energie entstehen und die „große Explosion" verursachen, durch die „mächtige Mischung", die gleichzeitig aber eine sanfte sein wird.

3. Teil: Die Zukunft

Zunächst ist es wichtig zu sagen, dass das *New Age* kein lineares Zeitverständnis hat und dass Zukunft kein Zeitpunkt ist, der exklusiv oder definitiv am Ende des Veränderungsprozesses der Welt oder zu einem anderen feststehenden Zeitpunkt

erreicht werden soll. Vielmehr besagt das Zeitverständnis des *New Age*, dass es eine Verbindung zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft als einer Zeitspanne der fortwährenden Veränderung gibt. In diesem Zusammenhang ist die Position von Wagen 4 „Alchemie" in dieser Parade interessant. Er fuhr am Anfang, direkt nach der Darstellung der Entstehung des Lebens und vor dem Teil, der die Gegenwart zeigte. Da ich glaube, dass Wagen 4 einer der Wagen ist, die den Gedanken des *New Age* in dieser Parade am besten repräsentieren, besonders auch im Hinblick auf das Zeitverständnis, werde ich ihn nun in einiger Ausführlichkeit beschreiben,.

Der Wagen mit dem Titel „Alchemie" war gleichzeitig eine Fabrik, ein Laboratorium und ein Zirkus. Es war aus einem Material hergestellt, das *sucata* genannt wird, das ist Schrott, der recycelt wurde und somit aus der Zustand der Zerstörung wieder hergestellt wurde. Obwohl der Schrott eine neue Form angenommen hatte, behielt er seinem äußeren Erscheinungsbild nach etwas Unfertiges oder nicht Vollendetes. Er erinnert uns an die unbegrenzten Möglichkeiten, frühere Formen zu recyceln oder, besser gesagt, an den endlosen Prozess, alten Formen neue Bedeutung beizumessen.

Wie in einer Fabrik befanden sich auf dem Wagen viele Akrobaten, die sich auf ihm hin und her bewegten, auch unter den Zahnrädern, als seien sie in einem Zirkus.

Wie in einem Laboratorium entströmten durch Rohre Dämpfe von geheimnisvollen Experimenten.

Anders als die meisten Karnevalswagen war der „Alchemie"-Wagen von der Ausstattung her nicht überladen. Die Absicht war, ihn als einen Bestandteil des täglichen Lebens zu präsentieren, wobei auf der Spitze ein weißer, chic gekleideter Mann stand, der die Lichter reflektierte und an einen Kristall erinnerte, der seine innere Farbe verändert, je nach dem aus welchem Winkel man ihn betrachtet.

Auf dem Wagen war ständige Bewegung. Dieser Eindruck wurde sowohl über die formale als auch über die semantische Doppeldeutigkeit seiner Konzeption und die Verschiebung der Teilnehmer auf ihm als auch durch die Doppeldeutigkeit der Bedeutung seiner Charakter erreicht: Arbeiter, Alchemisten oder Trapezkünstler. Jeder stand gleichzeitig für eine bestimmte Art von Suche: der nach Produktion Suchende, der die Maschine in Bewegung setzt, der nach Reinigung Suchende, der nach Gleichgewicht Suchende.

Alles auf dem Wagen befand sich in einem ständigen Austausch von Rollen, Bedeutungen und Positionen. Das sollte dem Zuschauer ein visuelles Zeichen geben, mit dessen Hilfe der Gedanke der Veränderung vermittelt werden sollte, wobei eher die Suche nach Veränderung als das Endergebnis als wichtig dargestellt wurde. Das Letztere könnte für etwas stehen, das am Ende eines bestimmten Prozesses eine endgültige Form annimmt und dann aufgrund seiner Vollständigkeit konsumiert werden kann. Stattdessen schienen die Teilnehmer auf diesem Wagen den Wert des Suchens als ultimativen moralischen Wert in sich selbst darzustellen.

Man könnte auf den Gedanken kommen, dass diese Teilnehmer versuchten, eine moralische Haltung zu vermitteln, die anstelle von Sein oder Nichtsein „Bessersein" oder „Besserwerden" zu nennen wäre. Wie die Heiligen, die sich auf einer spirituellen Suche befanden, wiesen die Teilnehmer auf das „Reich des Besseren" hin. Trotzdem kann man sich in dieser modernen Version dieses Reich als Teil des normalen Lebens mit seinem Stress, seinem Kampf und seiner Hektik vorstellen. Die Transzendenz, das ist die endlose Veränderung, kann als die Faszination des Entdeckens neuer Möglichkeiten im Kern des Alltagslebens, das grenzenlose Offenheit zu bieten hat, gedacht werden.

Im Anschluss an den Alchemiewagen kamen drei Flügel (11-13), deren Aufgabe darin bestand, die Vorstellung von Kontinuität und Veränderung zu verstärken: der Prophet „Nostradamus", das „Universum" und das „Lebenselixir".

Darüber hinaus schien die Position des Alchemiewagens in der Abfolge der Prozession eine positive Einschätzung der Evolution zu betonen. Statt am Ende der Parade zu erscheinen, kam dieser moderne futuristische Wagen sofort zu Anfang. Er befand sich damit nah am Ursprung und öffnete gleichzeitig neue Wege zur traditionellen magischen Weisheit, die folgte (Wagen 5, 6, 7).

Da Evolution, Veränderung und Zukunft im normalen Leben die Bedeutung des „Werden" zugeschrieben wird, kommt sowohl der weltlichen Aktivität wie auch der persönlichen Verwirklichung große Beachtung zu. Die Bedeutung des Alltagslebens muss aktiv gesucht und verfolgt werden. Deshalb verleugnet die positive Einstellung zur Evolution, die im Zentrum dieser Erzählung steht, nicht die Vergangenheit. Sie ist ein Teil von ihr. Die Zukunft wird von Anfang an für selbstverständlich gehalten und durch diese positive Einstellung findet die traditionelle Weisheit in der Geschichte ihren Platz als nützliche Quelle für die Zukunft.

Der „Alchemie"-Wagen und seine Flügel leiteten über zu Wagen 5, „Die Magie der Rassen", auf dem verschiedene exotische und geheimnisumwitterte Länder wie z.B. Indien, Ägypten, Polynesien, Persien und Japan dargestellt wurden. Seine Flügel „Handlesekunst" „Astrologie", und „Kartenlegen", zusammen mit der brasilianischen Magie, hatten die Funktion, der Menschheit ihre Dienste bei der Entschlüsselung von Symbolen anzubieten, was den Menschen bei ihrem „Prozess des Besserwerdens" wahrscheinlich helfen kann, wie mir ein Teilnehmer erzählte.

Der letzte Teil der Parade begann direkt nach dem 24. Flügel. Auf Wagen 8, dem „Partyzauber" kamen die „Kinderkaninchen" aus einem überdimensional großen Zylinderhut und verstärkten noch einmal den Gedanken an Wiedergeburt, Erneuerung, Hoffnung und Glück.

Das „Neue Zeitalter" kommt, und um es zu erreichen, war die Reihenfolge der Parade ein Prozess der vereinigten Kräfte. Sie scheint darauf ausgerichtet worden zu sein, die besten Bedingungen zu bieten, durch den Kontakt zu allen Dingen und dem Wesen des Seins friedlich und kraftvoll zu werden. Außerdem stammten diese Kräfte aus der Natur, von den verschiedenen Kulturen und auch aus der Kombination von Wissenschaft, Religion und Kunst. Das wurde auch von

den Flügeln 25 bis 29 und vom 9. Festwagen mit dem Titel „Multi Magic" ausgesagt.
Die Abfolge der Parade schien eine Offenheit für alle Bereiche von mächtigen Bedeutungen hervorzurufen, mit denen experimentiert werden konnte und die mit Vorsicht behandelt, aber an keiner Stelle abgelehnt oder diffamiert wurden.

Abschließende Bemerkungen

Mit dem Thema (*enredo*) „Abrakadabra - das Erwachen der Zauberer" hat die Sambaschule „União da Ilha" eine erneuerte kosmische Interpretation der Welt präsentiert: ein offenes und unvollendetes kosmisches System. Die Angehörigen dieser Sambaschule verfolgten die Absicht, durch rituelle Mittel, die „Wiedergeburt", das heißt das Prinzip der Erneuerung des Lebens wieder aufleben zu lassen. Nach dieser Interpretation ist der soziale und menschliche Körper noch nicht befreit von starren Grenzen. Stattdessen gehört der soziale und menschliche Körper zu einer Welt, in der es keine Vermittlung zwischen Gegensätzen gibt.
Durch die Verwendung verschiedenster Methoden zeigte die Sambaschule „União da Ilha" die endlose fließende Bewegung von einer Seite zur entgegengesetzten. Auf der Straße der Samba wurde diese Botschaft Wirklichkeit, als eine rituelle Geste, dank der Sprache des Karnevals, die Gruppen von Menschen die Möglichkeit bietet, eine Begegnung zwischen gegensätzlichen Sphären der Existenz herzustellen. Deshalb eröffnete die Zweideutigkeit, die sowohl von der karnevaltypischen Sprache als auch vom Thema der Sambaschule „União da Ilha" gefeiert wurde, neue Möglichkeiten.
Wir können diese Art von „Karnevalisierung" in der *New-Age*-Religiosität auch hinsichtlich ihrer verschiedenen spirituellen und Heilungspraktiken beobachten, die ebenfalls behaupten, eine Vielfalt von Darlegungen verschiedener kultureller Quellen zu beinhalten. So scheinen sich die Anhänger der *New-Age*-Bewegung von jedem System einheitlicher Bedeutung zu distanzieren, um in ihrer spirituellen Erfahrung Symbole von grundverschiedenen kulturellen Codes oder Kontexten miteinander zu verbinden, selbst zum Preis der Absonderung und des Synkretismusvorwurfs. Die Symbole scheinen in gewissem Maße - losgelöst von ihren früheren Ankerplätzen in religiösen Organisationen und Institutionen - frei umher zu treiben. Ihr Gebrauch scheint nicht länger notwendigerweise an jahrhundertealte Gemeinschaften oder sogenannte natürliche Gruppen gebunden zu sein. Aus diesem Grund können diese Symbole mit völlig verschiedenen Bedeutungen für eine Vielfalt von Verwendungszwecken im freien Versuch eingesetzt werden. Nach Ansicht der praktizierenden *New-Age*-Anhänger könnte das den Effekt haben, dass neue Beziehungen und Bedeutungen entstehen, und obwohl sie diese bisher noch nicht erhalten haben, können sie zumindest von ihnen träumen.
In ähnlicher Weise hat La Capra zu Bakhtins Begriff des „Karnevalesken" erklärt, dass eine mehrdeutige Beziehung zwischen grundverschiedenen und ge-

gensätzlichen Sprachen und Redeweisen eine Bewegung zu fördern scheint, deren Effekt in einer „fröhlichen Relativierung" aller Bedeutungen besteht. Die Gegensatzpole werden aus ihrer eindeutigen Dualität entfernt und dazu gezwungen, sich zu berühren und sich anzuerkennen.[2] Das ist eine Tendenz, die sich sowohl in der Praxis des *New Age* als auch in der karnevalistischen Sprache zeigt, wobei die unbegrenzten Möglichkeiten des Neuen, das im exakten Moment des Übergangs als endlose Veränderung besteht, erkennbar werden.

[1] Wegen der vorgeschriebenen Länge dieses Beitrags ist die vorliegende Interpretation nur ein Auszug aus einer früheren Arbeit.

[2] Vgl. insbesondere bei Dominick La Capra, *D. Bakhtin, Marxism, and the Carnevalesque,* in: ders., Rethinking Intellectual History: Texts, Contexts, Language, New York 1983.

Aus dem Englischen übersetzt von Andrea Kett

Die der Selbstentäußerung verdankte Nähe des befreienden Gottes

Konturen einer christlichen Theologie anderer Glaubensweisen

Erik Borgman

Die Bücher des deutschen Schriftstellers Winfried Georg (Max) Sebald (1944-2001) sind eine Kreuzung von Fiktion, Autobiographie und Essayistik. Sie handeln von der Unmöglichkeit, die Shoah in Erinnerung zu halten, und von der gleichzeitigen Unmöglichkeit, an diese Unmöglichkeit nicht erinnert zu werden. Als Bild dafür zitiert Sebald in seinem letzten Buch *Austerlitz* die Beschreibung eines ausgeplünderten und verlassenen Diamantenbergwerks in Kimberley, Südafrika. Die tausende Meter tiefen Stollen, die von dem Bergwerk übriggeblieben sind, sind nicht umfriedigt, und „es war [w]ahrhaft schreckenerregend [...], einen Schritt von dem festen Erdboden eine solche Leere sich auftun zu sehen, zu begreifen, daß es da keinen Übergang gab, sondern nur diesen Rand, auf der einen Seite das selbstverständliche Leben, auf der anderen sein unausdenkbares Gegenteil". Dies ist ein Bild für die verschwundene kollektive und persönliche Vergangenheit der vernichteten europäischen Judenheit.[1] Dieses Bild einer sich auftuenden Bodenlosigkeit der Kultur und schließlich auch der menschlichen Existenz selbst lässt deutlich erkennen, dass man der Shoah nicht gerecht wird, wenn man sie nur als eine „gewöhnliche" menschliche Tragödie betrachtet, die sich von früheren Versuchen des Völkermords nur im Maßstab und der Zielrichtung unterscheide. Die Shoah ist ein Moment der Offenbarung, und das Lebendighalten der Erinnerung daran ist daher ein religiöser Akt. Das von dem Schriftsteller und Bildhauer Jan Wolkers geschaffene niederländische Auschwitz-Denkmal in Amsterdam besteht aus großen Spiegelscherben, die auf dem Boden liegen und so einen Himmel zeigen, der seit der Shoah ein für allemal zerbrochen ist

I. Auf dem Weg zu einer christlichen Theologie der Religion

Das Gedenken an die Shoah als religiös zu bezeichnen - statt es z.B. als Ende aller Religion zu betrachten -, setzt einen besonderen Begriff von Religion voraus. Es ist jedenfalls geboten, Abschied zu nehmen von der Vorstellung, dass es eine Art allgemeine, „natürliche" und authentisch menschliche Religion gebe, die durch die historischen Religionen konkretisiert werde und deren innere Norm sei. Der Aufsatz von G. Griffiths-Dickson, der dieses Heft eröffnet, verdeutlicht nochmals, dass der Begriff „Religion" in diesem Sinn eine westliche Erfindung ist. Er war von Anfang an verbunden mit dem Bestreben, die chaotische Vielfalt von Religionen zu disziplinieren und auf einen einheitlichen gemeinsamen Nenner zu bringen. In dem, was sich in den letzten Jahren als „Entsakralisierung der Welt" darbietet, werden jedenfalls *auch* die Mängel dieses Religionsbegriffs deutlich erkennbar.[2] Er scheint nicht im Stande zu sein, die Lebenskraft der vielfarbigen und vielgestaltigen, oftmals verwirrenden und wenig systematisierten Formen von Religiosität wahrzunehmen, die sich verbergen unter der Oberfläche der weltweiten Rationalisierung, die einhergeht mit dem Verfall traditioneller Praktiken und Auffassungen. Religion entsteht anscheinend immer aufs Neue aus der Konfrontation mit den Ungereimtheiten der individuellen und gemeinschaftlichen Existenz, aus dem Verlangen nach Ordnung im Chaos, aus dem Drang nach Leben inmitten des drohenden Todes, aus der bisweilen verzweifelten Hoffnung auf eine tragende Kraft, die befreit von der nicht zu bewältigenden Aufgabe, selber das eigene Leben zu machen. Die Erfahrung lehrt, dass Religion dazu neigt, diese Aporien des Lebens dadurch aufzulösen und ungeschehen zu machen, dass man eine Antwort darauf gibt. Religionen lassen sich aber auch begreifen als Weisen des Zurechtkommens mit diesen Aporien, d.h. als Bemühungen, inmitten dieser Aporien, mit ihnen und selbst von ihnen her zu leben.

Die aktuelle Vielfalt der Formen von Religion und die Vielfarbigkeit der religiösen Phänomene verlangt zuallererst Offenheit und Neugier. Sie widersetzen sich jeder Bemühung, sie in das Korsett einer neuen Definition zu zwängen. Wenn ich Religion hier verstehe als Zurechtkommen mit den Aporien der Existenz, mache ich nicht den soundsovielten Versuch, sie auf eine vermeintliche Funktion zu verkürzen, z.B. auf die Funktion kultureller und psychologischer *Kontingenzbewältigung*.[3] Ich versuche vielmehr, einen Ansatz für eine christlich-theologische Annäherung an das Phänomen Religion anzubieten. Theologisch gesehen ist Religion die menschliche Antwort auf Spuren Gottes, die in der Realität und in der Art und Weise, wie Menschen mit dieser Realität umgehen, auftauchen. Die Identifizierung dieser Spuren impliziert ein Gottesbild. Nach der christlichen Tradition ist Gott ein Gott von Beziehung aufgrund einer Befreiung von Leiden und Tod. Von daher liegt es auf der Hand, bei der Suche nach einer christlichen Theologie der Religion vor allem auf Momente zu achten, in denen die scheinbare Geschlossenheit des Bestehenden aufgebrochen wird und eine neue Weise des Umgangs mit der Situation der Bodenlosigkeit und der daraus resul-

tierenden Unsicherheit entsteht. So hat ja das Christentum selbst einmal begonnen.

Die der Selbstentäußerung verdankte Nähe des befreienden Gottes

II. Das Absolute im Relativen

Die noch keineswegs abgeschlossene Diskussion über das Verhältnis zwischen dem Christentum und anderen Glaubensweisen, zu der CONCILIUM mit diesem Heft einen Beitrag liefern will, kommt aus einer ganz besonderen Erfahrung. Das Christentum, das lange ganz selbstverständlich als *die* Religion galt, sah sich vom neunzehnten Jahrhundert an konfrontiert mit anderen, auf den ersten Blick ebenso hoch stehenden Formen von Religiosität. In der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts erfuhr die Konfrontation mit dem religiös Anderen eine neue Zuspitzung. Erstens wurde in der Kritik am westlichen Kolonialismus brennend heiß die Frage empfunden, inwiefern die vermeintliche Überlegenheit des Christentums nicht ein Reflex des Versuchs der Rechtfertigung des westlichen Strebens nach Vorherrschaft sei. Zweitens erkannten Christen in zunehmendem Maß die wichtige Bedeutung des Kontextes für einen angemessenen Begriff der Botschaft der eigenen Tradition. Dies bedeutete, dass sie auf neue Weise gezwungen waren, den Platz ihrer eigenen Religion inmitten ganz anderer Glaubensweisen in ihrem Umkreis zu bestimmen. Zunächst betraf dies Christen in der südlichen Hemisphäre, die sich bewusst waren, sich in einer strukturellen Minderheit zu befinden; in der folgenden Zeit aber wurde dies auch akut für Christen im Westen, wo sich einerseits aufgrund der zunehmenden Migration große Gruppen von Angehörigen anderer Religionen bildeten und andererseits viele den christlichen Glauben ihrer Vorfahren hinter sich ließen.

Der Autor

Erik P.N.M. Borgman, Dr. theol., 1957 in Amsterdam geboren. Verheiratet, Vater von zwei Töchtern und Laiendominikaner. Studium der Theologie und Philosophie an der Katholischen Universität Nijmegen. Seit 2001 ist er Koordinator der Sektion Theologie und Geisteswissenschaften des Heyendaal Instituut der Katholischen Universität Nijmegen, eines interdisziplinären Forschungsinstituts für Theologie, Wissenschaft und Kultur. Seine derzeitige Forschung bezieht sich vor allem auf die kulturelle und gesellschaftliche Bedeutung von Religion, christlichem Glauben und Theologie sowie auf die religiöse und theologische Bedeutung der heutigen Kultur. Borgman ist Mitglied des Direktionskomitees von CONCILIUM. Seine Veröffentlichungen umfassen u.a. zahlreiche wissenschaftliche und mehr populäre Artikel; eine Sammlung von Essays: Alexamenos aanbidt zijn God (1994); Edward Schillebeeckx: een theoloog in zijn geschiedenis. Deel I: Een katholieke culturtheologie 1914–1965 (1999). Anschrift: Heyendaal Instituut, Erasmusplein 1, NL-6525 HT Nijmegen, Niederlande. E-Mail: E.Borgman@hey.kun.nl; Borgman-VanLeusden@hetnet.nl.

Die Diskussion, die daher in Gang kam, erhielt einen starken Impuls, als 1987 das Buch *The Myth of Christian Uniqueness* erschien.[4] Sein Untertitel („Toward a Pluralistic Theology of Religion") bringt schon zum Ausdruck, dass die Beiträge in diesem Buch auf der Suche nach der theologischen Bedeutung der Vielzahl von Religionen waren. Auch für verschiedene Autoren dieses unseres Heftes lautet die zentrale Frage, ob und in welchem Sinn in der christlichen Tradition Platz ist für religiöse

Unterschiede und Pluralität. Es ist aber deutlich erkennbar, dass es hier nicht um einen Pluralismus auf der Linie von John Hick, einem der beiden Herausgeber von *The Myth of Christian Uniqueness,* geht. In Hicks Augen verweisen alle Religionen auf die eine absolute Wahrheit, von der sie alle gleich weit entfernt sind, weil sie Produkte endlicher und fehlbarer Menschen sind.[5] Diese These nimmt die durchaus fundamentalen Unterschiede zwischen Religionen nicht ernst und erklärt jede religiöse Leidenschaft, jede Polemik und jeden Streit, auch den Gewissensstreit der Gläubigen darüber, was zu glauben sei, von vornherein für sinnlos. Mit als Reaktion darauf versucht der andere Herausgeber von *The Myth of Christian Uniqueness,* Paul F. Knitter, die Konfrontationen und Zusammenstöße zwischen den Religionen entschieden ernst zu nehmen. Er betrachtet sie als Teile des - gelegentlich leidenschaftlichen - Dialogs über das wahre Heil, die vollkommene Gerechtigkeit und die umfassende Befreiung.[6] Der Untertitel des Buches, in dem er dies zum Ausdruck bringt, deutet - genau so wie der Titel dieses Heftes - an, dass es nicht mehr um die Vielfalt von Religionen in abstraktem Sinn geht, sondern um die Frage, wie und was Religionen voneinander lernen können: Wie können sie miteinander in einen wirklichen Dialog eintreten?

Aus christlicher Sicht betrachtet, ist aber der immer wieder auftauchende Gegensatz zwischen Gott als dem Absoluten und Erhabenen einerseits und dem endlichen, an die Beschränkungen des Kontextes und der Leiblichkeit gebundenen Menschlichen und Relativen andererseits höchst problematisch. In der theologischen Reflexion über den religiösen Pluralismus beruft man sich immer wieder auf diesen Gegensatz, um verständlich machen zu können, dass kein einziger menschlicher Blick auf Gott oder kein Bekenntnis zu Gott mit Gott oder der göttlichen Wahrheit selbst gleichgesetzt werden kann, auch nicht der Blick auf Gott, den Jesus von Nazaret verkörperte. Weil Gott größer ist als jede Religion, kann keine einzige Religion behaupten, sie mache andere Religionen überflüssig. Nun kann eine christliche Theologie der Religionen meines Erachtens diese letztgenannte These nur unterschreiben. Mit Ignace Berten teile ich die Überzeugung, die er in diesem Heft beredt verteidigt, dass die Wahrheit in jeder Religion immer gesucht werden muss und dass man sich nicht auf sie als einen festen Besitz berufen kann.

Nichtsdestoweniger scheint mir der Gegensatz zwischen *allgemein* und *absolut* einerseits und *partikukulär* und *relativ* andererseits, so wie auch er ihn verwendet, geradeswegs im Widerspruch zu stehen mit der jüdischen und christlichen Basisüberzeugung, dass Gott sich nun gerade in Verbindung mit dem partikulären und beschränkten Menschlichen offenbart. Diese Überzeugung findet ihren Höhepunkt in dem Hymnus, den Paulus im zweiten Kapitel des Briefes an die Philipper zitiert. Dieser Hymnus singt davon, dass der Name Jesu, des Gesalbten, von Gott hoch erhoben worden ist, nicht obwohl, vielmehr gerade weil er sich nicht an seine Gottgleichheit festklammern wollte, sondern sich ihrer entäußert hat und den Menschen gleich geworden ist. Paul J. Griffith weist mit Recht darauf hin, dass die These, Jesus verkörpere die Offenbarung Gottes in ihrer alles umfassenden Fülle („universalitate et plenitudine"), der Kern der

Erklärung *Dominus Iesus* der Glaubenskongregation sei, die damit eine Grundüberzeugung der christlichen Tradition wieder aufnehme. Das Paradoxe aber ist, dass diese alles umfassende Fülle nach derselben christlichen Tradition ihren Ort hat in Jesu Selbsthingabe an die Relativität und Beschränktheit seiner Geschichte.

Die der Selbstentäußerung verdankte Nähe des befreienden Gottes

Für mich liegt genau hier der Anknüpfungspunkt für eine spezifisch christliche Theologie der Religionen. Denn Jesu Geschichte, die hinausläuft auf seinen Tod am Kreuz, offenbart zuallererst die Abwesenheit Gottes in einer Situation und in einer Welt, wo so etwas möglich ist.[7] Gerade die gläubige Überzeugung, dass dabei sichtbar wird, wie Gott ist, macht es grundsätzlich unmöglich, den Anspruch zu erheben, das Christentum sei die absolute und alle Wahrheit umfassende Religion.

III. Die Erinnerung an die Schwachheit des Kreuzes

Die Geschichte Jesu hat ihre Bedeutung in einem Kontext gefestigter politischer und religiöser Auffassungen, Visionen und Identitäten.[8] Im Neuen Testament wird er porträtiert als jemand, der die Denk- und Glaubenssysteme aufbricht, die Gott zu einem Besitztum machen wollen, über das man verfügen könne. Ganz auf der Linie von *Gesetz, Propheten* und *Schriften,* aber in der neuen Situation, in der er auf eine neue und umstrittene Weise lebt, schafft Jesus Platz für die allzeit überraschende und heilsame Anwesenheit Gottes. Inmitten aller Arten von Bedrängnis und Gefangenschaft, die einen Teil des Lebens verletzbarer Menschen ausmachen, eröffnet seine Nähe gnädig neuen Raum für ein befreites Leben. Er praktiziert und verkörpert die Überzeugung, dass nicht eine bestimmte Würdigkeit, nicht bestimmte Auffassungen oder bestimmte Verhaltensweisen, nicht gesellschaftlicher oder wirtschaftlicher Erfolg den Menschen Gott nahe bringen, sondern die schlichte Tatsache, dass sie Teil einer von Gott geliebten Welt sind, die von Gott geschaffen ist; der Tatsache, dass sie inmitten einer Geschichte leben, die von Gott zur Vollendung geführt wird, und schließlich dass sie nach Heil und Befreiung lechzen, die allein von Gott vollbracht werden können. So inkarniert und offenbart er auf umfassende Weise die Fülle Gottes, der dem Kosmos, der Geschichte und besonders allen Menschen nahe ist und dies alles trägt: An seinem Zeugnis fehlt nichts. Er ist es, „durch den und mit dem und in dem" die Menschheit und die Schöpfung „in der Einheit des Heiligen Geistes" versammelt werden zu einem Lobgesang, der - wie die Liturgie sagt - den Namen dieses Gottes heiligt.

Dies aber ist etwas grundlegend anderes, als dass Jesu Worte und Taten alle Wahrheit über Gott enthielten und das die Bibel diese Wahrheit festlegte oder die Kirche diese Wahrheit von ihm geerbt hätte, um aus ihr auszuteilen. Gerade in seiner Selbstentäußerung verkörpert Jesus Gottes volle Wahrheit. Aber zugleich ist deutlich erkennbar, dass dies keine Wahrheit ist, die jede andere Einsicht in Gott und Gottes Heil überflüssig machte, sie zu einem Nichts herabsetzte und mit

Übermacht wegdrückte. Jesus verkörpert eine Wahrheit, die kein Besitztum sein kann, sondern stets aufs Neue an Orten, wo dies am wenigstens erwartet wird, empfangen wird. Das letztgültige Symbol hierfür ist Jesu Tod am Kreuz: die Tatsache, dass sein Leben nicht in Fülle endet, sondern in einer letzten Leere. „Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen", ist den Evangelien nach Markus und Matthäus zufolge Jesu letztes Gebet. Dies porträtiert ihn und seine Geschichte als Verkörperung von Psalm 22: Treue zu Gott in der Gestalt der Verzweiflung über Gottes Abwesenheit, aus der Überzeugung, Gott habe „nicht verachtet, nicht verabscheut das Elend des Armen" (Psalm 22,25). Der Gott, der durch diesen Jesus in seiner umfassenden Fülle geoffenbart wird, ist ein Gott, der anwesend ist bis in seine Abwesenheit hinein, selbst für die, die „in der Erde schlafen" und „daniederliegen im Staub" (Psalm 22,30). Dies ist keine Botschaft, die mit Machtentfaltung und Selbstbewusstsein verkündigt werden kann, so als stünde sie unumstößlich fest. Es handelt sich vielmehr um das definitive Ende der selbstverständlichen Gültigkeit jeder Botschaft über Gottes unumstößliche Anwesenheit. Gott *ist* nicht einfach ohne Weiteres, und er kann nicht durch ein machtvolles Projekt von wem auch immer gegenwärtig gemacht werden, auch nicht durch die Kirche, deren Aufgabe es ist, das Zeugnis von diesem Gott am Leben zu halten. Gott muss sich immer wieder aufs Neue als der erweisen, der *ist*, als heilsame Anwesenheit im Kosmos, in der Geschichte und im Leben einzelner Menschen. Es ist der Auftrag der Kirche, diesen Gott zur Sprache zu bringen als Quelle, Erlöser und Vollender des zerbrechlichen und gebrochenen Daseins, wie es gelebt wird.[9]

So gesehen hat das Kreuz als Symbol eine Wirkung, die vergleichbar ist mit der Wirkung des Auschwitz-Denkmals in Amsterdam, das ich zu Beginn dieses Artikels erwähnt habe, oder auch mit dem verlassenen Diamantenbergwerk, das für Sebald ein Bild für die unmögliche, aber notwendige Erinnerung an die Shoah ist. Das Kreuz ist der Tod des „Gottes", der seine Macht erweist in dem scheinbar unantastbaren Fortgang des Bestehenden. So wird es zur Möglichkeit der Auferstehung für den Gott, der das gute Leben aus dieser Bodenlosigkeit heraus gnädig schenkt. Dies ist die Weise, wie die Theologie des zwanzigsten Jahrhunderts das Kreuz wiederentdeckt hat. In selbstkritischer Reflexion auf das, was durch die Kirche weltweit an Leid und Verwüstung angerichtet worden ist in dem Bewusstsein ihrer vermeintlichen Verpflichtung gegenüber Gott, denen, die in der Finsternis des Irrtums herumstolpern, ihre Wahrheit aufzuerlegen, und vor allem in selbstkritischer Reflexion ihrer Verantwortung für die Vernichtung des jüdischen Volkes, hat die Theologie eingesehen, dass an Jesu Leiden und Tod vor allem in allem Schmerz und aller Unversöhntheit, im Leiden aller Leidenden und im Tod aller sinnlos Gestorbenen erinnert werden müsste. Das Kreuz ist kein Symbol einer abstrakten Versöhnung, sondern zuallererst ein Folterwerkzeug, das die überwältigende Anwesenheit des Bösen in der Welt mit abscheulicher Konkretheit sichtbar werden lässt. Jesu Tod ist kein abstraktes Opfer an Gott, das dargebracht worden wäre, damit wir Leben empfangen können, sondern er bedeutete zuallererst das dramatische Ende seines Lebensprojektes. Wenn nichts-

destoweniger in diesem Kreuz und diesem Tod Gott ans Licht kommt, dann wird dieser Gott nicht geehrt durch starke und potentiell gewalttätige Projekte, die ihn bekannt machen sollen. Dieser Gott wird zuallererst geehrt durch die Erinnerung an die Opfer derartiger Projekte und durch die Solidarität mit ihnen. Eben dieses Durchhalten der Erinnerung beinhaltet das Festhalten an der Hoffnung und dem Glauben, dass ihre Leiden und ihr Tod schließlich und endlich nicht vergeblich gewesen sein werden, dass das Böse, das man ihnen angetan hat, gesühnt werden wird und dass sie so wie Jesus auferstehen werden.[10]

Die der Selbstentäußerung verdankte Nähe des befreienden Gottes

IV. Auf der Suche nach der verborgenen Einheit Gottes

Die Offenheit für das von uns verschiedene Andere ist also für die christliche Theologie keine bloße Konzession. Der offene Dialog mit dem, was andere Religionen und Glaubensweisen anbieten, ist zunächst nicht eine Sache ethischer Verpflichtung, wenn auch der Respekt vor jedem Menschen als Ebenbild Gottes und damit auch für dessen Freiheit auf religiösem Gebiet für die christliche Tradition von wesentlicher Bedeutung ist.[11] Aber die Offenheit für das, was andere religiöse Traditionen zu sagen haben, ist einer Religion, die nicht eine starke Identität propagiert, sondern eher zum „Wagnis der Nichtidentität"[12] verlocken will, von vornherein inhärent. Sie fordert Menschen heraus, so wie Jesus zur „Ikone des unsichtbaren Gottes" zu werden (vgl. Kol 1,15), nicht dadurch, dass sie seine Verkündigung und die Verkündigung über ihn als letztgültige und vollständige Wahrheit annehmen, sondern dadurch, dass sie ihre eigene Geschichte in seiner Geschichte widerspiegeln und zusammenfügen mit der Geschichte anderer, die dasselbe tun. So entsteht in Jesus dem Christus eine neue Gemeinschaft, die immerzu alte und neue Schätze aus der Fülle Gottes zu Tage fördert, die er an ihnen, in ihnen und durch sie enthüllt. Bevor christliche Theologie eine Theologie von Gottes Anwesenheit sein kann, ist sie eine Theologie des vermissten Gottes. Gerade im Schmerz des Vermissens wird Gottes Anwesenheit und Nähe offenbart.[13]

Der Aufsatz von Peter Ochs bringt die Erfahrung von Gottes Nähe in unmittelbare Verbindung mit dem christlichen Bild von Gott als dem Dreifaltigen. Nun hat aber schon 1977 Christian Duquoc Gottes Dreieinheit ausgelegt als Raum für Verschiedenheit und Pluralität in Gott und damit als Relativierung des Absolutheitsanspruches des Christentums.[14] Ochs folgt aber nicht der mittlerweile bekannten, aber fragwürdigen Argumentation, die Pluralität in der Dreifaltigkeit befreie von einem unterdrückerischen Monotheismus, der die Unterwerfung unter *einen* Gott und unter *einen* Herrscher als dessen Repräsentanten verlange.[15] In seiner Vorstellung ist die Rede von der Dreifaltigkeit die Art und Weise, wie die christliche Tradition bezeugt, dass sie eine lebendige Religion ist. Das Reden über den Gott, der in seinem Gesalbten Jesus offenbart ist, kommt immer zustande aus der Anwesenheit des Heiligen Geistes, der Menschen immer aufs Neue die über-

raschenden Spuren Gottes erfahren lässt. Ochs weist darauf hin, dass das jüdische Denken über das Verhältnis zwischen Gott, der Tora und dem Bundesvolk die gleiche Struktur aufweist wie die Rede der christlichen Tradition vom Verhältnis zwischen Gott als Vater, als Sohn und als Geist. Es scheint, dass diese Feststellung in etwas abgeschwächtem Sinn auch in Richtung anderer religiöser Traditionen und Gemeinschaften ausgeweitet werden kann. Religion thematisiert die Ahnung, dass sich in der Konfrontation mit der Bodenlosigkeit, der Zerbrechlichkeit und der Unbeherrschbarkeit des Daseins ein Raum anbietet, in dem man leben kann. Christlich gesprochen rührt das her aus der Nähe des Geistes Gottes, der Himmel und Erde als Raum zu einem guten Leben geschaffen hat und der sich in der Geschichte Jesu selbst entäußert und in einem Leib inkarniert hat, der darunter leidet und daran stirbt, dass die real bestehende Welt oftmals keineswegs ein solcher Raum ist, der aber gerade dadurch neues Leben eröffnet.

Raimundo Panikkar hat auf das Dunkle und Undurchsichtige des so verstandenen Wirkens des Geistes Gottes hingewiesen. Bei vielen Formen von Religion, bei vielen Reaktionen auf das, was früher erfahren wurde und heute noch erfahren wird als Spuren Gottes sowohl in etablierten religiösen Traditionen als auch in religiösen Bewegungen und durch einzelne Menschen ohne religiöse Bindung, ist nicht deutlich zu erkennen, was deren Beziehung zur Geschichte von Jesu Leben, Leiden, Tod und Auferstehung und zu dem Gott, der in all dem sichtbar geworden ist, sein könnte. Nach Panikkar muss dies nicht dazu führen, dass man diese Formen ablehnt, sondern es sollte dazu führen, an dem Gedanken festzuhalten, dass - mit meinen Worten - der Gott Jesu der Gott des Himmels und der Erde, der Gott der Geschichte und der Gott jedes Menschen persönlich ist. Solange das Eschaton noch nicht angebrochen ist, kann der Pluralismus von Ansichten, von Erfahrungen, von verschiedenen Arten des Verlangens und damit von Religionen nicht aufgelöst werden, ohne wesentliche Einsichten in Gott und das menschliche Leben abzuschneiden.[16] Das will nicht sagen, dass der Gedanke der Einheit Gottes keine Bedeutung mehr hätte und dass wir uns mit der vorgegebenen Pluralität abfinden müssten. Es bedeutet aber wohl, dass wir nicht wissen, wie die Einheit Gottes aussieht. Die gläubige Gewissheit von Christen, dass Gott auf einzigartige Weise in Jesus anwesend war und dass Gottes Antlitz in ihm auf eine nicht mehr umkehrbare oder nicht übertreffbare Weise ans Licht gekommen ist, will nicht sagen, dass wir auch wissen, was das bedeutet. Die Bedeutung von Gottes Offenbarung in der Geschichte Jesu wird deutlich erkennbar in dem fortdauernden Prozess der Konfrontation dessen, was wir darüber schon zu wissen meinen, mit alten und neuen Erfahrungen von uns selber und von anderen, wenn diese auch in Spannung stehen zu dem, was wir schon zu wissen meinten. Oder, in trinitarischer Sprache gesagt: Die Einheit des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes, die Identität Gottes, ist in unserer Geschichte nur erkennbar in der Wechselwirkung zwischen unseren Erfahrungen mit den drei göttlichen Hypostasen und der zwischen ihnen bestehenden Gemeinschaft und in der Reflexion darüber.[17] Jede Einsicht, die wir darüber in Worte fassen, ist nur eine Momentaufnahme inmitten dieser immer weiter gehenden Bewegung.

Dies klingt unsicher, aber es lässt sich gut damit leben. Nach christlicher Überzeugung ist Gott nicht dewegen erkennbar, weil *wir* ihm in seiner Erhabenheit nahe kommen könnten, sondern weil Gott *uns* nahe ist und uns in unserer Begrenztheit und Verletzbarkeit umfängt und trägt. Dies schließt ein, dass wir auch dann, wenn wir in unserer Geschichte nach der Wahrheit Gottes suchen, so wie diese sich in dem Gesalbten Jesus offenbart, getragen werden durch denselben Gott, der sich fortwährend zu erkennen gibt und uns zugleich immer wieder entgleitet. Damit ist nicht gesagt, dass unsere Gedanken, unsere Diskussionen und unsere Polemiken nicht mehr wichtig wären; im Gegenteil: Neueste Entwicklungen auf örtlicher, regionaler und weltweiter Ebene lassen erkennen, dass Religionen und religiöse Überzeugungen noch immer und immer aufs Neue von großem Belang sind für die Art und Weise, wie Menschen sich anderen gegenüber einstellen. Klar ist, dass es gewalttätig ist und Gegengewalt hervorruft, wenn man Anhänger anderer religiöser Traditionen und Menschen, die andere Glaubensweisen praktizieren, einfach nur bekämpft.

Die der Selbstentäußerung verdankte Nähe des befreienden Gottes

Die Tatsache jedoch, dass gerade ein solches Verhalten oft mit religiösen Argumenten gerechtfertigt wird, lässt erkennen, dass es ebenso problematisch ist, die Pluralität religiöser Auffassungen einfach nur hinzunehmen. In diesem Rahmen erscheint die Ausrichtung der monotheistischen Religionen auf universale Geltung möglicherweise als von neuem aktuell. Im Namen eines Gottes, der Befreier heißen will, müssen Unterdrückung und eine Religion, die Unterdrückung ermöglicht oder selbst unterdrückerisch ist, bekämpft werden. Im Namen Gottes, der sich selbst entäußert und mitleidend schwach gemacht hat, muss Protest erhoben werden gegen Machtpolitik und unbedachte Gewaltanwendung und gegen gewalttätige Aspekte von Religion.[18] Mit anderen Worten: Die Offenheit für das, was andere Religionen zu sagen haben, kann und muss bisweilen die Form scharfer Polemik annehmen. Die Überzeugung, dass andere Glaubensüberzeugungen einen Beitrag leisten für das menschliche Suchen nach der Wahrheit Gottes und seinem Heil, kann und muss bisweilen zu der Überzeugung führen, dass bestimmte Überzeugungen grundsätzlich bekämpft werden müssen. Dies ist auch religiös gesehen legitim. Es gehört ja, wie der Aufsatz von Sivanandam Panneerselvam nahelegt, zu den religiösen Traditionen, dass der Glaube durch die Vernunft vor Entgleisungen bewahrt werden muss. Ein wahrhaftiger Dialog zwischen Anhängern unterschiedlicher Religionen und Glaubensweisen hat unvermeidlicherweise seine scharfen Seiten und geht diesen nicht aus dem Weg.

V. Die bleibende Doppeldeutigkeit von Religion und dem befreienden Gott

Gerade die christliche Tradition bewahrt die Erinnerung an die Tatsache, dass die Existenz mehrerer Religionen auch Konflikte um den Gott impliziert, nach dem auf der Suche zu sein alle Religionen behaupten. In einem derartigen Konflikt liegt ja ihr Ursprung. Gerade auch die christliche Religion sollte aus ihrer eigenen

Geschichte wissen, dass die Fixierung eines derartigen Konfliktes zu exzessiver neuer Gewalt beitragen kann, und sie sollte sich dessen bewusst sein, dass die Überwindung dieser Gewalt Zeit und Anspannung kostet. Kurzum, gerade die christliche Tradition sollte beitragen zur Schaffung eines realistischen Bildes der Konfrontation zwischen Religionen, und sie sollte deutlich zu erkennen geben, dass das Suchen nach einem „goldenen Zeitalter" religiösen Zusammenlebens aufgegeben werden muss. Erst dann wird es möglich sein, aufs Neue einen geschärften Blick zu bekommen für das subtile Spiel von Zusammenarbeit und Konflikt, von Toleranz und Beherrschung, von Synkretismus und Polemik z.B. im mittelalterlichen islamischen Spanien. Erst dann kann die Situation von damals und dort ein Spiegel werden für die unsere hier und heute. Unsere eigene Situation hat ja für gewöhnlich auch nicht viel von einer Idylle an sich.

Erst wenn das Bewusstsein der Probleme und der Gewalt in der Geschichte unserer eigenen Religion nicht mehr dazu führt, unsere Ideale auf eine fremde Religion zu projizieren (wie Paul van der Velde im Blick auf die Art, wie der Westen sich mit dem Buddhismus befasst hat, es beschrieben hat), kann es inmitten der chaotischen und bedrohlichen Geschichte von einzelnen Menschen, Völkern und Religionen wieder möglich werden, die befreiende Gegenwart Gottes inmitten dieser Situation wieder in den Blick zu bekommen. Dann kann echte Verwunderung entstehen über die überraschenden und kreativen Wege, auf welche die Gestalt Jesu die islamische Tradition zu locken vermag, so wie Tarif Khalid dies aufdeckt. Vielleicht führt dies zu Erstaunen und Scham darüber, dass die christliche Tradition sich offensichtlich durch den Propheten Muhammad nicht in vergleichbarer Weise hat ansprechen lassen oder nicht selbst den Wunsch gespürt hat, in dieser Sache für eine Veränderung zu sorgen.[19]

Und es entsteht dann die Möglichkeit, ruhig zu betrachten, was Menschen wirklich zum Ausdruck bringen und finden in den verschiedenen Formen von *New Age*, die (nicht nur in Brasilien) vor allem - wie Leila Amaral es formuliert - auf das Finden einer holistischen, d.h. ganzheitlichen Spiritualität und das Zutagefördern von im Alltagsleben verborgenen Bedeutungen zielt. Natürlich muss, aus christlichem Blickwinkel betrachtet, gesagt werden, dass mit Jesus, dem Gesalbten, das *„New Age"* schon begonnen hat. Und tatsächlich geht viele *New-Age*-Spiritualität aus von einer illusorischen Autonomie des einzelnen menschlichen Ich. Und doch ist, theologisch gesehen, die wichtigste Frage nicht, wie *New Age* bekämpft werden kann, sondern welches Verlangen es verkörpert, auf welche Sehnsüchte es offensichtlich antwortet und welche Wege der Reflexion und des Handelns einzuschlagen es die christliche Tradition herausfordert.[20] Thomas Michel macht sichtbar, dass dies vor allem in dem geschieht, was die asiatische Bischofskonferenz den „Dialog des Lebens" genannt hat. In seiner Sicht ist es Aufgabe der Kirche, dem Geist zu folgen und teilzunehmen am vollen menschlichen Leben. In ihm muss sie in Offenheit für die Lebensanschauungen und Religionen, die sich in dieser Lebenswelt befinden, und im Dialog mit ihnen entdecken, was für sie in diesem Augenblick und an diesen Orten echtes Leben ist in der Spur Jesu und im Angesicht von dessen Gott.

Wer sieht, dass Religion geradeso wie das übrige menschliche Leben doppeldeutig ist und dass das Beste in ihr verwoben ist mit dem Schlechtesten, der kann auch inmitten alles dessen, was für einen heutigen westlichen Theologen schwerlich anders zu lesen ist als eine Apologie der eigenen Tradition ohne viel Selbstkritik, ein Auge haben für den Satz aus der Tradition über den Propheten Muhammad, den Mustafa Abu Sway fast beiläufig zitiert: „Wer einem Angehörigen der jüdischen oder christlichen Minderheit Schaden zufügt, fügt mir selbst Schaden zu." Vielleicht ist dieses Wort inspiriert durch das Wort Jesu: Was ihr einem der Geringsten getan habt, das habt ihr mir getan (Mt 25,40.45). Und vielleicht kann Muhammads Variation ihrerseits dazu inspirieren, die Tendenz des Ausspruchs Jesu ausdrücklich auf diejenigen hin auszuweiten, die sich innerhalb einer vom Christentum dominierten Kultur zu einer anderen Religion bekennen.

Die der Selbstentäußerung verdankte Nähe des befreienden Gottes

Sich einzusetzen für die Möglichkeit anderer, in aller Freiheit und ohne Behinderungen ihre Religion auszuüben, selbst wenn diese für Christen gotteslästerlich sein mag, sollte dann ein Auftrag an Christen sein. Ebenso wie dann nachher die Aufdeckung und Bekämpfung dieser vermeintlichen Gotteslästerung eine christliche Aufgabe ist. Kurzum: Vielleicht besteht ein wichtiger Beitrag der christlichen Theologie zur Konfrontation zwischen Religionen und Glaubensweisen im Wachhalten des Bewusstseins dessen, was in der christlichen Tradition Erbsünde genannt wird. Dabei geht es um das Paradox, dem wir nicht entkommen können, dass das Böse uns immer schon umgibt, obwohl wir im Blick auf das Gute erschaffen sind. Religionen sind ohne Ausnahme Teile dieser Situation, auch die christliche Religion. Wer das sieht, der kann unbefangen die Augenblicke sichten, in denen Religionen diese Situation von innen heraus durchbrechen und von neuem und überraschend die Aussicht auf das Gute öffnen.

Wo sie dies tun, legen sie Zeugnis ab für den Geist des Gottes, der sich in der Geschichte Jesu von Nazaret manifestiert hat, und dann sind sie für die christliche Theologie von höchster Relevanz - gleichgültig, ob die konkrete Aussicht, die sie bieten, dem, was in der christlichen Tradition früher schon gesehen wurde, gleicht oder nicht.

[1] Winfried Georg (Max) Sebald, *Austerlitz*, München 2001, 415; Sebald paraphrasiert hier nach seiner eigenen Aussage D. Jacobson, Heshel's Kingdom, London 1998.

[2] Vgl. Peter L. Berger, *The Desecularisation of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Grand Rapids 1999.

[3] Niklas Luhmann, *Funktion der Religion*, Frankfurt am Main 1977; vgl. Heinrich Lübbe, *Religion nach der Aufklärung. Grund der Vernunft - Grenze der Emanzipation*, Graz 1986.

[4] John Hick/Paul F. Knitter (Hg.), *The Myth of Christian Uniquenesss: Toward a Pluralistic Theology of Religions*, Maryknoll 1987.

[5] Vgl. John Hick, *God Has Many Names*, London 1980.

[6] Paul F. Knitter, *One Earth, Many Religions: Multifaith Dialogue and Global Responsibility*, Maryknoll 1990.

[7] Vgl. den Protest gegen Hick in G. Loughlin, *Noumenon and Phenomenon*, in: Religious Studies 23 (1988), 493-508.

[8] Das Folgende ist stark inspiriert durch Rowan Williams, *On Christian Theology*, Oxford 2000; hier vor allem: The Finality of Christ (93-106); Trinity and Revelation (131-147); Trinity and Pluralism (177-180).

[9] Siehe den Gedanken von Cornelius Ernst, dass Jesus als der Christus die „meaning of meaning" sei, die tiefere Bedeutung, welche die Bedeutungen, die Menschen selber in ihrem Leben entdecken, nicht ersetzt, sondern trägt und in einen größeren Zusammenhang bringt: Cornelius Ernst, *Multiple Echo: Explorations in Theology*, hg. von F. Kerr/T. Radcliffe, London 1979, 84-86.

[10] Die Idee des christlichen Glaubens als „memoria passionis, mortis et resurrectionis Iesu Christi" und darin als „gefährliche Erinnerung" an alle Leiden, stammt vor allem von Johann Baptist Metz; vgl. vor allem sein Buch: *Glaube in Geschichte und Gesellschaft: Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*, Mainz 1977; dort vor allem: 87-103: Zukunft aus dem Gedächtnis des Leidens: Zur Dialektik des Fortschritts; ders., *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie 1967-1997*, Mainz 1997; dort vor allem 33-61: Politische Theologie, namentlich 47-57; ders., *Im Eingedenken fremden Leids: Zu einer Basiskategorie christlicher Gottesrede*, in: ders./J. Reikerstorfer/J. Werbick, Gottesrede, Münster 1996, 3-20. Für die Verbindung mit der Erinnerung an Auschwitz s. u.a. seinen Aufsatz in CONCILIUM 20 (1984/5) 382-399: *Im Angesichte der Juden. Christliche Theologie nach Auschwitz;* ders., *Kirche nach Auschwitz. Mit einem Anhang: Für eine anamnetische Kultur*, Hamburg 1993; ders., Art. *Auschwitz, theologisch*, in: LThK 1 (^{3}1993), 1260f.

[11] Wenn auch die christliche, namentlich die katholische Tradition lange Zeit gebraucht hat, um dies vollauf einzusehen. Vgl. die Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Religionsfreiheit *Dignitatis humanae* vom 7. Dezember 1965.

[12] Vgl. den Titel der Festschrift zum 70. Geburtstag von Johann Baptist Metz: J. Reikerstorfer (Hg.), *Vom Wagnis der Nichtidentität. Johann Baptist Metz zu Ehren*, Münster 1998.

[13] Vgl. den Untertitel der Studie über die Theologie von Metz von Tiemo Rainer Peters, *Johann Baptist Metz, Theologie des vermißten Gottes*, Mainz 1998.

[14] Christian Duquoc, *Dieu différent*, Paris 1977.

[15] Diese Argumentation wurde eingeführt in Erik Peterson, *Theologische Traktate*, Köln 1951, 45-147: Monotheismus als politisches Problem. Seitdem ist diese Argumentation in der Diskussion über die Bedeutung der Dreifaltigkeit zahllose Male wiederholt worden.

[16] Vgl. Raimundo Panikkar, *The Jordan, the Tiber, and the Ganges: Three Kairological Moments of Christic Self-Consciousness*, in: Hick/Knitter, The Myth of Christian Uniqueness, aaO., 89-116.

[17] Vgl. die Ansicht, das christliche Reden über Gott in trinitarischen Begriffen bedeute, dass wir die Gott eigentümliche Einheit noch nicht ergründen können, in: Friedrich-Wilhelm Marquardt, *Was dürfen wir hoffen, wenn wir hoffen dürften? Eine Eschatologie*, Bd. 3, Gütersloh 1996, 212-235; ders., *Eia, wärn wir da! Eine Utopie*, Gütersloh 1997, 539-566. Vgl. auch den Gedanken, andere Religionen nicht zu beachten, sei eine Form von Unglauben wegen der Möglichkeiten, die sie bieten, um zu größerer Qualität und Wahrheit zu gelangen, die Gott in sie gelegt hat, in: Gavin D'Costa, *The Meeting of Religions and the Trinity*, Maryknoll 2000, 133.

[18] Vgl. zu dieser Argumentation Johann Baptist Metz, *Theologie versus Polymythie oder: Kleine Apologie des biblischen Monotheismus*, in O. Marquard (Hg.), Einheit und Vielheit, Hamburg 1990, 17-186; ders., *Im Eingedenken fremden Leids*, aaO. Zur Debatte vgl. Jahrbuch Politische Theologie, Bd. 4: *Monotheismus*, hg. von Jürgen Manemann, Münster 2002.

[19] Vgl. aber für eine Bemühung um die Interpretation des Islams im Rahmen einer christlichen Theologie: Reinhard Leuze, *Christentum und Islam*, Tübingen 1994; ders., *Gotteslehre*, Stuttgart 1989. S. auch J. Peters (Hg.), *De Islam als na-christelijke godsdienst*, Themaheft der Tijdschrift voor Theologie 37 (1997/1).

[20] Für ein stark negatives Urteil über *New Age* vgl. Paul Heelas, *The New Age Movement: The Celebration of the Self and the Sacralisation of Modernity*, Oxford 1996; ebenso aus der Sicht katholischer Theologie das Dokument des Päpstlichen Rates für die Kultur und des Päpstlichen Rates für den interreligiösen Dialog *Jesus Christus - Bringer des Wassers des Lebens. Eine christliche Betrachtung zum „New Age"* vom 3. Februar 2003. Zu einem Versuch, zu klären, was es mit der religiösen und spirituellen *New-Age*-Familie auf sich hat und was eine christliche und katholische Reaktion darauf sein kann, vgl. Erik Borgman/Anton van Harskamp, *Hunkering naar heelheid: Het nieuw-religieuze verlangen naar een authentiek bestaan*, 's-Hertogenbosch 2000. Zu den genaueren Hintergründen vgl. Anton van Harskamp, *Het nieuw-religieuze verlangen*, Kampen 2000.

Aus dem Niederländischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Die der Selbstentäußerung verdankte Nähe des befreienden Gottes

Lernerfahrungen

Pariser Gespräche

Thich Nhat Hanh/Daniel Berrigan: Das Boot ist nicht das Ufer. Gespräche über buddhistisch-christliches Bewusstsein, München: Goldmann 2001, 221 S., € 8,00

Im Jahre 1974 trafen Thich Nhat Hanh und Daniel Berrigan in einem Pariser Vorort zusammen und führten, über ein paar Wochen verstreut, Gespräche miteinander, die sie auf Tonband aufzeichneten. Zusammengeführt hatte sie ihr Aktivismus gegen den Vietnamkrieg, der damals in seinen letzten Zügen lag. Berrigan, der US-amerikanische Jesuitenpater, war gerade aus dem Gefängnis zurückgekommen, wo er eine 18-monatige Haftstrafe verbüßt hatte, weil er zusammen mit acht anderen christlichen Kriegsgegnern in Catonsville Einberufungsbefehle mit selbstgemachtem Napalm zerstört hatte. Nhat Hanh, der buddhistische Mönch und Zen-Meister aus Vietnam, der sich über viele Jahre in seiner Heimat für den Frieden eingesetzt hatte, war nach einer Vortragsreise durch die USA 1966 von der Regierung Südvietnams nicht wieder ins Land gelassen worden und befindet sich seither im französischen Exil. Dementsprechend sind die Gespräche zwischen ihm und Berrigan keine buddhistisch-christlichen Dialoge in einem abstrakten Raum *sine ira et studio,* sondern haben ihren Ort im leidenschaftlichen Einsatz beider gegen die Politik der Gewalt und gegen die Kultur der Todessucht. Und wo es solchermaßen nicht um die Religionen selbst geht, sondern um etwas Drittes, werden die Gespräche auch nicht zu einem bloßen Abwägen der unterschiedlichen Denk- und Lebensweisen. Vielmehr bestimmt die intensive Suche nach einem besseren Verständnis der Wurzeln der Gewalt und der Wege zu einem Zusammenleben in Frieden diese Zusammenkünfte. Beide Gesprächspartner sind bestrebt, aus ihren religiösen Traditionen wie aus ihrem Erfahrungsschatz alles zusammenzutragen, was zur Klärung der Situation und der Handlungsmöglichkeiten beitragen kann. Da es also keine Glasperlenspiele sind, die hier veranstaltet werden, spielt es auch keine große Rolle, ob ein Gedanke eher christliche oder buddhistische Wurzeln hat - wenn er nur das gemeinsame Nachdenken voranbringt. (Und selbstverständlich konnte man auch zusammen Eucharistie feiern, wo man in einem so ernsthaften Ringen um den Frieden verbunden war.)

Die Gespräche von Nhat Hanh und Berrigan hatten ihren Ort im Widerstand gegen den Vietnamkrieg; das Buch war bald vergriffen und schien dann auch seinen Zweck erfüllt zu haben. Nach 25 Jahren wurde es nun in den USA wieder aufgelegt, und ein Jahr später folgte - erstmals - auch eine deutsche Ausgabe. Somit kann man nun auch hierzulande lesend nachvollziehen, wie wertvoll die Überlegungen der beiden Ordensleute bis heute geblieben sind, wie wenig die Welt seither vorangekommen ist, wie erschütternd aktuell diese Dialoge weiterhin sind. Leserinnen und Leser werden Zeugen eines Glaubenslebens, das keine Sekunde um sich selbst kreist, sondern ständig bemüht ist, tätige Antwort auf die Herausforderungen des Lebens zu sein. Das macht das Buch kostbar und, womöglich, zu einem inspirierenden Begleiter über Jahre. Deshalb ist es ärgerlich, dass die deutsche Ausgabe ausgesprochen schlampig produziert wurde und es darin von Setz- und Grammatikfehlern nur so wimmelt. Wie schon der unsinnige Untertitel andeutet, vermarktet der Verlag das Buch im Esoteriksegment (wo es nicht hingehört), und dort kommt es offenbar nicht auf Qualität und herstellerische Sorgfalt, sondern nur auf schnellen Umsatz an. Davon sollten Interessierte sich aber nicht abschrecken lassen.

Norbert Reck

Weites Panorama

Heinrich Dumoulin: Spiritualität des Buddhismus. Einheit in lebendiger Vielfalt, Mainz: Grünewald 1995, 280 S., geb., € 21,50

Heinrich Dumoulin SJ (1905-1995) war einer der profundesten christlichen Kenner des Buddhismus. Seit 1935 lebte er in Japan, forschte und unterrichtete an der Sophia-Universität in Tokio. Sein Buch zur Spiritualität des Buddhismus fußt auf den Arbeiten einiger Jahrzehnte; bereits erschienene Texte wurden überarbeitet und mit ergänzenden Kapiteln zu einer weit greifenden Gesamtdarstellung abgerundet. Dumoulins Buch unterscheidet sich wohltuend von aller klischeebehafteten Buddhismus-Romantik; er weiß zwar, dass er mit dem Begriff der Spiritualität ein Modewort aufgreift, aber anhand dieses Begriffs lassen sich in seinen Augen sowohl die geistigen, als auch die geistlichen Dimensionen des religiösen Lebens besser zum Ausdruck bringen: „Spiritualität umfaßt Denken, Wollen, Erfahren, Lehre und Praxis, spielt frei in der sinnlich-konkreten Welt und hat einen Bezug zum Transzendenten. Sie äußert sich in Kult, Devotion, Meditation und mannigfacher Übung." Um all dies in den Blick zu bekommen, genügt ihm nicht das Studium der klassischen Quellen des Buddhismus; ebenso nötig ist die Auseinandersetzung mit buddhistischer Kunst wie auch mit populären buddhistischen Zeitschriften und Gemeindeblättern. So gelingt Dumoulin eine differenzierte Darstellung nicht nur der grundlegenden Themen des Buddhismus, sondern auch seiner Geschichte und der Vielfalt seiner Praxis im gesamten asiatischen Raum. Er nähert sich seinen Gesprächspartnern als Christ,

aber „in geschwisterlicher Gesinnung, während wir ihren Weg zu verstehen und von ihnen zu lernen versuchen, ohne wesentliche, grundsätzliche Verschiedenheiten der Religionen zu leugnen oder zu verwischen", sein Ziel ist „eine zu Entscheidungen drängende Begegnung, die über freundschaftliche Beziehungen hinauslangt und eine gemeinsame Verantwortung für das Wohl und Heil der Menschheit zum Bewußtsein bringt". Wer sich dieser gemeinsamen Verantwortung ohne die gängigen Vereinfachungen stellen will, hat mit Dumoulins Buch einen zuverlässigen und gediegen ausgestatteten Begleiter.

Jürgen Dankert

Christen vor dem jüdischen Gegenüber

Walter Groß (Hg.): Das Judentum - Eine bleibende Herausforderung christlicher Identität, Mainz: Grünewald 2001, 256 S., kart., € 24,50
Justin Taylor: Woher kommt das Christentum? Mainz: Grünewald 2001, 208 S., kart., € 14,80

Seit der Konzilserklärung *Nostra aetate* wächst im Katholizismus langsam aber stetig das Bewusstsein dafür, wie sehr das Christentum bleibend auf das Judentum bezogen ist. Innerhalb des Studiengangs der Theologie sind Reflexionen darüber bisher dennoch keineswegs selbstverständlich. Im Wintersemester 2000 fand nun an der katholisch-theologischen Fakultät der Universität Tübingen erstmals eine öffentliche Vorlesungsreihe zur Frage statt, „wie das Judentum in den unterschiedlichen Disziplinen der Theologie zur Sprache kommen ... könnte". Vertreter fast aller Disziplinen der Fakultät beteiligten sich daran, als Gast steuerte Micha Brumlik eine Problemanzeige zum jüdisch-christlichen Dialog bei; die Vorträge sind nun in einem von Walter Groß herausgegebenen Band zugänglich. Das Spektrum reicht dabei von Reflexionen zu den gemeinsamen Teilen der Heiligen Schrift über historische Studien zum jüdisch-christlichen Verhältnis in Kaiserreich und Nationalsozialismus und grundlegende dogmatisch-fundamentaltheologische Erwägungen zum Leben mit einem jüdischen „Gegenüber" bis hin zu praktischen Fragen in Religionspädagogik, Liturgie und Kirchenrecht. Darin ist viel Anregendes zu finden, Wegmarken einer langsamen Veränderung von Kirche und Theologie, auch wenn diese ihre Glaubwürdigkeit nur im „Nachholen der tatsächlichen Nachfolge des Gekreuzigten, in der aktiv betriebenen Selbstverausgabung für die Leidenden und Fremden" werden unter Beweis stellen können, wie Ottmar Fuchs mit großem Ernst festhält.
Der Frage nach den Ursprüngen des Christentums wendet sich Justin Taylor von der *École biblique* in Jerusalem zu. Er spricht sich gegen die gängige Auffassung aus, das Christentum habe seine nicht-jüdischen Anteile aus der hellenistischen Welt, den Mysterienreligionen etc. bezogen und stelle also eine Art Synthese aus jüdischen Wurzeln und Hellenismus dar. Er hält dagegen: „Wenn man tatsächlich zeigen kann, dass dieses oder jenes Element seinen Ursprung in der hellenisti-

schen Welt hat, kommt es ins Christentum über das Judentum, in dem es bereits heimisch geworden war." Es sei davon auszugehen, „dass die charakteristischsten Eigenheiten des Christentums, einschließlich der Eucharistie, der Dreifaltigkeit und des Zeichens des Kreuzes als Institutionen jüdisch sind, selbst wenn ihre Bedeutung sich geändert hat. ... Daraus folgt, dass der geschichtliche Streit zwischen Christentum und Judentum ... ein Familienstreit ist."

Jürgen Dankert

Weitere Bücher zum Thema dieses Heftes

Ulrich Busse/Gerhard Dautzenberg/Adelbert Denaux (Hg.): *Der Gott Israels im Zeugnis des Neuen Testaments* (Quaestiones disputatae, Bd. 201), Freiburg 2003: Herder, 240 S., € 24,90.

Bernhard Casper: *Religion der Erfahrung. Einführungen in das Denken Franz Rosenzweigs,* Paderborn: Schöningh 2003, 190 S., € 18,90.

Gerhard Gäde (Hg.): *Christus in den Religionen. Der christliche Glaube und die Wahrheit der Religionen,* Paderborn: Schöningh 2003, 192 S., € 24,90.

Marianne Heimbach-Steins/Heinz-Günther Schöttler/Heimo Ertl (Hg.): *Religionen im Dialog. Christentum, Judentum und Islam,* Münster: LIT 2003, 120 S., € 14,90

Peter Hünermann/Thomas Söding (Hg.): *Methodische Erneuerung der Theologie. Konsequenzen der wiederentdeckten jüdisch-christlichen Gemeinsamkeiten* (Quaestiones disputatae, Bd. 200), Freiburg: Herder 2003, 240 S., € 24,90.

Christina Pfestroff: *Der Name des Anderen: Das „jüdische" Grundmotiv bei Jean-François Lyotard,* Paderborn: Schöningh 2003, 320 S., € 39,00.

Joseph Kardinal Ratzinger: *Glaube - Wahrheit - Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen,* Freiburg: Herder 2003, 220 S., € 16,90

Bernhard Wunder: *Zwei Religionen - ein Gott? Zum Status des „Jüdischen" in der Trinitätstheologie des 20. Jahrhunderts,* Paderborn: Schöningh 2003, 160 S., € 19,90.

Andreas Renz/Stefan Leimgruber (Hg.): *Lernprozess Christen Muslime. Gesellschaftliche Kontexte - Theologische Grundlagen - Begegnungsfelder,* Münster: LIT 2002, 440 S., € 29,90

Die Verantwortung für den Rezensionsteil liegt ausschießlich beim Verlag.

Kohlhammer Aktuell



Gerhard Marcel Martin

Predigt und Liturgie ästhetisch

Wahrnehmung – Kunst – Lebenskunst

2003. 208 Seiten. 5 Abb.
Fester Einband/Fadenheftung. € 22,–
ISBN 3-17-016827-4
Christentum heute, Band 6

Hans-Günter Heimbrock

Spuren Gottes wahrnehmen

Phänomenologisch inspirierte Predigten und Texte zum Gottesdienst

2003. 224 Seiten. 14 Abb.
Fester Einband/Fadenheftung. € 20,–
ISBN 3-17-017902-0
Christentum heute, Band 5

Claudia Kolf-van Melis

Tod des Subjekts?

Praktische Theologie in Auseinandersetzung mit Michel Foucaults Subjektkritik

2003. 304 Seiten. Kart. € 30,–
ISBN 3-17-018006-1
Praktische Theologie heute, Band 62

Andrea Bieler

Die Sehnsucht nach dem verlorenen Himmel

Jüdische und christliche Reflexionen zu Gottesdienstreform und Predigtkultur im 19. Jahrhundert

2003. 224 Seiten. Kart. € 25,–
ISBN 3-17-018105-X

Jörg Hübner

Globalisierung – Herausforderung für Kirche und Theologie

Perspektiven einer menschengerechten Weltwirtschaft

2003. 352 Seiten. Kart. € 35,–
ISBN 3-17-018075-4
Forum Systematik, Band 19

Ekkehard W. Stegemann
Klaus Wengst (Hrsg.)

»Eine Grenze hast Du gesetzt«

Edna Brocke zum 60. Geburtstag

2003. 444 Seiten. Kart. € 35,–
ISBN 3-17-018219-6
Judentum und Christentum, Band 13

W. Kohlhammer GmbH · 70549 Stuttgart
Tel. 0711/7863 - 7280 · Fax 0711/7863 - 8430

Kohlhammer

Versöhnung in einer Welt der Konflikte

Luiz Carlos Susin

Die zur Zeit stattfindende Globalisierung, die die Welt in gewisser Weise „kleiner" macht, ermöglicht größere Nähe (im biblischen Sinn) bzw. Solidarität. Doch der biblische Sprachgebrauch macht uns darauf aufmerksam, dass die Nähe und das Böse eine gemeinsame Wurzel haben, sodass die Nächsten- und die Feindesliebe in Wahrheit nur zwei Ausdrucksweisen für ein und dasselbe Gebot sind. Ja man kann sogar sagen, dass die Liebe gegenüber dem Feind, dem „Übeltäter", der einem zur Last fällt und einen bedrückt, erst der wahre Beginn der Nächstenliebe ist. Und die Nähe kann einen hohen Preis haben. In der Tat bedeutet heutzutage die größte Nähe keineswegs zugleich die größte Solidarität. Im Gegenteil: Nicht wenige behaupten, dass wir in einer Zeit leben, in der Hass und Feindschaft zunehmen und die besten Gefühle der Nähe, das heißt der Solidarität, des Friedens und der Eintracht, zunichte machen.

Erzwungene Nähe, das Gedränge der Bevölkerungsmassen, Migration um des Überlebens willen, die Flucht über Staatsgrenzen hinweg - das alles kann eine Herausforderung zu wachsender Solidarität sein. Es fehlt nicht an Beispielen von Solidarität. Doch die übliche Antwort in den Zentren der Macht und der Privilegien ist die Verstärkung der Sicherheitsvorkehrungen der einen gegenüber den anderen, das Errichten von Barrieren - heutzutage mit Hilfe der Informationstechnik, der Kybernetik und des ganzen Apparates von Passwörtern, elektronischen und digitalen Mitteln und Kameras. Um mehr Sicherheit zu erreichen, schafft man Bündnisse auf der Grundlage von Hass und Abwehr der anderen. Die größere Nähe in einer globalisierten Welt bedarf, um nicht in eine paradoxe Vereinsamung und Verrücktheit zu verfallen, dringend der Umkehr dieses Prozesses. Es sind Prozesse der Kontrolle und Überwindung der Konflikte, der gegenseitigen Anerkennung und der Gerechtigkeit und letztlich eine Kultur der Solidarität nötig, damit wir uns des Geschenks der Versöhnung und des Friedens als würdig erweisen. Davon hängt der Fortbestand der Menschheit ab.

Der brasilianische Journalist Mario Santayana sprach von einer „Konstruktion des Hasses" und meinte damit einen fortschreitenden Prozess mittels eines Meinungskrieges und der Manipulation von Daten und Nachrichten, der Verwirrung darüber stiftet, was die Völker wirklich füreinander sind, und auf diese Weise das Gefühl der Gefahr und Bedrohung verbreitet. Er erinnert an den berühmten Staatstheoretiker Hans Kelsen, der in seinem Essay *Metamorphosen*

der Idee der Gerechtigkeit aus dem Jahr 1949 seine Verwunderung über den Abschnitt 1155 aus der *Nikomachischen Ethik* des Aristoteles zum Ausdruck brachte. Dort heißt es: „Die Erfahrung lehrt auch, dass Freundschaft die Polisgemeinden zusammenhält und die Gesetzgeber sich mehr um sie als um die Gerechtigkeit bemühen, denn die Eintracht hat offenbar eine gewisse Ähnlichkeit mit der Freundschaft. Nach ihr aber trachten sie vor allem, während sie die Zwietracht, als das feindliche Element, vor allem auszutreiben suchen. Sind die Bürger einander Freund, so ist kein Rechtsschutz nötig, sind sie aber gerecht, so brauchen sie noch außerdem die Freundschaft, und der höchste Grad gerechten Wesens trägt die sichtbaren Merkmale der Freundschaft." Der besagte brasilianische Journalist meint dazu in Anschluss an Kelsen: „Die Aristoteles-Forscher haben des Langen und Breiten das Verhältnis zwischen Politik und Freundschaft und deren gemeinsamer Sphäre, der Ethik, diskutiert. Ethik, Politik und Freundschaft sind Werte, die die Grundlage des Gemeinwesens bzw. des Staates bilden, doch die Erfahrung der Geschichte zeigt, dass keine menschliche Gesellschaft - abgesehen von fiktiven Vorstellungen und der Hoffnung der Utopisten - diese vollkommen verwirklicht hat. Doch dem ständigen Streben danach verdanken wir das Überleben der menschlichen Gemeinschaften. Eine Idee fasst die drei vorher genannten zusammen: die Idee der Solidarität. Wenn das Wesentliche der Solidarität, nämlich die Gerechtigkeit, fehlt, dann zerstören sich die Gesellschaften selbst in einem Akt des Verrates, der heute in der Hinnahme und Befürwortung des Imperialismus, im Krieg und schließlich im Völkermord zum Ausdruck kommt."

Mario Santayana fährt fort: „Es gibt Momente in der Geschichte, in denen sich das Bewusstsein von Solidarität aufdrängt, damit die menschlichen Gemeinschaften erhalten und sie vor schmerzlichen Konflikten bewahrt bleiben. Und es gibt Gelegenheiten, bei denen dieses Bewusstsein vom Hass besiegt wird. Einige schreiben der Dummheit die Entfesselung der Gewalt zu, doch die Geschichte macht deutlich, dass gerade das beste logische Denkvermögen für gewöhnlich zu den größten Dummheiten führt. ‚Molta sagessa, molte volte, vuole dire molta follia', sagte Galileo einmal. Die Verrücktheit - einer der Gegensätze zur Freundschaft - hat von der ganzen Welt Besitz ergriffen. Das veranschaulicht das Preisausschreiben, das um ein Haar vom Pentagon veranstaltet worden wäre. Es sollte jene belohnen, die terroristische Akte vorhersagen. Dabei ging man davon aus, dass das Gewinnstreben und der Markt besser imstande wären, Entwicklungen vorherzusagen, als alle Anstrengungen militärischer Aufklärung. Wie es zur Pflicht eines jeden Menschen gehört, seinen eigenen gesunden Menschenverstand zu bewahren, so ist es nach Aristoteles die Pflicht der Gesetzgeber, das klare Denken bzw. die Einmütigkeit innerhalb des Gemeinwesens zu erhalten und den Hass zu überwinden."

Die Planung dieser Ausgabe der Zeitschrift CONCILIUM begann drei Monate vor der Tragödie des 11. September 2001. Sie beabsichtigt, über die bloße Reaktion auf diese schmerzlichen Ereignisse hinaus einen Schritt vorwärts zu wagen. Einige Analytiker des politischen Zeitgeschehens sehen in diesem tragischen

Datum den wahren Beginn des 21. Jahrhunderts, die Vorwegnahme einer neuen geopolitischen Epoche. Die Feierlichkeiten anlässlich der Jahrtausendwende auf der ganzen Welt, seien sie auch noch so spektakulär gewesen, hatten keinerlei Bedeutung im Sinne eines tatsächlichen historischen Wendepunktes. Doch zuvor gab es hinsichtlich der Geopolitik die Überzeugung, dass ein anderes historisches Datum eine Kehrtwende nicht eigentlich des Jahrtausends, jedoch des Jahrhunderts darstellte: das Jahr 1989 mit dem bejubelten Fall der Berliner Mauer und der kommunistischen Welt, wenigstens im Sinne eines Schlusspunktes eines „Zeitalters der Extreme" (Eric Hobsbawm), des kurzen 20. Jahrhunderts, das 1914 mit dem Ausbruch des Ersten Weltkriegs begonnen hatte. Das Buch von Francis Fukuyama, *Das Ende der Geschichte,* das er nach 1989 veröffentlichte, fügte sich in die Reihe von Versuchen, das „unilaterale Denken" des einen Imperiums des modernen, liberalen, kapitalistischen und nun weltweit durchsetzbaren Okzidents zu kanonisieren. Nach dem 11. September distanzierte sich Fukuyama selbst von dieser Torheit und näherte sich Huntingtons These vom „Zusammenprall der Zivilisationen" an. Stehen wir vor einem Zeitalter des Schreckens? Werden wir weiterhin durch das Fernsehen zu passiven Zuschauern von Terror und Schrecken?

Bei vielem von dem, was uns weltweit bedrängt, handelt es sich in Wirklichkeit um offene Wunden, die aus einem mehr als hundert Jahre alten Prozess herrühren. Die jüngsten Ereignisse haben ihn nur verschlimmert. Es ist wichtig hervorzuheben: Es handelt sich um nicht vernarbte Wunden, um regionale und internationale Konflikte, die die mächtigsten Nationen beharrlich ignorieren oder für die sie beharrlich ihre eigenen Lösungen vorschreiben wollen. Die Völker haben Tausende von eigenen Geschichten; dazu gehören auch die Geschichten ihrer Traumata und ihres Leids, ihres Widerstandes und ihrer Verweigerung. Die durch die Dynamik der Moderne globalisierte Welt, die sich am Maßstab der Schnelligkeit und Beschleunigung als Kriterien der Modernisierung misst, verkannte den originären Charakter der einzelnen Völker und wurde selbst zu einer Welt, in der die Wunden, die Desintegration und die Fragmentierung zunehmen und in der sich die Risiken auf allen Ebenen vergrößern.

Der Autor

Luiz Carlos Susin ist Professor für Systematische Theologie an der Päpstlichen katholischen Universität von Porto Alegre (Brasilien) und der Hochschule für Theologie und Spiritualität der Franziskaner daselbst. Er gehört dem Kapuzinerorden und der brasilianischen Religiosenkonferenz an. Er hat über Emmanuel Levinas promoviert, und seine Forschungsarbeit bewegt sich auf dem Grenzgebiet zwischen Theologie, Philosophie und Anthropologie. In letzter Zeit widmet er sich besonders dem Verhältnis von Theologie und Ökologie. Seine letzte Veröffentlichung aus dem Jahr 2003 trägt den Titel „A Criação de Deus" („Die Schöpfung Gottes"). Anschrift: Rua Juarez Távora, 171, 91520-100 Porto Alegre RS, Brasilien. E-Mail: lcsusin@pucrs.br.

Paul Virilio, der Städteplaner und Autor des Buches *Ereignislandschaft,* Experte für Dromologie, d.h. für die Lehre von der Geschwindigkeit, machte die Beobachtung, dass Informationstechnik und Kybernetik dazu tendieren, den Raum zu virtualisieren und die Zeit im Maß der Lichtgeschwindigkeit (also die kosmische

und nicht bloß die irdische Zeit) zu komprimieren. Ihm zufolge bringt die Kybernetik keine *Utopien*, also virtuelle Orte, hervor, sondern lediglich *A-topien*, Nicht-Orte, Illusionsblasen und auch *Distopien*. Doch die Völker bewohnen weiterhin Orte, sie drücken sich selbst in der Körperlichkeit ihrer Mitglieder aus, sie brauchen ein physisches Ökosystem, Nahrung, um zu essen, Raum und Zeit in der Dimension ihrer Körperlichkeit. Die große Mehrheit der Bevölkerung, die nichts mit der Kybernetik zu tun hat, wird in ihrer fleischlichen Körperlichkeit immer mehr unterdrückt und zurückgedrängt. In ihrer Enttäuschung hinsichtlich Solidarität und Einmütigkeit und ohne das Angebot der Freundschaft sehen sie sich verpflichtet, sich auf den Weg der schmerzlichen Suche nach Gerechtigkeit zu machen. Und eine verweigerte Gerechtigkeit, die Verweigerung der Anerkennung und das Gefühl des Verlassenseins und der Ablehnung geben der Versuchung der Gewalt und des Terrorismus Raum.

Vor allem heute, in einer im höchsten Maß globalisierten Welt, muss man nicht länger Konflikte der konventionellen Art fürchten, das heißt Konflikte zwischen Völkern oder zwischen konservativen Oligarchien und revolutionären bzw. subversiven Kräften, in denen um Raum und regionale Vorherrschaft gekämpft würde. Dank der Kybernetik löst sich diese dunkle Seite der Menschheit in einen globalen Terrorismus inmitten des globalen Imperialismus auf. Es handelt sich um einen gleichfalls globalen Terrorismus, der globale Schreckenstaten hervorbringt und auch das Ökosystem nicht verschont, das zusammen mit den Kindern und den immer Unschuldigen zu den ersten Opfern gehört. Doch in den Konflikten der letzten Zeit wurde deutlich, dass das erste Opfer des Krieges die Wahrheit ist, und zwar genau in dem Maß, in dem die Informationstechnik der vorrangige Schauplatz des globalen Krieges ist. Ob wir es wollen oder nicht, wir befinden uns alle im Bauch des Fisches. Ich benutze hier das archetypische Bild des Meerestieres in seiner Zweideutigkeit: Mitten in der Bedrohung durch das Chaos, im Versinken im Chaos kann der Bauch des Fisches die letzte Zuflucht und der Ort einer neuen Schwangerschaft und Geburt sein.

Wenn sich die Gefahren und der Terror globalisieren und sich schneller als früher ausbreiten, dann müssen auch die Hoffnung und die Suche nach Frieden durch gegenseitige Anerkennung, Recht und Gerechtigkeit global werden. Auf diesem Weg gibt es einen Prozess gegenseitiger Verstärkung: Der Friede erfordert die Gerechtigkeit, die Gerechtigkeit verlangt nach Wahrheit, und die Wahrheit erheischt korrekte Information. Doch auf allen Ebenen der Gesellschaft - Politik, Wirtschaft, Bildung - muss eine pädagogische Entwicklung vorangetrieben werden. Das betrifft auch die Religion, vor allem, wenn Vergebung und Versöhnung nötig sind. Denn dabei handelt es sich um den anspruchsvollsten Aspekt des Friedens.

Die Fakten bestätigen, dass es keine leere Phrase ist zu behaupten, es gäbe weder Frieden noch Versöhnung in der Welt ohne Frieden und Versöhnung zwischen den Religionen. Darauf weist unter anderem Hans Küng beharrlich hin. Die Tatsachen machen auch die erschreckende Zweideutigkeit deutlich, die die Religionen kennzeichnet, wenn sie sich selbst mit dem Absoluten verwechseln, das

sie bezeugen und das mehr ist als sie und mehr, als sie zu beinhalten vorgeben. Die Religionen sind faktisch entweder Teil des Problems selbst, oder sie helfen, es zu lösen. Der „Faktor Gott" erzeuge weiterhin Opfer; diese Anschuldigung bringt der Literaturnobelpreisträger José Saramago vor. In meinen Augen ist der „Faktor Gott" das, was die Bibel als Götzen beschreibt, nämlich die Identifikation des Göttlichen mit der religiösen Erfahrung und den religiösen Institutionen. Etwas abstrakter ausgedrückt: Es ist die Hypostasierung des Absoluten und die Vergöttlichung des Relativen. Auf diese Weise trägt die Religion nach wie vor ein Potential des Hasses und des heiligen Krieges in sich, oder zumindest ein Potential des Opfers, dieses rätselhaften Phänomens der Religion, das die Gewalt und den heldenhaften Tod des anderen oder von einem selbst sakralisiert, um daraus Gutes zu erlangen.

Sofern die Religion zu dem führt, was von keinem religiösen System vollständig erfasst wird, was in keiner Gegenwart und keinem bestimmten Ort aufgeht, kann sie auch zum Faktor der Anerkennung der anderen, derer, die sich außerhalb ihrer selbst befinden, werden, und so eine mächtige Triebfeder des Zusammenlebens inmitten der Zerbrechlichkeit des gesamten Systems darstellen, ohne dass sie Opfer fordern müsste. In diesem Sinne ist Abraham auch für unsere Zeit eine der profiliertesten Gestalten der religiösen Überlieferungen: Er leistete der heiligen Ordnung des Opfers keinen Gehorsam, um „dem Kind nichts Böses anzutun". In diesem Sinne stellten auch einige Juden und Palästinenser in einem Gespräch, in dem es um Zusammenarbeit und Zusammenleben ging, fest: Diejenigen, die ihre Kinder zu Opferlämmern erziehen und in den heldenhaften Opfertod schicken, motiviert von einem heiligen Gehorsam oder in der Hoffnung auf die Erlangung von Wohltaten, die aus der Blutrache entspringen, haben die Gestalt Abrahams noch nicht begriffen.

Man muss den Weg von der Religion des Opfers zur Religion der Barmherzigkeit gehen. Denn es gibt in der Tat eine Asymmetrie in jeder Geste der Barmherzigkeit und der Vergebung, die auf das Recht auf Rache verzichtet und denen, die den Tod verdienen, eine neue Lebensmöglichkeit schenkt; sie erscheint wie Schwachheit und Verlust. Das Mitleid rettet noch eher als die Schönheit die Welt. Doch diese Verwandlung des Rechtes auf Rache in neues Leben für die Schuldigen hat einen hohen Preis und kostet viel. Es ist die Sühne, die das Böse auf sich nimmt und es in Gutes verwandelt, das Erbarmen mit denen, die hassen, die Feindesliebe. Sie ist in höchstem Maße kostspielig und gefährdet, wenn der Schrei nach Blutrache für die Opfer der eigenen Familie laut wird, denn dann ist es notwendig, die Toten mit der Barmherzigkeit und der Sühne für andere, die schuld an ihrem Tod sind, in Verbindung zu bringen. Deshalb leiden diejenigen, die zur Vergebung aufgerufen sind, mehr und vergießen mehr Tränen als diejenigen, die der Vergebung und des neuen Lebens bedürfen. Und deshalb bedarf dieser Prozess auch einer geheimnisvollen Zeit, einer Zeit des Leidens und vor allem einer Zeit der Toten selbst, der Gewissheit, dass die Toten selbst noch barmherzig sein und denen, die durch ihre Gewalt verroht sind und entmenschlicht wurden, eine neue Lebensmöglichkeit schenken können und wollen. Vergebung ist ein Geschehen

des Verlustes, das zu Gewinn führt: Man akzeptiert, das Leid durchzumachen, das der andere verdient, und bietet so den Frieden an, den der andere nicht verdient. Daraus entsteht eine Neuschöpfung, und sie ist wesentlicher Bestandteil der neuen, endzeitlichen Welt, die nur durch Vergebung und Umkehr möglich wird. Es versteht sich von selbst, dass das Empfangen von Vergebung die Anerkennung und das Eingeständnis des eigenen Elends voraussetzt und die Sehnsucht erheischt, ein neues Leben anzunehmen, das in diametralem Widerspruch zu demjenigen steht, welches das menschliche Elend herbeigeführt hat. Die Annahme der Vergebung erfordert also jene Reue, die praktisch zu allen religiösen Traditionen gehört. Die Rede von Rechtfertigung und Versöhnung erfordert in der Tat eine Unterscheidung: Einerseits geht es um die Rechte der und die Gerechtigkeit für die Opfer, die das Recht haben, gerechtfertigt zu werden; und andererseits um die Pflicht des Täters zur Umkehr, des Täters, der durch ein neues Leben gerechtfertigt werden muss. Doch nur innerhalb von einfachen Verhältnissen ist es möglich, klar zwischen Opfer und Täter zu unterscheiden. In komplexen Verhältnissen wie den unseren, innerhalb einer globalisierten und komplexen Welt, führt diese Unterscheidung zum Manichäismus. In komplexen Situationen werden Opfer und Täter austauschbar: Alle bedürfen der Anerkennung und ebenso alle der Umkehr.

Im Grunde entspringen Versöhnung und Frieden einem letzten Horizont, der immer noch jenseits aller Horizonte und Landschaften aufscheint. Sie sind wie die Sonne, die am Horizont aufgeht, um mit ihren Strahlen Ort und gegenwärtige Zeit, wie gewalttätig sie auch sein mögen, überall zu berühren und alles mit Energie und Inspirationskraft zu erfüllen, um einen Schritt in Richtung jenes großen Horizonts zu tun: Das, was sein muss, hat Kraft, die Utopie hat sichtbare Zeichen.

Oftmals ist ein Schritt in Richtung Versöhnung so schmerzhaft, dass er neue Wunden und neue Märtyrer verursacht. Dies war der Fall bei Gandhi, bei Martin Luther King und bei Bischof Juan Girardi, der im April 1998 in Guatemala innerhalb des Prozesses der Versöhnung einen Menschenrechtsbericht vorlegte und, nachdem er leidenschaftlich und voller Erbarmen mit den Lebenden und den Toten seine Aufgabe abgeschlossen hatte, ermordet wurde. Unsere Zeit ist von Märtyrern der Versöhnung geprägt. Während wir diese Ausgabe von CONCILIUM vorbereiteten, nahmen wir Kontakt zum Hohen Kommissar der Vereinten Nationen für Menschenrechte in Genf, Sérgio Vieira de Mello, auf. Er war für Konfliktlösung und Wiederherstellung des Friedens in unterschiedlichen Kontexten, in Afrika, im Kosovo und in Westtimor, verantwortlich gewesen. Wir erfuhren, dass er zum Koordinator der UNO-Delegation für den Wiederaufbau des Irak ernannt worden war und dass wir auf eine Antwort auf unsere Bitte, für dieses Heft einen Beitrag zu leisten, warten müssten. Die Antwort kam nicht; er starb bei der Erfüllung seiner Aufgabe. Es gibt Märtyrer, die ihr Leben nicht für eine Sache auf Kosten einer anderen aufs Spiel setzen, sondern für die Versöhnung untereinander, und ihr Blut ist nicht vergeblich vergossen, wenn uns das Gedächtnis der Toten hilft, den Prozess der Versöhnung, für den sie ihr Leben gaben, fortzuführen. Wenn man diesen Schmerz und diese Mühe - es handelt sich um wahrhaf-

tige Geburtswehen - auf sich nimmt, dann wird es möglich, dass Freundschaft und Eintracht über Hass und Zerstörung triumphieren.

Dieses Heft der Zeitschrift CONCILIUM ist den Prozessen der Konfliktlösung und Versöhnung gewidmet. Im ersten Teil schildern und interpretieren die Autoren Friedensprozesse und persönliche Erfahrungen, die tief verankert sind in bestimmten Kulturen und Völkern, im Geschlecht, in der Religion, im konkreten Engagement und in den Kämpfen für Gerechtigkeit und Menschenrechte mitten in Konflikten. Diese Zeugnisse und Reflexionen machen deutlich, dass es einen Schatz von Weisheit bei der Behandlung von Wunden und in regionalen Konflikten gibt, und das gibt wirklich Anlass zur Hoffnung und Mut, auf diesem Weg weiter voranzugehen.

Ausgangspunkt des zweiten Teils ist eine Vermutung hinsichtlich dessen, was man von den religiösen Traditionen für die Prozesse der Versöhnung erwarten kann und was sie zur Hoffnung auf eine Welt mit weniger Konflikten und mehr Frieden beitragen können. Autoren, die in ihren jeweiligen religiösen Traditionen fest verwurzelt sind, bieten uns einen Reichtum von Inhalten und Überlieferungen sowie ihr feines Gespür und ihre Vorschläge an. Dabei sind sie inhaltlich sehr klar und entschieden, gleichzeitig aber in der Art der Darstellung sensibel.

Im dritten Teil geht es um Erfahrungen und Lehren aus den Versöhnungsprozessen, dann aber auch um die präventive und friedenserhaltende Arbeit in Krisensituationen und um einige allgemeine Überlegungen zur Konfliktprävention an sich und zur Rolle der religiösen Traditionen für die Bewahrung des Friedens.

Wir wissen heute, dass der Traum vom „ewigen Frieden" nur Wirklichkeit werden kann, wenn es eine beständige Wachsamkeit und ein immer wieder neues Bemühen um Frieden durch Gerechtigkeit und Versöhnung gibt. Die Autoren bieten in diesem Heft großzügig ihre Erfahrung und ihre von Überzeugung geprägten Überlegungen als wohl fundierte Inspiration an.

Für Ratschläge und Unterstützung bei der Vorbereitung dieses Hefts möchten wir Herausgeber Rafael Aguirre, Klaus Demmer, Virgil Elizondo, Alberto Melloni und Christoph Theobald herzlich danken.

Aus dem Portugiesischen übersetzt von Christian Roth

Berichtigung

In den beiden zurückliegenden Ausgaben wurden die jeweiligen Herausgeber nicht korrekt angegeben. Entgegen anders lautenden Angaben waren die Herausgeber von Heft 3/2003 Alberto Melloni und Miklós Tomka und die HerausgeberInnen von Heft 4/2003 Hermann Häring, Janet Soskice und Felix Wilfred. Wir bitten, diese Fehler zu entschuldigen.

Norbert Reck,
verantwortlich für die deutschsprachige Ausgabe

Die Sprachlosigkeit überwinden

„Von der Leugnung zur Einsicht" – ein Seminar der peruanischen Kommission für Wahrheit und Versöhnung

Virginia Vargas

Die Kommission für Wahrheit und Versöhnung in Peru war zwei Jahre lang damit beschäftigt, die Barbarei zu dokumentieren, unter der das Land 14 Jahre lang gelitten hat.[1] Nach Beendigung ihrer Arbeit und vor der Veröffentlichung des Abschlussberichts[2] veranstaltete die Kommission ein internationales Seminar[3], in dessen Verlauf die Erfahrungen der Opfer, der Militärs und der Zivilbevölkerung all derjenigen Länder zur Sprache kamen, in denen sich Ähnliches ereignet hatte. Der vorliegende Beitrag[4] soll deutlich machen, wie ungemein wichtig die Kommission für Wahrheit und Versöhnung für das demokratische Leben in meinem Land ist. Und er soll denen Gehör verschaffen, die immer leicht in Vergessenheit geraten: den Frauen.

Einleitung: Die Sache der Frauen

Dieses Seminar hat mich nicht unberührt gelassen. Natürlich war mir vieles schon bekannt, so wie Ihnen auch. Ich wusste, weshalb das Kommando Rodrigo Franco und *El Sendero Luminoso* (= Der leuchtende Pfad) maßgebliche Feministinnen und Führerinnen der Volks-Frauenbewegung bedroht hatten und weshalb *Sendero* so unvorstellbar viele von ihnen, darunter auch María Elena Moyano, getötet hat. Doch mehr wollte ich eigentlich gar nicht wissen, und vielleicht ist es vielen von Ihnen ähnlich ergangen.

Durch die Arbeit der Kommission für Wahrheit und Versöhnung ist das Schweigen der Rede gewichen. Und der Möglichkeit der Aufklärung, dem aktiven Streben nach Gerechtigkeit, dem Weg zur Versöhnung. Aber ist Versöhnung ohne Vergessen möglich? „Wenn wir uns erinnern, dann können wir sichergehen, dass dieses Scheitern der Menschlichkeit uns nie wieder trennen wird", hat N. Mandela gesagt (1999). Die Wahrheitskommission hat erste Schritte unternommen, um das beim Namen zu nennen, was in unserem alltäglichen und politischen Bewusstsein allmählich schon nicht mehr präsent war, nicht mehr ausgesprochen wurde. Das ist ihr großer Beitrag zum Nicht-Vergessen. Doch in einigen Fällen ist die Sprachlosigkeit schwerer zu überwinden als in anderen. Einer dieser Fälle sind die Frauen. Die Sache der Frauen ist noch nicht ausreichend und ausführlich genug zur Sprache gebracht worden; sie droht nach wie vor in Vergessenheit zu

geraten. Und das geht nicht nur die Frauen etwas an. Denn ihre Sprachlosigkeit trägt das Siegel einer Ausgrenzung, die alle Gesellschaftsschichten durchzieht und dort besonders drastisch zutage tritt, wo die Betroffenen Schwarze, Indios oder Eingeborene, Mädchen oder alte Frauen sind. Diese Ausgrenzung geschieht unauffällig und wie selbstverständlich: im Inneren des Menschen und im privaten Bereich ebenso wie in der Öffentlichkeit, der Kultur und der Politik, im Individuum ebenso wie im Kollektiv. Sie ist die älteste und am wenigsten hinterfragte Form, in der sich Machtverhältnisse manifestieren - Machtverhältnisse, mit denen die Menschen aufwachsen und die sie verinnerlicht haben. Das ist das eigentlich Erschütternde an der Ausgrenzung, die die Frauen erdulden müssen: dass sie auf so vielfältige Weise geschieht - und dass sie etwas ganz Natürliches zu sein scheint.

Die Sprachlosigkeit überwinden

Ich kann mich diesem schwierigen Thema nur von meiner Vergangenheit, meinem Standpunkt, meinem feministischen und demokratischen Engagement her nähern, und ich möchte zunächst betonen, wie wichtig alle diese Bemühungen sind, wenn es darum geht, die staatsbürgerlichen Grenzen zu weiten und einen Beitrag zur Demokratie zu leisten.

Dennoch will ich mir unter allen möglichen Punkten jenen einen herausgreifen, der bisher die geringste Beachtung gefunden hat, der sich am wenigsten anbietet, der am meisten in Vergessenheit geraten ist, jenen einen Punkt, der für die Augen des Staates, der Gesellschaft, der Kulturen und der Kirchen noch immer unsichtbar ist. Jenen Punkt, den uns die Bekanntmachungs- und Gesetzestafeln nicht aufschlüsseln, für den sie keine Worte finden, den sie nicht zu benennen wissen. Jenen Punkt, der erst aus der konkreten Erfahrung heraus und von den Opfern selbst beim Namen genannt werden kann. Ich spreche von der Vergewaltigung der Frauen in Zeiten bewaffneter Auseinandersetzungen. Diesen Frauen zuzuhören erfordert nicht nur persönliches Einfühlungsvermögen. Es erfordert einen ganz neuen epistemologischen Ansatz, der die Wahrheit unter anderen Aspekten und Fragestellungen analysiert. Ich will versuchen, mich diesen neuen Aspekten und Fragestellungen auf dreierlei Weise zu nähern:

Die Autorin

Virginia Vargas, peruanische Soziologin, ist die Gründerin des Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán. Sie gilt als Pionierin und prominente Mitbegründerin des zeitgenössischen kritischen Feminismus in Lateinamerika. 1995 hat sie die Nichtregierungsorganisationen (NROs) der lateinamerikanischen und karibischen Staaten auf dem NRO-Forum der vierten Weltfrauenkonferenz in Peking koordiniert. Zwischen 1996 und 2000 gehörte sie dem Allgemeinen Beirat der Weltbank und dem Beirat der Inter-Amerikanischen Entwicklungsbank an. In Anerkennung ihres unermüdlichen und intensiven Einsatzes für die Menschen- und Frauenrechte wurde sie u.a. von der Lateinamerikanischen Menschenrechtsgesellschaft (Asociación Latinoamericana para los Derechos Humanos, ALOHU) mit dem „Monseñor-Proaño-Preis" ausgezeichnet. Veröffentlichungen u.a.: El Aporte de la Rebeldía de las Mujeres (1989); Caminos a Beijing. IV Conferencia Mundial de la Mujer en América Latina y el Caribe (als Herausgeberin, 1998); Género en el Desarrollo (als Mitherausgeberin 1992); El triángulo del Empoderamiento (als Mitherausgeberin 1992). Anschrift: Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán, Parque Hernan Velarde No. 42, Lima 1, Peru. E-Mail: vargas@amauta.rcp.net.pe.

I. Erste Annäherung: das Benennen

1. Einige Beobachtungen

Von der im Land herrschenden Gewalt waren die Männer ebenso betroffen wie die Frauen. Es kann nicht darum gehen, dass man sich mit dem Maß der erlittenen Gewalt gegenseitig zu übertrumpfen sucht. Angefangen bei der Ausgrenzung im eigenen Land bis hin zur Verletzung der elementarsten Menschenrechte haben alle das Gleiche erdulden müssen. Doch nur, wenn wir begreifen, dass bestimmte Menschenrechtsverletzungen wie sexuelle Gewalt oder Vergewaltigung immer an *Frauen* begangen werden - oder an Männern, die bewusst wie Frauen behandelt und auf diese Weise erniedrigt werden sollen -, nur dann werden wir allmählich einen Raum schaffen, in dem auch über dieses Thema gesprochen werden kann. In den Statistiken der Staatsanwaltschaft liegt das Verhältnis bei 19 zu 1: Auf jeden vergewaltigten Mann kommen 19 vergewaltigte Frauen.

Dieser Sachverhalt ist nicht neu. Doch die *öffentliche Meinung* reagiert nur dort, wo er von den Frauen und der demokratischen Gesellschaft gemeinsam zur Sprache gebracht und verurteilt wird. Wie im Fall des Internationalen Gerichtshofs, der die Kriegsverbrechen im ehemaligen Jugoslawien geahndet und die Vergewaltigung erstmalig als eine spezifische Form der Menschenrechtsverletzung bewertet hat. Um dies zu erreichen, hatten sich zuvor die „Frauen in Schwarz“[5] aus allen Ländern, in die Jugoslawien zerfallen war, zusammengeschlossen und gemeinsam dagegen protestiert, dass Frauen im Krieg von allen beteiligten Parteien als rechtmäßige Beute angesehen werden. Die Frauen, die den Bürgerkrieg in Nicaragua, El Salvador und Guatemala miterlebt haben, haben dies genauestens dokumentiert. In den Zeiten der Globalisierung gehen solche Erfahrungen auch uns etwas an.

Auch während des bewaffneten Konflikts in Peru sind Frauen in unvorstellbarem Ausmaß vergewaltigt, sexuell gedemütigt und gequält worden. Von allen Kriegsparteien, auch von der, der sie selber angehörten. Auch sie wurden als Kriegsbeute behandelt und zur Befriedigung von Trieben benutzt, als sei dies ein männliches Grundrecht: Vergewaltigung als Mittel der Kriegsführung und Eroberung am Körper der Frau. Der Körper der Frau als Schlachtfeld eines nicht beachteten, alltäglich gewordenen, nicht existierenden Krieges.

2. Einige Zahlen

Einige Zahlen (der Staatsanwaltschaft[6]) können uns zeigen, wie real diese Nicht-Existenz tatsächlich ist:

- Die *Zahl der männlichen Opfer* politischer Gewalt ist in allen Kategorien größer als die der weiblichen Opfer. Dennoch gibt es Bezirke, Ayacucho und Junín beispielsweise, wo der Anteil der Frauen prozentual über dem der Männer liegt.
- Der Prozentsatz der ohne Gerichtsverfahren hingerichteten Frauen ist größer als der der Männer, in einigen Bezirken sehr viel größer (Huancavelica, Ayacucho, Huanuco, San Martín).

- Der Prozentsatz der weiblichen Opfer, die *keine öffentlichen oder politischen Ämter* innehatten, ist weit höher als der der Männer.
- Der Prozentsatz der vom Tatbestand des *Hausfriedensbruchs* betroffenen Frauen liegt über dem der Männer (in Huancavelica wurden 50 Prozent der Frauen in ihren eigenen Häusern gefangen gehalten)
- 44 Prozent der weiblichen Folterungsopfer wurden vergewaltigt; die meisten in Ayacucha; die jüngsten Vergewaltigungsopfer waren 15, die ältesten 40 Jahre alt.
- In der absoluten Mehrheit der Fälle wurde die Tat *nicht bestraft*, sondern geduldet. Die Männer fühlten sich subjektiv dazu berechtigt. Und die Frauen hatten subjektiv das schmerzliche Bewusstsein, sich nicht wehren zu dürfen. Eine Anklage führte zu nichts, das Wort einer Frau existierte nicht, galt nichts. Auf diese Weise wurde die Frau zum Opfer einer denkbar tief greifenden Missachtung.

Diese Wahrheit dringt erst nach und nach in das Bewusstsein der Menschen. Warum so spät? Weil sie im politischen und sozialen Selbstverständnis des Landes bisher nicht als Problem existent war, ja mehr noch: weil man gezielt an der Nicht-Existenz dieses Problems festhielt, obwohl es einen grundlegenden Bestandteil der Realität darstellt. Denn für das, was nicht existiert, *ist auch niemand verantwortlich.* Deswegen ist es so wichtig, diese Nicht-Existenz in eine drängende Präsenz zu verwandeln, und zwar dadurch, dass man darüber spricht. So war es auch mit der Gewalt gegenüber Frauen, die jahrhundertelang nicht existierte: sie musste benannt und thematisiert werden, aus nächster Nähe und mit all ihrem Schrecken, sie musste ein Gesicht bekommen, einen Namen und Täter, die für sie verantwortlich waren. Wir als Gesellschaft mussten uns für sie schämen. Und obwohl sie noch immer existiert, hat sie nun einen Namen und ist sichtbar geworden. Es gibt Raum für Versöhnung, es gibt Schutzmechanismen, es gibt Solidarität. Die Sprache hat die totgeschwiegene Gewalt in etwas Wahrnehmbares verwandelt, auf das man reagieren kann.

Doch die sexuelle Gewalt an Frauen in Zeiten bewaffneter Auseinandersetzungen wird von diesen gesellschaftlich erworbenen und erlernten Strategien nach wie vor nicht erfasst. Nur wenn man die Wahrheit beim Namen nennt, kann man ihr eine andere Bedeutung geben und dafür sorgen, dass sie nicht länger als belanglos und alltäglich hingenommen wird. Wenn aber die Worte fehlen, dann scheint es belanglos und alltäglich, dass 70 Prozent aller Bürgerkriegsopfer, der weiblichen wie der männlichen, Indios waren, die überwältigende Mehrheit von ihnen Quechuas; und dass Frauen aller Altersstufen vergewaltigt worden sind. Die Menschen aus ihrer ausgrenzenden, rassistischen, sexistischen, frauenfeindlichen und menschenverachtenden Gleichgültigkeit gegenüber dieser Wahrheit herauszureißen - das ist eine der größten Herausforderungen überhaupt.

II. Zweite Annäherung: die Politik

Die Dinge beim Namen zu nennen setzt auch ein anderes Verständnis von Politik voraus, ein Verständnis, das dieses veränderte Bewusstsein berücksichtigt. Ein Beispiel dafür ist das Motto „Demokratie im Land und im Haus", mit dem die chilenischen Feministinnen in ihrem Kampf gegen Pinochet die Demokratie politisch wie theoretisch über alle Grenzen hinweg ausgedehnt und in einer so hochexplosiven Lage, wie sie im damaligen Chile herrschte, das Private zu einem Bestandteil der Politik gemacht haben. Doch dieses Motto ging nicht nur über die demokratischen Möglichkeiten in einer Diktatur hinaus, es überstieg auch die Begriffe aller real existierenden Demokratien. In diesem einen Schlagwort war eine ganze politische Theorie und eine grenzüberschreitende Form der politischen Praxis enthalten. Das bedeutet, dass neue Formen der politischen Praxis dort beginnen, wo Menschen über die bestehende Realität hinausblicken und neue Kampfschauplätze entdecken. Einer dieser neuen Kampfschauplätze ist *der Körper*. Der Körper ist ein politischer Ort, der Erfahrungen gelebter sozialer und kultureller Beziehungen übermittelt, so die Definition von A. Harcourt und W. Escobar (2003): „Deshalb ist der Körper nicht nur an das Private oder an das Individuum, sondern auch gänzlich an den öffentlichen Ort, Platz oder Raum gebunden."

Für die Frauen ist der Körper der Ort, an dem ihr politischer Kampf beginnt, ihr Kampf um Selbstbestimmung, ihr Kampf um sexuelle und reproduktive Rechte, ihr Kampf um eine Mutterschaft, über die sie allein entscheiden, ihr Kampf gegen sexuelle Gewalt und Unterdrückung, ihr Kampf gegen Vergewaltigung und ihr Kampf um das Recht, eine ungewollte Schwangerschaft abzubrechen. Der Körper der Frau ist der Ort, an dem das Private zum Politikum wird. Damit diese Tatsache anerkannt wird, sind weitere demokratische Veränderungen vonnöten, wie etwa das uneingeschränkte Eintreten für einen laizistischen Staat, in dem die Politik nicht von einzelnen religiösen Überzeugungen beeinflusst und die persönliche Lebensgestaltung von Frauen und Männern nicht aufgrund spezieller Vorstellungen reglementiert wird, die keinen Raum für andere Konzepte lassen und den Bürgerinnen die Möglichkeit einer staatlichen Politik verwehren, einer Politik, die ihre neu erworbenen Rechte und ihre Autonomie schützt und erweitert. Die Politik muss einen Raum für unterschiedliche Meinungen bieten.

III. Dritte Annäherung: der Unterschied

Ebenso wie die Politik einen Raum für unterschiedliche Meinungen bieten muss, sind auch die politischen Äußerungen selbst immer unterschiedlich und niemals neutral, weil ihnen jeweils andere Erfahrungen zugrunde liegen. Jede politische Äußerung hat ein eigenes Gesicht, Leben und Geschlecht, eine eigene ethnische Zugehörigkeit und Farbe, ein eigenes Alter. Die Worte mögen gleich sein, aber sie bedeuten nicht das Gleiche, ja mehr noch: Wir wollen gar nicht, dass sie das

Gleiche bedeuten. Denn die Gleichmacherei der Herrschenden hat die Andersdenkenden zum Schweigen gebracht. Deswegen darf die soziale Emanzipation sich nicht vom Prinzip der Gleichheit leiten lassen (Souza Santos: 2003). Diese Gleichheit nämlich hat die unermessliche Vielfalt der Gesichter, Völker, Klassen, Geschlechter, sexuellen Orientierungen und Altersstufen überdeckt, die das Abstrakte und Allgemeine erst zu etwas Konkretem werden lassen. Gleichheit ist nur dort möglich, wo Unterschiede anerkannt und respektiert werden: „Wir haben immer dann das Recht auf Gleichheit, wenn wir aufgrund unserer Andersartigkeit benachteiligt werden; und wir haben immer dann ein Recht auf Andersartigkeit, wenn die Gleichheit uns unseren Charakter nimmt" (Souza Santos 2003), wenn wir in den Hintergrund gedrängt und missachtet werden.
Um das Schweigen zu überwinden und der Wahrheit in ihrer Vielfalt gerecht zu werden, müssen wir ebendiese Vielfalt auch anerkennen. Und sie politisieren, „indem wir das Bewusstsein der Gleichheit als Instrument der Gerechtigkeit feiern und den Ausdruck der Verschiedenheit als Akt der Freiheit schützen" (Rosemberg 2002). Eine wirkliche Anerkennung dieser Verschiedenheit kann nur auf dem Wege der Neuverteilung geschehen - Neuverteilung der Macht, der Besitztümer, der Chancen. Die Getöteten und Verschollenen stammten ebenso wie die vergewaltigten Frauen aus den entlegensten Regionen des Landes, aus jenem anderen, fremden, unwirklichen Peru. Und es ist nicht müßig, darauf hinzuweisen, dass alles, was wir in diesen Tagen gehört haben, all diese so dringend notwendigen gesetzlichen und institutionellen Reformen, die hier angesprochen worden sind, diese Perspektive der Verschiedenheit im Auge behalten müssen, denn das ist die einzige Möglichkeit, dieses sprachlose Land und die Worte, die es hoffentlich noch finden wird, im demokratischen Denken zu verankern.

Schluss

Abschließend möchte ich der gesamten Kommission für Wahrheit und Versöhnung danken, die sich so sehr dafür eingesetzt hat, die vielfältigen Formen des Schweigens zu überwinden. Ich möchte ihr dafür danken, dass sie den vergewaltigten Frauen ihre Stimme geliehen hat. Ich weiß, dass es nicht immer leicht ist, dieses Recht auf Andersartigkeit und Meinungsvielfalt in die Praxis umzusetzen. Das beweist schon die Tatsache, dass unter den 41 Referenten auf diesem außerordentlichen Seminar nur sechs Frauen sind. Dennoch gibt es innerhalb der Kommission auch in dieser Hinsicht wichtige Erkenntnisse, denn, so heißt es in einigen Analysen, „ohne die Wahrheit der Frauen ist die Wahrheit nicht vollständig", „ohne die Stimme der Frauen ist keine Versöhnung möglich". Das heißt, dass es ohne Gerechtigkeit für die Vergewaltigungsopfer keine wirkliche Gerechtigkeit geben wird. Und diese Ungerechtigkeit hätte für alle Frauen symbolische Bedeutung, weil die Vergewaltigung von Frauen in Zeiten bewaffneter Auseinandersetzungen das äußerste Ende einer ganzen Reihe von Ausgrenzungen ist,

durch die den Frauen das Recht auf Selbstbestimmung und Gleichberechtigung verweigert wird. Und weil die Frauen auch weiterhin als „die anderen" behandelt, ins Abseits gestellt, übergangen, als Staatsbürgerinnen nicht ernst genommen werden und sich auf diese Weise das Rad der Ausgrenzung subjektiv und real immer weiter dreht.

In diesem Sinne hat die Kommission für Wahrheit und Versöhnung einen subjektiven, emotionalen und langwierigen Lernprozess in Gang gesetzt, auf den man sich nur im „Bewusstsein der Unvollkommenheit" einlassen kann, weil wir immer wieder auf neue Formen der Ausgrenzung treffen werden und immer wieder neue Themen zur Sprache bringen müssen. Diesen Prozess auf der Basis der von der Wahrheitskommission erarbeiteten Ergebnisse fortzuführen wird auch bedeuten, dass wir die Grundlage für ein neues politisches Bündnis schaffen, ein pluralistisches Bündnis, das niemanden ausschließt, ein Bündnis für Frauen und Männer, zwischen Frauen und Männern, zwischen Frauen und zwischen Männern, zwischen Bürgerinnen und Bürgern, zwischen der Bürgerschaft und dem Staat, persönlich und privat, in der Öffentlichkeit, regional und weltweit. Neben zahlreichen gemeinsamen Erfahrungen in unserem Kampf gegen die Ausgrenzung können wir Frauen aufgrund unserer unterschiedlichen Situation eigene Beiträge und Forderungen in dieses Bündnis einbringen, um sie miteinander zu teilen und zu diskutieren. Und wie schön wäre es, wenn diese Dinge auf einem solchen Forum einmal nicht von einer Frau zur Sprache gebracht werden müssten!

[1] Genauere Informationen zur Einrichtung dieser Kommission, ihrem Auftrag, ihrer Tätigkeit und den Ergebnissen ihrer Arbeit finden sich auf der offiziellen Homepage: www.cverdad.org.pe.

[2] Der *Abschlussbericht der Kommission für Wahrheit und Versöhnung* wurde am 28. August 2003 veröffentlicht. Der Vorsitzende der Kommission, Salomón Lerner Febres, übergab den Bericht dem Präsidenten der Republik, Dr. Alejandro Toledo Manrique, im Regierungspalast von Peru, vgl. auch die o.g. Website.

[3] Das internationale Seminar *Procesos Post Comisiones de la Verdad: De la Negación al Reconocimiento* („Wahrheitskommissionen und die Zeit danach: von der Leugnung zur Einsicht") wurde von der Kommission für Wahrheit und Versöhnung in Peru organisiert und fand vom 4. bis 6. Juni 2003 im großen Hörsaal des Nationalmuseums in Lima statt. Näheres hierzu findet sich im Internet unter: www.cverdad.org.pe/apublicas/seminario/index.php.

[4] Dem Text liegt die stilistisch unveränderte Fassung eines am 6. Juni 2003 gehaltenen Vortrags zugrunde.

[5] Die Bewegung „Frauen in Schwarz" entstand im Oktober 1991 in Belgrad, um gegen Krieg, Nationalismus, ethnische Säuberungen und Gewalt gegen Frauen zu protestieren. Die Web-Adresse des Internationalen Verbandes der Frauen in Schwarz lautet: www.wib.matriz.net.

[6] Auf der Internetseite der Staatsanwaltschaft heißt es, die Staatsanwaltschaft sei „ein unabhängiges Verfassungsorgan, eingerichtet gemäß der Verfassung von 1993. Ihre Aufgabe ist der Schutz der verfassungsmäßigen Rechte, der Grundrechte der Person und des Gemeinwesens, die Aufsicht über die Pflichterfüllung der Staatsregierung und über die Leistungen des Öffentlichen Dienstes an die Bevölkerung". Vgl. www.defensoria.gob.pe.

Aus dem Spanischen übersetzt von Gabriele Stein

Der Konflikt in Nepal

Seine Ursachen und erste Schritte zum Frieden

Shobhakar Budhathoki

Einführung: Die Gründe sind unterschiedlich

Wie Strategien gewaltfreier Konfliktlösung zu entwickeln sind, gilt wohl in allen Ländern der Welt als Frage von weitreichender Bedeutung. Während die Konflikte selbst sich ihrer Natur nach eher ähneln, können die Formen, die sie annehmen, und die Gründe, aus denen heraus sie entstehen, sehr unterschiedlich sein. Eine nicht unerhebliche Anzahl von ihnen tritt in Form von Befreiungsbewegungen bzw. Revolutionen auf oder ist aus separatistischen Bewegungen hervorgegangen, die im Kern auf die Erlangung voller Autonomie bzw. Unabhängigkeit abzielten. Für manche Auseinandersetzungen sind politische Kampagnen der Auslöser, um Ungleichheiten und Ausbeutung abzuschaffen, andere dagegen werden lediglich zum Schutz religiöser Normen und Werte geführt.

In Asien haben sich einige dieser Bewegungen zu Gruppen entwickelt, die Selbstmordanschläge verüben und Terrorakte unterstützen. Was man mit dem Wort Terrorismus meint, ist freilich recht widersprüchlich und als Begriff mit globaler Dimension wird er nicht zutreffend eingegrenzt. Die Supermächte definieren ihn so, wie es ihrer jeweiligen Interessenlage entspricht. Aber man sollte zwischen Befreiungsbewegung und Terrorismus einen Unterschied machen und dementsprechend mit dem Begriff umgehen. Hinzu kommt, dass manche Konflikte sich lediglich aus den traditionellen und kulturellen Differenzen unter ethnischen Bevölkerungsgruppen heraus entwickelt haben, denen dann unzählige einfache Menschen zum Opfer fallen. Politische Instabilität und wirtschaftlicher Niedergang sind die Folge.

Überall auf der Welt ist eine massive Zunahme von Missbrauchsfällen und Menschenrechtsvergehen zu beobachten, und auch die Täter kommen immer häufiger ungestraft davon. In gewisser Weise haben manche Konflikte mit der Suche nach mehr Gerechtigkeit angefangen, doch wenn dies wirklich das Ziel einer Bewegung ist, dann sollte das auch nach außen hin klar erkennbar sein. Ganz offensichtlich liegen die Ursachen vieler Konflikte in Entwicklungsländern in den Ungerechtigkeiten und in einseitig Partei ergreifenden Bürokratien, die alle Bemühungen zunichte gemacht haben, uneingeschränkt geltende und allen Menschen wesentlich zukommende Rechte durchzusetzen, was dann oft zur Gründung von gewaltsam operierenden Bewegungen führt. Solche Bewegungen haben das Ziel, den Aufbauprozess nationaler demokratischer Strukturen so

mitzubestimmen, dass der Basis, vor allem den Frauen und Minderheiten, maximale Beteiligung an allen Prozessen zugesprochen wird, in denen Entscheidungen gefällt werden und die Grundausrichtung der Politik zur Debatte steht.
In Asien wird die Würde benachteiligter Gruppen in aller Regel nicht respektiert, und ihre Beiträge zur Entwicklung der Gesellschaft werden nicht anerkannt. Das führt dann dazu, dass sie bei Fragen von nationalem Interesse ausgeschlossen bleiben. In Nepal leben nahezu 90 Prozent der Bevölkerung von traditioneller Landwirtschaft, und die Arbeitslosenrate steigt von Jahr zu Jahr unvorhersehbar weiter. Sehr viele Jugendliche sind ohne Beschäftigung und wandern auf der Jobsuche nach Indien, den Mittleren Osten oder Südostasien aus. Da Nepal auch heute eine feudale bzw. semifeudale Gesellschaft ist, gibt es allein aufgrund von Kastenzugehörigkeit, hierarchischem Status und Wohlstand immer noch die verschiedensten Formen von Ausbeutung. Praktiken, die bewirken, dass wirtschaftliche Ungleichheit und soziale Ungerechtigkeiten kein Ende finden, wurde nicht Einhalt geboten. Korruption und Vetternwirtschaft blühen mit zunehmender Tendenz und das Volk in seiner Armut sieht sich von allen Möglichkeiten der Selbstentfaltung immer wieder ausgegrenzt. In einigen Fällen wird die Mehrheit unmenschlich und als Bürger zweiter Klasse behandelt. Unter diesen sozialen und politischen Verhältnissen fügten sich jene Bedingungen zusammen, die in Nepal zum maoistischen Aufstand führten, der zum Teil auch deshalb ausbrach, weil man in ihm einen Weg zur Befreiung aus der desolaten Wirtschaftslage sah und Unterschiede, Ungleichheit und Ungerechtigkeiten abschaffen wollte.[1]

I. Hintergründe des maoistischen Aufstandes

Einige der Formen, die der Konflikt in Nepal angenommen hat, sind tief in diskriminierenden Praktiken und ungerechter Politik verwurzelt. Zusammenfassend lässt sich sagen, die nepalesisch-maoistische Rebellion war die Folge des Strebens der Kommunistischen Partei Nepals (Maoisten) [KPN (M)] nach politischer Macht sowie das Ergebnis der wirtschaftlichen Misere des Landes. Die Verfassung des Königreichs Nepal von 1990 spricht zwar allen die bürgerlichen Grundrechte zu und respektiert die Würde jeder Ethnie. Doch das einfache Volk hat häufig keine Chance zu wirtschaftlichem Aufstieg und findet keinen Anschluss an das aktive gesellschaftliche Leben. In den frühen Phasen der Maoistischen Rebellion hat die Regierung auch nicht *eine* Maßnahme durchgeführt, die geeignet gewesen wäre, das Problem zu lösen. Stattdessen unterdrückte sie die öffentliche Meinung mit Gewalt, beging zahlreiche Gräueltaten wie z.B. wahllose Tötungen und Verhaftungen. Konfliktverschärfend waren außerdem die vorherrschende Armut, das Analphabetentum, Arbeitslosigkeit, eine einseitig ausgerichtete Politik, Korruption, wirtschaftliche Not sowie die Isolierung benachteiligter Gruppen. Tiefverwurzelte sozioökonomische und religiöse Methoden der Diskriminierung sind weitere Hauptfaktoren, die das Land in den gegenwärtigen Konflikt stürzten.

Vor diesem Hintergrund legte die ultralinke Schwesterorganisation der KPN (M), die Vereinigte Volksfront (Baburam), dem damaligen Ministerpräsidenten Sher Bahadur Deuba eine Liste mit vierzig Forderungen vor, die sich hauptsächlich auf Wirtschaftsreformen und den sozialen Wandel richteten. Einige dieser Forderungen waren jedoch höchst kontrovers, wie etwa die nach dem Recht auf Selbstbestimmung, nach Kontrolle des Militärs und nach politischen Reformen. Am 14. Februar 1996 eröffnete die KPN (M) noch vor Ablauf der Frist, die sie für die Erfüllung der Forderungen gesetzt hatten, den „Volkskrieg" mit dem Ziel, die Monarchie zu stürzen und eine Republik einzuführen. In der Tat war die Regierung nicht gewillt, die von der KPN (M) erhobenen Forderungen auch nur in Erwägung zu ziehen, sondern fest entschlossen, sie mit militärischer Repression in den Griff zu bekommen.

In der Anfangsphase des Aufstandes der KPN (M) kam es zu extremen Gewalttätigkeiten der Rebellen. Sie waren an zahlreichen Tötungen, am Verschwinden von Menschen, an Angriffen und Drohungen beteiligt und schoben ideologische Differenzen mit den Großgrundbesitzern als Begründung vor. Sie griffen Polizeistationen und Einrichtungen der Regierung an, erzwangen vom Volk, von Kaufleuten und Unternehmern Abgaben in Form von Waren und Geld im Wert von Millionen Rupien und gingen zu Erpressungsaktionen über. Nach Aussagen der Regierung ist die KPN (M) aufgrund terroristischer Aktiviäten erfolgreich; die Maoisten dagegen behaupten, sie hätten es nur auf die Übeltäter der Gesellschaft abgesehen und das Ziel, sie zu beseitigen, sei Teil ihrer Befreiungsbewegung. Gegenwärtig sind fast alle Dörfer unter der Kontrolle der Rebellen; die Regierung ist lediglich in den Distriktzentren noch präsent.

Während des siebenjährigen Konflikts wurden mehr als 7000 unschuldige Menschen von den Sicherheitskräften und der KPN (M) in sogenannten „Zusammenstößen" getötet. Beide Seiten verletzten systematisch die Menschenrechte, folterten, entführten auf brutale Weise ihre jeweiligen Gegner sowie Zivilpersonen und verübten Verbrechen gegen die Menschlichkeit. Die KPN (M) wandte gegen das einfache Volk meist herkömmliche Foltermethoden an, um durch Furcht Druck auszuüben und es zu zwingen, ihre Aktionen zu unterstützen, während die Sicherheitskräfte mit Strafaktionen und anderen militärischen Operationen gegen die Guerillas vorgingen.

Dennoch scheint die Bewegung der KPN (M) eher politisch als terroristisch orientiert zu sein, da es ihnen in ihrem Kampf nach eigenen Angaben darum geht,

Der Autor

Shobhakar Budhathoki ist Generalsekretär des Center for Human Rights and Democratic Studies (CEHURDES), einer Menschenrechtsorganisation mit Sitz in Katmandu und bekannt als Wegbereiter für eine Überwachung der Presse- und Meinungsfreiheit im Lande. Als freiberuflicher Journalist engagiert sich Budhathoki seit zehn Jahren in der Menschenrechtsbewegung. Er arbeitete auch als Beauftragter für Menschenrechte bei der Mission der Vereinten Nationen in Äthiopien und Eritrea (UNMEE) und verfasste eine Reihe von Dokumentarberichten zu Fragen der Förderung von Menschenrechten, der Konfliktlösung und der Presse-, Meinungs- und Informationsfreiheit in nationalen und internationalen Zeitungen und Zeitschriften. Anschrift: Center for Human Rights and Democratic Studies, GPO Box 21179, Thapathali, Katmandu, Nepal.

den Minderheiten und den benachteiligten ethnischen Gruppen bei der Ausgestaltung nationaler Politik eine stärkere Beteiligung zu sichern. Leider weitete sich die Bewegung zum bewaffneten Kampf aus, als sie die „Volksarmee" ins Leben rief. Als Folge eskalierender Gewalt werden Tausende von Menschen vertrieben und suchen in den Distriktzentren und der Hauptstadt des Landes ihre Zuflucht. Menschenrechtsorganisationen berichten von hohen Verlusten: von Hunderten von Getöteten und Verletzten, Hunderten von verschwundenen Personen, von Drohungen und Vergewaltigungen, die von beiden Seiten, den Sicherheitskräften wie den maoistischen Rebellen, verübt werden. Einige Foltermethoden wandten die Maoisten speziell gegen politische Aktivisten an, die sich zu einer anderen Ideologie bekannten und der Spitzeltätigkeit für die Sicherheitskräfte beschuldigt wurden. Die Sicherheitskräfte ihrerseits griffen ebenfalls wahllos Leute aus dem Volk heraus mit der Begründung, sie seien Komplizen der Maoisten.

Die KPN (M) nutzte die politische Instabilität und die wachsende Arbeitslosigkeit und Unzufriedenheit der Jugendlichen in vollem Umfang für sich aus. Die meisten Rebellen, die sich der Bewegung anschlossen, stammten aus den unteren Kasten und fühlten sich von den höheren ausgebeutet und nicht als Menschen anerkannt und behandelt.

Einen massiven Zulauf erhielt die maoistische Bewegung nach der Ermordung fast der gesamten Königsfamilie am 1. Juni 2001, zumal sich danach in der Öffentlichkeit mehr und mehr der Verdacht ausbreitete, die neue Königsfamilie habe beim Massaker ihre Hand im Spiel gehabt. Außerdem herrschte über die halbherzige und schleppende Aufklärung des Massakers und über die staatliche Berichterstattung große Unzufriedenheit. In dieser undurchsichtigen Verdachtslage beschuldigten die Maoisten den Königspalast, direkt in das Massaker verwickelt gewesen zu sein und starteten eine Kampagne gegen die Monarchie, indem sie erklärten, das Blutbad an der Königsfamilie sei eine Verschwörung gewesen. Am Ende konnten sie die Mehrheit des Volkes davon überzeugen und ihrem Ziel einen Schritt näher kommen.

II. Erste Schritte in Richtung Frieden und die Verhängung des „Ausnahmezustandes"

Im Juli 2001 einigten sich die Regierung und die maoistischen Rebellen auf einen sofortigen Waffenstillstand und ihr „Volkskrieg" wurde nach der Ernennung von Sher Bahadur Deuba zum Ministerpräsidenten als politisch motivierter Kampf anerkannt. Seine Ernennung erfolgte, nachdem Premier Girija Prasad Koirala zum Rücktritt gezwungen worden war, nachdem er sich mit der Armee über eine Befreiungsaktion von etwa siebzig entführten Polizisten in Holeri im Bezirk Rolpa überworfen hatte. Interessant ist, dass Deuba, noch bevor er seinen Amtseid ablegte, die Maoisten um ihre Zustimmung zu einer sofortigen Waffenruhe ersucht hatte und deren Parteichef Prachanda innerhalb von nur zwei Stunden das

Angebot annahm. Es hieß, den Maoisten gelinge es zunehmend, durch eine Strategie des *divide et impera* die Aufmerksamkeit der nationalen und internationalen Gemeinschaft auf sich zu lenken. In seiner früheren Funktion als Leiter des Studien- und Empfehlungsausschusses zum Maoistenproblem *(Maoists Study and Recommendation Committee)* hatte Deuba empfohlen, das maoistische Problem politisch und durch Entwicklung der Wirtschaft des Landes zu lösen. Das war das erste Mal in der Geschichte Nepals, dass die Regierung mit den Maoisten einen Waffenstillstand vereinbarte, um durch Dialog und Verhandlungen den Frieden wieder herzustellen.

Von Anfang an bestanden die Maoisten unzweideutig auf der Bildung einer Interimsregierung, die eine verfassungsgebende Versammlung einberufen sollte, und forderten die Gründung einer Republik. Im Verlauf der viermonatigen Verhandlungsphase jedoch willigten sie ein, ihre Forderung nach sofortiger Gründung einer Republik zurückzuziehen. Trotz dreier Verhandlungsrunden erzielte man aber keine wesentlichen Fortschritte und leitete auch keine vertrauensbildenden Maßnahmen ein. Ende November 2001 brach dann die KPN (M) den Dialog einseitig und ohne Begründung ab, erklärte den Waffenstillstand für beendet, griff Kasernen des Militärs in Dang, Syangja und Solukhumbu an und erbeutete eine große Zahl weitreichender Waffen und Munition. Ebenso töteten sie ein Dutzend höherer Verwaltungsfunktionäre und Armeeoffiziere, entführten viele Sicherheitsbeamte und Verwaltungspersonal und raubten Millionen aus Banken und Genossenschaften.

Die Situation geriet rasch außer Kontrolle, da der Friedensprozess sich festgefahren hatte und der Staat wie auch die maoistischen Rebellen ihre berüchtigten brutalen Angriffe wieder aufnahmen mit dem Ziel, den Gegner völlig niederzuschlagen. Daraufhin verhängte die Regierung gemäß Artikel 115 und 118 (7) der Verfassung der Königreiches von Nepal den Ausnahmezustand und verfügte die Mobilmachung der Armee. Der König setzte vorübergehend zahlreiche Grundrechte außer Kraft, indem er die Bewegungsfreiheit einschränkte, die Informationsfreiheit aufhob und eine neutrale Berichterstattung verbot. Die Regierung erließ außerdem eine vom König abgezeichnete „Verordnung über terroristische und umstürzlerische Umtriebe" (TADO), um die Aktionen der Maoisten einzudämmen, und erklärte diese offiziell zur „terroristischen Vereinigung".

Während des neun Monate andauernden Ausnahmezustands töteten die Sicherheitskräfte und die KPN (M) mehr als 5000 Menschen, darunter neun Journalisten. Tausende wurden verhaftet, unter ihnen über 150 Journalisten. Ohne Recht auf ein ordentliches Gerichtsverfahren wurden sie hinter Gittern festgehalten. Eigentum im Wert von Millionen Rupien wurde bei den Angriffen vernichtet, und auch die Zivilbevölkerung geriet zwischen die Fronten und wurde zum Ziel von Angriffen. Das einfache Volk hat noch immer Angst, in die Dörfer zurückzukehren, und die auch nach der Aufhebung des Ausnahmezustands fortbestehende Unsicherheit lässt sie nicht in Ruhe und Frieden leben.

Einen weiteren schweren Fehler gegen die demokratische Ordnung des Landes beging König Gyendra, als er am 11. Oktober 2002 den bekennenden Monarchis-

ten Lokendra Bahadur Chand als Ministerpräsidenten an die Spitze einer Übergangsregierung berief, nachdem er Deuba am 4. Oktober durch vollständige Übernahme aller exekutiven Macht entlassen hatte. Die größeren politischen Parteien protestierten gegen diese Machtübernahme und bezeichneten sie als Verfassungsbruch und klaren Verstoß gegen die demokratische Ordnung. Der König bekennt sich zwar weiterhin zu ihr und seinen demokratischen Verpflichtungen, doch faktisch steuert er eine politisch aktivere Amtsführung an, im Klartext: mehr politische Macht. Dieses Vorgehen wirkte wie Wasser auf die Mühlen der Maoisten, die ihre Kampagne gegen die Monarchie zielstrebig weiterverfolgen.

Überraschenderweise einigten sich die Regierung und die maoistische Untergrundpartei am 29. Januar 2003 erneut auf einen Waffenstillstand, wobei die Regierung ihrerseits einwilligte, das Plakat mit der roten Ecke, die sog. *Red Corner Notice,* zu entfernen, das die Rebellen als (international gesuchte) Terroristen einstufte, und das auf führende Maoisten ausgesetzte Kopfgeld aufzuheben. Den eigentlichen Grund für die Einstellung der Kampfhandlungen kennt man nicht, doch heißt es, die Maoisten seien durch internationalen politischen Druck und den Umbau ihrer Armee und Organisation dazu gezwungen worden. Von Belang in diesem Zusammenhang ist auch der Hinweis, dass die amerikanische Regierung und ihre Verbündeten eine vehemente Kampagne gegen den Terrorismus führten und die Maoisten als nächste auf die Liste internationaler Terrororganisationen gesetzt werden sollten, was dann später auch geschah.

Es war schon paradox, dass die Maoisten sich mit der Regierung des Königs auf einen Waffenstillstand einigten, wo sie doch für die Abschaffung der Monarchie kämpften. Folgt man der Erklärung zur Feuereinstellung, so brachten die Rebellen darin wiederum ihr Drei-Punkte-Programm vor: Bildung einer Übergangsregierung, Einberufung einer verfassungsgebenden Versammlung und Verhandlungen am „Runden Tisch", um das Problem durch Dialog zu lösen. Zum Chefunterhändler der Maoisten wurde Dr. Baburam Bhattarai ernannt; als einziges Mitglied auf Regierungsseite fungierte der Minister Narayan Singh Pun. Die Mitglieder der maoistischen Verhandlungsdelegation betonen jetzt ständig ihren Friedenswillen und ihre Dialogbereitschaft und überzeugen so die politischen Parteien, die sich gegenwärtig in Opposition zur Regierung des Königs befinden, ihre Forderungen zu unterstützen. Diese richten sich u.a. auf den Aufbau einer „Nationalen Armee", der die gegenwärtige maoistische „Volksarmee" unter der Kontrolle des Parlaments einzugliedern sei, auf volle Souveränität des Volkes und auf die Ausarbeitung einer neuen Verfassung durch eine verfassungsgebende Versammlung.

Im Verlaufe von zwei Gesprächsrunden unter Leitung des Vizepremiers Badri Prasad Mandal und des maoistischen Chefunterhändlers Dr. Bhattarai traten einige Widersprüchlichkeiten auf, die sich für die Fortsetzung des Friedensprozesses als Hindernisse auswirkten. Die Maoisten organisierten ständig öffentliche Veranstaltungen und sprachen vollmundig von Engagement für den Friedensprozess. Doch gleichzeitig drohten sie mit einer Wiederaufnahme des Kamp-

fes, wenn die Regierung es nicht ernst meine, und erklärten, dass sie ein schnelles Ergebnis wollten.
Die Verhandlungsdelegierten einigten sich schließlich auf die Bildung eines Überwachungsausschusses zur Umsetzung eines Verhaltenskodexes, unter Aufsicht der Nationalen Menschenrechtskommission, die jedoch erst noch gebildet werden muss. Unklarheit besteht auch über die Fortsetzung des Dialogs, da der König unter einem anderen königstreuen Ministerpräsidenten, Surya Bahadur Thapa, eine neue Regierung gebildet hatte. Gleichzeitig hat die Armee damit begonnen, aus ihrer Sicht darzustellen, was für sie zustimmungsfähig sei und was nicht, und zwar unabhängig vom Königshaus, das Nepals Armee stets kontrolliert hatte. Sie richtet sich auch nicht nach den Weisungen der Regierung und gibt ihre Meinungen öffentlich bekannt. Man kann nur bedauern, dass die Interessen aller Beteiligten, des Königs, der Armee und der Maoisten, nur noch weitere Hindernisse aufbauen, dem Frieden näher zu kommen. Im Augenblick wäre für einen dauerhaften Frieden ein grundlegender Kompromiss von beiden Seiten unumgänglich.

III. Lernen vom Friedensprozess auf Sri Lanka

Durch die Überzeugungsarbeit der norwegischen Regierung unterzeichneten die sri-lankische Regierung und die Rebellen der Befreiungstiger von Tamil Elam - LTTE *(Liberation Tigers of Tamil Elam)* im Februar 2002 erneut ein Waffenstillstandsabkommen und beendeten damit einen fast 25 Jahre andauernden Konflikt. Fünf Verhandlungsrunden waren dafür erforderlich gewesen. Der Friedensprozess von Sri Lanka wird auch als einer der anspruchvollsten Verhandlungsprozesse in der Region angesehen, der sowohl die Interessen der Regierung wie der Rebellen in die Gespräche einbezog. Diese begannen in einer geschützten Umgebung nach Umsetzung einer Reihe von vertrauensbildenden Maßnahmen. Das Abkommen sieht unter anderem einen „Überwachungsausschuss" vor, der die Bestimmungen zur Waffenruhe unter der Schirmherrschaft des Friedensmaklers Norwegen kontrollieren und in die Praxis umsetzen sollte. Im Ausschuss waren die Regierung und die LTTE gleichrangig vertreten, einschließlich der Führer der einzelnen Religionen und ethnischen Gruppen. Nach fast sieben Monaten Vertrauensbildung und Gelegenheiten zum internen Dialog begannen die Gespräche. Dies zeigt, dass Vertrauensbildung für einen Dialog, der auch nur eine geringe Chance auf Erfolg haben soll, unerlässlich ist.
Leider geriet der Dialog seit April 2003 ins Stocken. Die sri-lankische Regierung und die Rebellen hatten geplant, sich auf der internationalen Geberkonferenz in Tokio im Juni 2003 zu treffen, um den Wiederaufbau des kriegsgeschädigten Nordens zu diskutieren und dafür die nötigen Finanzmittel aufzutreiben. Doch die LTTE boykottierte die Gespräche auch nach mehreren Versuchen der Norweger und Japaner, sie davon abzubringen. Meinungsverschiedenheiten zwischen der Regierung und der LTTE über die Machtverteilung standen im Hintergrund. Die

Rebellen fordern uneingeschränkte Autonomie, wollen eine Selbstverwaltung aufbauen und streben die Kontrolle über die Verwendung der Hilfsgelder zum Wiederaufbau des Nordostens an. Auch wenn der Dialog sich weiter verzögert, sind doch noch nicht alle Hoffnungen geschwunden. Die einflussreichen Länder Norwegen und Japan verhandeln zur Zeit diskret mit der Regierung und den Rebellen, um den Dialog fortzusetzen, die Würde der letzteren zu wahren und ihnen den Zugang zu den Ressourcen sowie eine Beteiligung an der Macht zu sichern.

An diesem Verlauf zeigt sich, dass ein Friedensprozess selbst aus ganz unsinnigen Gründen ins Stocken geraten kann. Deshalb sollten die Regierung und die Vermittler sehr ernsthaft, diskret und systematisch vorgehen, damit ein dauerhafter Friede zustande kommt. Außerdem sollte die Regierung mehr Geduld aufbringen und bereit sein, sich die Forderungen der Rebellen anzuhören und, wenn möglich, einen Kompromiss einzugehen. Es ist ja offensichtlich, dass auch die Rebellen die Möglichkeit haben müssen, die eigenen bewaffneten Milizen davon zu überzeugen, die Waffen niederzulegen, ohne dass diese ihr Gesicht verlieren. Sonst würden sich keine bewaffneten Gruppen je auf eine Waffenübergabe einlassen. Wenn man ihnen keinen geeigneten Weg zur Entwaffnung und Reintegration in die Gesellschaft aufzeigt, wird der Konflikt unvermindert weitergehen.

IV. Ein Ansatz zur Konfliktlösung im nepalesischen Kontext

Die eigentlichen Gründe des Konflikts wie Armut, politische Instabilität und die bestehende Praxis der Diskriminierung, die in Rassen- und Kastenzugehörigkeit, in der Kultur, Tradition und Wirtschaft begründet sind, müssen in Nepal aufgegriffen und als Teil des Konfliktlösungsprozesses endlich angegangen werden. Ständiger Mangel an freiem Zugang zu den Ressourcen, Diskriminierung sowie Formen von Schuldknechtschaft wie die der *Kamayas,* der Landarbeiter aus dem Volk der Tharu, tragen alle dazu bei, dass die bewaffneten Auseinandersetzungen weitergehen. Aufgrund der krassen wirtschaftlichen und sozialen Unterschiede und einer unfairen Rechtsprechung wird eine Konfliktlösung in Nepal nicht umhin können, die Gerechtigkeitsfrage auf die Tagesordnung zu setzen. Vom Gesetz her sind zwar alle Formen praktischer Diskriminierung abgeschafft und werden, falls aufgedeckt, auch bestraft. Doch hat es bisher noch keinen einzigen Fall gegeben, den man vor Gericht gebracht hätte. Die meisten Menschen auf dem Land können aus Nahrungsmittelknappheit nicht länger als sechs Monate überleben, während der größte Teil des bebaubaren Bodens gerade mal einer Handvoll von Großgrundbesitzern gehört. Mangelnde Bildung und Armut haben Tausende von Jugendlichen gezwungen, in verschiedene Teile Indiens abzuwandern, wo sie ein Reservoir von Billigarbeitskräften bilden, nur um zu überleben.

Politische Instabilität ist ein weiterer Faktor, der die Wiederherstellung von Frieden in der Region behindert. Machthungrigen und unheiligen Allianzen gelingt es, durch Korruption und Ausnutzen der instabilen politischen Lage ihren Reichtum und ihren Einfluss sogar noch zu mehren. Als Folge davon bleiben die meisten benachteiligten sowie die marginalisierten ethnischen Gruppen vom aktiven politischen Leben und von einer Beteiligung an den Entscheidungsprozessen ausgeschlossen. Ebenso werden ihnen die bürgerlichen Grundrechte vorenthalten, und Maßnahmen zur wirtschaftlichen Verbesserung der Lage haben sie bisher in der Praxis noch nicht erlebt.

Mit Blick auf einige der eigentlichen Ursachen sollte die Regierung an einer neuen, breiter angelegten und umfassenderen Wirtschaftspolitik arbeiten, um besonders in den konfliktbetroffenen Gebieten des Landes die Armut zu beseitigen, das Wirtschaftswachstum anzukurbeln und die ökologische Nachhaltigkeit zu fördern. Ebenso müsste sie die sozialen Randgruppen wieder in das aktive politische Leben hereinholen; sonst werden diese fortfahren, jede revolutionäre Bewegung zu unterstützen, die für sie das Recht auf Zugang zur Macht durchzusetzen sucht. Ebenso wie auf Sri Lanka könnte Nepal vom Sachverstand und der Autorität einer dritten Partei seinen Nutzen ziehen, die sich als Vermittlerin in den Friedensprozess einschaltet. Wenn sich auch mehrere Regierungen und internationale Nichtregierungsorganisationen um diese Position beworben haben, so ist doch für eine dritte Partei eines unabdingbar: das Vertrauen aller Beteiligten.

Ein Teil der Schwierigkeit in jedem Friedensprozess steckt in einer stabilen Verhandlungsdelegation. Während die maoistische Gruppe intakt geblieben ist, hat sich mit dem Rücktritt des Ministerpräsidenten und der Neuernennung von Thapa die Delegation der Regierung aufgelöst. Die Frage der Stabilität einer Regierung, also wie lange eine Regierung sich an der Macht hält, ist ein weiterer Unsicherheitsfaktor für eine dauerhafte Waffenruhe und die Fortsetzung der Gespräche. Vertrauensbildende Maßnahmen müssen auf den Weg gebracht werden; die Zivilgesellschaft sowie die gesellschaftlichen Randgruppen, die noch immer von beiden Seiten ausgegrenzt werden, müssen mit am Verhandlungstisch sitzen und die politischen Parteien, die eines Tages wieder Verantwortung übernehmen werden, sollten das Ergebnis mitbestimmen.

V. Abschließende Bemerkungen

1. Der Vorrang der Menschenrechte

Die Menschenrechte sollten bei allen Verhandlungen stets an erster Stelle stehen, um einen sowohl innerstaatlichen wie zwischenstaatlichen Konflikt zu lösen. Folterer müssen bestraft werden und die Opfer Zugang zu einer freien und fairen Rechtsprechung haben. Menschenrechte sind unabdingbar, unveräußerlich und unteilbar. Doch der Streitpunkt Menschenrechte blieb bei den Verhandlungen in Nepal vollkommen ausgeklammert, und die Verbrechen gegen die Menschlichkeit

von Seiten der Sicherheitskräfte wie der Rebellen wurden geflissentlich übersehen.

Trotz beständiger Forderungen von Seiten der bürgerlichen Gesellschaft scheuen sich die Regierung wie auch die Maoisten davor, den Tagesordnungspunkt Menschenrechte in den Dialog einzubringen und verfolgen eine Hinhaltetaktik. Auch sind sie nicht gewillt, irgendeine Art von Institution ins Leben zu rufen, die, gestützt auf internationale Strafgerichtsinstanzen, Verletzungen und Missbrauch von Menschenrechten untersucht. Falls notwendig, sollten Menschenrechtsexperten der internationalen Gemeinschaft als Beobachter zu den Gerichtsverfahren hinzugezogen werden. Das bedeutet, beide Seiten müssten sich einigen, einen Untersuchungsausschuss einzusetzen, um alle mutmaßlichen Täter vor Gericht zu bringen. Schließlich sind im 21. Jahrhundert alle Menschen verpflichtet, die Mindestnormen der Menschenrechte einzuhalten, die auf nationalen und internationalen Rechtsvorschriften beruhen. Dennoch sollten auch die landeseigenen Gesetze demokratisch zustande gekommen sein und demokratisch umgesetzt werden, damit den Opfern Gerechtigkeit widerfährt.

Im Verlauf dieses sieben Jahre währenden Konflikts wurde kein einziges Urteil gefällt, das den Opfern des „Ausnahmezustandes" eine Entschädigung zugesprochen hätte, und kein einziger Prozess gegen die Verletzer von Menschenrechten angestrengt. Auf Initiative des *Center for Human Rights and Democratic Studies* (CEHURDES) haben unter Mithilfe der Grand Jury für die Pressefreiheit ganze 21 Journalisten und Menschenrechtsaktivisten gegen die staatlichen Behörden Prozesse angestrengt und für ihre illegale Haft in verschiedenen geheimen Haftanstalten sowie für inhumane Folterungen Wiedergutmachung gefordert.

Mit Sicherheit kann ein langfristiger und dauerhafter Friede nicht erreicht werden, wenn und solange nicht die Menschenrechtsfrage als Hauptpunkt auf die Agenda von Friedensgesprächen gesetzt wird. Die Menschen wollen einen dauerhaften und gerechten Frieden, um ohne Furcht und Drohung leben zu können.

2. Versöhnung und Vergebung

Das südafrikanische Modell der Konfliktlösung ist wahrscheinlich allgemein bekannt und wohl am besten geeignet, den Frieden wiederherzustellen und mit der Versöhnung unmittelbar im Land selbst zu beginnen. Die Theorie der Versöhnung und Vergebung findet großen Anklang, um Konflikte zu lösen, die Rebellen wieder ins aktive soziale Leben einzugliedern und ihnen eine Beteiligung am Aufbau demokratischer Institutionen zuzusichern.

Vergeben heißt jedoch nicht vergessen. Alle Traumata der Opfer durch einen bloßen Akt der Vergebung zu vergessen ist unmöglich. Dennoch ist Vergebung der beste Ansatz, die Rebellen zu einer Niederlegung der Waffen zu bewegen und ihre Rolle am nationalen Aussöhnungsprozess zu sichern. Dieser Prozess ist komplex und vielschichtig, scheint aber sehr effektiv zu sein. Wenn auch die Opfer einer Amnestie von Straftätern nicht voll zustimmen werden, so ist das wahrscheinlich doch der einzige Weg, Opfer und Täter miteinander zu versöhnen. Ohne Zweifel sind die meisten Rebellen in verschiedenste grausame Handlungen

verwickelt gewesen und haben durch Tötungen, Entführungen und Verschwindenlassen von Menschen sowie durch Drohungen zahlreiche Menschenrechte verletzt und missbraucht. Ähnliches lässt sich aber auch von den Sicherheitskräften und den Behörden behaupten.
Kurzum, alle Menschenrechtsvergehen und Missbrauchsfälle sollten untersucht und die Täter vor Gericht gestellt werden, ob durch einen ordentlichen Prozess oder durch ein Verfahren wie das einer Wahrheits- und Versöhnungskommission. Alle Menschen sollten geachtet werden und das Recht haben, sich ihrer Würde zu erfreuen.

[1] Anmerkung des Übersetzers: Für neuere Informationen in deutscher Sprache vgl. Onesto Li, *Rote Fahne auf dem Dach der Welt. Augenzeugenbericht vom Innenleben des revolutionären Volkskriegs in Nepal*, Hamburg 2002; Thomas Benedikter, *Krieg im Himalaya. Hintergründe des Maoistenaufstandes in Nepal. Eine politische Landeskunde* (Politikwissenschaft Bd. 97), Münster 2003.

Aus dem Englischen übersetzt von Franz Schmalz

Vergebung und Gerechtigkeit – die Chancen und die Pädagogik der Versöhnung

Eine theologische/religiöse Perspektive aus Australien

Robyn Reynolds

In einer staubigen Ecke des Heimatmuseums in Gundadgai, einer australischen Kleinstadt, stieß Betty Pike, Vorsteherin der Minang Church und zuständig für die katholischen Aborigines in der Umgebung von Melbourne, vor kurzem auf ein kleines Medaillon, dessen Inschrift an einen Widadjuri namens Yari erinnerte. Betty stellte einige Nachforschungen über diese Geschichte aus vergangenen Tagen an und fand heraus, dass in den vierziger Jahren des 19. Jahrhunderts weiße Siedler an den Murumbidgee River gekommen waren. Die Widadjuri rieten ihnen, sich wegen der häufigen Überschwemmungen nicht zu nah am Fluss niederzulassen, doch die Weißen ignorierten diese Warnung, und so wurde ihre Stadt 1852 von einem schweren Hochwasser zerstört. Neunzig Menschen starben, doch 49 wurden von Yari gerettet, der sein eigenes Leben riskierte und mit seinem kleinen Kanu immer wieder über den reißenden Fluss paddelte. Seine

einzige Orientierung waren die angsterfüllten Schreie der weißen Siedler und ihrer Familien, die auf dem Dach des Wirtshauses Zuflucht gesucht hatten. „Yari hegte keinen Groll gegen diese Menschen", sagte Betty, „ein Hilfeschrei war für ihn Veranlassung genug, anderen und sogar ‚Feinden' das Leben zu retten".

Solche und ähnliche Geschichten sind häufig verloren gegangen, verdrängt oder vergessen worden. In einer 2002 vor dem „Ständigen Forum für indigene Fragen" der Vereinten Nationen in New York gehaltenen Rede erinnerte Peter Smith, ehemaliger Vorsitzender der NATSICC *(National Aboriginal and Torres Strait Islander Catholic Commission)* seine Zuhörer daran, dass die Geschichte Australiens größtenteils aus der Sicht der Kolonialherren geschrieben wurde und dass die Urbevölkerung dieses Landes bis heute nicht in der australischen Verfassung erwähnt ist. Eine Versöhnung erfordert einige wesentliche „erste Schritte": etwa, dass wir zu unserer Geschichte stehen - und zu unserer Schuld. Eine Versöhnung, die Frieden und Gerechtigkeit hervorbringt, ist ein *Weg* der Heilung, und dasselbe gilt für die Vergebung, ohne die es keine Versöhnung gibt. Vergebung zu schenken und zu empfangen bringt allerdings oft Veränderungen mit sich und ist im australischen Kontext nicht selten ein schwieriger und langwieriger Prozess.

I. Vergebung schenken und empfangen

In der „Australischen Erklärung", die vom *Council for Aboriginal Reconciliation* abgefasst und im Rahmen des Corroborree 2000 im Opernhaus von Sydney vorgestellt wurde, heißt es unter anderem: „Unsere Nation muss den Mut haben, der Wahrheit ins Auge zu sehen, die Wunden der Vergangenheit zu heilen, sodass wir im Frieden mit uns selbst gemeinsam weiter voranschreiten können." Am „Australia Day" desselben Jahres versammelten sich Hunderttausende von Australiern zu Versöhnungsmärschen rings um die Hafenbrücke von Sydney und auf den Brücken und Straßen der kleinen und großen Städte im ganzen Land. Doch allzu rasch gehörten die Paraden und Ansprachen wieder der Vergangenheit an, und heute fragen sich viele: Warum geht es nicht weiter mit dem Versöhnungsprozess? Ich glaube, es geht deshalb nicht weiter, weil wir eine wesentliche Voraussetzung außer Acht gelassen haben: die Vergebung.

Wer Vergebung schenken und empfangen will, muss zunächst erkennen, was er falsch gemacht hat. Deswegen sind alle Anstrengungen - die eigens bereitgestellten staatlichen Gelder, die liturgische Inkulturation und die zahlreichen Projekte der „Versöhnung" - reiner Aktionismus und, langfristig gesehen, sinnlos, wenn wir nicht zugeben, dass die „terra-nullius-Erklärung", auf der die australische Nation gegründet wurde, ein Fehler war, wenn wir nicht einsehen, dass die Aufrechterhaltung dieser Lüge für alle Australier und insbesondere für die Urbevölkerung verheerende Folgen hätte, und wenn wir nicht erkennen, dass die Ungerechtigkeiten weiter bestehen. Eine Bitte um Vergebung würde beide Partei-

en in die Lage versetzen, das lähmende Gefühl von Scham und Feindseligkeit abzuschütteln. Politische Strategien der Enteignung und Zersplitterung, Kinder, die von ihrem Zuhause und ihrer Familie getrennt werden (die schändliche Politik der „Gestohlenen Generation", die noch heute unter anderem Namen betrieben wird), die Zwangsumsiedelung in Missionsstationen und Reservate, die Zerstörung regionaler Sprachen und Kulturen, die Machtgier und Selbstgerechtigkeit einer sogenannten Fürsorge, die nur dazu dient, Menschen sozial abhängig zu machen, Rassismus, Diskriminierung und die Verweigerung von Gerechtigkeit an den Gerichtshöfen, in den Gefängnissen und in jeder gesellschaftlichen Schicht - das alles bildet den Hintergrund, vor dem über die Möglichkeiten und Strategien der Versöhnung gesprochen werden muss.

Audrey Ngingali Kinnear, Vorsitzende des *National Sorry Day Committee*, sagte im vergangenen Jahr: „Der erste nationale Vergebungstag, den wir 1998 begangen haben, war so wichtig. Viele von uns wollten ihn auf Wochen ausdehnen. Mit anderen Australiern zusammenzutreffen, die um Vergebung baten und uns die Gelegenheit gaben, über unsere Erfahrungen zu sprechen ... war der Beginn unserer Heilung."[1] Es gibt keinen anderen ersten Schritt als den, die Fehler der Vergangenheit in einer Haltung des wechselseitigen Respekts aufrichtig einzugestehen. Gerry Hefferan beschreibt dieses Konzept mit einem Wort aus ihrer eigenen Sprache, dem Arrernte: „ipeltyenhengirreme", was soviel heißt wie „die guten Beziehungen innerhalb der Familie wiederherstellen".

Es sind die Christen unter den australischen Ureinwohnern, die die geforderte Initiative ergreifen. Joan Hedricks[2] spricht ganz offen davon, dass Wiedergutmachung wichtiger sei als Versöhnung, doch sie sieht ebenso die Notwendigkeit einer inneren Versöhnung mit Gott und „unser Bedürfnis nach Versöhnung untereinander, mit unseren eingeborenen Brüdern und Schwestern". Die Sprecherin der katholischen Urbevölkerung, Elsie Heiss, hält die Schritte zur Versöhnung in einigen Punkten für unangemessen: „Wenn wir zu sehr betonen, was *ihr* uns angetan habt, wirft das nur neue Gräben auf - schon das Wort *Versöhnung* ist zu groß. *Begegnung* - das ist ein Begriff, der besser zu uns passt, denn schließlich sind wir alle *von einem Blut*"! Und Peter Smith, geachtetes Mitglied des Ältestenrats, sagte kürzlich zu mir: „Weil den Aborigines Unrecht geschehen ist, wird erwartet, dass die nicht eingeborenen Australier dieses Unrecht einsehen und sich entschuldigen. Doch ich glaube, dass die Menschen

Die Autorin

Robyn Reynolds gehört der australischen Kongregation der Daughters of Our Lady of the Sacred Heart an. Sie studierte Linguistik an der Monash University in Melbourne und promovierte an der Northern Territory University of Australia über die Berührungspunkte der katholischen Sakramentenlehre mit den Ritualen von Ureinwohnern. Ihre interdisziplinären Forschungen erstrecken sich auf Religion und Kultur, soziale Transformationsprozesse und Sakramententheologie. Seit 30 Jahren lebt und arbeitet sie zusammen mit australischen Ureinwohnern in Bildungs- und Nachbarschaftsprojekten, seit 1993 ist sie Dozentin für Theologie am Nungalinya College in Darwin, das zu einem Netzwerk indigener, nationaler und ökumenischer Ausbildungsstätten gehört. Anschrift: Nungalinya College Dripstone Road, Nakara Darwin, NT Northern Territory, 0810 Australien. E-Mail: rreynolds@nungalinya.edu.au.

anders denken werden, wenn *wir* die Initiative ergreifen und uns zuerst versöhnen."

Dieser großzügigen Haltung begegne ich immer wieder. Tjulkuks Kunstwerk „Welcoming Ceremony" ist ein Beispiel, Judy Dowlings wundervolles Gemälde „Mary's Dream"[3] ein anderes. Auch Yaris Geschichte gehört dazu, und ebenso das westaustralische „Desert Healing"[4], ein Filmprojekt, das eingeborene und nicht eingeborene Australier aus allen Teilen des Landes zeigt, wie sie einander im Rahmen eines heiligen Rituals um Vergebung bitten. Die einzige Chance und die einzige Pädagogik für Australier, die sich nach Versöhnung sehnen, besteht in der Vergebung. Und das wirkungsvollste Mittel, dieses Feuer zu entfachen und ihm Nahrung zu geben, scheinen mir die Geschichten, Kunstwerke, Lieder und Filme[5] aus der Kultur der australischen Ureinwohner zu sein. Mit Phantasie und Kreativität kann man in Australien am meisten verändern.

II. Zuhören und lernen

1986 sagte Johannes Paul II. in Alice Springs in einer Ansprache vor australischen Ureinwohnern: „Die Kirche in Australien wird so lang nicht voll und ganz die Kirche sein, wie Jesus sie wünscht, bis ihr euren Beitrag zu ihrem Leben geleistet habt und bis dieser Beitrag von den anderen freudig angenommen werden wird."[6] Diese Worte lassen sich nicht nur auf die australische Kirche, sondern auf die ganze australische Nation anwenden.

Eines Morgens, als die über Bagdad abgeworfenen Bomben Leben, Häuser und Arbeitsplätze der Iraker zerstörten, kam Juwajen, eine Aborigine-Studentin, zu mir und erzählte mir, was sie in der Nacht geträumt hatte: „Ich sah eine lange Reihe von Fahnen - Fahnen in allen Farben, Fahnen aller Länder, die in den Himmel flogen und nach Haast's Range kamen. Die britische Flagge war die erste. Ich fühlte mich froh und stark in diesem Traum ... Ich möchte wissen, was er zu bedeuten hat." Juwajen und ich unterhielten uns über die Invasion der Amerikaner und Briten im Irak und über die britische Invasion in unserem Land vor 230 Jahren. Dann sprach Juwajen über Haast's Range, einen abgelegenen Teil der mittelaustralischen Wüste, wo ihr Volk in sehr einfachen und wirklich ärmlichen Verhältnissen, aber relativ friedlich lebte. „Vielleicht kommen die Menschen mit den Flaggen und setzen sich zu uns, um zuzuhören und zu lernen." Vielleicht war es ein Traum von Vergebung, von geschenkter und empfangener Vergebung, gewährt durch Gottes Gnade.

Später musste ich an die Geschichte von Zachäus denken. Auch Zachäus sah die gewöhnlichen Menschen aus einer gewissen Distanz, und vielleicht sehnte auch er sich nach etwas Besserem, gefangen und isoliert wie er war an diesem Platz, den er sich in einem Kontext struktureller Unterdrückung und sozialer Ungerechtigkeit selbst geschaffen hatte. Doch Jesus sah zu ihm hinauf und rief ihn herunter. Die angebotene Vergebung war ein Geschenk Gottes. Und Zachäus entsprach diesem sakramentalen Akt, der ihn seinerseits dazu befähigte, um

Vergebung zu bitten, Fehler der Vergangenheit wieder gutzumachen, großzügige Aufnahme zu finden und dann gemeinsam mit anderen voller Freude einem neuen Leben der Versöhnung in Gott entgegenzugehen.

Vergebung macht Gerechtigkeit möglich, eine glaubwürdige und dauerhafte Gerechtigkeit. Wenn das Ziel der Versöhnung darin besteht, nicht nur unter den Australiern, sondern unter allen Völkern dieser Welt neues Leben und neue Hoffnung entstehen zu lassen, dann ist die aufrichtig gesuchte und großzügig geschenkte Vergebung das Tor, das uns zu dieser Veränderung führt.

Wir sind alle dazu eingeladen, die folgenden Zeilen aus dem Gebet der NATSIEC *(National Aboriginal and Torres Strait Islander Ecumenical Commission)* für 2003 mitzubeten:

Geh Du mit uns in Deiner Gnade und Barmherzigkeit, wenn wir unseren Weg der Heilung fortsetzen, um eine Zukunft in Aufrichtigkeit und Gerechtigkeit zu schaffen. Herr, Du bist unsere Hoffnung.

1 In: Indigenous Leadership, Bd. 34, Februar 2003.

2 Joan Hedricks veröffentlichte 1993 gemeinsam mit Gerry Hefferan *A Spirituality of Catholic Aborigines and the Struggle for Justice* (Aboriginal and Torres Strait Islander Apostolate, Catholic Archdiocese of Brisbane).

3 Das Gemälde wurde im Jahr 2000 mit dem *National Art Award* ausgezeichnet. Es stellt eine Aborigine dar, die ihre Arme schützend um ihren Sohn legt. Die ausgebreiteten Hände des Jungen sind von Nägeln durchbohrt. Mutter und Kind sehen den Betrachter an und fordern ihn zu einer Stellungnahme, einem Schuldeingeständnis auf. Der Boden zu ihren Füßen ist von Rissen durchzogen und der Hintergrund mit Hunderten von kleinen Kreuzen übersät. In Marias großem goldenem Heiligenschein sind unzählige Skelette zu sehen. Dennoch ist es ein Bild des Friedens. Es ist ein Werk der Vergebung und gleichzeitig ein Schrei und eine Forderung, schweres Unrecht einzusehen und dazu zu stehen.

4 „Desert Healing: A Journey towards Reconciliation" wurde 1993 produziert (Fraynework Multimedia, Alphington, Victoria) und hat als Hilfsmittel in zahlreichen Arbeitsgruppen landesweite Anerkennung gefunden.

5 In den letzten Jahren haben Filme der Ureinwohner international Aufmerksamkeit erregt und dazu beigetragen, dass die Australier sich dem Heilungsprozess geöffnet und einen neuen Zugang zu diesem vergessenen oder totgeschwiegenen Teil ihrer Geschichte gefunden haben. Filme wie „Rabbit Proof Fence" thematisieren die *Stolen Generations* und den Kampf ums Überleben. „Tracker" beschreibt die zahllosen Massaker und den furchtbaren Machtmissbrauch in den Anfängen der Kolonialisierung. „Yolngu Boy" und „Beneath Clouds" handeln von kulturübergreifenden und Aborigine-spezifischen Problemen der Jugendlichen und von Rassendiskriminierung, Familienzugehörigkeit und Identitätssuche.

6 Johannes Paul II., *Ansprache bei der Begegnung mit den Ureinwohnern Australiens in Alice Springs am 29. November 1986*, in: Verlautbarungen des apostolischen Stuhls, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1986, S. 990.

Aus dem Englischen übersetzt von Gabriele Stein

Versöhnung und Selbstbestimmung

Tonya Gonnella Frichner

Bei den eingeborenen Völkern der Vereinigten Staaten und Kanadas (genauso wie bei der Urbevölkerung anderer Länder überall auf der Welt) ruft der Begriff „Versöhnung" ein verstörendes Bild hervor, zu dem sie auf Distanz gehen. Wir können uns jedoch nicht näher mit der heilenden Kraft und der Vitalität, die der Begriff „Versöhnung" impliziert (mit Assoziationen wie „die Freundschaft zwischen zwei Parteien wiederherstellen" oder „Schwierigkeiten in Ordnung bringen oder beseitigen"), beschäftigen, ohne dass einige erste Schritte vollzogen werden. Am wichtigsten ist die Kenntnis unserer gemeinsamen Geschichte. Die vielen Schichten von Verletzungen, die dem Land, den Familien, den Sprachen, den traditionellen Regierungssystemen, den heiligen Zeremonien und den Wertesystemen mit Gewalt aufgezwungen wurden, werden im Allgemeinen nicht anerkannt und sogar geleugnet.
„Das war damals. Heute ist heute. Kommt endlich darüber hinweg." Oder noch besser: „Ich habe es nicht getan. Mich könnt ihr nicht verantwortlich machen." Nichtsdestoweniger haben die Vorkommnisse der letzten 500 Jahre genauso starke Auswirkungen auf die Nachkommen der Kolonisatoren wie auf die Ureinwohner heute.

I. Ein erster Schritt

Einigen Regierungen, Regierungsbehörden, Provinzen und ökumenischen Gruppierungen ist hoch anzurechnen, dass sie bestimmte historische Tatsachen öffentlich eingeräumt und sich sogar dafür entschuldigt haben. Ehrlichkeit hinsichtlich der historischen Fakten ist ein wichtiger erster Schritt. Ein zweiter Schritt könnte darin bestehen, sich einer allgemeinen Akzeptanz der Tatsache zu vergewissern, dass der große Reichtum einiger weniger in Nordamerika nicht nur die Errungenschaft von intelligenten Vorvätern, starkem Willen und harter Arbeit ist - sondern auch das Resultat von Diebstahl, Unehrlichkeit und Barbarei in großem Ausmaß gegenüber den Ureinwohnern, die Nordamerika bevölkerten.
Obwohl diese Tatsachen Eingang in die offizielle Geschichtsschreibung gefunden haben, gehören sie nicht zum Allgemeinwissen der breiten Masse. Zum Beispiel belief sich die Zahl der Ureinwohner (in dem Teil des Kontinents, der später zu den Vereinigten Staaten werden sollte) zum Zeitpunkt des ersten Kontakts mit den Europäern auf über 10 Millionen. 1905 waren nur noch ca 250.000 von uns

übrig. Zwischen den 70er Jahren des 19. Jahrhunderts und den 20er Jahren des 20. Jahrhunderts wurden über 80 Prozent der einheimischen Kinder im Alter von nur fünf Jahren gewaltsam von ihren Familien getrennt und über das ganze Land verteilt in Internaten untergebracht. Sie wurden bestraft, wenn sie ihre Muttersprache benutzten oder ihre spirituellen Überzeugungen praktizierten, man trennte sie von ihren Familien und ihrer Kultur, steckte sie in viktorianische Schuluniformen und verpasste ihnen Kurzhaarfrisuren. Viele von ihnen wurden über Jahre körperlich, seelisch oder sexuell missbraucht.

So sah die Kindheit von mehr als zwei Generationen eingeborener Kinder aus. Der festgeschriebene und veröffentlichte Sinn dieser Maßnahmen bestand darin, „den Indianern das Indianische auszutreiben". Sie beraubten die Kinder jedoch auch ihrer Kindheit, die Eltern ihrer Elternschaft und unser Glaubens- und Wertesystem der Hoffnung auf gerechte Verhältnisse in Nordamerika.

Die US-Regierung erkannte uns erst als die souveränen Völker an, die wir sind, als sie mit uns Verhandlungen aufnahmen, wobei jedoch keiner der über 300 Verträge, die vom Kongress ratifiziert wurden, jemals vollständig erfüllt worden ist. Nicht ein einziger. Das existierende Gesetz wurde ignoriert, sobald es Verträge mit Ureinwohnern betraf. Ohne dazu rechtlich autorisiert zu sein, übernahm der Kongress uneingeschränkte Vollmacht über uns, bezeichnete uns als „domestic dependent nations" (einheimische abhängige Völker) und missbrauchte diesen geringeren politischen Status dann dazu, sich immer mehr von unserem Land und unseren Ressourcen zugunsten der Regierung und der von ihr favorisierten Industrie zur Gewinnung von Naturprodukten anzueignen. Ohne unser Land und unsere Ressourcen waren wir und sind wir noch die Ärmsten der Armen Nordamerikas.

Die Autorin

Tonya Gonnella Frichner Esq. vom Volk der Onondaga (Konföderation der Haudenosaunee) ist Rechtsanwältin und Professorin für das Recht der amerikanischen Ureinwohner und hat ihre Lebensaufgabe im Kampf um Menschenrechte für alle indigenen Völker. Dafür wurde sie mehrfach mit Preisen ausgezeichnet. Sie ist Gründerin und Präsidentin der American Indian Law Alliance, einer juristischen Interessenvertretung der amerikanischen Indianer mit Beraterstatus beim Wirtschafts- und Sozialrat der Vereinten Nationen (ECOSOC). Seit 1987 arbeitet sie aktiv in internationalen Gremien an der UN-Erklärung der Rechte der indigenen Völker mit. Anschrift: American Indian Law Alliance, 611 Broadway, Suite 632, New York, NY 10012, USA.

II. Das Recht auf Selbstbestimmung als Voraussetzung

Unseren Völkern wurde klar, dass die Gerechtigkeit, die wir anstreben, nicht aus innenpolitischem Recht herrühren kann, das ständig, ohne uns in diesen Prozess einzubeziehen oder unser Einverständnis einzuholen, zu unserem Nachteil umgeschrieben wurde. Die Gerechtigkeit, die wir suchen, muss von der Weltgemeinschaft der Nationen kommen. Aus dieser Einsicht heraus setzte 1923 Deskaheh, ein Häuptling der Cayuga aus der Haudenosaunee-Konföderation, einen Prozess in Gang. Die indigenen Völker engagieren sich seither für die Rückforderung unserer bürgerlichen, politischen, gesellschaftlichen, kulturellen und wirtschaft-

lichen Rechte. Deskaheh reiste zum Völkerbund nach Genf und hielt sich über ein Jahr lang dort auf, jedoch wurde ihm niemals gestattet, vor diesem internationalen Forum zu sprechen.

Nach dem Zweiten Weltkrieg nahmen sich die Vereinten Nationen direkt der Nöte der Kolonialvölker an. Die indigenen Völker, deren Territorien *innerhalb* der Grenzen der Kolonisatoren lagen, waren jedoch von diesem Prozess ausgeschlossen.

Mittlerweile können wir jedoch Fortschritte verzeichnen. Dank des unerschütterlichen Einsatzes zahlreicher Delegierter der Ureinwohner haben wir nun einen Sitz bei den Vereinten Nationen, dem Ständigen Forum für die Angelegenheiten der Ureinwohner. In einem gesonderten Prozess sind eingeborene Delegierte seit über zwanzig Jahren daran beteiligt, am Inkrafttreten des Entwurfs der *UN-Deklaration der Rechte der indigenen Völker* zu arbeiten. Ähnliche Arbeit wird innerhalb der Organisation der amerikanischen Staaten geleistet. Die Regierungen lassen nun verlauten, dass sie *partnerschaftlich* mit den indigenen Völkern arbeiten wollen.

Während sie jedoch die Sprache der Versöhnung benutzen, stellen Kanada, die Vereinigten Staaten und andere Nationen weiterhin die grundlegenden Menschenrechte der indigenen Völker in Frage, insbesondere unser Recht auf Selbstbestimmung. Dieses Recht, ein fundamentales Recht aller Völker, ist eine Voraussetzung dafür, alle anderen uns zustehenden Menschenrechte ausüben zu können. Uns dieses Recht abzusprechen ist diskriminierend, setzt die Armut fort und ist kein Ausdruck von partnerschaftlichem Miteinander oder einem guten Verhältnis.

Regierungen, die auf der ganzen Welt als führende Verfechter der Demokratie anerkannt sind, behindern unsere Möglichkeit, ganz und effektiv an unserem eigenen Menschenrechtsprozess teilzuhaben. Vertreter der Ureinwohner betonen die innere Verbundenheit der Prinzipien der Demokratie, der Menschenrechte und der Rechtstaatlichkeit. Der derzeitige Präsident der USA betont dagegen engstirnig das Ineinandergreifen von Demokratie und freier Wirtschaft.

Der Kampf hat sich seit 1492 nicht maßgeblich geändert. Regierungen und ihre korporativen Verbündeten finden nach wie vor Wege, sich unser Land und unsere Ressourcen anzueignen. Es gibt unzählige Kämpfe, gerichtlich und außergerichtlich, in denen in ganz Nordamerika unser Land, unsere Ressourcen, unsere Souveränität und unsere Verträge in Frage gestellt werden. Wie kann es da Versöhnung geben, wenn wir immer noch unter Beschuss genommen werden?

Die über 300 Millionen indigenen Völker auf der ganzen Welt sind friedliebende Menschen. Wir sind nicht gierig und kämpfen nicht für „das gute amerikanische Leben". Wir kämpfen für ein Leben nach unseren eigenen Maßstäben. Wir brauchen die Anerkennung unseres Rechts auf Selbstbestimmung als Völker. Wir brauchen die Anerkennung unserer Geschichte. Wir brauchen starke Verbündete.

Wie unsere Vorfahren wachen wir jeden Morgen auf, um uns dem Kampf des Tages zu stellen. Wir täten nichts lieber als „Schwierigkeiten in Ordnung zu

bringen oder zu beseitigen", aber nicht auf Kosten unserer Völker, unserer Art zu Leben, unserer Verantwortung für die siebte Generation, die nun vor uns liegt. Wir *unter uns* sind versöhnt mit der Arbeit, die wir noch vor uns haben.

Aus dem Englischen übersetzt von Andrea Kett

Versöhnung und Vergebung in der Welt der Indígenas

Eleazar López Hernández

Versöhnung und Vergebung – wozu?

Versöhnung und Vergebung stellen in unserer Zeit, in der uns die sozialen Konflikte in gefährliche Situationen, Konfrontationen und Kriege für die eigenen Interessen in verschiedenen Teilen der Welt geführt haben, menschliche Sehnsüchte von großer Bedeutung dar. Die indigenen Gemeinschaften sind heute von diesen von außen hereinbrechenden Konflikten und auch von internen Widersprüchen, die aus den neuen Wirklichkeiten um uns und in unserer Mitte resultieren, schwer betroffen.

In einer Situation, in der sowohl die Probleme als auch die Suche nach Lösungen auf globaler Ebene stattfinden, halten wir Indios wie die Armen der Bibel nach allen Seiten Ausschau und fragen uns: „Woher kommt uns Hilfe?" (Ps 121). Wir stellen fest, dass die Welt komplexer und konfliktreicher geworden ist. Und wir fragen uns: „Sind wir etwa nur geboren, um unseren Tod herbeizusehnen?" (Juan Diego in *Nican Mopohua*). Sind wir an einem Punkt des Chaos und gleichzeitig des *kairós* angelangt, an dem eine neue Schöpfung möglich wird, die aus göttlichem Handeln und unserem menschlichen Bemühen entspringt? Wir müssen uns untereinander und die Welt versöhnen. Aber um welche Art von Versöhnung und Vergebung sollen wir bitten? Und welche Art von Versöhnung und Vergebung sollen wir gewähren? Und warum?

Bei der Suche nach Antworten bemerken wir Indios, dass wir in den *petacas* oder den Gefäßen unserer alten Weisheit Kriterien der Beurteilung und Bewertung finden, die es uns ermöglichen können, diese und andere Krisen der Menschheit zu überwinden und genauso wie die Witwe im Evangelium mit ihrem auf den ersten Blick so unbedeutenden Scherflein zu einer besseren Zukunft beizutragen (vgl. Mk 12,42).

Die dynamische Harmonie des Universums

Innerhalb der indigenen Sicht der Welt - ich beziehe mich vor allem auf Mittelamerika, das ich am besten kenne, weil ich selbst dort zu Hause bin - befinden sich die Realität des Menschen, der Gesellschaft und des Kosmos insgesamt von Anfang an in einer dauerhaften dynamischen Harmonie. Das ist deshalb so, weil alles aus verschiedenen Teilen und Komponenten zusammengesetzt ist, die in einer Einheit verwurzelt sind, welche sich in einem Zustand ständiger Spannung hält. Männer und Frauen sind verschieden, aber wir vereinen uns um des Lebens willen; zusammen bilden wir Gemeinschaften, Dörfer und Völker. Der Kosmos selbst ist auf diese Weise das Produkt einer Ordnung, die eine Unendlichkeit von sehr unterschiedlichen und teilweise gegensätzlichen Wirklichkeiten untereinander verbindet: Himmel und Erde, Tag und Nacht, Kälte und Wärme, Trocken- und Regenzeit, Nord und Süd, Ost und West, Leben und Tod.

Nach Auffassung der mittelamerikanischen Indios ist die universale Harmonie bzw. das Gleichgewicht nichts Fixiertes und Statisches, das wir fertig entgegennehmen und nur bewahren müssen, sie ist vielmehr eine ständige Aufgabe, die der täglichen Anstrengung zusammen mit Gott und den anderen Menschen bedarf. Das Wesen dieser Welt, die mit dem Begriff *Quinto Sol* („fünfte Sonne", d. Übers.) bezeichnet wird, ist die Bewegung, das *Òl-lim*. Die Alten nannten es *Náhui Òl-lim*, das heißt „vier Bewegung", Gesamtheit der Bewegung. Für uns befindet sich alles in Bewegung, und was sich nicht bewegt, stirbt. Der Mensch ist seinem Wesen nach „unterwegs", wie *Yacatecuhtli*, wie *Ehecatl*, der unendliche Wind, oder wie Pi Ta'o', wie wir Zapoteken ihn nennen: Er bewegt sich selbst und er bewegt alles, und schafft so Zeit und Raum, den Ursprung des Lebens, das sich auf allen Ebenen des Seins verwirklicht.

Diese Dynamik des Lebens ist wie eine Energie, die in sehr unterschiedlichen Formen und Ausdrucksweisen aufbrodelt. Sie ist wie das Feuer, das wärmt oder reinigt, oder wie das sprudelnde Wasser, das reinwäscht und labt. Sie ist wie die Luft, die zu einem lebhaften Wind oder zum Regen wird, der die Erde fruchtbar macht. Das *Òl-lim* ist der Geist des Universums, der dieses lebendig und in dynamischer Harmonie hält. Zusammen mit allem, was ist, ob beseelt oder unbeseelt, sind wir Teil dieses wunderbaren Ganzen; in ihm und mit ihm wirken wir zusammen. Wir können es durch unsere Taten verbessern oder aber auch aufs Spiel setzen. Deshalb achten wir Indios, die wir uns dieser grundlegenden Verantwortung bewusst sind, sehr darauf, diese Harmonie oder dieses Gleichgewicht des Kosmos nicht zu zerstören. Und wenn wir voraussehen können, dass unsere Taten irgendeine Art von Unordnung oder Schaden anrichten könnten, dann bitten wir die Mutter Erde um Erlaubnis oder Verzeihung. Und auch wenn wir erkennen, dass wir diese Harmonie gefährdet haben, reinigen wir uns sofort und stellen durch den Ritus das heilige Gleichgewicht wieder her. Wir verankern uns und alles, was zu uns gehört, von Neuem im Nabel der Welt mitten im indianischen Kreuz, wo sich Himmel und Erde, Ost und West, Nord und Süd berühren.

Aus dem Chaos das Leben schaffen

Die ursprüngliche Energie, aus der wir gebildet sind, muss in verantwortungsvoller Weise aktiviert werden, indem wir uns zu wahren Männern und Frauen formen, um die Welt, immer, wenn sie in den Abgrund stürzt, wieder aufzubauen oder neu zu schaffen. Angesichts des Chaos, das nach einer Krisis hereinbricht, muss man aus dem Schmerz und dem Tod neue Kraft beziehen, um das Haus wieder aufzubauen und das Leben voranzubringen. Dies können wir aus eigener Kraft nicht erreichen. Gott für sich allein vermag es auch nicht. Aber zusammen schaffen wir es mit Sicherheit. Dies kommt im mittelamerikanischen Kreuz zum Ausdruck: Die Ost-West-Achse ist der Weg Gottes und die Nord-Süd-Achse der Weg des Menschen. Beide kreuzen und umklammern sich im Zentrum, dem Nabel von allem. Hier, wo wir Himmel und Erde umfassen, können wir jedes Problem überwinden.

Das Volk der *Nahuatl* erzählt von dem Chaos, das entstand, als der Himmel auf die Erde stürzte und den Raum des Lebens verschloss. Damals traten die Götter *Quetzalcoatl* und *Tezcatlipoca* vom Osten bzw. vom Westen her ein, während die beiden ersten Menschenpaare vom Norden und Süden her kamen und bis ins Zentrum vordrangen. Auf diese Weise gelang es ihnen, den Himmel hochzuheben und über der Erde zu befestigen, so wie es heute noch ist. Dies ermöglichte wieder den Lebensraum der Luft, den alle Lebewesen brauchen, um zu existieren.

Weder der Mensch noch die Welt sind völlig fertige Wirklichkeiten. Wir alle befinden uns in ständigem Aufbau. Deshalb sind wir zum Leben, zur vollen Erfüllung hin unterwegs.

Unterwegs zum endgültigen Sieg des Guten

Vor allem die *Huastecas*, die mit den *Mayas* verwandt sind und im Norden Mexikos leben, haben eine großartige Strategie zur Überwindung des Bösen: es auf intelligente Weise mit dem Guten konfrontieren: ein klares und deutliches Nein sagen zum Tod, den der Mächtige dem Volk bescheren will, aber schlau genug sein, sich zu verstecken und seinen Handlangern nicht in die Hände zu fallen; unsere Wahrheit unmissverständlich verteidigen, aber unsere Argumente so vorzubringen wissen, dass sie selbst der Mächtige versteht. Das Ziel ist nicht die Auslöschung des Feindes, sondern seine Bekehrung zum Volk. Es ist mehr wert, sein Herz zu gewinnen, als ihn zu überwältigen. Genau das wird auf sehr schöne Weise in der mythischen Erzählung von *Xólotl* oder dem Hündchen der Armen zum Ausdruck gebracht.

Der Autor

Eleazar López Hernández gehört dem Volk der Zapoteca an und ist katholischer Priester. Er ist Mitglied des Leitungsgremiums des mexikanischen Zentrums zur Unterstützung der Indiomission (Centro Nacional de Ayuda a las Misiones Indígenas – CENAMI). Anschrift: Av. Xochiquetzal 255, Col. Santa Isabel Tola, 07010 México, D.F., Mexiko.

Das Schicksal des Volkes darf nicht der Tod sein, so sehr die Mächtigen dieser Welt ihn auch mit Hilfe der fortschrittlichsten Technik über sie verhängen möchten. Wir sind zum Leben berufen, und die Hartnäckigkeit, mit der wir es verteidigen, wird Früchte bringen. Der Schrei der Opfer jeglicher Gewalt bringt zum Ausdruck, dass der Tod nicht das letzte Wort haben wird. Dafür stehen sowohl unsere traditionelle Religion als auch der christliche Glaube. Jesus Christus sagt uns: „Ich bin die Auferstehung. Wer an mich glaubt, wird leben, auch wenn er stirbt. Und jeder, der lebt und an mich glaubt, wird nicht sterben." (Joh 11,25-26)

Versöhnung für das Leben

Die Versöhnung und die Vergebung, um die sich die Indios bemühen, bedeutet auch, die verloren gegangene Harmonie mit Gott, mit der Erde, mit dem Volk, mit den Toten oder den Vorfahren wiederherzustellen. Dies ist das Fundament des wahrhaftigen Friedens, der nicht darin besteht, das Böse hinzunehmen, damit alles gleich bleibe und sich nichts verändere, sondern darin, dass alles auf die Harmonie des Lebens, der Gemeinschaft und Gottes hingeordnet wird. Die indianischen Riten, in denen die Mutter Erde um Erlaubnis und Vergebung gebeten wird, die Riten der Reinigung aller Enden des Universums, der Darbringung von Blumen und Weihrauch sind der beredte Ausdruck für die Notwendigkeit, die grundlegende Harmonie wiederherzustellen.

Um Versöhnung und Vergebung zu erlangen, sind Opfer und Blut notwendig, um das Chaos zu überwinden. Die Natur, die Erde, die Tiere (vor allem die kleinen) tragen dazu bei. Wir Menschen, die älteren Geschwister von allem anderen, müssen den größten Beitrag leisten, das heißt wir steuern unsere Fähigkeit bei, dem Schöpfer und Gestalter von allem die Ehre zu erweisen und ihn zu loben und ein solidarisches Verhältnis mit den Geschwistern einzugehen. Mit anderen Worten heißt das: das Herz der Erde sein, um im selben Rhythmus mit dem Herzen des Himmels zu schlagen.

Aus dem Spanischen übersetzt von Christian Roth

Gewaltlosigkeit – die angemessene und wirksame Antwort auf menschliche Konflikte

Äußerungen Seiner Heiligkeit des Dalai Lama zum Terroranschlag vom 11. September 2001 auf die Vereinigten Staaten

Der Terroranschlag auf das Welthandelszentrum und das Pentagon am 11. September 2001 löste weltweites Entsetzen und tiefe Trauer aus. Ich sehe in solch bestürzenden zerstörerischen Handlungen Akte des Hasses, denn Gewalt ist Ausdruck destruktiver Gefühle. Ereignisse wie diese zeigen klar: wenn wir unsere Intelligenz von negativen Emotionen leiten und bestimmen lassen, sind die Folgen ein Desaster.

I. Was ist zu tun?

Wie man auf einen solchen Terrorangriff reagieren soll, ist eine sehr schwierige Frage. Natürlich, die sich mit dem Problem befassen, mögen es besser wissen, doch ich meine, die Antwort auf eine solch kriminelle Attacke müsse sorgfältig überlegt sein und es sei angemessen, auf die Anwendung von Gewalt mit Anwendung der Prinzipien der Gewaltfreiheit zu antworten. Das ist von allergrößter Bedeutung. Die Attentate auf die Vereinigten Staaten lösten zwar einen Schock aus, doch einen Vergeltungskrieg zu führen kann auf lange Sicht nicht die beste aller Lösungen sein. Im Letzten kann nur ein Verzicht auf Gewalt den Terror eindämmen. Probleme innerhalb der menschlichen Gesellschaft sollten auf menschliche Weise gelöst werden, wofür das Prinzip der Gewaltfreiheit der richtige Ansatz ist.

Ich bin zwar kein Sachverständiger auf diesem Gebiet, bin mir aber ziemlich sicher, dass, wenn man die Probleme mit Ruhe und Gelassenheit erörtert, die Prinzipien der Gewaltfreiheit beachtet und die langfristige Sicherheit im Blick behält, sich auch andere Lösungen finden lassen. Natürlich kann in bestimmten Einzelfällen ein eher aggressiver Ansatz durchaus erforderlich sein.

Der Terrorismus kann durch Gewaltanwendung nicht überwunden werden, da

Gewalt nicht die vielschichtigen tiefer liegenden Probleme angeht. Im Gegenteil, sie kann eine Lösung der Probleme nicht nur verhindern, sondern diese sogar noch verschärfen und hinterlässt häufig genug unermessliches Leid und Zerstörung. Konflikte zwischen Menschen sollten einfühlsam gelöst werden. Der Schlüssel dazu ist Verzicht auf jegliche Art von Gewalt.

Militärische Vergeltungsschläge durch die Vereinigten Staaten mögen zwar ein wenig Befriedigung und kurzfristig auch Ergebnisse bringen, doch sie werden das Übel des Terrorismus nicht an der Wurzel fassen und ausrotten. Die Maßnahmen, die man trifft, müssen auf lange Sicht angelegt sein. Die Vereinigten Staaten müssen jene Ursachen, die sich als Brutstätten des Terrors erweisen und ihn erst hervorbringen, sehr genau untersuchen. Ich habe an Präsident Bush geschrieben und ihn zur Zurückhaltung gedrängt, nicht für die Anschläge des 11. September blutig Rache zu nehmen. Ich habe mein Mitgefühl zum Ausdruck gebracht, doch gleichzeitig nahe gelegt, dass die Antwort nicht sein könne, auf Gewalt mit noch mehr Gewalt zu reagieren. Ich möchte auch darauf hinweisen, dass es leicht fällt, von Gewaltlosigkeit zu reden, wenn die Dinge reibungslos laufen. Doch genau dann, wenn sie wirklich schwierig, unaufschiebbar vordringlich und kritisch werden, sollte die Strategie der Gewaltlosigkeit unser Denken und Handeln bestimmen.

Manchmal kann sich die Intervention privater Mediatoren bzw. von Nichtregierungsorganisationen als sehr wirksam erweisen, gewisse Konflikte in der Welt zu lösen. Ich habe daher einigen Mitgliedern des Europaparlaments während meines jüngsten Besuches unter anderem ein Treffen vorgeschlagen, auf dem private und um den Frieden besorgte Personen sowie entsprechende Nichtregierungsorganisationen, u.U. unter der Schirmherrschaft des Europaparlaments, darüber diskutieren, wie mit dem Problem des Terrorismus umzugehen und wie es zu überwinden sei. Auch wäre es von Nutzen, Leute, die als Terroristen gelten bzw. die ihn angeblich unterstützen, in die Gespräche mit einzubeziehen, damit wir erfahren, warum sie zum Terror greifen bzw. ihn unterstützen. Möglicherweise sind einige ihrer Klagen berechtigt. In diesem Fall müssen wir die Probleme unverzüglich angehen. Sind jedoch ihre Klagen unberechtigt bzw. ihre Gründe nicht überzeugend, sollte die Situation, wie sie wirklich ist, geklärt werden, um Missverständnisse und grundlose Verdächtigungen auszuräumen.

Konflikte zwischen Menschen fallen nicht einfach vom Himmel. Sie entstehen aus Ursachen und Bedingungen, von denen viele im Einflussbereich der Wortführer eines Streits liegen. Hier sind Führungsqualitäten gefragt. Es liegt in der Verantwortung unserer Führer zu entscheiden, wann Taten und wann Zurückhaltung angebracht sind. Im Konfliktfall ist immer Mäßigung angezeigt, damit einem die Situation nicht aus der Hand gleitet. Haben sich die Ursachen und Umstände, die zu gewaltsamen Zusammenstößen führen, erst einmal verfestigt oder gar verhärtet, ist es sehr schwierig, den Frieden wieder herzustellen. Gewalt führt fast zwangsläufig zur Gegengewalt. Reagieren wir auf uns zugefügte Gewalt instinktiv mit Vergeltung, was können wir von unserem Gegner anderes erwarten, als dass er sich berechtigt glaubt, seinerseits Vergeltung zu üben? So kommt

Gewaltlosigkeit – die angemessene und wirksame Antwort auf menschliche Konflikte

es schließlich zur Spirale der Gewalt. Vorbeugende Maßnahmen und maßvolles Handeln müssen zu einem früheren Zeitpunkt einsetzen. Unsere führenden Politiker müssen natürlich auf der Hut sein, aber ebenso sehr über Weitblick und Entschlossenheit verfügen.

Jeder Mensch hat den Wunsch, in Frieden zu leben, doch wir wissen oft nicht so recht und sind unschlüssig, wie wir ihn erreichen können. Mahatma Gandhi wies darauf hin, dass Gewalt unausweichlich weitere Gewalt hervorruft und wir uns deshalb, ernsthaften Friedenswillen vorausgesetzt, darum bemühen müssen, Frieden mit friedlichen Mitteln und gewaltfrei herzustellen. Wir mögen versucht sein, Gewalt anzuwenden, weil sie Entschlossenheit demonstriert, doch darf sie wirklich nur das letzte Mittel sein, wenn alle anderen versagt haben. Allein für sich und ohne größeren Zusammenhang betrachtet, lässt sich Gewalt nicht vorhersehen. Am Anfang haben wir Gewalt vielleicht nur begrenzt anwenden wollen, doch dann verselbständigt sie sich und führt meist zu unvorhersehbaren Konsequenzen. Allgemein lässt sich daher sagen, dass Gewalt in unseren Zeiten im Prinzip der falsche Weg ist. Würde die Menschheit in ihren Methoden der Konfliktaustragung vorausschauend auch die mittel- und langfristigen Folgen berücksichtigen, dann könnten meiner Meinung nach viele der Probleme, die uns bedrängen, ziemlich schnell gelöst werden.

Wir müssen uns daher weiter bemühen, die Dinge in größeren Zusammenhängen zu sehen, die Vernunft einschalten und daran arbeiten, künftig mögliche Anschläge auf gewaltfreiem Wege zu verhindern. Diese Fragen gehen die ganze Menschheit an, nicht bloß ein einziges Land. Wir sollten den Weg der Gewaltlosigkeit als langfristige Maßnahme begreifen und gründlich untersuchen, um Terror jedweder Art in den Griff zu bekommen. Doch wir brauchen eine gut durchdachte, koordinierte und weit vorausblickende Strategie. Der richtige Weg, Differenzen zu lösen, sind Dialog, Kompromiss und Verhandlungen, menschliches Verständnis und Bescheidenheit. Wir sollten uns klar machen, dass echter Friede nur durch gegenseitiges Verständnis, durch Achtung vor- und Vertrauen zueinander herbeigeführt wird. Wie bereits gesagt, sollten Schwierigkeiten zwischen Menschen auf humane Weise gelöst werden, und dieser humane Ansatz besteht grundsätzlich im Gewaltverzicht.

Der Autor

Seine Heiligkeit der 14. Dalai Lama, Tenzin Gyatso, ist der höchste politische Repräsentant und der spirituelle Führer des tibetischen Volks. Er wurde 1935 in eine Bauernfamilie geboren und schloss 1959 das Studium der buddhistischen Philosophie mit dem Doktorat ab. Als im selben Jahr die chinesische Armee eine Demonstration für die Unabhängigkeit des seit 1950 besetzten Tibet gewaltsam niederschlägt, floh er nach Indien und errichtete in Dharamsala den Sitz der tibetischen Exilregierung. 1963 promulgierte er eine demokratische Verfassung für Tibet, die auf buddhistischen Prinzipien und der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte basiert. Er erhielt zahlreiche Friedenspreise und Ehrendoktorate für seine Schriften zur buddhistischen Philosophie und für sein Engagement für gewaltfreie Konfliktlösungen, Menschenrechte und Umweltfragen. 1989 erhielt er den Friedensnobelpreis. Zahlreiche Veröffentlichungen. Weitere Informationen im Internet unter www.tibet.com und www.dalailama.com. Anschrift: Office of His Holiness the Dalai Lama, Thekchen Choeling, P.O. McLeod Ganj, Dharamsala H.P. 176219, Indien.

Ein ganzes Land für die Untaten eines nicht greifbaren Feindes zu bestrafen, kann sich als nutzlos erweisen. Mit Situationen umzugehen, wie wir sie heute vorfinden, erfordert einen weiten Horizont. Auf der einen Seite können wir nicht einfach ein paar Personen namentlich benennen und ihnen die ganze Verantwortung zuschieben, ebenso wenig können wir aber ein ganzes Land zur Zielscheibe machen, denn dann geraten unweigerlich Unschuldige zwischen die Fronten und werden zu Leidtragenden, wie das in den USA am 11. September der Fall war.

II. Ein Blick auf die Angreifer

Die den Terroranschlag vom 11. September ausführten, waren Menschen wie wir alle. Wäre ihren Familien und Freunden etwas Ähnliches widerfahren, so hätte sie Leid und Schmerz vermutlich ebenso tief getroffen. Und als Menschen hätten sie sicher den Wunsch gehabt, solches Leid zu vermeiden. Deshalb müssen wir versuchen, die Motive für ihr Handeln zu verstehen, wenn sich in Zukunft so etwas Schreckliches nicht wiederholen soll. Meiner Meinung nach sind der Hass und die zerstörerischen Emotionen, die den Anschlägen zugrunde lagen, für das von den Angreifern verfolgte Ziel, was immer es war, völlig kontraproduktiv gewesen.

Die Welt, in der wir heute leben, ist nicht mehr so einfach, wie sie einmal war. Sie ist überaus komplex und in all ihren Bereichen fast durchgehend vernetzt. Diesen Tatbestand müssen wir zur Kenntnis nehmen und begreifen, dass wir ein Problem nur im Einklang mit dieser Realität völlig bewältigen können. So hängt zum Beispiel jedes Land mit fortschreitender Globalisierung der Wirtschaft in größerem oder geringerem Umfang von jedem anderen Land der Erde ab. Die moderne Wirtschaft kennt - wie die Umwelt - keine Grenzen. Selbst miteinander offen verfeindete Länder müssen im Gebrauch der Weltressourcen kooperieren. Oft hängen sie zum Beispiel vom Wasser derselben Flüsse ab. Und je mehr die Wirtschaftsbeziehungen miteinander verflochten sind, umso mehr verflechten sich notwendig auch die politischen Beziehungen.

Wenn wir ganze Teile der Menschheit unbeachtet lassen, dann lassen wir nicht nur den interdependenten Charakter der Realität außer Acht, sondern auch die Realität unserer eigenen Situation. Wir können heute die Interessen einer einzelnen Gemeinschaft nicht mehr nur im Rahmen ihrer eigenen Grenzen betrachten. Interessen muss ich mit anderen Menschen zu teilen suchen, wohin immer ich mich begebe. Der Gewaltausbruch vom 11. September hat die Menschen weltweit mit Abscheu vor dem Terror erfüllt, was immer die Ziele waren, die er verfolgte. Deshalb haben diese Ereignisse auch der Sache, die die Terroristen zu erreichen hofften, den Boden entzogen.

III. Was können wir aus diesem tragischen Ereignis lernen?

So unfassbar der mörderische Anschlag auch war, so sehr gibt er uns auch die Gelegenheit, daraus zu lernen. So sehen wir inzwischen eine weltweite Entschlossenheit, sich dem Terrorismus mit aller Kraft entgegenzustellen. Dieser Konsens sollte für uns ein Anlass sein, ähnlichen Ereignissen langfristig vorzubeugen. Das bringt uns letztlich weiter als alle radikalen Akte der Gewalt, die aus Zorn und anderen destruktiven Gefühlen hervorgehen. Die Versuchung, Gewalt anzuwenden, ist zwar verständlich, aber ein wohl bedachtes Vorgehen verspricht mehr Erfolg.

1. Was sind die Ursachen?

Die Leiden und Beschwernisse von Generationen haben diese Gewalt hervorgerufen. Als Buddhist bin ich der Meinung, dass alles Geschehen seine Ursachen und Bedingungen hat. Einige dieser Ursachen mögen jüngeren Datums sein, andere dagegen liegen Jahrzehnte, wenn nicht Jahrhunderte zurück. Dazu zählen: Kolonialismus, Raubbau an den natürlichen Ressourcen, Diskriminierung, Argwohn und die immer tiefer werdende Kluft zwischen Arm und Reich. Jahre der Vernachlässigung und Gleichgültigkeit gegenüber Armut und Unterdrückung haben ebenfalls ihren Anteil an der Eskalation des Terrors. Klar ist, dass der schockierende, Trauer und Entsetzen auslösende Anschlag in den Vereinigten Staaten nur der Höhepunkt vieler zusammenwirkender Faktoren war.

2. Wer sind die Terroristen?

Man beginge einen Fehler, wollte man die Terroristen dem Islam als Religion zuordnen. Meiner Meinung nach unterstützt keine Religion den Terror. Zum Wesen aller großen Religionen gehören Mitgefühl, Vergebung, Selbstbeherrschung, Brüderlichkeit und Nächstenliebe. Alle Religionen haben das Potential, menschliche Werte zu stärken und Eintracht unter den Menschen zu fördern. Doch gibt es immer wieder Einzelne, die religiöse Überzeugungen für ihre Zwecke missbrauchen und so verzerren. Sie benutzen die Religion als Deckmantel, um eigene Interessen durchzusetzen. Daher wäre es falsch, die Religion, der die Täter angehören, für deren Taten verantwortlich zu machen. Religiöse Streitigkeiten sind in letzter Zeit erneut zur Gefahr geworden, und doch gehört der Pluralismus, der jedem die Möglichkeit gibt, seinen bzw. ihren Glauben nach eigenem Ermessen zu praktizieren, zur Struktur der heutigen Gesellschaft. Der Buddhismus ist gut für mich, doch ich kann nicht behaupten, er sei auch gut für Sie oder irgendeinen anderen.

3. An das amerikanische Volk

Amerika ist ein demokratisches Land. Es ist wirklich eine friedliche und offene Gesellschaft, wo dem Einzelnen maximale Möglichkeiten offen stehen, seine menschliche Kreativität und sein menschliches Potential zu entfalten. Nach dem

Anschlag haben wir miterlebt, mit welch großer Bereitschaft die Amerikaner, vor allem die New Yorker, einander halfen. Diese hohe Moral - diesen amerikanischen Geist - zu bewahren ist unerlässlich. Ich hoffe, dass die Menschen diesen ihren Lebensmut nicht verlieren und aus einer umfassenderen Sicht der Dinge in Ruhe ihre Entscheidung treffen, wie am besten zu handeln ist.

Was meine Person betrifft, so wünsche und bete ich für jeden, die Ruhe zu bewahren. Das Schreckliche, was geschah, ist das Ergebnis von Hass, mangelndem Weitblick, Eifersucht und in manchen Fällen von Jahren der Gehirnwäsche. Ich persönlich begreife nicht, wie Menschen ein voll besetztes Flugzeug entführen können, um ein solches Übermaß an Zerstörung anzurichten. Für mich ist eine solche Tat unfasslich. Doch diese Katastrophe war ja nicht der spontane Ausbruch negativer Emotionen. Sie war das Resultat sorgfältiger Planung, was sie freilich nur umso schlimmer macht. Sie ist ein weiteres Beispiel dafür, wie unsere komplexe menschliche Intelligenz und eine hochgezüchtete Technologie, das Werk von Menschen, zugleich das Potential in sich tragen, unvorstellbares Unheil anzurichten. Es gehört zu meinen Grundüberzeugungen, dass schlimme Ereignisse aus negativen Emotionen hervorgehen. Letztlich liegt die Antwort auf die Frage, ob wir eine friedvollere Welt schaffen können, in unserer Motivation und unseren Emotionen: aus welchen Motiven wir handeln und welche Gefühle und Einstellungen wir in uns pflegen.

Ich bin mir jedermanns Zustimmung sicher, dass wir Gewalt überwinden müssen, doch um sie ganz und gar auszurotten, müssen wir zuerst analysieren, ob sie nicht doch irgendeinen Wert hat. Wenn wir sie einmal rein praktisch betrachten, finden wir, dass Gewalt gelegentlich durchaus den Anschein von Nutzen erwecken könne. Mit ihr lassen sich ja Probleme ziemlich schnell lösen. Doch ein solcher Erfolg geht oft auf Kosten der Rechte und des Wohls anderer Menschen. Und als Ergebnis kommt heraus: Wir haben ein Problem gelöst, aber die Saat für ein neues ausgestreut.

Hält jedoch eine Sache vernünftiger Überlegung stand, macht es keinen Sinn, Gewalt anzuwenden. Nur wer aus eigennützigen Motiven handelt und sein Ziel nicht mit der Logik der Vernunft erreichen kann, setzt auf Gewalt. Und auch wenn die Familie und Freunde anderer Meinung sind, können jene, die überzeugende Gründe haben, diese der Reihe nach vorbringen und ihre Sache Punkt für Punkt argumentativ geltend machen, während jene, die nur wenig Vernunftgründe vorweisen können, rasch dem Zorn zum Opfer fallen. Wut und Zorn sind aber keine Zeichen von Stärke, sondern von Schwäche.

Schließlich ist es wichtig, unsere eigenen Motive sowie die des Gegners kritisch zu prüfen. Es gibt viele Arten von Gewalt und gewaltfreiem Widerstand, doch können wir sie nicht allein anhand äußerer Merkmale unterscheiden. Deshalb gilt: Ist unsere Motivation negativ, dann ist die daraus hervorgehende Handlung im Letzten von Gewalt bestimmt, auch wenn sie nach außen hin trügerisch sanft erscheint. Und umgekehrt: Werden wir von aufrichtigen und positiven Motiven bestimmt, die Umstände aber erfordern ein hartes Vorgehen, dann handeln wir im Kern gewaltfrei. Wie immer der Einzelfall aussehen mag, ich bin der Ansicht,

dass mitfühlende Sorge um das Wohl anderer - nicht bloß um das eigene - die einzige Rechtfertigung für die Anwendung von Gewalt ist.

Aus dem Englischen übersetzt von Franz Schmalz

Gewaltlosigkeit ist die höchste Tugend/Pflicht

Ahimsa Paramo Dharmah (Mahabharata)

Vasudha Narayanan

Einleitung: Die hinduistische Tradition als Zelt

Wie in jeder anderen Tradition sind auch in der hinduistischen Tradition Gleichniserzählungen von Friede und Wohlergehen populär und wohlbekannt. Dies aber gilt genauso für heldenhafte Söhne und tapfere Krieger. Die hinduistische Welt hat zu allen Zeiten Konflikt oder Konfliktpotential gekannt. In den letzten Jahren hat sich in der Welt die Zahl der Bereiche, in denen es Konfliktpotentiale gibt, eher vermehrt, und Gewalt hat sich ausgebreitet. Zudem sind es immer mehr Menschen, die Gewalt wahrnehmen und die von verschiedenen Formen politischer, gesellschaftlicher und im Namen religiöser Vorstellungen ausgeübter Gewalt betroffen sind. Was kann bei all dem die hinduistische Tradition im Prozess von Versöhnung und Friedenschaffen an Hilfen anbieten?[1]

Die hinduistische Tradition verfügt über etliche Texte, die Ratschläge und einen großen Werkzeugkasten von Strategien anbieten, die entwickelt wurden, um Konflikte zu vermeiden und Gewaltlosigkeit zu fördern. Im Hinduismus gibt es - ähnlich wie in anderen Traditionen - etliche Texte, die den Frieden lobpreisen. Im *Mahabharata,* einem der wichtigsten Texte in der hinduistischen Tradition, steht ein Bürgerkrieg im Brennpunkt der Aufmerksamkeit. Doch der Grundton, der sich in unserem Bewusstsein durchhält, lautet „ahimsa paramo dharmah" (Gewaltlosigkeit ist die höchste Tugend). Das *Mahabharata* spricht auch vom ewigen Dharma *(sanatana dharma),* dem Kompendium der Tugenden, die im Idealfall in allen Menschen vorhanden sein sollten. Auch hier ist es die Gewaltlosigkeit, die als hoher Wert gilt: „Das Fehlen von Feindseligkeit gegen alle Wesen in Gedanken, Worten und Werken; Mitleid und Almosengeben; das ist es, was das ewige Dharma ausmacht." (*Mahabharata,* Santi Pava [Abschnitt über den Frieden].)

Ungeachtet der Wichtigkeit und des Wertes dieser Feststellungen hat es in Indien Kriege und Konflikte gegeben. Dennoch hat es in vielen Arenen potentiel-

ler Konflikte auch dauerhaften Frieden und Versöhnung gegeben. Gerade weil es heute nicht leicht ist, in Schlagzeilen über Frieden zu berichten, und weil Konflikte in den Medien mehr Beachtung finden, ist es schwieriger, Zeiten des Friedens und vermiedener Konflikte wahrzunehmen und zu dokumentieren, als es bei den Strategien zur Gewaltvermeidung der Fall ist. Wenn wir zurückblicken auf die Zusammenstöße der hinduistischen Tradition mit anderen Traditionen, nehmen wir wahr, wie nahe man manche Male potentiellen Konflikten gekommen ist und wie diese dann offensichtlich doch vermieden worden sind. So will ich, statt von den schönen Versen über den Frieden zu sprechen - und in den Texten gibt es tatsächlich manche atemberaubend schöne Verse -, jene Verhaltensweisen, Tendenzen und charakteristischen Einstellungen vorstellen, die meines Erachtens dazu beigetragen haben, in der indischen Gesellschaft Harmonie aufrecht zu erhalten. Die meisten Argumente, die ich vortragen werde, entspringen dem Sinn für großzügige Weitherzigkeit, den man in der hinduistischen Tradition vorfindet; dem Sinn für Flexibilität und vermittelnde Haltung, der es eher Einzelnen als Institutionen ermöglicht hat, poetische und pragmatische Interpretationen der Tradition zu schaffen. Diese von Flexibilität geprägten Einstellungen bedeuten auch anzuerkennen, dass Brauchtum und Praxis ebenso wichtig sind wie religiöse Texte; außerdem schließen sie ein, dass die Lehrer, Gurus und Dichter, die sich nicht an Trennungslinien zwischen unterschiedlichen religiösen Traditionen gebunden fühlen, sich hoher Wertschätzung erfreuen; dass man sich manche Glaubensinhalte und Praktiken benachbarter Religionen zu eigen macht; dass man im örtlichen Milieu das Wirken heiliger Macht an Orten und in Personen anderer religiöser Traditionen (wie Christentum und Islam) anerkennt und Traditionen der Wallfahrt zu solchen Orten entwickelt; und schließlich, was das wichtigste ist, das nachdrückliche Interesse an den Performance-Künsten.

Bevor wir uns mit etlichen dieser Beiträge auseinandersetzen können, bedarf es einiger Warnungen. Ich wage nicht zu behaupten, dass es Methoden und Strategien in dieser Tradition gibt, die von Menschen, die außerhalb dieser Tradition leben, einfach übernommen werden könnten, so wie man in einem Supermarkt Waren einkauft. Jahrhunderte kultureller Kontakte, wechselseitige Verbindungen und Gefühl für Nuancen haben diese Weisen, Frieden zu suchen und zu finden und Wunden zu heilen, Gestalt annehmen lassen. Und wenn diese Vorgehensweisen auch Wirkung gezeigt haben, so werden - wie wir merken werden - heute doch nicht alle von ihnen als politisch korrekt betrachtet.

Gelehrte haben des Langen und Breiten über Einheit und Gespaltenheit der hinduistischen Tradition/en gestritten. Westliche und indische Gelehrte haben unterschiedliche Kategorien und Begriffsrahmen in diese Thematik einzubringen, und dies hier ist nicht das Forum, ihre Argumente nochmals aufzuzählen. Es ist jedoch deutlich erkennbar, dass hinduistische Theologen gewiss unterschieden haben zwischen denen, welche die Veden als Autorität anerkannten, und denen, die dies nicht taten, die Reisewege für Wallfahrten zu besonderen Stätten beschrieben und Formulierungen für Aufteilungen in soziale Klassen akzeptierten, die offenbar im Umkreis des meisten von dem, was wir heute Hinduismus nennen

würden, bestanden haben. Eine große Anzahl der Menschen im Umkreis von Indien kannte und akzeptierte die Weltsicht, die sich darbot in den Geschichten der beiden wichtigsten hinduistischen Epen, des *Ramayana* und des *Mahabharata* (ca. 5. Jahrhundert v. Chr. bis zum 1. Jahrhundert n. Chr.).

Gewaltlosigkeit ist die höchste Tugend/ Pflicht

Nachdem dies gesagt ist, ist festzustellen, dass es viele Unterscheidungen zwischen unterschiedlichen Sektentraditionen mit dezentralisierten Führungsfunktionen *innerhalb* des weiter gespannten hinduistischen Rahmens gab; und wie schnell und hart die Grenzen gezogen wurden, hing ab von der jeweiligen Zeit und dem vorgefundenen sozialen Kontext. Was ich jedoch hier erörtern möchte, ist die Tatsache, dass schon das Fehlen besonderer Formen von Abgrenzung und autoritativer Richtlinien Raum lässt sowohl für Kompromisse als auch für innovatorische und einfühlsame Praktiken der Interpretation. Im Kontext dieses Artikels denke ich mir die hinduistische Tradition als ein weit ausgespanntes Zelt. Unter dem Dach dieses Zeltes haben unterschiedliche Traditionen Jahrtausende lang koexistiert: Texttraditionen, philosophische, ästhetische und rituelle Traditionen sowie unterschiedliche Gemeinschaften und Praktiken, die aber sich überlappende Zonen von Gemeinsamkeiten aufweisen. Dieses Zelt kann so gedacht werden, dass es sich sowohl vertikal als auch horizontal durch Raum und Zeit ausspannt. Man kann sich dieses Zelt aber auch als eine Stadt dezentralisierter Nachbarschaften vorstellen, von denen einige manche Bereiche mit anderen gemeinsam haben. Wenn diese beiden Metaphern auch ihre Grenzen haben - und ich erhebe nicht den Anspruch, dass sie auf lange Zeit gültig und verwendbar seien -, werden sie doch nützlich sein, wenn man verstehen will, wie einige der Sektentraditionen sich selbst innerhalb des weiter gespannten Kontextes des Hinduismus eingeordnet haben und wie sie ihre Beziehungen zu den „anderen" Traditionen wie Islam und Christentum sehen.[2]

Die Autorin

Vasudha Narayanan studierte an den Universitäten Madras und Bombay sowie an der Harvard-Universität. Derzeit ist sie Professorin für Religionswissenschaften an der Universität von Florida. Sie war 2001–2002 Präsidentin der American Academy of Religion, 1996–1998 Präsidentin der Society for Hindu-Christian Studies. Ihre Interessengebiete sind die Sri-Vaishnava-Tradition, Hindu-Traditionen in Indien und Amerika, Hinduismus und Ökologie sowie Fragen der Geschlechterrollen. Derzeit arbeitet sie über Hindu-Tempel und Vaishnava-Traditionen in Kambodscha. Sie ist Verfasserin bzw. Herausgeberin von fünf Büchern und zahlreichen Artikeln in Sammelwerken. Demnächst erscheint ihr Buch: The Hindu Traditions in the United States: Temple Space, Domestic Space, and Cyberspace (New York 2004). Anschrift: 107 Anderson Hall, P.O. Box 117410, University of Florida, Gainesville, FL 32611-7410, USA. E-Mail: vasu@religion.ufl.edu. Internetseite: www.clas.ufl.edu/users/vasu.

Im Mittelpunkt etlicher Texte, die nach dem ersten Jahrtausend christlicher Zeitrechnung zusammengestellt worden sind, stehen die Begriffe *dharma* und *moksha* (Befreiung aus dem Kreislauf von Leben und Tod). Es gibt viele Deutungen von *dharma*, und in einigen von ihnen hat es mit *loka sangraha* oder dem Wohlergehen von Menschen zu tun. *Dharma* versteht man so, dass es sich auf viele Themen bezieht, auch auf solche, die uns heute beunruhigen, wie z.B. sowohl rechtes Denken und Handeln und Pflichterfüllung als auch Tugenden wie Dankbarkeit und Mitleid, von denen man annimmt, dass sie idealerweise allen

Menschen gemeinsam seien. Die Texte über *dharma* bildeten auch die Grundlage für die Formulierung von Teilen des hinduistischen Familienrechtes in Indien. Andererseits ist *moksha* Befreiung aus dem Kreislauf von Leben und Tod. Während in manchen philosophischen Traditionen die Verwirklichung seines *dharma* oder die Erfüllung seiner Pflicht den Menschen zu *moksha* hinführte, konnten in anderen Fällen die Weisungen und Normen des *dharma,* die darauf drängten, die Gesellschaft zu stützen (Kinder zu zeugen, Geld zu verdienen), als etwas gesehen werden, was einen an den Kreislauf von Leben und Tod bindet und einen in eine Richtung zieht, die von der Befreiung wegführt. Zu den Wegen zur Befreiung gehörten sowohl Wege der Meditation als auch der Reflexion, die sich sowohl auf die Beherrschung des menschlichen Körpers und Bewusstseins als auch auf die emotional gestimmte andächtige Verehrung des Gottes eigener Wahl konzentrierten. Loslösung aus dem Alltagsleben - selbst wenn jemand inmitten der Welt lebte - war immer ein integrierender Bestandteil dieser Praxis.
Wenn jemand sich auf die Übung von *moksha* konzentrierte, brauchte er wenig besondere Unterweisung darüber, wie er sich bei Disharmonie, Konflikt und Gewalttätigkeit zu verhalten hätte. Und dennoch waren diese Erfahrungen auch Teil des Lebens, und die hinduistische Tradition Indiens umfasste ja konkurrierende und einander ergänzende Gemeinschaften, und diese Gemeinschaften mussten zusammenleben mit Gemeinschaften anderer religiöser Überzeugung und Weltanschauung. Die Geschichte der Art und Weise, wie dies - im Allgemeinen mit viel gutem Willen - gehandhabt wurde, steht im Mittelpunkt dieses unseres Aufsatzes.

I. Texte und Praxis

Vielleicht einer der ungewöhnlichsten Aspekte des Hinduismus - einer Tradition, die über tausende religiöser Texte in Sanskrit und Dutzende von Volkssprachen verfügt - besteht darin, dass Brauchtum und Praxis in vielen Gemeinschaften gleich wichtig sind wie die Bücher, wenn nicht gar noch wichtiger als sie. Gesetzesregeln wurden in großem Ausmaß auf der Grundlage örtlicher Praktiken und Gegebenheiten verfasst. Dieser Aspekt wurde von vielen der frühen westlichen Gelehrten, die den Hinduismus von den Inhalten der ihnen zur Verfügung stehenden Bücher her beschrieben, nicht wahrgenommen. So wurden die sozialen Spaltungen der Gesellschaft, die als das Kastensystem bekannt geworden sind, als etwas Starres und Unveränderliches dargestellt, das die gesellschaftliche Wirklichkeit widerspiegle. Andere westliche Bücher beschreiben Frauen als ganz und gar abhängig von den Männern. Dabei aber spiegelten die hinduistischen Texte nicht immer die gesellschaftliche Wirklichkeit wider. Während z.B. manche Texte von der Kaste der *sudra* (Diener, Knechte) sagen, dass es ihnen nicht erlaubt sei, Eigentum zu besitzen, waren viele Angehörige dieser Gruppen in Südindien tatsächlich reiche Grundbesitzer. Ähnliches gilt für hunderte von Frauen, die Patroninnen von Tempeln, Philosophinnen oder Dichterinnen waren.

Diese Frauen erfreuten sich in der Gesellschaft einer Ehrenstellung, obwohl ihr Verhalten offensichtlich nicht mit den Normen in Einklang stand, die von den Texten befürwortet wurden. In den Urteilen der Richter konnte die örtliche Praxis den Vorrang vor dem Diktat der Texte haben und dieses außer Kraft setzen. Brauchtum und Praxis sind von solchem Gewicht, dass vom Obersten Gerichtshof Indiens anerkannt wird, dass sie so bedeutsam sind wie die in Sanskrit und in den Volkssprachen verfassten Texte, die von idealem Verhalten handeln.

Gewaltlosigkeit ist die höchste Tugend/ Pflicht

Es sind nicht bloß Brauchtum und Praxis, die wichtig sind, sondern auch von Frömmigkeit, Mitleid und Großherzigkeit motivierte Handlungen. Diese Handlungen setzen die Regeln außer Kraft, welche die kultische Reinheit oder Unreinheit betreffen; und zwar nicht nur die Urteile in Texten gesetzlicher oder ethischer Art, sondern auch die Regeln, die durch Brauchtum Geltung erlangt haben. Man nehme z.B. die Geschichte der Sabari, die im *Ramayana* erzählt wird. Sabari, eine einfache Frau, eine Analphabetin, brachte dem Herrn Rama Früchte zum Opfer dar. Entsprechend den hinduistischen Texten *und* dem hinduistischen Brauchtum darf man der Gottheit nur Speisen opfern, von denen man selbst noch nicht gekostet hat. In dem von Brauchtum geprägten gesellschaftlichen Verhalten gilt ein strenger Begriff von „Unreinheit": Man darf Speisen nicht zuerst kosten und dann von derselben Portion einem Gast vorsetzen. Eine Speise, die man zuvor gekostet hat, wird als unrein betrachtet, weil man von ihr sagt, sie sei von jemandes Speichel berührt worden. Und dennoch hatte Sabari in ihrem Eifer, Rama nur süße Früchte zu servieren, jede Frucht angebissen, um sich zu vergewissern, ob sie süß oder sauer sei, und dann gab sie ihm jedes Mal die halbabgebissene Frucht. Obwohl diese Handlungsweise im Blick auf die Gesetzestexte und das Brauchtum als rituell regelwidrig und inakzeptabel beurteilt wird, setzt Sabaris Frömmigkeit die Vorstellungen von Reinheit und Unreinheit außer Kraft, und in der gesamten hinduistischen Frömmigkeitstradition wird ihr paradigmatische Geltung zuerkannt.

Die Weite, die sich auftut, wenn Texte mit Praxis und diese beiden mit Taten der Liebe oder des Mitleids ausbalanciert werden, bietet Gemeinschaften den Freiraum, Handlungsweisen hochzuschätzen, die im Widerspruch zu den Texten stehen, oder Neuerungen einzuführen, die in Zukunft dauerhafte Wurzeln schlagen können. In dem so eröffneten Freiraum wird die Eröffnung von Traditionen der Freundschaft, die Eröffnung von Gesprächen mit Mitgliedern andererer Glaubensgemeinschaften möglich. Selbst in einigen der monastischen Traditionen in Indien, die zumeist kontemplativ oder philosophisch orientiert waren, wie z.B. die Sankaracharya matha in Kanchipuram (Südindien), wurde die Missionstätigkeit umgestaltet, als die Führungskräfte mehr in Berührung mit sozialen und politischen Problemen gekommen waren. Der Oberpriester nimmt eine aktive Rolle ein bei dem Versuch, an umstrittenen heiligen Orten wie etwa Ayodhya friedliche Lösungen zustande zu bringen. Ein früheres und sehr bekanntes Oberhaupt dieser monastischen Institution, Chandrasekhara Sarasvati, pflegte treue Freundschaften mit muslimischen Gelehrten wie z.B. dem Richter M. M. Ismail, der das *Ramayana* unter literarischen Aspekten studierte.

II. Die wichtige Rolle von Lehrern, Gurus und Dichtern, die sich nicht an Trennungslinien zwischen den unterschiedlichen religiösen Traditionen gebunden fühlen

Hindus haben durch Jahrhunderte hindurch hohe Wertschätzung gehegt für Dichter, Lehrer und Gurus, die das Abreißen von Trennungsmauern zwischen Religionen gepredigt haben. Diese Lehrer waren ebenso populär und wohlbekannt wie Shankara, Ramanuja und andere, welche die wichtigen Schulen für theologische Interpretation mit deutlich markierten Grenzlinien begründet haben. Man nehme z.B. den Dichter Kabir: Im 15. Jahrhundert hat Kabir Spottlieder geschrieben über die künstlich gezogenen Trennungslinien, welche die Menschen in religiöse Traditionen eingesperrt hielten. In den beiden letzen Jahrhunderten haben Lehrer wie Vivekananda und Yogananda beredt über die Notwendigkeit gesprochen, über Grenzen hinauszulangen und sich zu der über alle Grenzen hinweg reichenden Menschheitsfamilie der einen Welt zu bekennen. Wenn auch viele Religionen solche Vertreter haben, so haben doch nur sehr wenige, wie der Dalai Lama oder Sathya Sai Baba, eine nach Millionen zählende Gefolgschaft.

Sathya Sai Baba, der von Millionen als der erstrangige lebende Lehrer in Indien und von einigen seiner Gefolgsleute als eine Gottheit betrachtet wird, ist ein Advokat der interreligiösen Harmonie, der Erziehung in vielerlei Foren, der monotheistischen Frömmigkeit und des Dienstes an der Menschheit. Er, der in seiner Religionsgemeinschaft wegen seiner vielen „Wunder" bekannt ist, hat rund um Indien auch mobilgemacht für den Start vieler Programme für Bildung und Erziehung sowie für Gesundheitsfürsorge. Immer wieder ruft er seine Schüler auf, „*alle* zu lieben, *allen* zu dienen". Und er fordert sie auf, ihren eigenen Religionen zu folgen und zugleich Respekt vor anderen Traditionen zu haben. Die Lehren von Sathya Sai Baba sind ein gutes Beispiel für die im Hinduismus vorhandenene Tendenz, auf die Suche nach anderen Traditionen, Philosophien und Kulturen zu gehen, sie zu versöhnen und so der Menschheit zu dienen. Sathya Sai Baba, der 1926 in dem Dorf Puttapathi geboren wurde, hat beständig und regelmäßig von der Achtung vor allen Religionen gesprochen. Das Missionsprogramm der Organisation zitiert ihn mit den Worten: „Ich bin nicht um irgendeiner exklusiven Religion willen gekommen. Ich bin nicht gekommen ... für irgendeine Sekte oder irgendein Glaubensbekenntnis, und ich bin auch nicht gekommen, um Anhänger irgendeiner Lehre um mich zu sammeln. Ich habe nicht die Absicht, Jünger oder Verehrer in meine Herde oder in irgendeine Herde zu ziehen."[3]

Die Botschaft von dem einen Gott und unterschiedlichen Wegen zu ihm, ein Kennzeichen des modernen Hinduismus (Hatcher, Bharati), wird in vielen seiner Botschaften stark betont. Man denke z.B. an seine Lehren, die in der offiziellen Website der Sathya-Sai-Organisation zusammengefasst sind, wobei man sich

bewusst sein sollte, dass eine geschlechterinklusive Sprache in vielen Bereichen der indischen Gesellschaft noch keinen Anklang gefunden hat:

- *An Gott glauben; denn es ist nur EIN GOTT für die ganze Menschheit, mag er auch unter vielen Namen angerufen werden.*
- *Lauteren Herzens den jeweiligen Religionen folgen und das Alltagsleben im Einklang mit den Lehren über gutes Verhalten und Moral leben.*
- *Alle anderen Religionen achten; denn keine Religion befürwortet die negativen und niederen Eigenschaften des Menschen.*
- *Selbstlos den Armen, den Kranken und Notleidenden dienen, ohne dabei an Lohn oder Ansehen zu denken.*
- *Werte wie Wahrhaftigkeit, Liebe zu Gott, Rechtschaffenheit, Frieden und Gewaltlosigkeit pflegen und unter allen Menschen für diese Werte werben.*
- *Sein Vaterland lieben und die Gesetze des Landes, in dem man lebt, achten.*[4]

Gewaltlosigkeit ist die höchste Tugend/ Pflicht

Diese Art von Offenheit findet sich auch in den Lehren vieler anderer Gurus. Ma Amritanandamayi (geb. 1953) sagt, dass man sich bei der Meditation jedes *mantras* bedienen könne, einschließlich der „Namen Christi, Buddhas oder Allahs"[5]. Ma Karunamayi spielt oft an auf Christus als das Muster von Tugend: „Nachsichtige Geduld ist die größte Tugend. Decke die Makel, die Fehler und Schwächen anderer verständnisvoll zu. Entschuldige ihre Gefühle, begrabe ihre Schwäche unter Schweigen ... und vergib schwachen Menschen. Der Herr Jesus und der Herr Buddha waren die Inkarnationen von nachsichtiger Geduld und Mitleid. Folge ihrem Beispiel und werde so selber göttlich."[6]
Obwohl an diesen und anderen Formen von Inklusivismus aus akademischer und religiöser Sicht Kritik geübt worden ist, ist diese Strategie doch erfolgreich gewesen in der Vermeidung von Streit und in der Förderung eines Minimums an Offenheit gegenüber anderen Ansichten. Es ist darauf hingewiesen worden, dass diese Lehren sich vorzugsweise auf einige wenige Lehren einiger anderer Religionen beziehen und dass die Lehrer sich nicht bemühen, eine Tradition aus dem Blickwinkel von deren Gläubigen zu verstehen. Dagegen kann man sagen, dass Menschen, wenn sie eine Wirklichkeit prüfend betrachten, einander zunächst in den Bereichen ihres sozialen und emotionalen Verhaltens und in ihrer Freizeit wahrnehmen und dass Themen des Glaubens erst später an die Reihe kommen. Die Tatsache, dass Millionen von Hindus in Indien und anderen Ländern die Lehren jener Lehrer bejahen, die Spannungen zwischen den Religionen überwinden wollen, und dass sie sich selbst als Anhänger dieser Gurus betrachten, sagt uns etwas über die spirituellen - wenn auch nicht akademischen - Freiräume innerhalb des Hinduismus, in denen diese Botschaften interreligiöser Harmonie anerkannt und geschätzt werden.

III. Die Übernahme mancher Glaubenshaltungen und Praktiken von benachbarten Religionen

Hindus kamen ebenso wie Menschen anderer Traditionen immer wieder in die Situation, Anleihen bei anderen Traditionen zu machen, sowohl bewusst als auch ausgesprochen selbstbewusst. Einige der dabei angewandten Methoden haben über Jahrhunderte hin geholfen, Konflikte zu vermeiden. Die Übernahme von Ideen und Praktiken war selbstverständlich schon lange ein Teil des Globalisierungsprozesses, und manche Traditionen waren sich der Quellen mehr bewusst als andere.

Jahrhunderte hindurch hat die hinduistische Tradition gegenüber anderen Philosophien und Praktiken großzügig gegeben und genommen. Gautama Siddhartha hatte zwar die wichtige Rolle der Veden bei der Suche nach Befreiung nicht anerkannt, und frühe hinduistische Texte betrachteten Buddhisten und Jainas als außerhalb des vedischen Pferchs stehend. Wenn wir aber bei dem im 12. Jahrhundert lebenden hinduistischen Dichter Jayadeva angekommen sind, so porträtiert dieser den Buddha als eine mitleidsvolle Inkarnation Vishnus, einer Hindu-Gottheit.

Vielleicht haben wir auf dem Boden der Rituale und der Performance-Künste die greifbarsten Formen eines zwischen ethnischen Gemeinschaften, Religionen und Kulturen geübten Teilens des jeweiligen Erbes. Hindus haben das Heilige in anderen Traditionen anerkannt und haben teilgenommen an Ritualen zur Verehrung katholischer Heiliger und muslimischer heiliger Männer und Frauen.

IV. Anerkennung heiliger Macht an Orten und in Menschen andererer religiöser Traditionen

In örtlichen Milieus gibt es eine Anerkennung heiliger Macht an Orten und in Menschen anderer religiöser Traditionen wie des Islams und die Entwicklung von Traditionen der Wallfahrt zu solchen Orten. Die Weitherzigkeit, die einige Aspekte der hinduistischen Praxis kennzeichnet, kann erkannt werden an der wahlweise geschehenden Teilnahme an Teilen des christlichen - namentlich des katholischen - und muslimischen gottesdienstlichen Lebens. Eine wichtige Feststellung: Gemeinsam genutzte gottesdienstliche Bereiche haben auf dem Subkontinent im Zuge militärischer Eroberungen existiert. Während die Lehren und die Bekehrungstätigkeit christlicher Kirchen bei manchen Hindus Bedenken wecken, nehmen ironischerweise Hunderttausende von Hindus regelmäßig oder gelegentlich an gottesdienstlichen Riten in katholischen Kirchen und Wallfahrtsheiligtümern teil. So etwas kann z.B. in Vailankanni nahe Nagapattinam in Tamilnadu beobachtet werden, wo sich eine der Jungfrau Maria geweihte große Kirche befindet. Nach einer Reihe von Wundern und Marienerscheinungen wurde dieser Ort seit

dem 16. Jahrhundert berühmt. Die Kirche des Jesuskindes in Bangalore zieht jeden Donnerstag große Massen von Hindus an. Zeugnisse für die Popularität des Jesuskindes kann man jeden Donnerstag in den Zeitungen der Region Bangalore lesen, in denen etliche bezahlte Anzeigen mit Danksagungen oder mit Bittgebeten von Hindus erscheinen. Schwester Alphonsa von Kerala (1910-1946) die im Februar 1986 vom Papst seliggesprochen wurde, ist in vielen Teilen Südindiens unter Hindus äußerst populär. Tatsächlich habe ich als Heranwachsende gelegentlich gesehen, wie Mitglieder meiner Familie oder Freunde zu ihrem Heiligtum am Ende der Greenways Road in Madras gingen, um dort eine Kerze zu entzünden.

Im Staat Tamilnadu gibt es mehr als 500 *darghas*, d.h. muslimische Heiligtümer, von denen das in Nagore wohl eines der bekanntesten sein dürfte. In *dhargas* sind muslimische Heilige begraben. In Nagore sind der muslimische Heilige Shahul Hamid (1490-1558), sein Sohn und seine Schwiegertochter bestattet, und ihre Gräber werden von Hunderttausenden hinduistischer und muslimischer Pilger besucht. Von Achutappa Nayakar, der im 16. Jahrhundert in Thanjavur herrschte, sagt man, er habe Shahul Hamid mit Ehrerbietung empfangen und ihm zweihundert Acres Land für sein Gefolge geschenkt. Ein anderer Hindu-Herrscher schenkte den Grund und Boden für den Bau der *dargha*, und hinduistische Pilger erbauten einige der Minarette und der Hallen des Monumentes.

In den rituellen Handlungen, die sich um die Jungfrau Maria, um Shahul Hamid, Schwester Alphonsa und andere rankten, spiegeln sich Jahrhunderte wider, in denen man Welten miteinander teilte und in denen die hinduistischen, christlichen und muslimischen Traditionen im südlichen Teil des indischen Subkontinents zueinander fanden. Während Begriffe wie Hindu und Muslim seit dem 20. Jahrhundert verwendet werden, um Menschen in bestimmte, voneinander getrennte Einteilungen einzuordnen und gesellschaftlich starre Kategorien zu artikulieren, sollte die Beziehung zwischen den religiösen Traditionen nuanciert beschrieben werden, indem man dem politischen, sozialen und intellektuellen Kontext, in dem die Menschen leben, von denen wir reden, Rechnung trägt. Die Verehrung Marias und der christlichen und muslimischen Heiligen markiert gemeinsame Bereiche miteinander geteilter Erfahrung auf dem Mutterboden von Sprache, Mythos und Ritual.

In vielen Teilen Indiens gibt es eine Fülle von miteinander geteilten rituellen Orten und Zeiten, bei denen Hindus an katholischen oder muslimischen Ritualen teilnehmen. In einigen rituellen Räumen sind die Grenzen zwischen diesen Traditionen verschwommen. Die Räume sind, wenn es sich um eine *dargha* oder ein katholisches Heiligtum handelt, selbstverständlich muslimisch oder christlich in ihrer Beschaffenheit. Aber was einen solchen Ort berühmt macht, ist die Interaktion zwischen dem muslimischen Heiligen und dem hinduistischen Wallfahrer oder zwischen der christlichen Gottheit und dem frommen Hindu. Die Wallfahrt des Hindu gründet sich auf eine heilige (wenn auch oft nur zeitweilige) Beziehung zwischen dem Heiligen und dem Wallfahrer, zwischen der Gottheit und dem Frommen, zwischen dem Heiler und dem Patienten. Dadurch, dass sie Heilige und

geheiligte Orte als Quellen spiritueller Kraft anerkennen, haben die Hindus gemeinsame Räume gottesdienstlicher Feier erschlossen.

V. Performance-Künste

Vielleicht einer der wichtigsten Züge der hinduistischen Tradition ist die Bedeutung, die in ihr den Performance-Künsten zukommt. Musik und Tanz werden als etwas Heiliges betrachtet und als Wege, auf denen man spirituell umgestaltet werden kann und auch anderen zu spiritueller Umgestaltung verhelfen kann. Inwiefern aber ist dies von Bedeutung für unsere Fragen nach Frieden und Versöhnung? Wenn es auch mehrere Weisen gibt, wie wir auf diese Frage antworten können, so will ich doch nur drei Punkte nennen, die unterschiedliche Blickrichtungen auf dieses Thema ermöglichen: Aus dem Blickwinkel einiger hinduistischer Texte und aus der mündlichen Tradition des Hinduismus; aus dem Blickwinkel der gesellschaftlichen Praxis und der Geschichte der Performance-Künste in Indien; und schließlich, in Form von Anekdoten, aus dem weiten Bereich von Musik und Tanz in der hindisprachigen populären Blockbuster-Filmindustrie. Sehr wichtig ist hier - daran sollte man immer denken - dass die klassische Musik und der klassische Tanz in Südindien fast vollständig auf den hinduistischen Sakraltraditionen gründet und ihnen Ausdruck verleiht. Hinzu kommt, dass nach den Erzählungen der anerkannten hinduistischen Tradition die Ursprünge von Musik, Tanz und Drama ihren Platz im Rahmen eines religiösen Kontextes haben. Viele hinduistische Traditionen tendieren auch dazu, Musik und Tanz - mögen sie nun klassischer oder populärer Art in ihren verschiedenen Varianten sein - als etwas zu betrachten, was auf ziemlich allgemeine Art Ausdruck einer Spiritualität ist.

1. Hinduistische Schriften und mündliche Tradition

Ein Ausgangspunkt sind hinduistische Schriften und die zugehörigen Praktiken. In ihnen heißt es, Musik und Tanz führten nicht nur zur Erlösung, sondern seien auch sanfte Begleiter zu einem rechtschaffenen Leben. Das erste Buch vom Tanz, der *Traktat über den Tanz (Natya Sastra)*, soll etwa zu Beginn unserer Zeitrechnung entstanden sein. Der Autor, Bharata, schreibt, seine Worte sollten der Rechtschaffenheit, der Schaffung von Wohlstand und der Verbreitung von Ruhm dienlich sein. Vom Theater erwarte man, dass es lehrreich, unterhaltsam und ästhetisch ansprechend sei. Ein Buch zum Theater habe demnach eine knappe Sammlung von Lehrmaterial zu sein, es solle als Anleitung allen menschlichen Tuns auch künftigen Generationen dienen und mit den Themen der heiligen Schriften reich ausgestattet sein. Bharatas Buch vom Tanz, das schließlich dabei herauskam, gilt als eines, das diesen Anforderungen entspricht. Ein anderer hinduistischer Text spricht davon, dass der Tanz den Segen zum rechtschaffenen Leben herbeiruft, den Einfältigen Ratschläge erteilt, die Niedergeschlagenen aufheitert, das Glück der Frauen steigert, in dieser und der nächsten

Welt Gelingen schenkt und - am allerwichtigsten - bei der Gottheit Gefallen findet.

Gewaltlosigkeit ist die höchste Tugend/ Pflicht

In gewisser Hinsicht eröffnen so die Performance-Künste einen alternativen Weg zur Erlösung, parallel zu den Wegen des Wissens und der Hingabe, wie sie in der nachvedischen Literatur dargestellt werden. Eine künstlerische Darbietung bringt viele Formen von Genuss oder *rasa* hervor. Vom ästhetischen Erlebnis wird manchmal gesagt, es führe zu gesteigerten geistigen und spirituellen Bewusstseinszuständen; andere sagen, es sei ein eigenständiger Raum, ein Zustand der Freude und des Genusses, der weder sakral noch profan sei. In einem Text heißt es: „Das Lied kommt aus deinem Hals, seine Bedeutung wird von den Händen veranschaulicht, die Stimmungen von deinen Augen und der Rhythmus von deinen Füßen. Wohin die Hand weist, folgen ihr die Blicke; wohin die Blicke schweifen, folgt ihnen der Geist; wohin der Geist wandert, folgt ihnen die Stimmung, und wohin die Stimmung geht, dort wird das Erlebnis gekostet." Es gibt noch andere Umschreibungen der gesteigerten Bewusstseinszustände, zu welchen Musik und Tanz führen können - sie reinigen den menschlichen Geist und harmonisieren die Energiefelder, die eine Person umgeben, und führen so zu Freude und Frieden.

2. Gesellschaftliche Praxis und Geschichte

Tanzen ist nicht gerade ein persönlicher meditativer Akt, aber etwas sehr Menschliches und Soziales. Mit dem Tanz verteidigen wir uns, tragen wir Bitten vor, äußern Freude und feiern mit unseren Leibern, die sich recken und nach etwas auslangen. Mit dem Tanz haben Menschen sich ausgestreckt und ausgelangt nach der Geschichte, zur Gesellschaft hin, und sie haben ihrer Wahrnehmung des Transzendenten Ausdruck verliehen. Tanz artikuliert die Beziehungen, die Menschen innerhalb einer Gesellschaft untereinander haben. Manche meinen, der Tanz sei ein erstrangiges Mittel sozialer Identifizierung. Es ist diese soziale Identifizierung, auf die wir nun einen kurzen Blick werfen können.

Die musikalischen Formen, die von Muslimen aus dem Mittleren Osten und aus Persien mitgebracht wurden, traten in Wechselwirkung mit Formen indischer Musik. Dies führte zu Feldern der Synergie, wenn auch nicht gerade zu Veränderungen in den Performance-Künsten selbst, aber doch zu Veränderungen in der gesellschaftlichen Interaktion. Hindus gingen bei muslimischen Lehrern, Muslime bei hinduistischen Gurus in die Lehre. Hindu-Fürsten förderten muslimische Musiker. Karnatische (klassische) Musiker in Südindien spielen heute noch auf *ragas,* die „Husseini" und „Paraz" genannt werden, was unverkennbar Namen persischen Ursprungs sind. Diese mehr als ein Jahrtausend währende Vernetzung von Menschen unterschiedlicher Religionen auf dem Gebiet der Performance-Künste in vielen Teilen Indiens ist auffallend. Man nehme z.B. das *Hindu Temple and Community Center* (einen Shiva-Vishnu-Tempel) in Livermore, Kalifornien. Hier wurde der Grundstein für den Tempel von dem beliebten Hindu-Filmstar N. T. Ramao Rao gelegt. Die Grundsteinlegung für das dortige Kulturzentrum (1984) und seine Einweihung (1986) wurden von einem Hindu, Pandit

Ravi Shankar, und einem Muslim, Ustad Ali Akbar, vollzogen. 1997, als der Bau der Versammlungshalle vollendet war, wurde das Eröffnungskonzert von einem Sänger karnatischer Musik, K. J. Yesudas, einem Christen, gestaltet. Tempel in Südindien hatten als ihre hauptamtlichen Musiker Muslime wie Sheikh Chinna Maulana Sahib. Hindu-Tempel in Indien und Amerika (in Flushing nahe New York) laden regelmäßig Sheikh Subani Mahaboob und seine Ehegattin, Kaleeshabi Mahaboob ein, bei der Feier ihrer Rituale mitzuwirken. Auf dem Gebiet der Musik und der Performance-Künste kommen Menschen unterschiedlicher religiöser Tradition in Harmonie zusammen.

3. Die hindisprachige Filmindustrie

Dieser letzte Punkt ist anekdotischer Art und kann von jedem bestätigt werden, der etwas über das indische Kino und den Mittleren Osten weiß. Dieser Bereich steht jetzt im Mittelpunkt neu beginnender Studien. Durch das hindisprachige Kino kommt es zu massenhaftem und ausgedehntem Kulturaustausch; und es muss gleich vorweg erwähnt werden, dass diese Popkultur nur mittelbar mit der religiösen Tradition verknüpft ist. Nichtsdestoweniger ist sie ein sehr bemerkenswertes Thema, und vielleicht ist sie auch eines, das wir uns für friedliche Zwecke zunutze machen können.

Wenn wir nun auf das Phänomen blicken, das mit dem Namen „Bollywood" bezeichnet wird, bewegen wir uns von der Ebene der Hochkultur und der klassischen Kunst weg zum volkstümlichen Film. „Bollywood", das sind Musikfilme nach der Art von Hollywood, die in Bombay produziert werden. Bollywood-Filme werden in der üblichen Art der Schilderung von Liebesaffären gemacht und sind zum Bersten voll von eingängiger Musik und Tanz. Im Mittelpunkt der Filme stehen häufig Liebesaffären von Teenagern - die fast immer als junge Hindus dargestellt werden - auf dem Hintergrund vielköpfiger Familien und Sippenverbände. Außereheliche Sexualbeziehungen sind selten zu registrieren, und trotz der sehr suggestiven Tänze enthalten die Filme Szenen von Frömmigkeit. Zu sagen, diese Filme seien populär, ist eine Untertreibung. Palästinenser, Menschen in Ägypten, Iran, Jordanien, in den Vereinigten Arabischen Emiraten und in anderen Ländern haben mir immer wieder erzählt, dass sie oder ihre Eltern oder Vettern und Cousinen allwöchentlich zwei oder drei Filme dieser Art anschauen. Palästinensische Taxifahrer in Bethlehem und Jerusalem, Touristenführer in Ägypten, graduierte Studenten aus den Vereinigten Arabischen Emiraten, Geschäftsleute und unterschiedlichste Frauen aus dem Mittleren Osten, aus Afrika und Südostasien haben mir von ihren langen *standing ovations* für hindisprachige Filme erzählt. Eine Suche im Internet fördert zutage, dass Dutzende Organisationen wie „Bolliwood 4U Movies" diese durch Netzwerke, Video, DVD und Satellitenschüsseln und auf andere Weise verbreiten.

Klassische indische Performance-Künste sind im Mittleren Osten nur bekannt geworden durch das bekannteste Kulturprodukt und die größten Industrieunternehmen Indiens, die Bollywood-Film-Produktionen. Man sagt, dass Indien ungefähr 25 Prozent der in aller Welt gedrehten Filme produziert, und die 13.000

Kinos des Landes haben angeblich täglich ein Publikum von rund 15 Millionen Menschen. Diese Filme sind in Südostasien ebenso wohlbekannt wie im Mittleren Osten. Diese kommerziell hergestellten Filme werden in Hindi gedreht, aber sie haben Untertitel in den jeweiligen örtlichen Sprachen. Die Superstars der Filme werden praktisch vergöttert. Die Gesellschaft Oberoi, die im Mittleren Osten tätig ist und die als Organisator der beliebtesten Bollywood-Konzerte in den Vereinigten Emiraten Pionierarbeit geleistet hat, wirbt für die Shows mit den Worten: „Indische Musik hat immer Grenzen überschritten ... Den Geist der Musik feiernd ... bieten wir drei der besten Schauspieler und Sänger Indiens an ... in einer einzigen großen Show!"[7]

Die Filme haben aus einer Reihe unterschiedlicher Gründe, angefangen von ökonomischen bis zu sentimentalen Gründen, oft und gezielt versucht, eine Harmonie des Gemeinwesens (in Indien gebräuchliches Codewort für religiöse Harmonie) zu schaffen. Die 120 Millionen zählenden Angehörigen der muslimischen Minderheit in Indien sind mögliche Zuschauer neben den möglichen Millionen begeisterter Zuschauer im Mittleren Osten und in Südostasien. Ein Film mit dem Titel „Amar, Akbar, Anthony" z.B., der 1977 von Manmohan Desai, einem Gujarati-Hindu, der als Filmemacher tätig ist, produziert wurde, war ein Superhit, dem man seinerzeit legendäre Bedeutung beimaß. Er porträtiert drei Brüder, die als Kinder voneinander getrennt wurden und dann in unterschiedlichen religiösen Traditionen aufwuchsen. Nach drei Stunden Musik, Tanz und unglaublichen Zufällen ist die Familie schließlich wieder vereint, und der Schlusspunkt wird - wenn auch nicht sehr subtil - mit der Einsicht gesetzt, dass die Mitglieder aller Religionen Teile der größeren Menschheitsfamilie sind. Von der Hauptfigur, Anthony Gonsalves, sagt man, eine dem Filmemacher bekannte Persönlichkeit aus dem wirklichen Leben habe ihr den Namen gegeben und die Grundlage für die Schilderung seines Charakters gebildet. Man könnte Hunderte ähnlicher Filme aufzählen, die „nationale Integration" und „Harmonie des Gemeinwesens" proklamieren. Die Filme, die sehr oft im Einklang stehen mit Bharatas Regeln für das Drama, enden nicht in einer Tragödie. Sie sind im schlimmsten Fall albern, im besten Fall frohgestimmt und von einem feierlichen Pathos, aber sie ziehen eine Zuschauerschaft von Millionen an, welche die Stars und die Kultur, die sie hervorgebracht hat, lieben. Ist es möglich, dieses Kulturprodukt Indiens zu Frieden schaffenden und didaktischen Zielen nach der Art, wie Bharata das Drama verstanden hat, zu verwenden?

Abschließende Überlegungen

Unterhaltung - besonders Filme wie „Amar, Akbar, Anthony" - und Sport (über den ich hier nichts gesagt habe) werden zu Paradigmen, mit deren Hilfe weiteste Kreise der indischen Bevölkerung sich Harmonie zwischen den Religionsgemeinschaften vorstellen. Nach einem Unfall, bei dem ein Missionar in Indien ums Leben gekommen war, gingen tausende Briefe bei Internet-Servern ein. Der

folgende Brief, der bei einem dieser Server archiviert ist, illustriert emotional und im Plauderton einige der Argumente dieses unseres Artikels:

„Kommt her, Leute, das hier ist das Land von ‚Amar-Akbar-Anthony'!!! Der Ort, wo der Hausmeister des Armanath Cave [des heiligsten der Hindu-Tempel] ein Muslim ist und wo wir alle begeistert auf die ‚Mohd.s' und die ‚Kenneths' in unserer Gruppe von Freunden losstürmen, um Id-ul-Fitr und Weihnachten zu feiern. Der Ort, wo Sharukh Khan ‚Maxi' ist und Amitabh Bachchan ‚Anthony' ist. [Dies sind natürlich Anspielungen auf die hindisprachige Filmindustrie.] Ein Land, dessen Juniorenteam angeführt wurde von Ritender Sodhi und seinem Vizekapitän Mohd. Kaif. Leute ..., wir haben diese Volksgruppen [...] [hier ist im archivierten Text ein Kraftausdruck getilgt] nicht nötig. Wir brauchen sie wirklich nicht!
Unser Land ist dafür vorgesehen, die nächste Supermacht zu werden. Das größte und höchstqualifizierte Reservoir an Fachleuten für Informationstechnologie. Ein Land, das den Westen immer verblüfft und verzaubert hat mit seinen grenzenlosen vielfältigen Verschiedenheiten, das aber dennoch irgendwie eine Einheit ist. Eine Nation, deren Grenzen von ‚Khans', ‚Pandeys', ‚Singhs' und ‚Pintos' bewacht werden, die alle Seit' an Seit' Wache stehen. Ein Land, das bei Musik von Daler Mehandi und Remo mit der gleichen Begeisterung ausflippt. Kurz gesagt: ein Ort, wo die Trennungslinien nie scharf gezogen wurden und auch in Zukunft nicht scharf gezogen werden sollten."[8]

Hindus haben Loblieder auf den Frieden gesungen, sich Ideen aus anderen Traditionen zu eigen gemacht, haben an ausgewählten Ritualen des Christentums und des Islams teilgenommen, haben Tausende von Filmen, die zu Knüllern wurden, in alle Welt exportiert. Multiritualismus mag manchmal ein Ausdruck von Polytheologien sein. Er bedeutet aber nicht, dass ein Mensch unlogisch oder unbeständig ist. Er kann darauf zurückzuführen sein, dass jemand aus körperlichen, ästhetischen, emotionalen, intellektuellen oder spirituellen Gründen anders als andere Menschen auf die Welt blickt. So sieht ein Anhänger der Ramakrishna-Mission nichts Ungehöriges darin, Bilder von Ramakrishna, Buddha, Vivekananda und Christus Seite an Seite auf seinem Hausaltar aufzustellen. Jemand, der auf der Suche nach Heilung nach Vailankanni wallfahrtet, kann ein treuer Shaiva-Hindu sein und für die Zeitdauer der Heilung die *shakti* oder heilige Macht der Jungfrau Maria an sich wirken lassen. Wenn sie so handeln, unterscheiden sich diese Hindus nicht von den Chinesen und Japanern, die Jahrhunderte meistenteils nur flexible, undurchschaubare und durchlässige Grenzen zwischen verschiedenen Traditionen kannten. In diesen religiösen, ästhetischen, intellektuellen und rituellen Aktivitäten spiegelt sich wieder, wie man Jahrhunderte hindurch Anteil an unterschiedlichen Welten gehabt hat und wie die vielen religiösen Traditionen auf dem indischen Subkontinent zueinanderfinden.

Ich möchte schließen mit einem kurzen Zitat der sogenannten *Shanti Sukta,* des „Shanti-Pfades", einer Strophe über den Frieden. Diese Strophe ist den Veden entnommen, und ich habe oft gehört, wie sie zum Abschluss vieler Rituale in

Indien rezitiert wurde. Heute sind wir herausgefordert, dafür zu sorgen, dass dies Wirklichkeit wird:

„Es möge Friede sein in den Himmeln, Friede in der Atmosphäre,
Friede auf der Erde, Friede in den Wassern.
Heilpflanzen und heilbringende Bäume mögen Frieden bringen.
Es möge Friede sein in der Welt, Friede von der Gottheit her.
Es möge Friede sein in der Welt, Friede über Friede.
Es möge dieser Friede herabkommen auf mich!" (Yajur Veda, 36,17)

Gewaltlosigkeit ist die höchste Tugend/ Pflicht

[1] Dieser Artikel wurde fertiggestellt am 11. September 2003. In den letzten beiden Jahren habe ich mich in meiner Familie und unter meinen Freunden an intensiven Diskussionen beteiligt, bei denen es um die Frage ging, wie der Hinduismus Frieden gefördert habe. Diesen Artikel habe ich geschrieben im Gedenken an meinen Neffen Gopal Varadhan, der während seiner Arbeit im World Trade Center ums Leben kam. Gopal war Börsenmakler und ein talentierter wunderbarer Musiker. Seine Eltern waren ihm Quellen von Glauben und Mut gewesen.

[2] Diese Analogien wurden von verschiedenen Gelehrten in anderen Zusammenhängen verwendet. Neuerdings haben Dr. Barbara DeConcini und Dr. Robert Orsi sie in Gesprächen verwendet, um die American Academy of Religions zu beschreiben.

[3] Siehe im Internet: www.sathyasai.org.

[4] Siehe im Internet: www.sathyasai.org/intro/message.htm.

[5] Siehe im Internet: www.ammachi.org/teachings/chanting-pujas.html und www.ammachi.org/teachings/chanting-pujas.html.

[6] Siehe im Internet: www.karunamay.org/karun2ca.htm.

[7] Siehe im Internet: www.geocities.com/Broadway/3204/oberoi.htm.

[8] Ins Internet gestellt von Shishir Saxena am Freitag, dem 23. Juni 2000, unter: www.live2read.com/961781318/index_html.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Versöhnung, Reue und die kommende Welt

Eine jüdische Sichtweise

Shaul Magid

Einleitung: Die globale Krise eindämmen

Aus der Sicht des Judentums ist die Auseinandersetzung mit dem Thema der Versöhnung auf politischer *und* theologischer Ebene eine Herausforderung, die aus mindestens zwei Teilen besteht.

1. Versöhnung als theologisches Konstrukt

Erstens ist das theologische Konzept der Versöhnung eine jüdische (oder vielleicht genauer: eine alt-israelitische) und zugleich nicht-jüdische Vorstellung. Ich meine damit, dass der Versöhnungsbegriff der christlichen Theologie (die Aufhebung der Gegensätze von Körper und Geist im Leib Jesu als des Christus) aus den jüdischen (insbesondere den prophetischen) Schriften stammt. Demnach liegen seine Ursprünge wahrscheinlich in der Religion der alten Israeliten. Doch so sehr manchen auch daran gelegen sein mag, dass diese Vorstellung „jüdische", das heißt biblische Wurzeln hat, beruht doch ihre christliche Formulierung auf einer (jüdischen?) Kritik am gesetzestreuen Judentum der damaligen Zeit, und umgekehrt stellen auch die jüdischen Reaktionen auf eine theologisch verstandene Versöhnung häufig eine Kritik an der christlichen Auslegung dar, die ihrerseits wiederum eine Kritik am Judentum ist. Wir lesen: „Wenn also jemand in Christus ist, dann ist er eine neue Schöpfung: Das Alte ist vergangen, Neues ist geworden. Aber das alles kommt von Gott, der uns durch Christus mit sich versöhnt und uns den Dienst der Versöhnung aufgetragen hat ... Wir bitten an Christi Statt: Lasst euch mit Gott versöhnen!" (2 Kor 5,17-21). Christ (das heißt in Christus) zu sein bedeutet, versöhnt zu sein. Und im Dienst Christi zu stehen bedeutet, für die Versöhnung der Menschheit zu arbeiten. Das ist eine faszinierende Vorstellung, und ihre praktische Umsetzung hat mit all ihren Schattenseiten doch maßgeblich zum Fortschritt der westlichen Zivilisation beigetragen.

Wenn wir aus jüdischer Sicht über Versöhnung als theologisches Konstrukt und als politische Strategie nachdenken, müssen wir uns fragen, welchen Beitrag das Judentum (wenigstens in der westlichen Welt) nach dem Aufstieg des Christentums - einer Religion, die sich zumindest in der Moderne mit beständiger Kritik auseinandersetzen muss - zu diesem christlichen Programm leisten kann. Wenn wir unter Versöhnung die Verschmelzung des Geistes Gottes mit dem Leib der Menschheit verstehen, dann ist das Selbstverständnis des Judentums lange Zeit das einer nicht versöhnten Religion gewesen.[1]

2. Versöhnung als politische Strategie

Die zweite und aus jüdischer Perspektive mit ernstlichen Hindernissen verbundene Herausforderung ist die politische Dimension dieses Unterfangens. Der Kontext, in dem dieses Projekt steht, ist ein im Wesentlichen politischer, nämlich die Frage, wie die Religion dazu beitragen kann, die gegenwärtige globale Krise zu überwinden. Und die politische wie theologische Dimension dieses Vorhabens besteht in der eindeutig christlichen Auffassung, dass die Religion ein Werkzeug des Weltfriedens sein kann und sein sollte. Den theologischen Versöhnungsbegriff in die politische Arena zu übertragen ist, wie ich im Folgenden noch zeigen werde, für eine Religion, die sich die Erlösung der Menschheit zum Ziel gesetzt hat (und das ist eine der größten Stärken des Christentums), leichter als für das Judentum.

Meine Absicht ist es, darzulegen, wie das Judentum zu einer Entspannung der weltweiten Konfliktsituationen beitragen oder wie die jüdische Theologie dazu

eingesetzt werden kann, die Fronten nicht zu verhärten, sondern aufzuweichen. Diese Frage erschüttert die theologische und politische Geschichte des Judentums in ihren Grundfesten, denn diese Geschichte und die Fähigkeit, in ihr zu überleben, beruht zu einem großen Teil auf der (angestrebten) Neutralität gegenüber regionalen und globalen Krisen, in die die Juden und das Judentum nicht unmittelbar involviert gewesen sind.[2] Dennoch sind jüdische Wissenschaftler soeben dabei zu beweisen, dass eine „jüdische politische Tradition"[3] existiert, und deswegen ist es die Pflicht jüdischer Denker, sich mit dem Beitrag zu befassen, den diese „Tradition" zu globalen Belangen leisten kann (wenn sie es denn überhaupt kann). Das grundlegende Problem besteht natürlich darin, dass das Judentum in seiner Geschichte nie ein besonderes Interesse an globalen Angelegenheiten gezeigt und den Traum von einer utopischen, friedvollen Welt in den Bereich eschatologischer Zukunftsvisionen verbannt hat. Für die Juden war die Lösung der globalen Krise eine messianische Vorstellung, deren Erfüllung immer bevorstand, jedoch nie eintraf. Denn in seinen Anfängen und über weite Strecken seiner Geschichte war das Judentum eine Stammesreligion, die sich über ihr „Volk" und über das Fortbestehen des Bundes mit Gott definierte. Die Emanzipation und vor allem der Zionismus haben dies alles geändert - mit Ausnahme einiger wesentlicher Punkte. Ich möchte im Folgenden zwei unterschiedliche, doch miteinander in Verbindung stehende Dimensionen dieses Themas untersuchen: die politische und die theologische. Im ersten Teil wird es darum gehen, welche Rolle die Versöhnung meiner Meinung nach in der jüdischen theologischen Tradition spielt, und der zweite Teil wird sich mit den inneren und äußeren Reformen befassen, die das Judentum braucht, um sich effektiver an der Suche nach theologischen Lösungen für globale Krisen beteiligen zu können.

I. Versöhnung und Menschwerdung

Eine der heikelsten Dimensionen des politischen Konflikts ist die Überzeugung, mit der jede Seite ihre eigene Position vertritt. Diese Überzeugung hat einen nicht nur taktischen, sondern in vielen Fällen kanonischen Stellenwert, den sie in dem Augenblick erhält, wo eine Gemeinschaft sich durch ein Abrücken von ihrer Position in ihrer Existenz bedroht sieht. Auf diese Weise wird aus einem situationsbedingten Dilemma eine theologische Doktrin - und die Religion trägt dafür in vieler Hinsicht die Hauptverantwortung. Zudem wird diese Umwandlung der Politik in Theologie (wir versuchen hier im Wesentlichen den umgekehrten Weg zu beschreiten) nicht selten von Menschen unterstützt, die der betreffenden religiösen Tradition gar nicht angehören und nicht an sie glauben. So kommt es, dass doktrinäre Ansprüche von Personen verfochten werden, die kein Gespür für die in vielen religiösen Überlieferungen enthaltenen Feinheiten - etwa die nachahmenswerte Barmherzigkeit Gottes oder die Heiligkeit des menschlichen Lebens - besitzen.[4] Wenn nationale Ziele kosmisch verbrämt und als eschatologi-

sche Schlachten zwischen Gut und Böse dargestellt werden, die mit einer utopischen Vision von einem gerechten Ende oder einem barmherzigen Gott nicht mehr das Geringste zu tun haben, dann wird Gnade als Naivität und Rechtschaffenheit als falsche Frömmigkeit angesehen. Ein erster Schritt für alle, die sich einer religiösen Tradition verpflichtet fühlen, besteht also darin, zu erkennen, wie oft Religionen zur Ursache von Konflikten werden. Ob sie aber die Kraft haben, die von ihnen geschaffenen Fronten auch wieder aufzuweichen - diese Frage ist eine Last, die wir Religionsphilosophen und Theologen zu tragen haben.

1. Eine noch unerlöste Welt

Ein methodischer Hinweis vorweg. Der Rahmen meiner Diskussion wird, so nenne ich es, ein postökumenischer sein. Ich werde keine apologetische Darstellung des Judentums bieten und versuchen, es gegen alle Kritik zu verteidigen. Ich werde auch keine durchdachten Vorschläge machen, wie das Judentum in seiner gegenwärtigen Verfassung einen positiven Beitrag zur Versöhnung im globalen Konflikt leisten kann. Ich werde vielmehr einige Gedanken zum Reuebegriff in der jüdischen Theologie (*Teschuwa*) vorbringen und sodann erläutern, wie dieser Begriff nach meiner Interpretation in den Dienst weltpolitischer Ziele gestellt werden kann.

Nach meinem Verständnis ist die Versöhnung ein grundlegendes Prinzip des christlichen Glaubens, das auf der Einswerdung von Geist und Materie im Leib Christi beruht. Wenn ich diese Verbindung von Versöhnung und Menschwerdung richtig deute, dann kann der theologische Begriff der Versöhnung als eine Weiterführung des tatsächlichen Geschehens der Menschwerdung gesehen werden. Versöhnung ist vielleicht ein zu wenig eindeutiger Begriff, als dass er auf jüdischer Seite zu lebhaften Reaktionen Anlass geben könnte, doch für die Menschwerdung gilt dies nicht. Die Frage der Menschwerdung ist im Judentum sehr komplex. In einem neueren Aufsatz schreibt Michael Wyschogrod: „Ein menschliches Wesen, das Gott ist, verliert [im Judentum] von Grund auf jegliche Legitimation. Ein schärferer Bruch mit dem theologischen Empfinden des Judentums ist nicht vorstellbar."[5] Von Wyschogrods Standpunkt aus betrachtet scheint es, als wäre das Judentum eine un-versöhnliche Religion, denn es postuliert die Un-Auflösbarkeit des Widerspruchs zwischen Gott und dem Menschlichen. Diese herkömmliche Sicht ist nach wie vor weithin anerkannt, doch sie hat auch Kritiker. Wissenschaftler haben gezeigt, dass der Menschwerdungsgedanke dem Judentum nicht so fremd ist wie gemeinhin angenommen und sogar, dass die christliche Vorstellung keine Abirrung, sondern die Weiterführung eines in der vor-rabbinischen und rabbinischen Kultur bereits vertretenen Gedankens ist. Diese neue, postökumenische Sicht der Menschwerdung im jüdischen Glauben eröffnet dem Judentum in der Frage nach seinem Beitrag zur Weltpolitik neue Perspektiven. Wie Elliot Wolfson kürzlich schrieb, kann „der Hinweis auf die Bedeutung der Menschwerdung in der Geschichte des Judentums ... die gemeinsame Grundlage von Judentum und Christentum und zugleich die Einzigartigkeit dieser Lehre in jeder der beiden religiösen Kulturen herausstellen"[6]. Es geht hier

nicht um die Frage, ob der Menschwerdungsgedanke genuin jüdisch ist oder nicht[7], sondern lediglich um den Hinweis, dass Versöhnung, ein politischer Begriff, der von einem theologischen Grundsatz abgeleitet werden könnte, der jüdischen Religion nicht hoffnungslos fremd ist. Ich werde eine Sichtweise der Versöhnung vorlegen, die nicht auf der Vorstellung beruht, dass das Ende der Anfang ist. Denn im Christentum geschieht Versöhnung im Sinne von Erlösung am Beginn dieser neuen Geschichte, an deren Ende das Heil steht Wir sind von vorneherein bereits erlöst. Für die Juden gehen Erlösung und Heil Hand in Hand. Wir leben in einer noch nicht erlösten Welt, einer Welt, in der Versöhnung zwar nur vorläufig, doch existentiell zustande kommen kann und wo wir von einem unerlösten Ort zum nächsten ziehen, wieder und wieder versöhnt und unversöhnt zugleich.

2. Reue (Teschuwa)

Der jüdische Reuebegriff (*Teschuwa*) ist am besten geeignet, diese Vorstellung zu veranschaulichen. Indirekt in der biblischen Religion verwurzelt, wird er später zu einem grundlegenden rabbinischen Deutungsprinzip in Bezug auf das Verhältnis der Juden zu ihren (jüdischen?) Mitmenschen und zu Gott. Zwar kommt das Wort *Teschuwa* im Pentateuch nicht vor, doch es gibt einen Abschnitt im Buch Deuteronomium, der auf den betreffenden Sachverhalt anspielt.[9] Zentrale Bedeutung erlangt *Teschuwa* dann bei den Propheten, die die Israeliten mahnen, zu Gott zurückzukehren, um Seinem Zorn und ihrer Vernichtung zu entgehen.[10] Und schließlich ist es durch die rabbinischen Interpretationen zu einem zentralen Motiv der Hohen Feiertage und zum Kernstück des jüdischen Neujahrsfestes (Rosch Haschana) geworden. Demnach betrachten die Juden sich selbst als den *per definitionem* schwächeren Partner in Gottes Bund. Die Wiedergutmachung ihres sündhaften Verhaltens erfolgt durch die Reue, das heißt durch die Einsicht in die eigenen Fehler und durch den Entschluss, in größerem Einklang mit dem göttlichen Willen zu leben. Die liturgische Tradition sieht ein kollektives und ein individuelles Bekenntnis vor, das der Büßende spricht und das ihm als Rahmen und Leitfaden für seine persönliche Gewissenserforschung dient.

Der Autor

Shaul Magid ist Assoziierter Professor für Jüdisches Denken und Vorsitzender des Departments für Jüdische Philosophie am Jewish Theological Seminary in New York. Er wurde 1984 in Jerusalem zum Rabbiner ordiniert und erhielt seinen Doktorhut in Jüdischer Philosophie 1994 an der Brandeis University. Er ist Gründungsmitglied von CHAI (The Children of Abraham Institute), das sich dem interreligiösen Dialog von Juden, Christen und Muslimen widmet. Veröffentlichungen u.a.: God's Voice from the Void: Old and New Essays on Rabbi Nahman of Bratslav (als Herausgeber, 2001), Beginning Again: Toward a Hermeneutic of Jewish Texts (als Mitherausgeber, 2002); Hasidism on the Margin: Reconciliation, Antinomianism, and Messianism in Izbica and Radzin Hasidism (2003). Anschrift: Jewish Theological Seminary, 3080 Broadway, New York, NY 10027, USA.

Eine der Schwächen des herkömmlichen Reuebegriffs in der jüdischen Tradition ist sein überwiegend reaktiver Charakter: Man sündigt, fühlt sich schuldig und setzt sich aufgrund dieses Gefühls noch einmal mit dem eigenen Verhalten und

der zugrunde liegenden Motivation auseinander, man bekennt seine Schuld im Rahmen der Liturgie und lebt genauso weiter. Man wartet darauf, dass die nächste Sünde den nächsten Reueakt hervorruft. Auf diese Weise wird die Reue zum Weg „aus der Sünde heraus", der immer wieder zur Verfügung steht, solange der Einzelne sein Leben der Unvollkommenheit fortsetzt. Dies mag zwar eine Kultur von Menschen schaffen, die ihr eigenes Tun sorgfältiger beobachten als andere (das heißt nicht, dass sie anders handeln, sondern nur, dass sie sich ihres Handelns möglicherweise stärker bewusst sind), doch aufgrund seines reaktiven Charakters ist dieser Reuebegriff als Modell zur Konfliktlösung ungeeignet. Denn gegnerische Konfliktparteien rechtfertigen ihre Taten, so sündhaft sie auch sein mögen, häufig damit, dass sie notwendig oder sogar, dass sie im Einklang mit dem Willen Gottes seien.[11] Wenn der Handelnde sein Handeln nicht für eine „Sünde" oder für ein Unrecht hält, dann ist auch kein Reueakt erforderlich.

Wenn der jüdische Reuebegriff (*Teschuwa*) als Brücke dienen soll, die uns zu einem Begriff der Versöhnung führt, das heißt als eine Einstellung, die zur Konfliktlösung beiträgt, indem sie uns aus dem Bewusstsein der eigenen Grenzen heraus die Grenzen der anderen erkennen lässt, dann muss er seinen ausschließlich reaktiven und abwartenden Charakter ablegen. Der christliche Versöhnungsbegriff im Sinne der Überwindung der Gegensätze von Körper und Geist im *Corpus Christi* ist dagegen eine theologische Kategorie, die sehr wohl als Modell für den Frieden dienen kann. Die Herausforderung für das Christentum besteht möglicherweise darin, diesen sehr kraftvollen Humanitätsbegriff von der Vorstellung zu trennen, dass die Überwindung von Gegensätzen sich immer nur durch den bereits versöhnten Leib vollzieht, das heißt, dass Versöhnung nur in Christus geschehen kann, wenn alle Menschen Teil seines Leibes und damit Christen sind. Hinter der Universalität des Christentums steht ein Ausschließlichkeitsanspruch, der - das haben wir gesehen -, wenn er nicht in Schranken gehalten wird, seinerseits in Gewalt, Hass und Blutvergießen ausarten kann.

3. Ein nicht-reaktiver Begriff

Der Beitrag, den das Judentum meiner Ansicht nach auf diesem Gebiet leisten kann, ist ein Reuebegriff, der die un-aufgelöste Widersprüchlichkeit unseres Selbst und das Wissen um unser unvollkommenes Urteil über andere zur Grundlage der Versöhnung werden lässt. Das heißt, dass Reue nicht als Reaktion auf eine bestimmte Tat gesehen werden sollte, sondern als das existentielle, genuin menschliche Bewusstsein, dass alle Konfliktparteien, schon bevor sie handeln, im Unrecht sind, dieses Unrecht aber durch *Teschuwa* wieder gutmachen können. Dabei werden die Bedingungen menschlichen Handelns durch *Teschuwa* nicht aufgehoben, sondern offen gelegt, denn *Teschuwa* offenbart eine andere Dimension der Unvollkommenheit. Nach diesem Modell führt *Teschuwa* im einzelnen Menschen eine Veränderung herbei und eröffnet ihm eine neue Bewusstseinsebene: Er sieht seinen eigenen Standpunkt mit anderen Augen und entdeckt Fehler, die ihm vorher verborgen waren, und er erkennt auch, wie wenig die frühere *Teschuwa* seinem neu gewonnenen Selbstverständnis entspricht. Versöhnung

besteht nun nicht mehr in der Aufhebung von Gegensätzen, sondern darin, dass man die Unvereinbarkeit beider Positionen von vorneherein akzeptiert. Auf diese Weise kann nichts zur Doktrin erhoben werden, weil jede Erkenntnis der „Wahrheit" eine menschliche und damit unwahr ist. Vielleicht besteht der Versöhnungsbegriff, den das Judentum zu bieten hat, in der Versöhnung der Unversöhnlichkeit, in einer Reue, die den Einzelnen (oder die Gemeinschaft) verwandelt und zu einer neuen Dimension der Unvereinbarkeit führt, so dass beide Seiten fähig werden, immer im Unrecht zu sein und immer in einer Weise zu handeln, die neue Ebenen der Unvollkommenheit sichtbar macht. Und dies kann schließlich auch zu einem neuen Verständnis dessen führen, was am Standpunkt des anderen gerechtfertigt ist, auch wenn man selbst diesen Standpunkt nicht teilt.

Dieser existentielle und nicht-reaktive *Teschuwa*-Begriff wurde von einem chassidischen Lehrer des späten 18. Jahrhunderts eingeführt, Rabbi Nachman von Bratzlaw (gest. 1810).[12]

Daher sollte ein Mensch immer um die Haltung der Reue bemüht sein. Denn wer kann von sich sagen: „Ich habe mein Herz geläutert, rein bin ich von meiner Sünde" (Spr 20, 9)? Selbst in dem Moment, wo ein Mensch sagt: „Ich habe gesündigt, ich habe gegen die Gebote verstoßen, ich habe Böses getan"[13]*, ist es ihm unmöglich, dies reinen Herzens und ohne jeden Hintergedanken zu sagen. Deshalb meinen wir, dass er seinen ersten Reueakt, jenes „Ich habe gesündigt, ich habe gegen die Gebote verstoßen, ich habe Böses getan", das er gesprochen hat, bereuen muss.*[14]

Ausgehend vom Buch der Sprichwörter 20, 9 (*Wer kann sagen: Ich habe mein Herz geläutert, rein bin ich von meiner Sünde?*) legt Nachman dar, dass jeder *Teschuwa*-Akt unvollkommen ist, weil er niemals reiner sein kann als der, der ihn vollzieht. Wenn jemand das innere Bedürfnis nach *Teschuwa* nicht infolge einer bestimmten Tat, sondern deswegen verspürt, weil er insgesamt ein schlechter Mensch ist, dann ist notwendigerweise auch die *Teschuwa* von seiner Schlechtigkeit befleckt. Anders als der Akt der Wiedergutmachung und Sühne zielt der Reueakt darauf, den Einzelnen aus dem Zustand herauszureißen, der ihn dazu veranlasst hatte, in dieser oder jener Weise zu handeln. Er wird also nach einer erfolgreichen *Teschuwa* über eine verfeinerte Selbsterkenntnis verfügen und sich seiner eigenen Unvollkommenheit stärker bewusst sein. Wenn der betreffende Mensch dann (sofort) über diese gerade hinter ihm liegende *Teschuwa* nachdenkt, wird er sehen, wie unzulänglich sie gewesen ist. Dann kann es geschehen, dass er wieder in die Dunkelheit zurückfällt, von der er sich soeben befreit hat. Deshalb schlägt Rabbi Nachman vor, die erste *Teschuwa* in einer zweiten *Teschuwa* zu bereuen (*Teschuwa 'al ha-Teschuwa rischona*).

Und selbst wenn ein Mensch in seinem Inneren weiß, dass seine Reue vollkommen aufrichtig gewesen ist, muss er diesen ersten Reueakt bereuen. Denn als er zum ersten Mal bereute, tat er dies auf der Ebene der Erkenntnis, auf der er sich zum betreffenden Zeitpunkt befand. Wenn er danach jedoch erneut bereut, begreift und erkennt er ganz

sicher noch mehr von Gott. Somit war seine erste Wahrnehmung, gemessen an seiner gegenwärtigen Wahrnehmung, gewiss [vergleichsweise grob].[15]

Nachman vergleicht den Unterschied zwischen diesen beiden Zuständen (vor und nach der *Teschuwa*) mit dem Unterschied zwischen dem physischen und dem spirituellen Reich oder zwischen dieser und der nächsten Welt. Beide bleiben relevant, denn beide bedürfen der Korrektur und Verbesserung. Die *Teschuwa* hat die Macht, den physischen Bereich zu korrigieren, weil sie ihn objektiviert, indem sie den Einzelnen zu neuer Klarheit führt. Nachman deutet an, dass man unter anderem deshalb unfähig ist, seinen eigenen Standpunkt zu korrigieren, weil man die Fehlerhaftigkeit dieses Standpunkts nicht erkennt. Die Wahrheit sieht man nur, wenn man über den eigenen Standpunkt hinausgehoben wird und dann ein weiteres Mal die *Teschuwa* vollzieht, um die Korrektur zu vervollständigen. Dadurch wird die Einsicht in das menschliche Unvermögen natürlich wieder verändert, sodass dieser Prozess immer und immer wieder neu beginnt.

II. Die kommende Welt

Im Wesentlichen deutet Nachman *Teschuwa* als einen Akt, der dem Menschen zu einem Einblick in sich selbst verhilft, nicht aber als einen Akt, der die Sünde ungeschehen macht. Die Klarheit, die auf diese Weise entsteht, hat mit zuversichtlicher Gläubigkeit wenig zu tun. Sie führt nicht zur Versöhnung von Körper und Geist, sondern zum Wissen um die grundlegende Unvollkommenheit allen menschlichen Strebens. Darin manifestiert sich jedoch nicht die Machtlosigkeit, sondern das eigentliche Potential des Menschen. Der Weg zur Selbsterkenntnis und, so möchte ich in diesem Zusammenhang hinzufügen, zu einem besseren Verständnis des anderen, führt über die Einsicht, dass jede sündhafte Verhaltensweise aus einem Mangel an Wissen resultiert. Wenn wir uns selbst für gerechtfertigt oder unseren Feind für ungerechtfertigt halten, so leben wir in diesem Mangel an Wissen. Reue offenbart uns unsere eigenen Taten als ungerechtfertigt und vielleicht im Gegenzug die Taten der „anderen" als gerechtfertigt. Dies meine ich nicht in einem absoluten Sinn, denn es geht Nachman in seiner gesamten Theorie des Reuebegriffs um Relativität. Die Reue lässt mich erkennen, dass die moralische Sicherheit, aus der heraus ich gehandelt habe, eine Illusion gewesen ist, und diese Erkenntnis befähigt mich, den Mangel an Weitblick zu bereuen, der zu diesem Fehlverhalten geführt hat.

1. Kein Ergebnis, sondern ein Prozess

Diesen Prozess, nicht aber sein Ende, bezeichnet Nachman als die kommende Welt, und das ist es, was ich unter Versöhnung verstehe.

Das ist die Bedeutung von Sacharja 14, 6: [An jenem Tag] wird es kein helles Licht und keine tiefe Dunkelheit geben - was die Weisen so erklären: „Das Licht, das in dieser Welt wesentlich ist, wird in der kommenden Welt bedeutungslos und nichtig

sein"[16]*. Wir sehen also, dass die Menschen in der kommenden Welt, wenn sie es verdienen, Seine Göttlichkeit besser zu erkennen, über ihre Erkenntnis in dieser Welt Reue und Zerknirschung empfinden werden. Denn verglichen mit der Erkenntnis in der kommenden Welt ist die Erkenntnis in dieser Welt [materiell].*[17]

Die Reue wird also in der kommenden Welt oder der Fülle der Erleuchtung kein Ende finden (da auch die Sünde nicht mehr existiert), sondern weiter bestehen. Folglich hat der existentielle *Teschuwa*-Akt wenig mit der Sünde zu tun, sondern ist tatsächlich die Erfahrung der Versöhnung. Solange ich nicht bereue, kann ich die Dunkelheit, die ich in den von mir konstruierten (und deshalb allesamt falschen) Welten erschaffe, nicht vertreiben. In ihrer Tiefendimension ist diese Aussage eine Kritik an jeder Art von „Religion", wenn wir mit diesem Begriff ein System von Vorstellungen oder Verhaltensweisen meinen, das wir aufgrund seines göttlichen Ursprungs für „vollkommen" halten. Wichtiger aber ist, dass dieses Modell dazu dienen kann, die Arroganz und Selbstsicherheit ins Wanken zu bringen, die den Konflikten unterschiedlicher Gemeinschaften zugrunde liegt. Diesen zuletzt genannten Punkt möchte ich kurz erläutern.

2. Mängel erkennen

Welche Art von Individuum oder Gemeinschaft wird hervorgebracht durch dieses Bewusstsein, dass ich vom ersten Augenblick meines Handelns an im Unrecht bin und die genaueren Umstände dieser Wahrheit nur erkennen kann, indem ich bereue? Und dass mein Urteil über den „Anderen" in dem Moment falsch ist, in dem ich es mir bilde, und ich auch dies nur erkenne, wenn ich bereue? Während der beständig nach innen gerichtete Blick, den diese Vorstellung erfordert, einerseits leicht in Narzissmus ausartet (was auch schon häufig geschehen ist), kann andererseits auf diese Weise der Gefahr der Verdinglichung entgegengewirkt und dafür gesorgt werden, dass beide Parteien die Brüchigkeit ihrer eigenen Position erkennen, eine Brüchigkeit, die sie von Gott trennt, solange sie nicht überwunden ist. Was der jüdische Reuebegriff der Welt zumindest nach Auffassung Nachmans zu bieten hat, ist die Erkenntnis, dass Menschen sich die Welten, in denen sie leben, selbst erschaffen und dass diese Welten, eben weil sie von Menschen geschaffen sind, mit Mängeln behaftet sind. Diese Mangelhaftigkeit jedoch, die fälschlicherweise für Gewissheit gehalten wird, bleibt solange unentdeckt, bis jemand seinen eigenen Standpunkt bereut und mit neuer Klarheit die Unvollkommenheit seines früheren Standpunkts (und die Unvollkommenheit der ersten Reue, die ihm diese Klarheit verschafft hat) erkennt. Diese Nicht-Auflösung führt dazu, dass alle Ansprüche auf eine absolute Gerechtigkeit oder eine absolute Opferrolle erlöschen. Beide Seiten versöhnen sich mit ihren eigenen Mängeln und ihrer mangelhaften Beurteilung des „Anderen". In der menschlichen Unvollkommenheit liegt eine Quelle für menschliche Gerechtigkeit.

Schluss: Entdeckungen in der Tiefe

Das bereits erwähnte Problem, dass das Judentum sich immer gegen eine Zugehörigkeit zur Weltgemeinschaft gesträubt hat, verlangt unsere unmittelbare Aufmerksamkeit. Wenn das jüdische Volk die Vorzüge globaler Partizipation genießen will, dann müssen die Juden ihre auf Stammesstrukturen zurückgehenden (und damit isolierten) religiösen Empfindungen theologisch wie soziologisch neu bewerten. Diese Herausforderung ist nicht geringer, als wenn man von den Christen verlangt, ihren ausschließlich an Christus gebundenen Erlösungsbegriff zu überdenken, oder von den Moslems, von ihrem Standpunkt im Hinblick auf die Oberhoheit in den islamischen Gebieten abzurücken. Sie geht an die Substanz der jüdischen Vorstellung von ihrer göttlichen Erwählung, einer Vorstellung, die das Judentum hütet wie seinen kostbarsten Schatz.[18] Wenn das Judentum in der Lage sein soll, sich selbst als ernst zu nehmenden Partner bei der Lösung globaler Konflikte zu betrachten - Konflikte, die die jüdischen Interessen in keiner Weise berühren oder bedrohen -, dann muss der jüdische Glaube von seinen Wurzeln her neu überdacht werden. Ohne ein solches grundlegendes Umdenken werden die Juden und das Judentum, so fürchte ich, auch in Zukunft jede Diskussion über die Ereignisse in der Welt mit der Frage beginnen: „Ist das gut für die Juden?", und wenn sie das tun, werden sie ihren Beitrag zum Weltfrieden niemals voll und ganz leisten können.[19]

Eines aber können die Juden tun, und sie tun es bereits: Sie suchen in den Tiefen der isolierten Tradition des Judentums (und an zuweilen recht entlegenen Plätzen) nach Modellen, die auf die außerjüdische Sphäre übertragen und dort eingesetzt werden können. Ich glaube, Nachmans *Teschuwa*-Modell ist ein Beispiel dafür. Obwohl Nachman nicht ahnen konnte, dass sein *Teschuwa*-Begriff einmal zu einem Modell der globalen Konfliktlösung werden könnte, bietet er uns eine Sicht des Menschseins, die, in einem universal gebrochenen Licht neu gedeutet, einige interessante Beobachtungen darüber beinhaltet, wie die dauernde Erfahrung menschlicher Hinfälligkeit die harten ideologischen Kanten und Überzeugungen aufweichen kann, die politischen und militärischen Konflikten zugrunde liegen. Obwohl selbst ein überzeugter Partikularist, der an dieser „anderen", nicht-jüdischen Anwendung seines *Teschuwa*-Begriffs sicherlich kein gutes Haar gelassen hätte, eröffnet Nahman uns ganz ungewollt neue Perspektiven und zeigt uns, wie es in der jüdischen Welt der unlösbaren Gegensätze dennoch Versöhnung geben kann.

[1] Zwar stimme ich mit der Auffassung überein, dass das Judentum in seinen nicht-polemischen Ausdrucksformen mit einem solchen Begriff weitaus toleranter umgeht, aber die Juden sind zumindest im Westen so sehr darum bemüht, sich von den Christen abzugrenzen, dass viele dieser Motive verblasst oder in manchen Fällen auch ganz verschwunden sind.

[2] Es gibt zahlreiche Ausnahmen von dieser Regel, beispielsweise die Arbeit von Marc Gopin, der mit seinem Engagement gegen den Hunger in der Welt in seiner jüdischen Organisation *Hesed* und auch in seinem Buch *Holy War, Holy Peace: How Religion Can Bring Peace to the Middle East*, New York 2002, jüdische Gerechtigkeitsmodelle auf globale Probleme anwendet.

Ein weiteres Beispiel ist das „Jewish Community Justice Project" in Los Angeles, Kalifornien, das sich dafür einsetzt, Resozialisierungstheorien in das vorwiegend auf Bestrafung ausgerichtete Rechtssystem von Los Angeles County einzuführen. Mitglieder dieser Organisation erarbeiten auf der Grundlage klassischer jüdischer Quellen Lehrpläne zu Resozialisierungstheorien und sind darüber hinaus in der Rechtsprechung aktiv, wo sie ihre Funktion bei Gericht dazu nutzen, Gesetzeskonflikte mit Hilfe dieser alternativen Modelle zu lösen. Ein drittes Beispiel ist *Anshe Hesed,* eine Vereinigung konservativer Juden in Manhattan, die ein eigenes Obdachlosenheim eingerichtet hat, und zahlreiche Reformsynagogen, die Suppenküchen betreiben. Gemessen an der gesamten jüdischen Diaspora sind dies jedoch lediglich Ausnahmen, die die Regel bestätigen.

[3] Vgl. die ersten zwei der auf vier Bände projektierten Studie von Michael Walzer/Menachem Lorberbaum/Noam Zohar (Hg.), *The Jewish Political Tradition,* New Haven 2000, 2003.

[4] Vgl. hierzu Louis E. Newman, *The Quality of Mercy: On the Duty to Forgive in the Judaic Tradition,* in: ders., Past Imperatives, Albany/NY 1998, 83-84: „Doch obwohl die menschliche Gerechtigkeit und die göttliche Gnade zwei sehr unterschiedliche moralische Konzepte darstellen, müssen sie nicht als miteinander unvereinbar betrachtet werden. Das nämlich ist der Kernpunkt in Portias berühmter Rede an Shylock [in Shakespeares *Kaufmann von Venedig*], dass menschliche Vorstellungen von Gerechtigkeit zuweilen durch ein Element göttlicher Barmherzigkeit ergänzt und korrigiert werden müssen. Selbst die nach menschlichem Ermessen gerechtesten Gesetze sanktionieren manchmal ein unmoralisches Verhalten, wenn wir nicht versuchen, nach Gottes Vorbild ‚[göttliche] Gnade vor [menschlichem] Recht ergehen zu lassen'." Ich möchte hinzufügen, dass auch Gottes Gesetz, wenn es nicht durch den Filter des menschlichen Verstandes hindurchgegangen ist, „unmoralisches Verhalten" hervorbringen kann.

[5] Michael Wyschogrod, *A Jewish Perspective on Incarnation,* in: Modern Theology 12 (1996/2), 198.

[6] Elliot R. Wolfson, *Judaism and Incarnation,* in: Tikva Frymer-Kensky u.a. (Hg.), Christianity in Jewish Terms, Oxford 2000, 240. In gewisser Hinsicht lässt sich dieses Phänomen - dass Judentum und Christentum einander nun durch dieselbe Lehre wieder näher kommen, die sie früher entzweit hat - als postmoderne Wende bezeichnen. Damit soll der je eigene Standpunkt, den jede der beiden Religionen zur Frage der Menschwerdung einnimmt, nicht geleugnet werden. Es geht eher darum, dass eine differenziertere und weniger polemische Beurteilung sowohl der jüdischen als auch der christlichen Vorstellungen vonnöten ist, um sich von der klassischen jüdischen Apologetik und ihrer strikten Trennung von Judentum und Christentum zu lösen. Vgl. Jacob Neusner, *The Question of Incarnation,* in: Jacob Neusner/Bruce Chilton (Hg.), Jewish-Christian Debates about God, Kingdom, Messiah, Minneapolis 1998, 215-225.

[7] Kürzlich hat David Berger in einem Angriff gegen die Chabad-Lubawitsch-Bewegung den Standpunkt vertreten, dass die grundlegenden Vorstellungen des Christentums - und dazu gehört auch die Menschwerdung - mit dem orthodoxen Judentum in keiner Weise vereinbar seien. Vgl. David Berger, *The Rebbe, The Messiah, and the Scandal of Orthodox Indifference,* London/Portland 2001. Außerdem: Menahem Kellner, *How Ought a Jew View Christian Beliefs About Redemption,* in: Frymer-Kensky u.a. (Hg.), Christianity in Jewish Terms, aaO., 269-275.

[8] Vgl. Clark Williamson, *A Christian View of Redemption,* in: Frymer-Kensky u.a. (Hg.), Christianity in Jewish Terms, aaO., 288-290.

[9] In seinem Kodex des jüdischen Rechts und dem Buch der Gebote zählt Moses Maimonides die Reue *(Teschuwa)* nicht unter die formellen Mitzwot. Das formelle Gebot besteht bei ihm eher im Bekenntnis *(Vidui),* das mit *Teschuwa* einhergehen muss, vgl. Maimonides, *Mishneh Torah,* Gesetze der Reue, 1"1, und *Sefer Ha-Mitzvot,* Positives Gebot Nr. 73. Weitere Informationen über den Gebotscharakter von *Teschuwa* bietet R. Joseph Soloveitchik, *On Repentance,* New York 1984.

[10] Vgl. beispielsweise Jesaja 31,6; Jeremia 3,14.22; 18,11; 25,5, Ezechiel 33,11-12; Sacharja 1,3-4; Maleachi 3,7 und 2 Chr 30,6.

[11] Der aktuelle Konflikt im Nahen Osten ist dafür ein gutes Beispiel. Für die islamische Lehre und die militanten Palästinenser, die ihr folgen, liegt es auf der Hand, dass *dar 'al Islam* keine nicht-muslimische Regierung (wie zum Beispiel Israel) dulden kann. Und zahlreiche religiöse jüdische Nationalisten - zumindest diejenigen, die sich auf die traditionelle jüdische Theologie berufen - können es nicht mit ihrem Gewissen vereinbaren, auch nur einen Teil des ihnen von Gott „verheißenen" biblischen Israel preiszugeben. Also lässt sich Gewalt auf beiden Seiten als das rechtfertigen, was jede der beiden Gemeinschaften für den „Willen Gottes" hält, und die Gewaltanwendung gegen „die anderen" ruft keinen Akt der Reue hervor.

[12] Zum Leben und Denken Rabbi Nachmans vgl. Arthur Green, *Tormented Master*, Woodstock/VT 1992 und Shaul Magid (Hg.), *God's Voice from the Void: Old and New Essays in Bratslav Hasidism*, Albany/NY 2002.

[13] Das ist die übliche liturgische Bekenntnisformel in jüdischen Gebetbüchern.

[14] R. Nachman von Bratzlaw, *Likkutei MoHaRan* I,6. In der Textausgabe mit englischer Übersetzung und Kommentar: M. Mykoff und O. Bergman (Hg.), *Likutey Moharan*, Band I, Jerusalem/New York 1995, 249.

[15] Ebd.

[16] Babylonischer Talmud, Pesahim 50a.

[17] Mykoff/Bergman, *Likutey Moharan*, aaO., 257.

[18] Vgl. David Novak, *The Election of Israel*, Cambridge 1995 und Walzer/Lorberbaum/Zohar (Hg.), *The Jewish Political Tradition, Bd. 2: Membership*, aaO., 9-107.

[19] Ein guter Ansatz zu einem solchen grundlegenden Umdenken findet sich in Marc Gopin, *Holy War, Holy Peace*, aaO., bes. 103-143.

Aus dem Englischen übersetzt von Gabriele Stein

Christentum und Versöhnung

Unterwegs zu einer Utopie

Jon Sobrino

„Versöhnung" setzt immer irgendeine Art von Konflikt zwischen Gruppen von Menschen voraus. Diese sind höchst unterschiedlich: Kriege, Verachtung, Unterwerfung, und deshalb gibt es verschiedene Arten von Versöhnung, manchmal auch unechte. Für gewöhnlich haben eher die Mächtigen und nicht die Opfer die Definitionsgewalt darüber, was Versöhnung ist. Deshalb benutzt man den Ausdruck mehr oder weniger zu Recht dann, wenn es um einen gewaltsamen und bewaffneten Konflikt geht. Versöhnung ist demzufolge das Ende der Gewalt zwischen bewaffneten Gruppen und deren friedliches Zusammenleben danach.

Man spricht jedoch nicht von Versöhnung, um das Ende von Verachtung und Unterdrückung von Seiten der „weißen westlichen Völker" gegenüber den „Indígenas" und „Afroamerikanern" zu fordern bzw. zu konstatieren. Und ebenso wenig spricht man von Versöhnung oder konstatiert sie gar, wenn es darum geht, die Überwindung der unerträglichen Kluft zwischen den unterdrückerischen Oligarchien (Welt des Überflusses) und den unterdrückten Bevölkerungsmassen (Dritte Welt) einzuklagen. Dies sind die schärfsten und hartnäckigsten sozialen Konflikte. Und wenn man den Begriff Versöhnung doch in diesem Zusammenhang gebraucht, dann geschieht das auf zynische und heuchlerische Weise. „Man nennt Versöhnung, was in Wahrheit ein Zustand der Sklaverei ist. Das ist die Versöhnung, wie sie zwischen Herrn und Sklaven herrscht, wenn der Sklave aufgehört hat, für seine Freiheit zu kämpfen. Oder die Versöhnung zwischen Chef und Arbeiter, wenn dieser vor Angst um seinen Arbeitsplatz schier umkommt."[1]
Im Fall El Salvadors hatte der Konflikt seinen Ursprung in der Unterdrückung der Mehrheit durch eine Minderheit. Dies mündete in staatliche Repression, in die Gegenwehr revolutionärer Gruppen und schließlich in einen Bürgerkrieg. Man hat ein „Ende der kriegerischen Auseinandersetzung" herbeigeführt, aber es gibt weiterhin keinen „gemeinsamen Tisch" und keine Gerechtigkeit, die vom „schleichenden Tod" der Armut befreien könnte. Auf Seiten der Unterdrücker hat es nicht einmal Gesten der Bitte um Vergebung gegeben, während es bei den Opfern immer wieder das Angebot der Vergebung gab, ohne dass dieses allerdings angenommen wurde.
In diesem Zusammenhang stellen wir uns die Frage, was das Christentum zur Versöhnung beitragen kann. Vor allem werden wir die dem Christentum entspringenden Werte analysieren, die eine schrittweise Annäherung an die volle Versöhnung möglich machen. Zum Schluss werden wir einige kurze Überlegungen darüber anstellen, wie man vorgehen muss, um wenigstens eine Art unvollkommene, begrenzte und ambivalente, aber dennoch notwendige Art von Versöhnung zu erreichen. Wie alle Religionen bietet das Christentum vor allem die Wirklichkeit Gottes - und seines Christus - an. Dies sind die „Prinzipien", die in der Geschichte wirksame Haltungen, Werte, Praktiken und Sichtweisen der Wirklichkeit bestimmen können, die erhellend sind und dazu ermutigen, den Weg zur Versöhnung zu durchlaufen.

Der Autor

Jon Sobrino SJ, geb. 1938 in Bilbao/Spanien, lebt und arbeitet seit vielen Jahren in San Salvador. Seine theologischen Veröffentlichungen, insbesondere zur Ethik und Christologie, sind wesentliche Beiträge zur Befreiungstheologie. Besonders hinzuweisen ist auf sein zweibändiges Hauptwerk „Jesucristo libertador", dessen erster Band auch auf Deutsch übersetzt wurde (Christologie der Befreiung, Mainz 1998). Das Massaker an seinen Ordensbrüdern, dem Jon Sobrino durch einen Zufall entkam, hat er verarbeitet in: „Sterben muß, wer an Götzen rührt. Das Zeugnis der ermordeten Jesuiten in San Salvador" (Fribourg 1990). Für CONCILIUM schrieb er zuletzt über „Unsere Welt – Grausamkeit und Mitleid" und „Die Märtyrer: eine Herausforderung für die Kirche" in Heft 1/2003. Anschrift: Centro Monseñor Romero/UCA, apartado 01-106, San Salvador, El Salvador. E-Mail: jsobrino@cmr. uca.edu.sv.

I. Die „teure" im Gegensatz zur „billigen" Versöhnung – die Sünde der Welt

Das Christentum ist alles andere als naiv. Es weiß um die Hartherzigkeit von Menschen und Völkern und sieht klar, dass die Wirklichkeit vom *mysterium iniquitatis* durchdrungen ist. Auschwitz, Hiroshima, der Gulag; die wirtschaftliche Ungerechtigkeit in Lateinamerika, das totgeschwiegene Afrika, die Grausamkeit der G 8 ... Es gehört nicht viel dazu, um den Verdacht zu hegen, dass die Rede von der „Globalisierung", vom „Ende der Geschichte", vom „neuen Jahrtausend" das alles kaschieren und das Potential eines Aufschreis dagegen ersticken will. Was die Konflikte betrifft, so weiß das Christentum, dass diese sich verschärfen, wenn man sich weigert, die Wahrheit zu akzeptieren, und die Tendenz zur Vertuschung zunimmt; sie verschärfen sich auch durch die Überheblichkeit (= *Hybris*), nicht vergeben zu wollen oder - schlimmer noch - sich von den Opfern nicht vergeben zu lassen.

Angesichts dessen geht es dem christlichen Glauben zunächst um Ehrlichkeit der Realität gegenüber, darum, das *mysterium iniquitatis* aufzudecken. Dieses durchdringt die Wirklichkeit und bringt die „Sünde der Welt" (Joh) sowie die „Mächte und Gewalten" (Paulus) hervor. Und diese Sünde hat Macht. Im Zusammenhang von Konflikt und Versöhnung muss man darauf bestehen, dass Sünde das ist, was den Tod bringt, entweder in Form von Gewalt (Repression, Krieg) oder in langsamer Weise (Ungerechtigkeit). Sünde ist das, was den Sohn Gottes dem Tod ausgeliefert hat und was die Söhne und Töchter Gottes immer noch dem Tod preisgibt. Der Übeltäter ist also ein Mörder. Und Sünde ist gleichzeitig das, was Spaltung und Gegnerschaft erzeugt. *Ubi peccatum, ibi multitudo* (wo die Sünde ist, da ist auch die Masse), sagten die Kirchenväter. Die Sünde ist die Spaltung der Menschheitsfamilie, die obszöne Ungerechtigkeit des bloßen Nebeneinanders von reichem Prasser und armem Lazarus und die Verachtung, Beleidigung und Verspottung, die darin zum Ausdruck kommen. Das UNDP (*United Nations Development Programme* = UN-Entwicklungsprogramm) ruft es jedes Jahr aufs Neue ins Gedächtnis: Ende des letzten Jahrhunderts kamen auf einen Reichen in der Welt 74 Arme.[2]

Die Macht der Sünde ist nicht punktuell, sie entfaltet sich vielmehr durch die gesamte Geschichte hindurch, und erst am Ende werden die „Mächte und Gewalten" (1 Kor 15,24), d.h. die dem Reich Gottes feindlich gesinnten Mächte besiegt sein. Dazu kommt natürlich, dass es äußerst schwierig ist, die Macht der Sünde zu identifizieren, denn der Übeltäter ist nicht nur Mörder, sondern gleichzeitig und vom Wesen her auch Lügner (Joh 8,44). Und am Ende der Erzählung vom reichen Prasser und vom armen Lazarus heißt es: „Sie werden sich auch dann nicht bekehren, wenn ein Toter aufersteht" (Lk 16,31).

Schließlich ist die Sünde tief in der Natur des Menschen verankert: als *Hybris*, Überheblichkeit (Röm 1-3), als Begierde und Konkupiszenz (Röm 7). Konkret gesagt: „Die Wurzel aller Übel ist die Geldgier" (1 Tim 6,10; vgl. Kol 3,5). Vielleicht können wir für die Welt des Überflusses noch eine andere Wurzel der

Sünde ausmachen: die Angst, und zwar die Angst vor den Immigranten, die Angst, dass sich ein Anschlag wie der auf die Türme des World Trade Center in New York wiederholen könnte, die Angst, seinen Wohlstand einzubüßen. Eine grausame Ökonomie und Präventivkriege werden mit dieser Logik gerechtfertigt.
Dies in Erinnerung zu rufen steht im Wiederspruch zur herrschenden Kultur, aber es ist notwendig, um die Versöhnung nicht zu trivialisieren und in Zynismus umschlagen zu lassen. Dies wäre die „billige" Versöhnung, die Versöhnung der ideologischen Propaganda, nicht aber die „teure" Versöhnung, die Versöhnung, die Humanität bewirkt, wie Dietrich Bonhoeffer sagen würde.

II. Gott, der transzendente Grund der Versöhnung

Nach dem Ende des Krieges in El Salvador bestand man darauf, dass Versöhnung drei Schritte erfordert: Wahrheit, Gerechtigkeit und Vergebung. Nun sehen wir, wie notwendig, aber auch wie schwierig diese drei Dinge sind und dass jedes der drei in Gott seinen transzendenten Ausdruck und seine transzendente Verankerung besitzt.

1. Wahrheit

Die Gottheit Gottes zeigt sich in der Verteidigung der Wahrheit gegen die Lüge. Man muss sich nur die Worte des Paulus in Erinnerung rufen: „Der Zorn Gottes offenbart sich gegen alle Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit der Menschen, gegen jene, die die Wahrheit in Ungerechtigkeit niederhalten." (Röm 1,18) Wenn der Mensch in seiner ganzen Wirklichkeit nicht in der Wahrheit ruht, dann hat das zur Folge, dass sich ihm die Dinge nicht so zeigen, wie sie sind, dass sich sein Herz verfinstert und dass alles der Inhumanität preisgegeben wird.
In den historischen Prozessen der Versöhnung liegt die Bedeutung der Wahrheit auf der Hand. Sie ist mit größten Schwierigkeiten verbunden, vor allem nach schmutzigen Kriegen und Repression. Die Opfer und ihre Anwälte arbeiten mutig für die Wahrheit und die Aufklärung dessen, was geschehen ist, und haben keine Angst davor. Das sind die Menschenrechtsorganisationen, darunter viele christliche und kirchliche. Man muss nur an Bischof Girardi erinnern: Die Wahrheit über seine Ermordung wurde auch fünf Jahre danach nicht aufgedeckt. Das bestätigt, wie schwierig es ist, die Wahrheit im Sinne der Opfer auszusprechen. Andererseits fordern die Täter, diejenigen, die auf ihrer Seite stehen, die Oligarchie, ein guter Teil der Medien und auch einige Angehörige der kirchlichen Hierarchie nicht Wahrheit, sondern Vergebung und Vergessen, um, wie sie sagen, größeres Übel zu verhindern.
Deshalb ist es in jedem Fall gut, sich an einen Gott zu wenden, der das größere Übel der Lüge aufdeckt, der Wahrheit „begründet" und so die für die Versöhnung nötige Wahrheit eher möglich macht.

2. Gerechtigkeit und Parteinahme für den Unterdrückten

Mitten in den Konflikten offenbart sich Gott immer zugunsten des Schwachen und Unterdrückten. Und genau darin besteht sein Gottsein. Das ist eine fundamentale Einsicht der Theologie der Befreiung. Dominic Crossan bringt das in der Auslegung von Psalm 82 zum Ausdruck. Darin wird eine mythologische Szene beschrieben, in der Gott sich zu den Göttern und Göttinnen gesellt und im göttlichen Rat Platz nimmt. Die heidnischen Gottheiten werden nicht nur deshalb entthront, weil sie heidnisch sind, auch nicht, weil sie anders sind oder eine Konkurrenz darstellen. Sie werden vielmehr wegen ihrer Ungerechtigkeit entthront, wegen ihrer göttlichen Gleichgültigkeit, wegen der von Grund auf schlechten Ausübung ihres Amtes. Sie werden verworfen, weil sie Gerechtigkeit unter den Völkern der Erde weder fordern noch tun. Und diese Gerechtigkeit wird als Verteidigung der Armen gegen die Reichen verstanden, als Schutz der strukturell Schwachen gegenüber den strukturell Mächtigen ... Psalm 82 sagt uns, wie wir von Gott beurteilt werden, aber auch, wie Gott von uns beurteilt werden will.[3]

Demnach ist es für den Gott der Bibel, der die Versöhnung will, von grundlegender Bedeutung, in den historischen Konflikt einzugreifen und Partei zu ergreifen, aber auf ganz bestimmte Art: nicht, um Anhänger zu gewinnen und seine Ehre zu verteidigen, sondern um das Leben des Armen zu verteidigen. Der Kampf findet nicht zwischen Gott und den Menschen statt, sondern zwischen dem Gott des Lebens und den Götzen des Todes, die Opfer fordern, um zu existieren. Letzteres führt zu einer Ablenkung von der Wirklichkeit, die uns als notwendig erscheint.

Seit dem 11. September 2001 drängte sich das Thema „Religion und Gewalt" mit Macht auf. Gott würde eher Gewalt als Versöhnung bewirken. Das behauptete José Saramago (spanischer Schriftsteller, Anm. d. Übers.) in seinem Artikel „Der Faktor Gott". Daraus folge, dass Versöhnung unter den Menschen nur möglich sei, wenn Gott verschwinde. Man müsse den Theismus, vor allem den fanatisierenden Monotheismus vergessen, das „Lob des Polytheismus" anstimmen und die „entzauberte Rückkehr der Götter" erwarten.[4]

Andere aber verteidigten den „Faktor Gott", und erstaunlicherweise taten sie das anlässlich des Krieges gegen den Irak, genauso wie der Angriff auf den „Faktor Gott" anlässlich des 11. September geschah. In Lateinamerika sprechen prominente Verteidiger der Gerechtigkeit und der Menschenrechte nun auf eine andere Weise von „Gott". „Der Präsident des Planeten kündigt sein nächstes Verbrechen im Namen Gottes an ... Damit verleugnet er Gott ... ‚Nicht in meinem Namen', ruft Gott" (Eduardo Galeano). „Gott scheint zu protestieren: ‚Missbraucht meinen heiligen Namen nicht'" (Theotonio dos Santos). „In allen Sprachen ist ‚Friede' ein erhabenes und heiliges Wort, es bringt das zum Ausdruck, was Gott für die Menschen will" (Ernesto Sabato). Gott „begründet" die Parteinahme für den Schwachen und die Gerechtigkeit, die die echte und dauerhafte Versöhnung ermöglichen.

3. Vergebung

Der christliche Gott ist ein Gott, der keine Rache kennt, ja mehr noch, wenn wir so sprechen dürfen: Er ist ein Gott, der keine Rechte kennt. Das Heiligste für Gott ist nicht er selbst, es sind die Menschen. Das ist keineswegs selbstverständlich (und natürlich muss man sich dessen wenigstens theoretisch bewusst sein, wenn man die Rolle der Religionen in den gegenwärtigen Konflikten analysiert). „Der Schöpfer, der mit der Schöpfung in Konflikt gerät, ist ein falscher Gott" (E. Käsemann). Nach christlichem Verständnis ist Gott, um es so auszudrücken, nicht egozentrisch. „Gott hat uns zuerst geliebt", aber daraus zieht er nicht direkt den Schluss, dass er nun seinerseits geliebt werden muss und man ihm dienen soll, sondern vielmehr, dass „wir Menschen einander lieben sollen" (1 Joh 4). Gott nimmt für sich selbst keine Rechte in Anspruch. Seine Ehre ist vielmehr „der lebendige Mensch", wie Irenäus von Lyon sagte. Um es noch radikaler auszudrücken: Gottes Ehre besteht darin, dass „der Arme lebe". So formulierte es Oscar Romero. Gott ist ein Gott ohne *Hybris*.

In der Theologie des Paulus wird dies noch tiefer reflektiert und provokanter formuliert. Gott rächt sich nicht an seinen Frevlern, er bleibt ihnen gnädig und bietet ihnen Zukunft an. Dieser Gott, dessen Wirklichkeit darin besteht, für die Menschen da zu sein, bleibt bei dieser Haltung, auch wenn sich die Menschen gegen ihn wenden. Gott vernichtet den Menschen nicht, selbst dann nicht, wenn sie den Sohn selbst töten. Auf diese Weise zeigt er seine Wehrlosigkeit, und vor allem zeigt er die Tiefe und Bedingungslosigkeit seiner Liebe zu den Menschen. Paulus bringt diese Liebe in Begriffen der Versöhnung zum Ausdruck: „In Christus hat Gott die Welt mit sich versöhnt, er rechnet den Menschen ihre Verfehlungen nicht an, sondern legt das Wort der Versöhnung auf unsere Lippen" (2 Kor 5,19). Dies vollzieht sich am Kreuz Jesu. Und Gott begründet als transzendentes „Prinzip" eine historische Praxis. „Er hat uns den Dienst der Versöhnung anvertraut." Zum Gott ohne eigene Rechte zurückzukehren ist wichtig, damit die Mächtigen, die Mächte, nicht glauben, sie hätten Rechte, eben weil sie mächtig sind, weil dies ihre „offensichtliche Bestimmung" ist. Darauf haben sich die USA im 19. Jahrhundert berufen, als sie halb Mexiko annektierten. Es gibt kein Recht zu unterdrücken. Doch in der Versöhnung wird immer auf irgendeine Weise die Notwendigkeit sichtbar, dass Vergebung geschehe, die Bitte und die Gewährung von Vergebung, das Annehmen der angebotenen Vergebung. Das bedeutet, auf sein gutes Recht zu verzichten. Dies ist der Augenblick der radikalen Selbstverleugnung. Das kann man nicht beliebig herbeiführen, wenn etwa die Täter von den Opfern verlangen, sich selbst zu verleugnen. Aber man kann es auch nicht abwenden. Gott „begründet" die Fähigkeit, sich selbst zu verleugnen.

III. Gott wird in Jesus Geschichte

Damit Gott die Werte Wahrheit, Gerechtigkeit und Vergebung begründet, ist es notwendig, dass er sich in die Geschichte hineinbegibt, und Jesus von Nazaret ist der höchste Ausdruck dafür, dass Gott sich in Geschichte eingelassen hat.

Jesus bewegt sich auf der Linie des Gottes der Wahrheit. Jesus ging auf ehrliche Weise mit der Wirklichkeit um und entlarvte die Lüge, die sie unterdrückte. Dies ist möglicherweise sein historisch am sichersten überlieferter Charakterzug (J. L. Segundo). Man denke nur an seine harten Worte gegen die angeblich von Sünde verursachte Blindheit (Joh 9,41), die Heuchelei (Mt 7,3; 23,1-35; Lk 11,37-53) und die Manipulation Gottes (Mk 7,1-13; Mt 7,21). In der tief verankerten Lüge, im Nicht-Sehen des Lichtes - dies ist vielleicht die Sünde wider den Geist - sah er das Prinzip der fundamentalen Entmenschlichung.

Im selben Sinn wie Gott ergreift Jesus Partei für die Schwachen, denn ihnen gehört das Reich Gottes. Er verteidigt sie gegen ihre Unterdrücker, und dieser Logik folgt seine prophetische Verurteilung der Pharisäer und Schriftgelehrten (Mt 23,13-32; Mk 12,40; Lk 11,37-52). Sie legen anderen unerträgliche Lasten auf, sie bereichern sich auf Kosten der Witwen. Jesus geht es um das Ende der Unterdrückung und den Beginn des gemeinsamen Tisches.

Schließlich präsentiert sich Jesus im Sinne Gottes ohne jede *Hybris* und ohne egozentrische Wünsche. Er will seine Feinde nicht ausrotten, und am Kreuz vergibt er ihnen (Lk 23,33). Das fordert er auch von denen, die ihm nachfolgen, wie es vor allem im Matthäusevangelium berichtet wird; es ist das Evangelium der Gemeinde, in der es Konflikte gibt und Versöhnung nottut. Seid bereit, nicht nur siebenmal, sondern siebzig mal siebenmal zu vergeben (Mt 18,21-22); vergeltet nicht Böses mit Bösem, sondern haltet auch die andere Wange hin (Mt 5,38); liebt eure Feinde, und dann handelt ihr wie die Jünger Jesu und nicht wie die Heiden. Und um das zu begründen, beruft er sich auf Gott: „So ist der himmlische Vater", der seine Sonne über Böse und Gute aufgehen lässt (Mt 18,21-22). Dies ist die Aufforderung und die Ermutigung, die *Hybris* zu überwinden. Der reiche Schatz der Weisheit und bestimmte Formen der Mystik können mit Recht bezeugen, dass z.B. die Rache einem selbst nicht zum Vorteil gereicht, sondern dass vielmehr deren Überwindung Frieden und Freude bringt. Doch im Sinne der Mystik Jesu ist es gut, von der Rache abzusehen und dem Gegner eine Zukunft zu eröffnen, weil es für den anderen gut ist. Und so wird derjenige, der die Rache ablehnt, dem himmlischen Vater ähnlich, der sogar den Undankbaren gegenüber barmherzig ist (Lk 6,35).

Einem Leben, das sich gegen die Versöhnung sperrt, setzt Jesus ein Leben nach der Logik der Liebe und des Dienstes entgegen. Dabei betonte er ausdrücklich die Liebe zu den Armen, Schwachen und Opfern. Dies ist die Liebe, die das wieder aufbaut, was die *Hybris* zerstört hat. Daher kommen seine Hoffnung und Utopie des gemeinsamen Tisches, an dem die gegensätzlichsten Menschen Platz nehmen können: Gerechte wie Sünder, gläubige Israeliten wie Zöllner, die mit den Römern kollaborieren, Männer wie Frauen. Dies sind die alltäglichen Symbole der

Versöhnung, deren Wert vor allem darin besteht zu zeigen, dass Versöhnung möglich ist.

IV. Die Kirche: Dafür sorgen, dass die Prinzipien wirksam werden

So wie Jesus Gott geschichtlich greifbar macht, so ist es die wesentliche Aufgabe der Kirche, der sie ihre Identität verdankt, dieses Sein und Tun Jesu geschichtlich wirksam werden zu lassen. Und dies ist auch ihr spezifischer Beitrag zur Versöhnung. In den Worten der paulinischen Theologie kommt es der Kirche zu, Christus zu verkörpern, ihm einen geschichtlichen Leib zu geben, um ihn in die Geschichte zu inkorporieren. Dies bedeutet, in unseren Worten ausgedrückt, dafür zu sorgen, dass Christus und sein Gott die geschichtliche Wirklichkeit grundlegend bestimmen. Wenn wir dies tun, dann sind wir Christen Träger des Dienstes der Versöhnung. Alles, was die Kirche zugunsten von Wahrheit, Gerechtigkeit und Vergebung im Sinne der Seligpreisungen tut, ist ihr größter Beitrag zur Versöhnung. Es geht darum, dazu beizutragen, dass innergeschichtliche und vor allem reale Schritte unternommen werden, die uns dieser Utopie näher bringen.

Hier sei das Beispiel einer christlichen Gemeinde zitiert: In einem Flüchtlingslager in El Salvador Mitte der achtziger Jahre konnten die Flüchtlinge am Totengedenktag nicht hinausgehen, um die Gräber mit Blumen zu schmücken. Sie schrieben die Namen der Toten, von denen die meisten ermordet worden waren, auf große Kartons, und um diese Namen herum zeichneten sie Blumen. Neben manchen Namen sah man auch schwarze Streifen. „Das sind die Mörder. Wir kennen ihre Namen nicht, und sie mit Blumen zu umgeben schiene uns doch zuviel des Guten zu sein. Doch als Christen gedenken wir auch ihrer." Hier werden der Gott ohne jede *Hybris* und sein Christus, der am Kreuz vergibt, geschichtliche Wirklichkeit. Natürlich geschieht das nicht oft, und man kann auch nicht sagen, dass die Kirche im Allgemeinen ein solch feines Gespür besäße. Doch in der Wirklichkeit El Salvadors wurde die Richtung gewiesen, die zur Utopie der Versöhnung führt.

Für die Kirche ist es nicht leicht, Jesus und seinen Gott geschichtlich greifbar zu machen und tatsächlich, nicht bloß routinemäßig, den Dienst der Versöhnung auszuüben. Dafür sind zwei Dinge nötig: Zum einen die Überzeugung des Glaubens sichtbar zu machen, dass die Versöhnung (und die von ihr geforderte Wahrheit und Umkehr) gut und auch möglich ist. Zum anderen muss dies auf glaubwürdige Weise geschehen. Letzteres gelingt nur, wenn man bedeutsame Zeichen der Versöhnung, der Wahrheit und der Vergebung setzt. Sehen wir uns nur ein einziges Beispiel dafür an: um Vergebung für die eigenen Sünden zu bitten, was die Kirche nicht gewohnt ist. Sie tat es im Jubiläumsjahr 2000, und denken wir nur daran, wie sie es gemacht hat, um daraus zu folgern, wie man es machen muss, um glaubwürdig zu sein.

Um Vergebung bitten heißt, es im Bewusstsein der Sünde zu tun. Es war für Johannes Paul II. nicht leicht, die Kardinäle und die Kurie von der Notwendigkeit der Bitte um Vergebung zu überzeugen. Bereits im Jahr 1994, als der Papst den Kardinälen diesen Vorschlag machte, stieß er auf Vorbehalte und Widerstand - mit Ausnahme von Kardinal Etchegaray. Und in der Tat musste die Internationale Theologische Kommission am 7. März 2000, einige Tage vor der Bußliturgie, in der die Bitte um Vergebung ausgesprochen wurde, ein Dokument veröffentlichen, um den Sinn dieser Liturgie zu erläutern und die Gemüter zu beruhigen.

Die Bitte um Vergebung muss auch die aktuellen Sünden einschließen, und nicht nur die der Vergangenheit, denn wenn man die gegenwärtigen Verfehlungen verschweigt, dann befördert sogar noch die Bitte um Vergebung den Triumphalismus. Kurz nach der Veröffentlichung von *Dominus Iesus* sagte Bischof Pedro Casaldáliga: „Ich bitte um Verzeihung für dieses Dokument, aber ab jetzt sofort."

Um Vergebung bitten muss mit der gebotenen Klarheit geschehen und nicht so, wie es im Hinblick auf die Sünde der Inquisition geschah, die folgendermaßen umschrieben wurde: „Rückgriff auf nicht evangeliumsgemäße Methoden im dennoch geschuldeten Engagement für die Verteidigung der Wahrheit".

Schließlich ist es wichtig, sich bei bedeutenden Anlässen auf die schwerste Sünde zu konzentrieren, denn auch auf die Sünde kann man die „Logik der Zeichen der Zeit" im historisch-pastoralen Sinn anwenden: Sie ist das, was eine Epoche charakterisiert. Heute trägt eine schwere Sünde unserer Welt den Namen Afrika. Auch die Kirche müsste heute Afrika vor Augen haben, um um Vergebung zu bitten und an Wiedergutmachung zu denken. Im 16. Jahrhundert war die Kirche für Afrika „das christliche Europa", das Europa der Sklavenhändler. In einem der makabersten Texte der Geschichte des Papsttums schrieb im Jahr 1454 Papst Nikolaus V.: „Wir gewähren volle Gewalt und Freiheit dem erwähnten König Alfons (von Portugal), in alle Reiche, Herzogtümer, Fürstentümer, Herrschaftsgebiete und Besitztümer und bewegliche und unbewegliche Güter der Sarazenen und Heiden und anderer Feinde Christi einzufallen, sie zu erobern, zu erstürmen, niederzuwerfen, zu unterjochen und sie der immerwährenden Sklaverei zu unterwerfen." Es folgte darauf der von der Sklaverei produzierte Völkermord, und im 20. Jahrhundert begann der Ethnozid als Folge der Aufteilung Afrikas durch die Europäer. „Afrika ist ein Kontinent der Märtyrer, ein vergessener, verachteter Kontinent, ein Opfer der gesamten Menschheit. Unsere weißen Gesellschaften und die Kirche haben Hand in Hand dieses Elend produziert." (Pedro Casaldáliga). Im Geist der Gerechtigkeit und Wiedergutmachung muss die Kirche eine ganz besondere und sehr klare Bitte um Vergebung an diesen Kontinent richten. Das ist der Prüfstein ihrer Glaubwürdigkeit.

Bischof Romero hat sehr ernsthaft von der Sünde der Kirche gesprochen: „Die Kirche hat sich an einigen speziellen wirtschaftlichen Interessen orientiert und ihnen bedauernswerterweise gedient, doch dies, und dass sie nicht die Wahrheit gesagt hat, als sie sie sagen hätte müssen, war eine Sünde der Kirche." (Predigt vom 31. Dezember 1978) Dies gilt nicht nur für die Vergangenheit, sondern auch für die Gegenwart: „Es ist ein Skandal in unserer Situation, dass es in der Kirche

Personen und Institutionen gibt, die sich nicht um die Armen kümmern und nach ihrem Geschmack leben." (Predigt vom 1. Juli 1979) Und der Bischof war glaubwürdig, als er die schwierige Vergebung, die schwierige Gerechtigkeit und die schwierige Wahrheit einklagte.

V. Utopie und Notwendigkeit

Kein menschliches Vorhaben kann mit der Utopie Gottes gleichgesetzt werden. Jesus spricht von dieser Utopie als dem „Reich Gottes", doch diesem steht das Gegenreich gegenüber. Für Paulus wird Gott „alles in allem" sein (1 Kor 15,28), doch erst am Ende. Versöhnung kann sich also im vollen Sinn nur am Ende und nach einem schwierigen Prozess ereignen.

In solchen Fällen pflegt man auf das Spannungsverhältnis von „schon" und „noch nicht" zu verweisen, um diesen Prozess auf irgendeine Weise in seiner zeitlichen Dimension zum Ausdruck zu bringen. Doch wenn man an Wirklichkeiten wie die Versöhnung denkt, dann muss man hier präziser sein, um auch die Qualität der Wirklichkeiten in diesem Prozess auszusagen. Das „noch nicht" (das Leben in Fülle gibt es nicht) bedeutet also häufig ein „mit Sicherheit nicht" (es herrscht der Tod). Und das „schon" drückt nicht nur aus, dass etwas Wirklichkeit geworden ist, wenn auch in beschränktem Maß, sondern auch, dass es mehrdeutig ist und sich mit dem nicht Wünschenswerten vermischt.

Offensichtlich ist die Versöhnung höchst schwierig. Sie bedeutet die Beendigung der Unterdrückung, die den Konflikt erzeugt hat, die Beendigung der Überbewertung dessen, was wir sind und tun, die Überwindung der *Hybris*, um um Vergebung zu bitten, zu vergeben und sich vergeben zu lassen. Die vollkommene Versöhnung ist also sehr schwierig, doch wenn auch nur ein Stück Versöhnung gelingt, dann ist das oftmals absolut notwendig. Wenn ein Konflikt nicht beigelegt wird, dann kann man einfach nicht leben. In diesem Sinn hat das Christentum von Anfang an ethische Theorien entwickelt, um notwendige Güter zu verwirklichen, auch wenn diese begrenzt waren und auch mit Bösem einhergingen (die Theorie des geringeren Übels, die Kriterien für einen „gerechten Krieg", der kein „heiliger Krieg" ist, etc.).

Im Hinblick auf die Versöhnung erinnert José Comblin an Situationen, in denen es „am schlechtesten ist, nichts zu tun und alles so zu lassen, wie es ist". Dies führt uns dazu, „den am besten geeigneten Plan zu verwirklichen ... und die Ethik hat dann die Aufgabe, jenes Maß an Zugeständnissen an die Ungerechtigkeit zu bestimmen, das noch zu tolerieren ist ... In einer Welt, die von Verderbnis bestimmt ist, wäre es illusorisch zu glauben, dass man eine Partei der Reinen und Gerechten bilden könnte. Diesen Ehrgeiz haben alle Parteien, doch die Geschichte zeigt, dass dies nicht realisierbar ist."[5]

Ein Christentum, das die Versöhnung in dem Maß verwirklichen will, wie sie historisch notwendig ist, muss die möglichen und „tolerierbaren" Schritte fördern, auch wenn diese ihre Begrenzungen haben und unausweichlich mit Sünde

verbunden sind. Dies geschah meiner Meinung nach manchmal verantwortungsvoll (Ende des Bürgerkrieges in El Salvador) und manchmal verantwortungslos (Herrschaft Francos in Spanien nach dem Krieg). Doch das Licht, das die Schritte hin zum Notwendigen lenkt und uns das Ziel vor Augen führt, kommt von der Fülle, dem „noch nicht", von den „Prinzipien" (theologale und jesuanische), von denen wir weiter oben gesprochen haben. Die Kirche muss beides fördern.

In einem Zusammenhang, der dem des Verhältnisses von Konflikt und Versöhnung sehr nahe kam, sagte Ignacio Ellacuría mitten im bewaffneten revolutionären Kampf, dass die Gewalt ein großes Übel ist, größer noch, als man denken mag, dass sie aber manchmal unvermeidlich sei. In diesem Fall sei es notwendig, sie so weit wie möglich zu beschränken - das war für ihn der Ausgangspunkt für sein „Prinzip der Verhältnismäßigkeit" - und dafür zu sorgen, dass sie verschwindet. Daraus leitete er seine Bemühungen um „eine Verhandlungslösung" ab. Es ist also klar, dass Ellacuría das akzeptierte, was sich aus der historischen Notwendigkeit ergab, und sich dafür einsetzte, das Größtmögliche dessen zu erreichen, was notwendig war, und die Beschränkung und Mehrdeutigkeit des „schon" möglichst in Grenzen zu halten. Doch bei der konkreten Umsetzung der Schritte zum Frieden hin vergaß er nie die Kraft der christlichen Utopie. Auch die Christen müssen im Prinzip die Möglichkeit legitimer Gewalt akzeptieren, aber sie sind aufgrund ihrer besonderen Berufung als Christen auch die ersten und die entschiedensten, wenn es darum geht, alle Formen der Ungerechtigkeit ohne den Gebrauch von Gewalt, sondern mit gewaltfreien Methoden zu bekämpfen, auch wenn sie dabei ihr eigenes Leben aufs Spiel setzen. Ihr spezifischer Beitrag besteht darin, die transzendenten christlichen Prinzipien historisch umzusetzen: „Es handelt sich vielmehr darum, in vollkommener Weise Zeugnis dafür abzulegen, dass das Leben über dem Tod steht, dass die Liebe über dem Hass steht."[6]

Ähnliches ist von der Versöhnung zu sagen. Es kommt darauf an, alle Schritte zu unternehmen, die möglich sind, wenn sie auch beschränkt und zweideutig sind, um das notwendige Minimum zu erreichen. Doch diese Schritte müssen sich am größten Ideal orientieren. Am 13. Februar 1977 sprach Rutilio Grande in einer Predigt einen Monat vor seiner Ermordung von der Notwendigkeit der Versöhnung mitten in einem überaus schweren sozialen Konflikt zwischen den „Brüdern Kain", wie er sie nannte, und den Unterdrückten. Und er berief sich auf prophetische und rückhaltlose Weise auf die „Prinzipien". „Wir Menschen alle haben einen gemeinsamen Vater ... Die irdische Welt ist für alle ohne Grenzen. Es gibt also einen gemeinsamen Tisch mit einer großen Tischdecke für alle, so wie dieser Tisch des eucharistischen Mahls. Jeder komme mit seinem Hocker, und der Tisch, die Tischdecke und was dazugehört, sei für alle da."[7]

Das christliche Ideal der Versöhnung ist der gemeinsame Tisch, das Reich Gottes. Der wesentliche Beitrag des Christentums besteht darin, dies in der Geschichte voranzubringen, im Spannungsverhältnis von notwendigen realistischen Schritten und - was ihm besonders zu Eigen ist - Schritten, die von der utopischen Hoffnung der Fülle gelenkt werden, wie sie in Gott selbst und seinem Christus zum Ausdruck kommt.

Zum Schluss noch eine Erinnerung: Dieses Reich ist parteiisch, sein Adressat sind die Armen. Deshalb bedeutet alles, was die Armen in den Mittelpunkt dieses Prozesses stellt, in Richtung auf die Versöhnung voranzukommen, wie Gott sie will. Für die Versöhnung arbeiten heißt, eine Option für die Armen zu treffen, und umgekehrt.

[1] José Comblin, *Teología de la reconciliación*, in: Reflexión y Liberación 54 (2002), 31.

[2] Wir wollen nur ein Beispiel schwer wiegender Ungleichheit erwähnen, das für gewöhnlich nicht zur Kenntnis genommen wird, da es aus dem Kapitalismus stammt, der die Welt des Sports beherrscht: Die drei am besten bezahlten Fußballer der Welt (sie gehören alle einer spanischen Mannschaft an) verdienen im Jahr ca. 45 Millionen Dollar. Das entspricht dem Haushalt von San Salvador, einer Stadt mit 1.800.000 Einwohnern.

[3] John Dominic Crossan, *El nacimiento del cristianismo*, Buenos Aires 2002, 575f (= The Birth of Christianity: Discovering What Happened in the Years Immediately After the Execution of Jesus, San Francisco 1998).

[4] Vgl. Martha Zechmeister, *¿Muerte de Dios, muerte del hombre?*, in: Revista Latinoamericana de Teologia 57 (2002), 23ff.

[5] AaO., 26.

[6] Ignacio Ellacuría, *Gewaltlose Friedensarbeit und befreiende Gewalt: Widerstandsrecht und Formen des Widerstands in der Dritten (Lateinamerika) und der Ersten Welt (Baskenland)*, in: CONCILIUM 24 (1988), 53.

[7] Predigt, in: Salvador Carranza/Miguel Cavada/Jon Sobrino (Hg.), *XXV aniversario de Rutilio Grande. Sus homilías*, San Salvador 2002, 73-86.

Aus dem Spanischen übersetzt von Christian Roth

Prävention und Versöhnung in einer Welt voller Konflikte

Die Perspektive der Vereinten Nationen

Tapio Kanninen*

Einleitung: Grundsätze der Konfliktprävention

Der frühere Generalsekretär der UNO, Dag Hammarskjöld, sagte einmal, dass die UNO - notwendigerweise - außerhalb aller religiösen Bekenntnisse stehe. Aber sie sei nichtsdestoweniger ein Instrument des Glaubens. Als solches, fuhr er fort, sei sie inspiriert von dem, was die großen Weltreligionen verbindet, und nicht von dem, was sie trennt. In Übereinstimmung mit dieser „inspirierten" Vision möchte ich in diesem Artikel die Prinzipien der Konfliktprävention darlegen, die ursprünglich bereits in der Charta der Vereinten Nationen grundgelegt wurden und die wir wiederentdeckt und neuformuliert haben, um sie auf die globale Dynamik von Konflikten in der heutigen Zeit anwendbar zu machen. Wir hoffen, dass die neue Priorität, die dieses Thema bei den Vereinten Nationen genießt, die Mitgliederstaaten, das ganze System der UNO und die Zivilgesellschaft, einschließlich der Weltreligionen, in unserer Suche nach einer friedlicheren Zukunft, einigen kann.

I. Eine neue Friedensethik

Der Einsatz für die Kultur der Prävention bei den Vereinten Nationen, unter ihren Mitgliedstaaten und in der zivilen Weltbevölkerung weist in seinem grundlegenden Ansatz, wenn man ihn sehr weit auslegt, Elemente des Glaubens auf, da wir ja niemals sicher beweisen können, dass wir den Ausbruch eines Konfliktes wirklich verhindern konnten. Aber selbst angesichts der Unsicherheiten müssen wir versuchen, Gewaltakte zu verhüten und glaubwürdig zu unserer Überzeugung zu stehen, dass solche Akte der Verzweiflung und Zerstörung vermeidbar sind. Unsere neue Verpflichtung besteht zunächst einmal darin, nach dem frühest möglichen Zeitpunkt zu suchen, an dem wir entschlossen einschreiten können, um zu verhindern, dass Spannungen und Meinungsverschiedenheiten in Gewalt umschlagen. Dabei sind wir überzeugt von der Möglichkeit, zur rechten Zeit das bestmögliche mit den wirksamsten uns zur Verfügung stehenden Mitteln zu tun.

Dieses Ansinnen hilft uns dabei, unsere individuellen und kollektiven Bemühungen auf den überaus wichtigen Einsatz für den Frieden in dieser turbulenten Zeit zu konzentrieren, die neue Arten der Bedrohung des Weltfriedens und der internationalen Sicherheit erlebt. Mit diesem Ansatz verbinden wir unseren Glauben an den menschlichen Fortschritt und an das grundsätzlich Gute im Menschen mit einer kreativen Analyse und wirkungsvollem Handeln. Dies ist - auf seine eigene Weise - ein Engagement für eine neue Verbindung von Glauben, Intelligenz und ethischem Handeln.

Diese „neue Friedensethik" wird unterstützt durch gleichzeitige Bemühungen zur Konfliktprävention vonseiten internationaler, regionaler und ziviler Gruppierungen überall auf der Welt sowie von einzelnen Menschen in verschiedenen Ländern, die die Prinzipien der Prävention in ihrem Alltag anwenden. Somit vertreten schon unzählige Menschen auf der ganzen Welt die gleiche Überzeugung von der Macht der Prävention wie wir. Das soll nicht heißen, dass jeder, der bei der UNO beschäftigt ist, oder jeder Bürger der Mitgliedsstaaten schon vollkommen auf die Konfliktprävention setzt. Da es tatsächlich schwer, wenn nicht sogar unmöglich ist nachzuweisen, dass spezielle Programme oder Maßnahmen wirklich gewaltsame Konflikte verhindert haben, kann man immer die Wirksamkeit von präventiven Handlungen anzweifeln und skeptisch bleiben. Trotzdem werde ich hier vertreten, dass es bei der UNO unsere Verpflichtung ist, an die Macht der Konfliktprävention zu glauben und zu versuchen, ihre Ziele, Grundsätze, Mechanismen und ihre Methoden in unsere tägliche Arbeit zu integrieren.

In seinem Bericht *Verhütung bewaffneter Konflikte* vom Juni 2001 forderte der Generalsekretär der Vereinten Nationen, Kofi Annan, die Nationen, UNO-Organe und Körperschaften, regionale Organisationen, die Zivilgesellschaft und den privaten Sektor auf, die Lösung von Konflikten auf dem Wege der Konfliktprävention aktiv zu unterstützen. Er versprach, die Vereinten Nationen von einer Kultur des Reagierens zu einer Kultur der Prävention zu führen.[1] Die Konfliktprävention solle erste Priorität und vorrangiges Ziel der Vereinten Nationen bei der Aufrechterhaltung des Weltfriedens und der internationalen Sicherheit sowie bei der Gewährleistung der Rechte und des Wohlergehens aller Menschen sein. Hierzu gab der Generalsekretär maßgebliche Empfehlungen und ermahnte uns alle eindringlich, an der Entwicklung nachhaltiger Konfliktpräventionsstrategien zu arbeiten und - noch konkreter - uns entschlossener und umfassender als bisher den Ursachen der heutigen Konflikte zu widmen.

Das Fundament zur Entwicklung der Konfliktprävention als überzeugender Strategie zur Friedenserhaltung wurde schon bei der Gründung der Vereinten Nationen gelegt. Ein Hauptziel der Organisation besteht, wie es in ihrer Charta festgehalten ist, darin, „künftige Geschlechter vor der Geißel des Krieges zu bewahren" und ihr Hauptzweck besteht darin, „den Weltfrieden und die internationale Sicherheit zu wahren und zu diesem Zweck wirksame Kollektivmaßnahmen zu treffen, um Bedrohungen des Friedens zu verhüten und zu beseitigen, Angriffshandlungen und andere Friedensbrüche zu unterdrücken und internationale

Streitigkeiten oder Situationen, die zu einem Friedensbruch führen könnten, durch friedliche Mittel nach den Grundsätzen der Gerechtigkeit und des Völkerrechts zu bereinigen oder beizulegen".

Der Generalsekretär sprach in einer Ansprache im Tanenbaum-Center für interreligiösen Dialog von einer grundsätzlichen Affinität zwischen den Lehren der großen Weltreligionen und den Werten, die in der Charta der Vereinten Nationen festgehalten sind. Obwohl die Vereinten Nationen nach außen hin mit weltlichen Dingen befasst zu sein scheinen, so beschäftigen wir uns doch im Grunde mit für alle Menschen gültigen Werten, sagte er. Freundlich zu sein, barmherzig zu sein - keine Religion kann für sich ein Monopol auf solche Tugenden beanspruchen. Werte wie Barmherzigkeit, Toleranz und die Liebe zum Nächsten sind tief verwurzelt in der menschlichen Spiritualität. Dieselben Werte beseelen die Charta der Vereinten Nationen und liegen unserem Streben nach Weltfrieden zugrunde.[2] Dieser universale Charakter der Leitprinzipien kommt auch im *Commitment to Global Peace* zum Ausdruck, dem Abschlussdokument, das von religiösen und geistlichen Führern beim Millenium-Weltfriedensgipfel im Jahr 2000 unterzeichnet wurde. Es stellt in seiner Präambel fest, dass die Vereinten Nationen und die Weltreligionen eine gemeinsame Sorge für die Würde des Menschen, für Gerechtigkeit und Frieden tragen und dass die Leitprinzipien der UNO von einer Grundhaltung des Respekts vor Leben, Freiheit und Gerechtigkeit sprechen.[3] Hierin gründet die UNO auf zentralen Prinzipien, die von den Weltreligionen geteilt werden. Aber die UNO und ihre Charta basieren außerdem auf einem weiteren wesentlichen Prinzip: der Prävention von gewalttätigen Konflikten in all seinen möglichen Formen und Äußerungen.

Ein präventiver Ansatz ist somit unsere bevorzugte Strategie im Umgang mit jeder Art von Konflikt - groß oder klein, von lokalem, nationalem oder regionalem Ausmaß. Die Vorteile der Prävention sind offensichtlich. Sie ermöglicht es einzelnen Staaten und der internationalen Völkergemeinschaft, die hohen Kosten, die ein bewaffneter Konflikt immer mit sich bringt, zu vermeiden: den Verlust an Leben, Verletzungen und Unglück in vielen Formen, eine Zunahme an menschlichem Leid und eine Verschlechterung der Lebensbedingungen; physische Zerstörung, die Unterbrechung der meisten produktiven Aktivitäten und die schädlichen langfristigen Auswirkungen auf den Zustand der Wirtschaft. Daneben gibt es noch andere Kosten, etwa solche, die die Gesellschaft und die Umwelt betreffen - um nur einige zu nennen. Schließlich kommt noch ein verheerender spiritueller Verlust hinzu: unser Versagen, den Überzeugungen und Grundsätzen aller großen Weltreligionen gerecht zu werden.

Die Vorteile der Prävention sprechen somit eindeutig für die Weiterentwicklung solcher Strategien zu Hauptzielen der internationalen Gemeinschaft sowie seiner Nationen und Gesellschaften in allen Teilen der Welt. Der Anfang dieser zentralen Rolle der Konfliktprävention in unserem Alltag wurde bereits vom damaligen Generalsekretär Boutros Boutros-Ghali in seiner *Agenda für den Frieden*[4] proklamiert. Er verknüpfte das Ziel der Früherkennung von möglichen Konfliktsituationen mit der Notwendigkeit, die in ihnen schlummernden Gefahren vor der Eskala-

tion von Gewalt auszuräumen. Im Anhang zur *Agenda für den Frieden*, listete der Generalsekretär die maßgeblichen Hilfsmittel auf, die den Vereinten Nationen für die Beobachtung und Lösung von Konflikten zur Verfügung stehen, und zwar präventive Diplomatie und Friedensstiftung; Friedenserhaltung, Friedensaufbau; Abrüstung, Sanktionen und Durchsetzung von Friedensabkommen. Der präventive Ansatz wird hier als offensichtlich besser als irgendeine andere Art und Weise, Spannungen unter Kontrolle zu halten, beschrieben, da er die Notwendigkeit von militärischen Aktionen genauso wie die damit einhergehenden Kosten sowie politische, wirtschaftliche, humanitäre und soziale Risiken vermeidet.[5]

II. Die Rolle der Religionen

Der neue Ansatz, den Generalsekretär Kofi Annan in seinem Bericht vertritt, sieht in der Erkennung von Konfliktursachen den Ausgangspunkt für unsere kollektiven Präventionsmaßnahmen. Im Anschluss an diese Prämisse entwirft er ein Programm, mit dem diese Ursachen operational und strukturell, sowohl kurz- als auch langfristig zu behandeln sind. Dieser Ansatz spricht nicht von militärischer Intervention, sondern von friedlichen Wegen, Konflikte unter Bezugnahme auf Kapitel VI der Charta der Vereinten Nationen zu verhüten.

Darüber hinaus räumt Generalsekretär Annans Ansatz den Religionen einen größeren Stellenwert ein, als ihnen zuvor zugestanden wurde. Oft wird die Ursache für die Entstehung von Konflikten und Krieg einseitig auf Armut, Ungleichheit und Gesetze von Wirtschaft und Entwicklung zurückgeführt. Dieser „materialistische Determinismus" spricht jedoch nicht in angemessener Form die spirituelle Dimension der Konfliktursachen an, die einerseits zu möglichen religiösen Konflikten, Vorurteilen und Spannungen, andererseits aber auch zu ihrer eventuellen Verhütung oder Lösung beitragen können. Bei der Konfliktlösung herrscht derzeit die Tendenz vor, religiöse Überzeugungen als Teil des spirituellen und persönlichen Bereichs zu ignorieren. Aber mit dieser Ansicht verbauen wir uns die Chance auf ein tieferes Verständnis der multidimensionalen Konfliktursachen, das nötig ist, wenn wir einen wirklich multidisziplinären Ansatz der Konfliktprävention anstreben.

Generalsekretär Kofi Annan zitierte in seiner oben erwähnten Rede vor dem Tanenbaum-Center seine Heiligkeit Papst Johannes Paul II. und stimmt ihm dahingehend zu, dass „die Politik der Nationen niemals die transzendente, spirituelle Dimension der menschlichen Erfahrung ignorieren darf". Als Teil unserer Bemühungen um einen neuen Ansatz, die multidimensionalen Konfliktursachen anzugehen, muss der Religion mehr Bedeutung beigemessen werden. Unglücklicherweise spielt die Religion eine Doppelrolle: eine negative und

Der Autor

Tapio Kanninen ist Leiter der Polizei-Planungseinheit in der Abteilung für politische Angelegenheiten im UNO-Hauptquartier in New York. Anschrift: Department of Political Affairs of the United Nations, United Nations, Room S-3780A, New York, NY 10017, USA.

eine positive. Einerseits kann die Religion zur Entstehung von Konflikten beitragen, aber andererseits - wie unten aufgezeigt wird - kann sie verbindende Prinzipien, gemeinsame Werte und eine starke Motivation für die Verhütung und die endgültige Beilegung von Konflikten bieten. Die Religion nimmt im Leben der meisten Menschen eine sehr reale und praktische Rolle ein und kann nicht ignoriert werden, wenn man sich realistisch mit allen Aspekten der Kultur und Gesellschaft, in der wir leben, auseinandersetzen will.

Bei der Konfliktprävention kommt die Religion auf vielfache Weise als Mittel zur Verhütung und Lösung von Konflikten ins Spiel. Zunächst müssen wir anerkennen, dass sie, im schlimmsten Fall, Spannungen verschärfen oder Rechtfertigungen oder Rhetorik für Konfliktsituationen bieten kann; wir müssen uns ihres inhärenten Potentials zum Missbrauch bewusst sein und diese Gefahr in unsere Pläne einbeziehen und angemessen handeln, um solchen gegenteiligen Effekten entgegenzuwirken. Aber die Religion kann auch, im besten Fall, als großartige Quelle der Inspiration, der Autorität, der Motivation oder der Identität dienen - für diejenigen Menschen in jeder Gemeinschaft, die fähig sind, bei der Ausräumung gewaltträchtiger Differenzen eine maßgebliche Rolle zu spielen. In gleicher Weise kann die Religion ein Fundament für die Aufhebung von Spannungen und Meinungsverschiedenheiten sein, indem sie unsere gemeinsamen spirituellen Wurzeln betont und uns Leitprinzipien für den friedlichen Umgang mit Konflikten an die Hand gibt.

III. Religiöse und andere Konfliktursachen

Der eigentliche Zeitpunkt, an dem sich ein gewaltsamer Konflikt entzündet, ist möglicherweise einfacher zu erfassen als die jeweiligen Ursachen, die zu dem Konflikt geführt haben. Vielerlei verschiedene Gründe wirken innerhalb der Gesellschaften zusammen und verursachen ein komplexes Zusammenspiel von Bedingungen, das nicht einfach zu entwirren ist. Deshalb muss unser Ansatz der Konfliktprävention diese verschiedenen Dimensionen berücksichtigen, wenn wir versuchen, die Vielschichtigkeit der Ursachen wirksam anzugehen. Zu einem multidisziplinären Ansatz gehört auch, verschiedene Perspektiven einzunehmen, sich mit verschiedenen Denksystemen in vielen Fachbereichen vertraut zu machen. Konfliktursachen, die durch die Linse eines bestimmten Wissensbereichs ganz zentral zu sein scheinen, können sich aus einer anderen Perspektive heraus als nicht weiter wichtig erweisen, aber es ist notwendig, alle diese Einschätzungen zu berücksichtigen, sie sorgfältig zu analysieren und angemessen darauf zu reagieren. Theologische Studien zum Beispiel versorgen uns möglicherweise mit neuen Einsichten in die Dynamik der moralischen Spannungen und Vorurteile. Sie können uns andererseits neue Möglichkeiten zur Interpretation des Verhütungspotentials, das in solchen Unstimmigkeiten und spirituellen Widersprüchen liegt, eröffnen.

Um Konflikte erfolgreich erkennen und lösen zu können, muss nicht nur ein

Bewusstsein für die Bedeutung eines bestimmten Wissensbereiches vorhanden sein, sondern auch das Engagement derjenigen, die im Besitz dieses Wissens sind. Genaue Kenntnis der religiösen Überzeugungen innerhalb einer potentiellen Konfliktsituation kann zum Beispiel eingesetzt werden, um einen gefährlichen spirituellen Trend, der explodieren könnte, vorherzusehen. Eine religiöse Führergestalt kann sich ebenfalls für die Entschärfung eines potentiellen gewaltsamen Konflikts einsetzen, indem er/sie sich auf seine/ihre Kenntnisse hinsichtlich der religiösen Komplexität dieser speziellen Situation beruft.

Selbst in Konflikten, die keine religiösen Ursachen haben, kann die Autorität und der Respekt, den religiöse Gruppierungen oder Führer in angespannten Gemeinschaften ausüben, sie in die Lage versetzen, die Parteien zu einem Dialog anzuleiten, der zu Versöhnung und Toleranz führt. Zusätzlich zur Versorgung mit Kenntnissen über die Ursachen des Konflikts bietet die Religion ein Fundament für die Aktivität von bestimmten Gruppierungen von Menschen, die die Religion als ein Mittel zur Schlichtung von Streitigkeiten und zur Verhinderung von gewaltsamen Konflikten einsetzen. Die Autorität der Religionsführer und der religiösen Organisationen wurzelt in den Werten und Prinzipien, die sie repräsentieren, und machen sie deshalb zu einem effektiven Gremium in der Vermittlung zwischen den Parteien oder bei einem Aufruf an die Parteien, die die gleichen Überzeugungen und Werte vertreten.

IV. Die moralische Autorität von Religionen

In seinem Bericht *Verhütung bewaffneter Konflikte* stellte der Generalsekretär fest, dass religiöse Organisationen Träger „moralischer Autorität" seien und dank ihrer einzigartigen Position in jeder Gemeinschaft „einen kulturell begründeten beträchtlichen Vorteil" in der Konfliktprävention besitzen. Religiöse Führer oder Organisationen können sich auf die Prinzipien einer bestimmten Theologie berufen, die den Frieden hochschätzt, die praktische Manifestation einer Kultur des Friedens innerhalb dieser Gemeinschaft vorantreibt und eine positivere, aktive Rolle der Religionsgemeinschaft in der Konfliktprävention einfordert. Der Generalsekretär machte darauf aufmerksam, dass die Aktivität von Religionsgemeinschaften zur Konfliktprävention immer dann am effektivsten ist, wenn sie das gemeinsame Menschsein aller Parteien eines Konflikts ins Feld führen.

Religion kann auch Voraussetzungen für Versöhnung schaffen. In seiner Studie, die Beobachtungen aus einer Reihe von Workshops und Interviews mit Teilnehmern an interreligiösen Friedensaufbautrainings wiedergibt, fand Mohammad Abu-Nimmer heraus, dass „Werte, die die Grundlagen zur Konfliktlösung darstellen - Inklusivität, Bevollmächtigung sowie die Befriedigung menschlicher Bedürfnisse, langfristige Lösungen und schließlich systemische und individuelle Lösungen - auch von verschiedensten Religionen vertreten werden."[6] Das würde die Beobachtung des Generalsekretärs untermauern, der sagt:

„In jedem großen Glauben und jeder Tradition kann man die Werte der Toleranz und des gegenseitigen Verständnisses finden. Der Koran sagt uns zum Beispiel: ‚Wir haben Euch aus einem einzigen Paar von Mann und Frau erschaffen und Euch zu Nationen und Stämmen gemacht, damit Ihr einander erkennt.' Konfuzius rief seine Gläubigen auf: ‚Wenn der gute Weg im Staat vorherrscht, dann spreche entschlossen und handle entschlossen. Wenn der Staat den Weg verloren hat, dann handle entschlossen und spreche mit Bedacht'. In der jüdischen Tradition wird das Gebot ‚Liebe Deinen Nächsten wie Dich selbst' als Kernaussage der Thora angesehen.
Dieser Gedanke spiegelt sich im christlichen Evangelium wider, das uns ebenfalls lehrt, unsere Feinde zu lieben und für jene zu beten, die uns verfolgen. Hindus werden gelehrt, dass es nur eine Wahrheit gibt und die Weisen ihr verschiedene Namen geben. Und in der buddhistischen Tradition werden die Einzelnen aufgerufen, in jedem Bereich ihres Lebens stets Mitgefühl zu üben."[7]

Schluss: Der Dialog zwischen den Kulturen

Die Universalität der friedenserhaltenden Prinzipien widerspricht den multiplen Kräften, die Konflikte entstehen lassen. Die *Globale Agenda für den Dialog zwischen den Kulturen* versucht potentielle Konflikte in einem größeren Zusammenhang zu behandeln. Sie hat das Ziel, eine gemeinsame Grundlage zwischen Zivilisationen aufzuspüren und zu fördern, um Bedrohungen, die unsere gemeinsamen Werte gefährden könnten, direkt anzugehen und ein besseres Verständnis der gleichen ethischen Standards und universellen menschlichen Werte zu entwickeln.[8] Ein solcher Dialog sollte im Idealfall von gegenseitigem Respekt geprägt sein und nicht in erster Linie auf die Ausmerzung von Differenzen zwischen Menschen abzielen, sondern darauf ausgerichtet sein, diese Unterschiede auf friedliche Art und Weise bestehen zu lassen und gleichzeitig einen Kontext von gemeinsamen Werten zu entwickeln. - „ein Gefühl für unsere Gemeinsamkeiten als Menschen". Dieser Dialog steht für eine weitere Phase in einem multidisziplinären Ansatz, in dem Religionen und Religionsvertreter eine wichtige Rolle bei der Konfliktprävention einnehmen.[9]
Im Lichte der unglücklichen, aber leider zunehmenden Bedeutung der Religion als einer spaltenden Kraft in unserer Welt ist die Zeit reif dafür, dass die Religion auch eine Rolle dabei spielt, die Menschen zusammenzuführen und Voraussetzungen für den Frieden zu schaffen. Religiöse Prinzipien könnten Schlüsselelemente bei der Konfliktprävention darstellen. Die im Entstehen begriffene Rolle eines präventiven Ansatzes beim Umgang mit Konflikten hat die Anerkennung der Rolle der Religion in den Bemühungen der Vereinten Nationen um die Erhaltung von Frieden und Sicherheit in einer komplexeren und gefährlicheren Welt als jemals zuvor, mit sich gebracht. Die vielen Aspekte von Religion - als ein Element von Konfliktursachen, als Quelle der Ideologie wie als unterstützende Kraft bei der Lösung von Konflikten oder als Motivation und Urgrund von Autorität für Menschen, die an der Konfliktprävention beteiligt sind - zeigen ihre

praktischen Auswirkungen. Weit davon entfernt, ein abgehobenes, isoliertes spirituelles Betätigungsfeld zu sein, kann die Religion ein entscheidendes Instrument eines praktischen Ansatzes der Konfliktprävention in unserem Leben sowohl als Individuen als auch als Mitglieder der spirituellen Gemeinschaft der Weltreligionen sein.

* Die Ansichten, die in diesem Artikel wiedergegeben sind, repräsentieren nicht notwendigerweise die Auffassung der Vereinten Nationen. Der Autor bedankt sich bei Dr. George D'Angelo, Adilah Junid und Kim Zapfel für ihre Unterstützung bei der Recherche für diesen Artikel.

[1] UN-Dokument A/55/985 - S/2001/574, 7. Juni 2001

[2] Kofi Annan, *The Challenge of Conflict Prevention,* Marc Tanenbaum Memorial Lecture 1998, Tanenbaum Centre for Inter-religious Understanding, New York, 27. April 1998 (SG/SM/6541).

[3] Millenium-Weltfriedensgipfel zum Jahr 2000: Schlussdokument vom 8. August 2000; vgl. www.millenniumpeacesummit.com/mwps_about.html

[4] UN-Dokument A/47/277 - S/24111, 17. Juni 1992.

[5] UN-Dokument A/50/60 - S/1995/1, 25. Januar 1995.

[6] Mohammad Abu-Nimmer, *Conflict Resolution, Culture and Religion,* in: Journal of Peace Research, Bd. 38, Nr 6 (November 2001) 690.

[7] Kofi Annan, *Ansprache zur Nobelpreisverleihung,* 10. Dezember 2001, SG/SM/8071. Im Internet unter: www.uno.de/presse/2001/unic439.htm.

[8] Vgl. UN-Dokumente A/RES/53/22, 16. November 1998; A/RES/45/113, 7. Februar 2000; A/RES/55/23, 11 Januar 2001; A/RES/56/6, 21. November 2001.

[9] Vortrag des Generalsekretärs vor dem Zentrum für Islamische Studien zum Thema *Der Dialog der Zivilisationen und die Notwendigkeit einer Weltethik,* SG/SM/7049, 28. Juni 1999. Im Internet unter: www.uno.de/presse/1999/unic187.htm.

Aus dem Englischen übersetzt von Andrea Kett

Der Prozess der sozialen Versöhnung

I. William Zartman

I. Keine Einbahnstraße

Versöhnung ist keine Einbahnstraße. Zur Versöhnung gehören immer zwei, und deswegen ist die Versöhnung ein sehr viel schwierigeres Unterfangen als der Konflikt. Ein Konflikt hat zwar in aller Regel ein Ziel, kann aber dennoch gegen

eine neutrale Partei gerichtet sein, die keinerlei Absicht hat, sich an diesem Konflikt zu beteiligen. Versöhnung jedoch setzt das „Einverständnis zweier Erwachsener" voraus. Sie kann von nur einer Partei zwar in die Wege geleitet, aber nicht vollendet werden.

Versöhnung ist ein erstaunliches und mühsames, aber glücklicherweise nicht seltenes Geschehen. Ein großer Teil der Gerechtigkeits- und Friedensprozesse in der Dritten Welt folgen dem Konzept der Versöhnung, wonach der Täter für ein gegen die Gesellschaft gerichtetes, aber nicht kriminelles Verhalten verantwortlich ist und im Zuge der Erneuerung des sozialen Geflechts der Gemeinschaft wieder in die gesellschaftlichen Normen eingebunden werden muss; dabei dienen bestimmte anerkannte Gebräuche und Rituale als Vehikel der Versöhnung. Am entgegengesetzten Ende des politischen Spektrums ist die französisch-deutsche Versöhnung in den Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg ein Ereignis von größter Bedeutung gewesen, das erst durch die Schaffung eines geeinten Europa möglich wurde und diese seinerseits ermöglicht hat. Die Entwicklung der Beziehungen zwischen den Vereinigten Staaten, Russland (der früheren Sowjetunion) und China hat ebenfalls einen Prozess der Versöhnung in Gang gesetzt. Teile der christlichen Kirche, die früher in Religionskriege verwickelt waren, wachsen (wahrscheinlich infolge des Bedeutungsverlusts der Religion in einer zumindest in einigen Teilen zunehmend säkularisierten Welt) auf dem Weg der Versöhnung nach und nach zu einer einzigen Glaubensgemeinschaft zusammen. Mehr als jeder andere in der Schrift spricht der heilige Paulus von der Notwendigkeit, sich mit Gott zu versöhnen und durch das Opfer Christi Versöhnung zu empfangen (Röm 5,10-11).

In dieser Welt endet ein Konflikt dann, wenn die beteiligten Parteien eine Fortsetzung für zu kostspielig halten und die zu erwartenden Ergebnisse in keinem angemessenen Verhältnis mehr zum betriebenen Aufwand stehen. Genau genommen kann ein Konflikt auch über diesen Zeitpunkt hinaus noch fortgesetzt werden, dann nämlich, wenn beide Parteien nicht in der Lage sind, zu einer Einigung zu kommen und ihre kostspielige Auseinandersetzung zu beenden. An diesem Punkt kann ein Vermittler nützliche Dienste leisten. Die Beendigung eines Konflikts ist jedoch noch keine Versöhnung. Auch wenn die offizielle Terminologie hier zuweilen etwas unpräzise ist, versteht man unter Beendigung eines Konflikts im engeren und häufiger gebrauchten Sinn das Ende der Gewalt, mit der dieser Konflikt geführt wird.

Der gängige Sprachgebrauch, der die Begriffe „Konflikt" und „gewaltsame Auseinandersetzung" unterschiedslos nebeneinander stellt, ist denkbar unglücklich, denn er verschleiert das eigentliche Wesen eines Konflikts. Der Begriff Konflikt meint eine aktive Unvereinbarkeit („opposing action of incompatibles", das Gegeneinander-Wirken unvereinbarer Positionen, so heißt es unter anderem im „Webster"), eine Gegensätzlichkeit der Standpunkte, die die Parteien verfechten oder durchsetzen wollen. Unser Alltag ist voller Konflikte; das zivilisierte Leben hat Wege gefunden, diese Konflikte so zu regeln, dass sie keine Gewalt erfordern und auf andere Weise ausgetragen und gelöst werden können. Die Szene, in der

Robin Hood und Little John einander auf der Brücke gegenüberstehen und mit Stöcken solange kämpfen, bis einer von ihnen (Robin Hood) in den Bach fällt, ist inzwischen von Konventionen wie Höflichkeit („Nach ihnen") oder Ampelanlagen abgelöst worden und zeigt, wie sich die Normen bei der Austragung eines Konflikts von der Gewalt zur Gewaltlosigkeit entwickelt haben. Der Konflikt an sich bleibt jedoch bestehen: Einer muss als erster über die einspurige Brücke gehen. Aber im Sinne einer gewaltsamen Auseinandersetzung ist er beendet.

Wenn ein Konflikt endet, dann ist die Angelegenheit zumindest so weit erledigt, dass das Leben weitergehen kann. Sie ist nicht unbedingt von Grund auf bereinigt - vielleicht bricht sie in nächster Zukunft, auf einer anderen, tieferen Ebene womöglich, wieder auf. Das Ende der Auseinandersetzung wird im Wesentlichen durch die Trennung der Gegner erreicht: Die Parteien prallen nicht mehr aufeinander, weil sie übereingekommen sind, ihrer Wege zu gehen und ihre Unvereinbarkeit nicht mehr aktiv auszutragen. „Das Kapitel ist abgeschlossen", wie man so schön sagt, oder: „Die Sache ist zu den Akten gelegt". Das ist ein in vieler Hinsicht durchaus positives Ergebnis. Die gegenwärtige Krise ist beigelegt, und das Leben kann weitergehen. Die Gefahr, dass die aktiv ausgetragenen Meinungsverschiedenheiten eskalieren, ist vorüber, und das Risiko, dass der Konflikt sich ausbreitet und auf andere Parteien und Probleme übergreift, besteht nicht mehr. Man hat reinen Tisch gemacht, das heißt, man hat die Angelegenheit oberflächlich bereinigt.

Doch die Geschichte von Robin Hood und Little John endet nicht an diesem Punkt. Little John zieht Robin Hood aus dem Wasser, und beide lachen zunächst einmal herzlich und ausgiebig; dann gratuliert Robin Hood Little John, weil er so gut mit dem Stock umgehen kann, und Little John gibt das Kompliment zurück, und schließlich fordert Robin Hood ihn auf, sich seinen *Merry Men* anzuschließen, und die beiden ziehen Arm in Arm Richtung Sherwood Forest, wo wir sie nicht länger stören wollen. Es sei denn, um festzustellen, dass sie sich versöhnt haben. Sie haben den Streit um die Bachüberquerung hinter sich gelassen und in einer neuen Beziehung zueinander gefunden. Diese Beziehung enthält verschiedene Elemente: Anerkennung, Bewältigung der Konfliktfolgen, eine neue Einstellung zueinander, ein gemeinsames Projekt und einen Mechanismus zur Lösung von Problemen und künftigen Konflikten.

Der Autor

Ira William Zartman ist Jacob-Blaustein-Professor für Internationale Organisationen und Konfliktlösung und Konfliktmanagement-Direktor an der Paul H. Nitze School of Advanced International Studies, die zur John Hopkins University in Washington gehört. Zu seinen Fachgebieten gehören das nördliche und an die Sahara angrenzende Afrika, das südliche Afrika, der Mittlere Osten, Entwicklungsländer, Menschenrechte, internationale Beziehungen, Verhandlung und Konfliktlösung, Nord-Süd-Problematik, politische Risiko-Analyse. Nach einer Promotion über internationale Beziehungen an der Yale-Universität hatte er Professuren in South Carolina, New York, an der U.S. Naval Academy und in Paris inne. Veröffentlichungen u.a.: Avoiding Conflict Escalation (als Herausgeber, 2001); Preventive Diplomacy Through Negotiation (2000); International Negotiation: Actors, Structure/Process, Values (als Mitherausgeber, 1999); Power and Negotiation (als Mitherausgeber, 1999). Anschrift: SAIS, Paul Nitze Building, Room # 414, 1740 Massachusetts Ave., N.W., Washington, D.C., USA.

II. Die fünf Elemente der Versöhnung

Diese fünf Elemente sind wichtige Bestandteile der Versöhnung und einer tieferen und dauerhafteren Beendigung von Konflikten. Sie vervollständigen den Begriff der Konfliktbeendigung, aber sie entfalten darüber hinaus das Konzept der Versöhnung in seiner ganzen Bandbreite und Bedeutung.

1. Anerkennung

Versöhnung setzt, wie schon gesagt, ein Ende der Kämpfe und eine Beilegung der Differenzen voraus. Und sie beginnt mit der gegenseitigen Anerkennung der Parteien. Friede *per se* lässt sich schon dadurch verwirklichen, dass beide Parteien auf die Austragung des Konflikts verzichten, ohne einander wirklich wahrzunehmen. Gegenseitige Anerkennung aber setzt voraus, dass jede der beteiligten Parteien die Existenz der jeweils anderen wahrnimmt. Diese Anerkennung hat tiefere Dimensionen und Konsequenzen wie etwa das beiderseitige Wissen um die moralische (wenn auch nicht unbedingt machtpolitische) Gleichrangigkeit, die Würde und auch die Verletzungen des jeweils anderen sowie um die Rolle, die jede der beiden Parteien im vorangegangenen Konflikt gespielt hat. Versöhnung kann sich nur als Konsequenz einer wechselseitigen Anerkennung von Ansprüchen vollziehen, die ihrerseits notwendig aus der wechselseitigen Anerkennung der beiden Parteien folgt, die den Versöhnungsprozess einleiten.
Der Konflikt zwischen Israelis und Palästinensern begann sich in dem Moment einer (allerdings noch immer unerreichten) Lösung zu nähern, als beide Seiten einander anerkannten und den berühmten Ausspruch „Wer sind die Palästinenser?“ überwanden, mit dem Premierministerin Golda Meir auf die Nicht-Anerkennung Israels durch die Palästinenser reagiert hatte. Südafrika tat den ersten Schritt zur inneren Versöhnung, als es die Schwarzen, die während der Apartheid als Staatsbürger gar nicht existiert hatten, den Weißen gleichstellte. Es ist unmöglich, über die Beilegung eines Konflikts zu verhandeln, ohne den Status und die Gleichrangigkeit der jeweils anderen Partei anzuerkennen, was bei der Lösung interner Auseinandersetzungen eines der größten Hindernisse darstellt.

2. Bewältigung der Konfliktfolgen

Die Konfliktfolgenbewältigung ist im Kontext der Versöhnung ein allgemein anerkannter und zentraler Begriff. Die Schrift rät uns, zu unseren Brüdern zu gehen und uns mit ihnen zu versöhnen, wenn etwas zwischen ihnen und uns steht. Traditionelle afrikanische Praktiken weisen dem Schuldeingeständnis und der Wiedereingliederung eine Schlüsselfunktion bei der Erneuerung des sozialen Gefüges einer Dorfgemeinschaft zu. Und am anderen Ende der historischen Skala stehen die seit den Ereignissen in Südafrika allgemein anerkannten Kommissionen für Wahrheit und Versöhnung, die einen immer größeren Teil der postkonfliktären Landschaft ausmachen. All diesen Sichtweisen liegt die schon zu Anfang erwähnte Auffassung zugrunde, dass Versöhnung ein von zwei Personen

ausgehender und daher auch zweischrittiger Prozess der Sühne und der Vergebung ist.

Der erste Schritt, der von der ersten Partei getan werden muss, ist die Sühne - die Wahrheit der Wahrheitskommissionen, das Schuldeingeständnis in Afrika, das „geh und versöhne dich ... mit deinem Bruder" aus Mt 5,24. Versöhnung - und das ist ein Punkt, der in der Debatte über postkonfliktäre Beziehungen oft außer Acht gelassen wird - ist kein einseitig und unentgeltlich erteilter Freispruch. Versöhnung ist das Ergebnis der Übernahme von Verantwortung und der Bitte um Vergebung. Und diese Vergebung ist der zweite Schritt, der von der zweiten Partei als Reaktion auf den ersten Schritt getan wird. Vergebung erwartet Sühne, und Sühne bittet um Vergebung.

Bleibt noch ein weiterer wichtiger Aspekt: die Frage nach der Gerechtigkeit, insofern diese sich in einem Gegensatz zum Frieden befindet. Im Interesse der Opfer und im Hinblick auf künftige Mechanismen des Konfliktmanagements dürfen Personen, die für Exzesse der Gewalt verantwortlich sind, nicht den Eindruck gewinnen, dass sie ungestraft davonkommen. Die Debatte über die geeignete Form der Wiedergutmachung und die richtige Mischung aus Wiedergutmachung und Vergebung im Kontext der Konflikttransformation ist noch nicht abgeschlossen. Der menschliche Geist hat zwei Neigungen, die einander die Waage halten: Er tendiert einerseits dazu, Rache zu fordern und offene Rechnungen zu begleichen, und will andererseits gerne vergessen und die Erinnerung an vergangene Grausamkeiten ausmerzen. Diese beiden Neigungen entsprechen den beiden Schritten der Versöhnung und kehren in den symbolischen Ritualen wieder, mit denen traditionelle Gesellschaften versuchen, die Risse im sozialen Gefüge zu kitten. Rache ist auch nur ein Versuch, die Konten wieder auszugleichen, den Platz zu ebnen und das Unrecht aus der Welt zu schaffen. Wiedergutmachungsstrategien bieten eine Alternative zur Rache, die auch in normativer Hinsicht akzeptabel ist. Einen Mord zu sühnen, indem man drei Kühe abgibt oder sich einer Nassrasur durch den Vater des Opfers unterzieht, wie es in Afrika und dem Mittleren Osten praktiziert worden ist, ist eine unendlich viel zivilisiertere Art der rituellen Wiedergutmachung als die endlosen Sühneleistungen à la Hatfield und McCoy. Obwohl solche Formen der Konfliktfolgenbewältigung selbst im besten Fall niemals vollständig sein können und auch dort, wo die Wunden verheilt sind, Narben hinterlassen, machen sie doch einen wesentlichen Teil der Versöhnung aus. „Es ist nicht einfach, sich zu versöhnen, solange es keine Gerechtigkeit gibt, solange wir nicht wissen, was mit unseren Verwandten geschehen ist", so ein Opfer der Kämpfe gegen den *Sendero Luminoso* in Peru.

Wiedergutmachung wird international noch sehr unterschiedlich gehandhabt und entwickelt sich nur langsam auf eine Standardisierung zu, wie sie im nationalen Strafrecht und in den traditionellen gewohnheitsrechtlichen Praktiken herrscht. Der Weg von der Verbannung Napoleons über die Nürnberger Prozesse bis hin zu den internationalen Kriegsverbrechertribunalen zu Jugoslawien und Ruanda und schließlich dem Internationalen Strafgerichtshof ist uneben und holprig, und er verläuft weder durch Mosambik noch durch Israel, Palästina oder Zypern. Wahr-

heits- und Versöhnungskommissionen sind in den unterschiedlichsten Formen unter anderem für Algerien, Israel und Palästina und für den Kongo gefordert worden und haben - von Argentinien 1983 bis hin zu Peru, Sierra Leone, Liberia, El Salvador, Ruanda, Guatemala und vielen anderen, darunter auch Südafrika - an zahlreichen Friedensschlüssen und postkonfliktären Prozessen mitgewirkt, ohne dass man sich auf eine optimale Vorgehensweise geeinigt hätte. Die generelle Tendenz geht dahin, ranghohe Funktionäre zur Verantwortung zu ziehen und bloße Weisungsempfänger freizusprechen, doch solche Praktiken eignen sich kaum als allgemeingültige Richtlinien, und zudem sind die einen oft schwer von den anderen zu unterscheiden (so versucht man zur Zeit beispielsweise in Argentinien, die rangniederen Offiziere ebenso zur Verantwortung zu ziehen wie ihre Vorgesetzten). Die geeigneten Methoden der Konfliktfolgenbewältigung müssen also erst noch am Einzelfall erarbeitet und in standardisierte Wiedergutmachungsnormen verwandelt werden, die ihrerseits wiederum auf den Einzelfall angewandt werden können und eine angemessene Bestrafung ermöglichen. Hier gibt es noch viel zu tun.

3. Neue Einstellungen

Eine veränderte Einstellung, das nächste Element, ist das Ergebnis der Konfliktfolgenbewältigung und die Grundlage der beiden noch verbleibenden Elemente. Ein Konflikt impliziert eine negative Einstellung der Parteien zueinander, die dann auf dem Wege der Anerkennung und Wiedergutmachung durch eine zumindest neutrale Haltung ersetzt wird; Versöhnung jedoch erfordert eine positive Einstellung. Der Wechsel von negativen zu positiven Empfindungen kann sich nicht ohne einen Sinneswandel vollziehen: wenn die Parteien Gründe für eine künftige Zusammenarbeit finden wollen, müssen sie zunächst die Gründe überwinden, die sie zuvor veranlasst haben, gegeneinander zu kämpfen. Außerdem darf man nicht vergessen, dass die „Parteien", von denen hier die Rede ist, nicht nur aus einem Anführer oder einer (häufig in „Tauben" und „Falken" zerfallenden) Führungsgruppe, sondern auch aus der Masse des Volkes bestehen, auf deren Unterstützung die Anführer während des Konflikts angewiesen waren und auf deren Unterstützung sie auch jetzt, in der Zeit der Versöhnung, angewiesen sind. Eine veränderte Einstellung erfordert also nicht nur eine „Lehrer-Fortbildung", sondern auch einen „öffentlichen Lernprozess".

Eine veränderte Einstellung versetzt die ehemaligen Konfliktparteien in die Lage, die Wunden der Vergangenheit zu vergessen, neue Ereignisse in einem anderen Licht als dem des alten Argwohns zu sehen und gemeinsam kreativ zu denken. Das gemeinsame Bedürfnis, die Geschichte vergangener Beziehungen im Licht veränderter Notwendigkeiten neu zu überdenken und neu zu schreiben, gewinnt zunehmend an Bedeutung. Dabei geht es nicht darum, die Fakten zu beschönigen, sondern eher darum, Interpretationen zu korrigieren, die Probleme und Reaktionen beider Seiten zu verstehen und das Werk der Wiedergutmachung durch die Überwindung polemisierender Darstellungen und einseitiger Sichtweisen zu vollenden. Ein wesentliches Hindernis für die Versöhnung im Mittleren Osten ist das

beleidigende und diffamierende Bild, das beide Parteien voneinander haben; während man in Israel aber ein halbes Jahrhundert nach der ursprünglichen Gründungsrevolution mit der Revision der Schulbücher begonnen hat, hat sich der rassistische Ton der Texte an den arabischen Schulen und namentlich in Palästina, wo eine solche Gründungsrevolution noch nicht stattgefunden hat, bisher nicht verändert.

4. Ein gemeinsames Projekt

Der nächste Schritt auf dem Weg zur Versöhnung ist ein gemeinsames Projekt, das aufgrund der veränderten Einstellung möglich geworden ist. Ein gemeinsames Projekt bedeutet Zusammenarbeit, die Gestaltung einer gemeinsamen Zukunft mit der Konsequenz, dass die beiden Parteien ihre Pläne und sogar ihre eigene Identität nur miteinander verwirklichen können. Es ist schon oft darauf hingewiesen worden, dass die französisch-deutsche Versöhnung nicht nur dadurch möglich geworden ist, dass beide Seiten sich bemüht haben, das Erbe mehrerer Kriege abzuschütteln, sondern vollkommen von ihrem gemeinsamen Einsatz für ein geeintes Europa abhing. In ähnlicher Weise war das Ende des Dreißigjährigen Krieges und der Napoleonischen Kriege von der Schaffung eines europäischen Staatensystems beziehungsweise einer europäischen Interessengemeinschaft abhängig. Anders als die Mitte der achtziger Jahre durchgeführten, begrenzten verfassungsrechtlichen Lockerungen stellt der 1994 in Südafrika vollzogene Wandel ein gemeinsames Projekt unter einem neuen politischen System dar. Neben diesen positiven Beispielen stehen andere, die noch Mängel aufweisen. Israel hat eine Reihe bilateraler Beziehungen zu seinen Nachbarn Ägypten und Jordanien aufgebaut und damit einige noch offene Fragen geklärt, doch ein gemeinsames Projekt wie etwa eine sicherheitspolitische oder wirtschaftliche Zusammenarbeit lässt im Mittleren Osten noch immer auf sich warten. Die unterschiedlichen Parteien in Bosnien und Mosambik haben die Regeln für einen Wettkampf festgelegt und eingehalten, der nicht durch Waffen, sondern durch Wahlen entschieden werden soll, und haben bei der Errichtung des Regierungssystems bis zu einem gewissen Grad zusammengearbeitet, doch das gemeinsame Projekt des Wiederaufbaus von Staat, Gesellschaft und Wirtschaft ist bisher nicht auf den Weg gebracht worden. Die Parteien haben ihre Konflikte unter Kontrolle - doch versöhnt sind sie noch nicht.

5. Mechanismen der Streitschlichtung

Schließlich lehrt uns der Blick auf die Konflikte der Vergangenheit, dass die Parteien zukunftsorientierte Mechanismen der Streitschlichtung ausarbeiten müssen, um noch ungeklärten oder wiederkehrenden alten und auch neuen Problemen begegnen zu können. Der Geist der Zusammenarbeit entsteht aus der Einstellung, das Ziel der Zusammenarbeit entsteht aus gemeinsamen Projekten, doch darüber hinaus sind Normen und Institutionen - auch Systeme genannt - vonnöten, um Vorfälle mit einer gewissen Routine zu behandeln, die die alten Erinnerungen, Gewohnheiten und Wunden nicht wieder aufleben lässt. Die Me-

chanismen der Streitschlichtung, die in zahlreichen internationalen Verträgen enthalten sind, dienen ebendiesem Zweck: die wieder aufbrechenden oder neu entstehenden Streitigkeiten von den Leidenschaften der Politik zu befreien und die Versöhnung, die eine Zusammenarbeit erst möglich macht, zu erleichtern.
Diese fünf Elemente sind die Schritte auf dem Weg zur Versöhnung. Sie überschneiden sich in ihrer Abfolge, und sie erfordern viel Zeit - ein halbes Jahrhundert, wie die französisch-deutsche Versöhnung, Jahrzehnte wie die Versöhnung nach dem Kalten Krieg oder auch ein halbes Jahrtausend wie die Versöhnung unter den Christen und zwischen Christen und Juden. (Die Versöhnung zwischen den biblischen Völkern - den drei Völkern der abrahamitischen Tradition - lässt nach mittlerweile dreizehn Jahrhunderten noch immer auf sich warten und rückt zur Zeit wieder in weite Ferne).

III. Die Ziele der Versöhnung

Versöhnung an sich ist etwas Gutes, doch ihre Bedeutung ist nicht nur eine moralische oder ethische, sondern auch eine durchaus praktische. Solange keine Versöhnung stattfindet, sind Zusammenarbeit und andere positive Aspekte der gesellschaftlichen Erneuerung - auf kommunaler, nationaler oder internationaler Ebene - nicht möglich. Deswegen stellt die Versöhnung auch einen instrumentellen Wert dar und nicht nur ein Ziel, das um seiner selbst willen angestrebt werden muss. Sie ist notwendig, um an die Stelle kostspieliger, feindlicher Beziehungen konstruktives und kreatives Potential zu setzen. Doch die Versöhnung ist keine Vorbedingung für die Schaffung von etwas Neuem, etwas, das zunächst eintreten muss, bevor man weiter voranschreiten kann. Sie ist ein Gerüst, das die Konfliktlösung unterstützt, und deshalb müssen die sechs Schritte in diesem Prozess genau beachtet werden.
In gewisser Weise scheint dies alles so selbstverständlich zu sein, dass man sich fragt, worin das Problem eigentlich besteht und weshalb irgend jemand das Ende eines Konflikts mit dem Akt der Versöhnung verwechseln sollte. Intensive wissenschaftliche Arbeit und enorme Mengen diplomatischer Aktivitäten sind auf die Beendigung oder Lösung von Konflikten verwandt worden, und das ist die entscheidende Voraussetzung für alle weiteren Frieden schaffenden Maßnahmen. Die Unterscheidung zwischen Konfliktmanagement (das darin besteht, den Konflikt von der Ebene der Gewaltanwendung auf die Ebene der Politik zu verlagern) und Konfliktlösung (die darin besteht, den gerade akuten Streit beizulegen) ist zwar unklar, aber dennoch wichtig, wenn es darum geht, über Strategien und Taktiken der Friedensschaffung zu entscheiden. Verhandlung im Sinne der Zusammenführung gegensätzlicher Positionen in einer gemeinsamen Entscheidung ist die wichtigste Methode, einen Konflikt zu beenden, und die verhandlungstechnischen Kunstgriffe - Zugeständnisse, Kompensationen oder die Formulierung neuer Ergebnisse, um einen Misserfolg doch noch in einen Erfolg zu verwandeln - haben großes theoretisches wie praktisches Interesse erregt. Die

Herausforderung, auf dem Wege des Konfliktmanagements und der Konfliktlösung Frieden zu schaffen, ist für Wissenschaftler und Diplomaten so groß gewesen, dass sie - und das mit positiven Resultaten - ihre alleinige Aufmerksamkeit auf sich gezogen hat. Und deswegen neigt man dazu, darin die ganze Aufgabe zu sehen und mit der Bewältigung dieser Aufgabe die Angelegenheit als erledigt zu betrachten.

Das ist sie natürlich nicht, doch was danach noch übrig bleibt, ist die grenzenlose Herausforderung der Implementierung und Transformation, die Herausforderung, aus gegenseitiger Feindschaft wechselseitige Abhängigkeit werden zu lassen. Der Weg, der zu diesem Ziel führt, ist der Prozess der Versöhnung. Die damit verbundene Arbeit ist unüberschaubar, weit weniger dramatisch als die Beendigung eines Konflikts und als Feld gelehrter Theorien oder diplomatischer Triumphe weit weniger geeignet. Doch ohne diese Arbeit werden alle diplomatischen Bemühungen immer wieder von vorne beginnen müssen, werden Friedensprozesse sich in einzelnen Verhandlungen erschöpfen und Konflikte zwischen nicht versöhnten Gegnern mit neuer Heftigkeit und Erbitterung immer wieder aufbrechen. Konfliktbeendigung ist wichtig, doch ohne den Prozess der Versöhnung ist sie unvollständig.

Aus dem Englischen übersetzt von Gabriele Stein

Religion als Quelle und Werkzeug der Versöhnung

Robert Schreiter

I. Veränderungen auf der Weltbühne

Seit dem Ende der achtziger Jahre ist die Anzahl der für soziale Versöhnungsprozesse in Frage kommenden Schauplätze sprunghaft angestiegen. Diese Entwicklung hat viele Beobachter überrascht. Verglichen mit den zentralen Anliegen der Konfliktbegrenzung und Konfliktlösung hatte die Versöhnung bei Friedensbemühungen lange nur eine untergeordnete Rolle gespielt. Doch mit dem Ende der Militärdiktaturen und Bürgerkriege in Lateinamerika, dem Fall der Berliner Mauer 1989 und der Rehabilitierung indigener Völker durch das 1992 von den Vereinten Nationen ausgerufene „Jahr der Urbevölkerungen" hat sich dies alles geändert. Wie sollte man nach Jahren der Unterdrückung, des Bürgerkriegs und des Rassismus an den Wiederaufbau einer Gesellschaft herangehen?

In dieselbe Zeit fällt ein neu erwachendes Interesse an Religion. Nachdem europäische Soziologen die Säkularisation zum sichersten Weg in die Moderne erklärt hatten, zeigte es sich nun, dass dieser Weg von weiten Teilen der Dritten Welt nicht beschritten wurde. Die Religion siechte nicht dahin - sie kam zu neuen Kräften. Das bewies nicht nur die große Zahl der unter der Bezeichnung „fundamentalistisch" zusammengefassten Erneuerungsbewegungen, sondern auch die unter Christen ständig zunehmende Bedeutung der Pfingstkirchen sowie die *New-Age*-Bewegung, die in zahlreichen Gesellschaften immer stärker Fuß fasste. Die Säkularisation, die die europäischen Gesellschaften in die Moderne hatte führen sollen, erwies sich allmählich eher als die Ausnahme von der Regel.

Und schließlich kam zu dieser Mixtur noch ein dritter Faktor hinzu. Zwischen der Mitte der achtziger und dem Ende der neunziger Jahre stieg die Zahl der Konflikte weltweit an. Ein Teil dieser Konflikte war während des Kalten Krieges von einer bipolaren Politik niedergehalten worden, die die Welt in kommunistische und kapitalistische Gesellschaften unterteilte. Doch jetzt erklärten ehemalige Ostblockstaaten und kleinere ethnische Einheiten innerhalb dieser Staaten ihre Unabhängigkeit. Gesellschaften, die bisher kommunistische und kapitalistische Kräfte gegeneinander ausgespielt hatten, zersplitterten nun in neue Bewegungen. Und eine nicht unbeträchtliche Anzahl von ihnen erweiterte die ohnehin konfliktträchtige Identitätssuche um den Faktor der Religionszugehörigkeit.

Die Welt war auf diese aufgeladene Atmosphäre im Grunde nicht vorbereitet. Politologische Modelle versuchten Veränderungen anhand ökonomischer, politischer und sozialer Konstruktionen zu erklären und zu lenken und zogen die Religion nur selten in Betracht. Man wusste wenig darüber, welche Dynamik die Religion in Konfliktsituationen entfalten kann und wie sich die Gesellschaft nach einem Konflikt neu konstituiert, geschweige denn, dass man es wissenschaftlich erforscht hätte. Wir stehen am Anfang der ersten Dekade des 21. Jahrhunderts - und wir müssen uns anstrengen, wenn wir begreifen wollen, was um uns herum geschieht.

Der vorliegende Artikel skizziert einige Momente der religiösen Dynamik und ihre Bedeutung sowohl für die Konfliktsituation selbst als auch für die Versöhnungsprozesse nach einem Konflikt. Dabei ist es wichtig, zunächst nach der Funktionsweise von Religion in der Konfliktsituation zu fragen, denn die Lösung einer solchen Situation und die anschließende Neuerrichtung der Gesellschaft muss die Rolle der Religion in allen Phasen berücksichtigen. Die folgende Diskussion gliedert sich in drei Teile. Nach einigen Vorüberlegungen zum Verhältnis von Religion und Konflikt wird sich ein zweiter Abschnitt damit beschäftigen, wie die Religion in Konfliktsituationen instrumentalisiert wird. Von dort gehen wir zu einem dritten Aspekt über, nämlich zu der Frage, wie die Religion nach dem Ende eines Konflikts zur Versöhnung beitragen kann. Da der zweite Teil des vorliegenden Hefts von CONCILIUM das Thema der Versöhnung bereits aus der spezifischen Perspektive einzelner religiöser Traditionen beleuchtet hat, wird es in diesem Artikel darum gehen, welche Rolle die Religion im Allgemeinen in diesem Zusammenhang spielt.

II. Religion und Konflikt – einige allgemeine Überlegungen

1. Wege in die Transzendenz

Zum Thema Religion und Konflikt gibt es zunächst drei grundlegende Dinge zu sagen. Erstens versteht sich jede Religion - und das gilt insbesondere für die großen, überkulturellen Religionstraditionen wie Judentum, Christentum, Islam, Hinduismus und Buddhismus - als Weg zur Transzendenz. Aus unserer eigenen Begrenztheit heraus nach dem Übersinnlichen zu greifen, erfordert größte Disziplin und liegt einigen dieser Traditionen zufolge überhaupt außerhalb menschlicher Reichweite. Die Kluft, die uns vom Jenseitigen trennt, lässt sich daher nur überwinden, wenn man sich den überlieferten Glaubenssätzen und Praktiken voll und ganz unterwirft. Es ist also nicht weiter verwunderlich, wenn die Religionen absoluten Anspruch auf ihre Gläubigen erheben, denn wenn man den von ihnen aufgezeigten Wegen nur halbherzig folgt, stellt man das ganze Unterfangen - nämlich die Suche nach dem Jenseits - in Frage.

Unabhängig davon, ob sie legitim sind oder nicht, haben also die im Namen einer religiösen Tradition erhobenen Ansprüche immer einen absoluten Charakter. Die bedingungslose Entschlossenheit, die dies in den Gläubigen hervorruft, kann jedoch auch in den Dienst andersgearteter Ziele, ja sogar in den Dienst der Gewalt gestellt werden. Absolute Ansprüche fordern oft eindeutige und weitgehend unreflektierte Aktionen. Dies wird in den Konflikten, die heute überall auf der Welt herrschen, immer und immer wieder deutlich. Die potentielle Gefahr, die eine solche Absolutheit in einer insgesamt instabilen Situation darstellt, ist schon von vielen erkannt worden. Die westliche Welt will dieses Problem lösen, indem sie die genannten Traditionen relativiert. Doch dieser säkularistische, von der europäischen Aufklärung geprägte Ansatz ist für die Anhänger der meisten Religionen nicht akzeptabel. In ihren Augen ist eine solche Relativierung nichts anderes als eine Form von Unglauben oder Abtrünnigkeit. Daher sollte man im Sinne einer kritisch und besonnen geführten Diskussion im Einzelfall eher danach fragen, ob ein solcher absoluter Anspruch besteht und welche Auswirkungen er haben kann.[1]

Der Autor

Robert Schreiter, geb. 1947, ist Professor für Theologie an der Catholic Theological Union in Chicago (USA) und Professor für Theologie und Kulturwissenschaften an der Universität Nijmegen in den Niederlanden. Er ist außerdem als Berater im Rahmen der Versöhnungsprogramme von Caritas Internationalis tätig. Veröffentlichungen u.a.: Reconciliation: Mission and Ministry in a Changing Social Order (1992); The Ministry of Reconciliation: Spirituality and Strategies (1998). Anschrift: Catholic Theological Union, 5401 South Cornell Avenue, Chicago, Ill. 60615, USA. E-Mail: rschreit@ctu.edu.

2. Die Ambivalenz der Macht

Zweitens ist die den religiösen Traditionen innewohnende Macht zutiefst ambivalent. Sie kann den Menschen helfen, ein überirdisches Gut zu erlangen. Sie kann

aber auch alle diejenigen, die sich ihrem Zugriff entziehen, scharf verurteilen. Wissenschaftler, die diese Macht analysieren, stellen häufig fest, dass sie einen vor-moralischen Charakter hat, das heißt, dass sie bereits zu einem Zeitpunkt existierte, als das sittliche Empfinden des Menschen noch nicht voll ausgebildet war.[2] Deswegen kann die Macht des Religiösen zum Bösen und zum Guten eingesetzt werden. Religionen können anhand von Texten und Geschichten belegen, dass sie Gutes bewirken, und doch lässt sich anhand schriftlicher Zeugnisse und anhand der historischen Aktivitäten ihrer Anhänger auch das Gegenteil unschwer beweisen. Dennoch sollte diese Ambivalenz ebenso wie die damit verbundene jenseitige Zielvorstellung nicht eindimensional, sondern vor dem Hintergrund unterschiedlicher Interpretationen und soziokultureller Veränderungen beurteilt werden.

3. Eine Quelle der Identifikation

Drittens ist Religion eine wichtige Quelle der Identifikation. Konflikte lassen sich nur dann ertragen, wenn der „Andere" nicht mein Freund oder Bruder, sondern mein Feind ist. Wenn es zwischen den Konfliktparteien religiöse Unterschiede gibt (wie etwa im Mittleren Osten, in Indonesien und auf den Philippinen), dann wird die Religion mit ihrem Absolutheitsanspruch zu einem bequemen Kriterium dafür, ob man es mit einem Freund oder einem Feind zu tun hat. Unter anderen Voraussetzungen (beispielsweise in Ruanda, wo die meisten der Kombattanten Christen waren) spielt sie für die Zuordnung keine Rolle und tritt hinter anderen Formen der Identifikation zurück. Und schließlich können Spaltungen innerhalb einer Tradition (Katholiken und Protestanten in Nordirland, Sunniten und Schiiten im Irak) jene Unterscheidungsmerkmale liefern, die einen Konflikt legitimieren. Um zu verhindern, dass die Religion an solchen Konflikten beteiligt ist, muss das schlichte Entweder-Oder-Denken durch eine größere Vielfalt von Identifikationsmöglichkeiten ersetzt werden. Dies ist jedoch umso schwieriger, je hitziger ein Konflikt geführt wird.

III. Religion im Konflikt

Im vorigen Abschnitt haben wir einige allgemeine Grundsätze über das Wesen der Religion und ihre möglichen Auswirkungen auf einen Konflikt betrachtet. Doch wir müssen auch konkrete Umstände ins Auge fassen. Der britische Soziologe David Martin tut dies explizit in seinem Buch *Does Christianity Cause War?*[3] Er kommt zu der Schlussfolgerung, dass die Religion (also in diesem Fall das Christentum) selten die einzige Kriegsursache ist. Sie ist in der Regel einer von mehreren Gründen für einen Konflikt.

1. Das Verbergen anderer Motive

Es gibt jedoch drei Fälle, in denen der Beitrag der Religion zur Gewalt klar erkennbar ist. Erstens dient die Religion zuweilen als Vorwand, wenn die eigentlichen Motive - Macht, Bodenschätze oder die Vernichtung erklärter Feinde -

geheim gehalten werden sollen. Diesen Motiven wird der Deckmantel des Religiösen übergeworfen, und anstelle der tatsächlich anvisierten Ziele werden andere genannt, die im Namen Gottes erobert oder zerstört werden müssen. Ein Beispiel ist der Aufstieg des radikalen Hinduismus (*Hindutva*) in Indien. Nach außen hin soll der Hinduismus als die einzig wahre Religion der Inder bewahrt werden. Wer sich anderen Religionen zuwendet, wird bestraft, und die Heiligtümer anderer Glaubensrichtungen sind das Ziel von Angriffen. Doch bei näherem Hinsehen werden andere Motive erkennbar. Wenn manche Hindus sich dieser radikalen Bewegung anschließen, dann tun sie dies vermutlich in erster Linie deshalb, weil die Bekehrung von Angehörigen der unteren Kasten zum Christentum, Islam oder Buddhismus den höheren Hindu-Kasten die politische Grundlage entzieht. Eine wichtige Aufgabe der religiösen Führer und all derer, die um Versöhnung bemüht sind, besteht also darin, die tatsächlichen Ursachen von Konflikten zu enttarnen und zu zeigen, wer wirklich ein Interesse daran hat, Gewalt zu schüren.

2. Gewalt als Zeichen des Niedergangs

Zweitens kann das Schüren von Gewalt ein Zeichen dafür sein, dass die Religion selbst korrumpiert ist. Charles Kimball, der lange Zeit als Vermittler in den Konflikten des Mittleren Ostens tätig war, unterscheidet die, wie er es nennt, „fünf Warnsignale des Niedergangs" einer religiösen Tradition: (1) Sie erhebt absoluten Anspruch auf die Wahrheit und duldet keine anderen Standpunkte; (2) sie verlangt blinden Gehorsam; (3) sie setzt eine „ideale Zeit" fest, zu der umwälzende Ereignisse eintreten werden; (4) sie lässt den Zweck die Mittel heiligen, und (5) sie erklärt den Heiligen Krieg.[4] Eine Religion kann von innen heraus durch demagogische Führer oder auch durch nominell Außenstehende korrumpiert werden, die versuchen, die religiösen Kräfte für ihre Zwecke zu mobilisieren (wie etwa die weltlichen Führer der irakischen Baath-Partei, die auf diese Weise versuchten, gegen die Invasion der westlichen Streitkräfte Stimmung zu machen). In weniger unruhigen Zeiten würde eine solche Religion sich selbst als Religion des Friedens bezeichnen. Doch sobald sie sich bedroht fühlt oder die Zeiten unsicher werden, zeigt sie ein anderes Gesicht.

3. Die Mobilisation neuer Gewalt

Drittens kann eine religiöse Tradition der Gewalt erneut verfallen, wenn sie sie in der Vergangenheit schon einmal legitimiert hat. Hat man in der Vergangenheit einen Heiligen Krieg ausgerufen, dann kann dies ein Vorwand dafür sein, es nun in der Gegenwart wieder zu tun. Entscheidend ist dabei, wie das „Kernstück" einer religiösen Überlieferung reproduziert wird. Religionen basieren auf Erzählungen, die sich mit der Zeit und mit den Umständen verändern. Für solche Prozesse muss innerhalb und außerhalb dieser Traditionen ein Bewusstsein geschaffen werden. Wenn eine Religion keinen Weg findet, mit der Legitimation von Gewalt in ihrer Vergangenheit umzugehen, läuft sie Gefahr, in der Zukunft erneut zu gewaltsamen Mitteln zu greifen.

IV. Religion als Quelle und Werkzeug der Versöhnung

Wie kann die Religion mit einem so vorbelasteten und zwiespältigen Verhältnis zur Gewalt Quelle und Werkzeug der Versöhnung sein? Lassen Sie mich kurz fünf der wichtigsten Wege skizzieren, die man in den vergangenen Jahren gefunden hat.

1. Religion als moralische Grundlage

Eine der hilfreichsten Definitionen der sozialen Versöhnung stammt von dem Chilenen José Zalaquett, dem Vorsitzenden der Kommission für Wahrheit und Versöhnung in seinem Land. Für ihn ist soziale Versöhnung die „Wiederherstellung der moralischen Ordnung, die heilsamer ist als Bestrafung“[5]. Denn neben aller Arbeit, die auf den Gebieten der Rechtsstaatlichkeit, der wirtschaftlichen Neuorientierung und des sozialen Wiederaufbaus zu leisten ist, muss die Versöhnung sich auch auf die moralische Ordnung oder das Ethos der post-konfliktären Gesellschaft erstrecken. Wenn eine religiöse Tradition sich ihre Glaubwürdigkeit unter den Menschen bewahrt hat und nicht zu sehr von Mittäterschaft und Gewalt kompromittiert worden ist, kann sie als Grundlage dienen, um die moralische Substanz einer Gesellschaft wieder aufzubauen. War sie dagegen an den Gewalttaten beteiligt (wie etwa die römisch-katholischen Bischöfe während des „Schmutzigen Krieges“ in Argentinien), hat eine religiöse Tradition keine moralische Autorität mehr, auf die sie sich berufen könnte. Eine Gesellschaft braucht mehr als Gesetze, Übereinkünfte und Verträge. Ihre Zukunft und die Richtung, in die sie sich entwickeln wird, hängen von der Art und Weise der Machtausübung ab.

Religiöse Führer können bei der Aufdeckung der Verbrechen der Vergangenheit eine wichtige Rolle spielen, wie Erzbischof Desmond Tutu dies in Südafrika getan hat. Sie können zwischen den unterschiedlichen religiösen Bekenntnissen neue Ebenen der Kooperation schaffen, um die Religion davor zu schützen, dass sie zur Legitimation von Gewalt missbraucht wird. Das ist den römisch-katholischen, orthodoxen und muslimischen Führern in Bosnien-Herzegowina gelungen, wo inzwischen in regelmäßigen Abständen ein öffentliches religionsübergreifendes Konzil zusammenkommt. Während des Krieges war die Stimme keines der Oberhäupter der drei Glaubensgemeinschaften laut genug, um sich über die in der Gesellschaft klaffenden Gräben hinweg Gehör zu verschaffen. Das religionsübergreifende Konzil soll verhindern, dass dies noch einmal geschieht. Darüber hinaus können die Verhandlungen über den Wiederaufbau der Gesellschaft an religiösen Stätten geführt werden, um den unternommenen Anstrengungen größeres Gewicht zu verleihen. Das Bewusstsein für moralische Integrität nimmt häufig Schaden in Zeiten der Gewalt. Eine religiöse Tradition kann helfen, dieses Bewusstsein im Interesse der post-konfliktären Gesellschaft so weit nur eben möglich wiederherzustellen.

2. Anspruch auf die Wahrheit

Zweitens erheben religiöse Traditionen Anspruch auf die Wahrheit. Einer der ersten und wichtigsten Schritte zur Versöhnung besteht darin, die Wahrheit über das, was in den Zeiten der Gewalt geschehen ist, herauszufinden. Auch hier können religiöse Führer und Institutionen, wenn sie vertrauenswürdig sind, eine wichtige Rolle spielen und der Wahrheit zu ihrem Recht verhelfen, indem sie sich etwa an der Arbeit der Kommissionen für Wahrheit und Versöhnung beteiligen, wie dies in Südafrika geschehen ist. Ein anderes Beispiel ist das REMHI-Projekt (*Recuperación de memoria historica*), das die katholischen Bischöfe von Guatemala nach dem Bürgerkrieg initiiert haben. Dieses Projekt verfolgte den Zweck, den soeben geschehenen hunderttausendfachen Mord historisch zu dokumentieren. Die Wahrheit über die Vergangenheit ist der Grundstein für eine stabile und friedliche Gesellschaft der Zukunft. Das erste Opfer des Krieges ist die Wahrheit, so heißt es oft. Woran man sich erinnert und wie man sich erinnert - das ist die narrative Grundlage, auf der sich die zukünftige Gesellschaft entwickeln muss.

3. Orientierung bei der Suche nach Gerechtigkeit

Drittens können religiöse Traditionen bei der Suche nach *Gerechtigkeit* als Orientierung dienen. Die Wiedereinsetzung der Wahrheit bringt Gerechtigkeit hervor. Die ersten Schreie nach Gerechtigkeit, so ehrlich sie auch gemeint sein mögen, führen in der Praxis nicht selten zu Konsequenzen, die von Rache kaum zu unterscheiden sind. Rache aber hält den Kreislauf der Gewalt nur immer weiter in Gang. Religiöse Traditionen verfügen dagegen über Normen, die die Wiedergutmachung regeln und dem Mechanismus von Gewalt und Gegengewalt Grenzen setzen. Zudem besitzen sie ethische Richtlinien und Modelle für das menschliche Miteinander, die unter Umständen auch festlegen, wie die Bestrafung der Täter und die Entschädigung der gewaltsam ihrer Güter beraubten Opfer auszusehen hat und wie die Ungerechtigkeiten, die den Konflikt einst angeheizt haben, in der neu zu errichtenden Gesellschaft überwunden werden können. Darüber hinaus regeln religiöse Traditionen den Umgang mit den schwächsten Gliedern der Gesellschaft sowie mit Fremden und Ausländern. Wenn die Mehrheit der Bevölkerung derselben Religionsgemeinschaft angehört oder die unterschiedlichen Religionen sich hinsichtlich der moralischen Normen einig werden, können religiöse Traditionen helfen, den Hass zu mildern und die Gerechtigkeit zu stärken.

4. Die Kraft der Vergebung

Viertens haben Religionen noch eine Reihe weiterer Konzepte anzubieten, die für die Versöhnung wichtig werden können - zum Beispiel im Hinblick auf die Frage, ob vergangenes Unrecht vergeben und vergessen oder auch weiterhin thematisiert werden soll. Es mag sein, dass die Bereitschaft zur Vergebung von den religiösen Traditionen jeweils unterschiedlich beurteilt wird, doch in den meisten Fällen gibt es Normen und Strategien für die Aufarbeitung der Vergangenheit. Wie Erzbischof Desmond Tutu es in den Erinnerungen an seine Arbeit in der

Kommission für Wahrheit und Versöhnung in Südafrika formuliert: „Es gibt keine Zukunft ohne die Bereitschaft zu vergeben."[6] Ein anderes Konzept, das bereits angesprochen wurde, ist der Friede, der in allen großen Religionen eine herausragende Rolle spielt. Visionen von einer friedlichen Zukunft können einem Volk helfen, seine friedlose Vergangenheit zu verarbeiten. Weitere Begriffe, die hier zu nennen wären, sind Barmherzigkeit und Mildtätigkeit. Und auch ihr Umgang mit Erinnerungen und ihre Fähigkeit, ihnen den Stachel zu nehmen, macht die Religion zu einem mächtigen Werkzeug der Versöhnung.

5. Zugang zu Ritualen

Fünftens bieten religiöse Traditionen Zugang zu Ritualen, die wichtige Signale dafür sein können, dass die Beziehungen ehemaliger Konfliktparteien ein neues Stadium erreicht haben. Die Macht des Rituals besteht darin, dass es ganze Gruppen einbinden und sich in Handlungen ausdrücken kann, die eine sehr viel deutlichere Sprache sprechen als Worte. Hilfreich sind in diesem Zusammenhang jährliche Gedenktage, die alte Wunden eher heilen als sie neu aufbrechen lassen. In kleineren Gemeinschaften gibt es häufig im Rahmen der Neujahrsfeiern religiöse Zeremonien, die dazu dienen, die Fehler und Feindseligkeiten der Vergangenheit zu begraben. Auch Kulturen übergreifende Traditionen wie die jüdische und die muslimische kennen solche Rituale. Es ist eine goldene Regel für die Verarbeitung von Konflikten, dass die in einer Kultur bereits vorhandenen Rituale der Vergebung und Versöhnung auf keinen Fall vernachlässigt werden dürfen. Diese Rituale zu kennen und sie zum richtigen Zeitpunkt einzusetzen, kann einem zerrissenen Volk Heilung bringen.

Schlussfolgerung

Die Religion kann auf viele unterschiedliche Arten in Gewalthandlungen verstrickt und so wissentlich oder unwissentlich zum Komplizen derer werden, die Verwüstung und Zerstörung über ein Land bringen. Ihre emotionale und soziale Macht verleiht ihr eine nicht unbeträchtliche Ambivalenz, die sie für Manipulationen von innen und außen anfällig macht. Doch ebenso kann sie einem Volk neue Zukunftsperspektiven eröffnen, es den Umgang mit der eigenen Vergangenheit lehren und so eine wichtige Quelle der Heilung und Versöhnung sein. Obwohl wir auf dem Weg der Verständigung Fortschritte machen, wissen wir noch zu wenig darüber, welche Rolle die Religion in Konfliktsituationen spielt und welche Möglichkeiten die religiösen Führer haben, sich für Frieden und Versöhnung einzusetzen.[7] Die Religion ist eine Quelle der Versöhnung, denn sie bietet Visionen des Friedens, Gebote der Wahrhaftigkeit und Gerechtigkeit sowie Perspektiven der Vergebung. Und sie ist ein Werkzeug der Versöhnung, denn in den unsicheren Zeiten nach einem Konflikt können ihre Führer, ihre Gläubigen und ihre Institutionen helfen, den Versöhnungsprozess zu lenken und zu festigen.

[1] Das impliziert auch Fragen wie die, ob ein Selbstmordattentäter, der andere mit sich in den Tod reißt, ein Märtyrer ist, und Fragen nach der Bedeutung von *Dschihad,* Kreuzzug und Heiligem Krieg. Im Zuge der nach terroristischen Anschlägen entbrannten Diskussionen haben zahlreiche den betreffenden Glaubenstraditionen verpflichtete Religionswissenschaftler diese Praktiken des Islam und des Christentums verurteilt.

[2] Eine neuere Studie über das Verhältnis von Religion und Gewalt bietet R. Scott Appleby, *The Ambivalence of the Sacred: Religion, Violence, and Reconciliation,* London 2000.

[3] David Martin, *Does Christianity Cause War?,* Oxford 1998.

[4] Charles Kimball, *When Religion Becomes Evil,* San Francisco 2002.

[5] In: Alex Boraine/Janet Levy/Ronell Scheffer (Hg.), *Dealing with the Past: Truth and Reconciliation in South Africa,* Capetown 1994, 11.

[6] Desmond Tutu, *Keine Zukunft ohne Versöhnung,* Düsseldorf 2001, Originalausgabe: No Future Without Forgiveness, New York 1999.

[7] An dieser Stelle sind zwei neuere Arbeiten zu erwähnen: Joseph G. Bock, *Sharpening Conflict Management: Religious Leadership and the Two-Edged Sword,* Westwood/CT 2002; Mary Ann Cjeka/Thomas Bamat (Hg.), *Artisans of Peace: Grassroots Peacemaking among Christian Communities,* Maryknoll/NY 2003.

Aus dem Englischen übersetzt von Gabriele Stein

Feindesliebe und soziale Auseinandersetzungen

François Houtart

Was kann der Soziologe zum Nachdenken über die Feindesliebe beitragen, die als Gebot des Evangeliums an eine persönliche Haltung gebunden ist und daher eher in den Bereich der Psychologie gehört? Die Einsicht in die Tatsache, dass sich diese Frage nicht allein in Begriffen individueller Beziehungen stellt. Gewiss kann der Feind derjenige sein, der direkt eine andere Person geschädigt hat, doch er kann ebenso ein Gemeinwesen sein, das heißt eine soziale, ethnische oder nationale Gruppierung. Von daher rührt die Frage nach dem Ursprung der Feindschaft und die Komplexität der Problemstellung, sofern sie auf dieser Ebene gestellt wird.

Selbst als Kollektiv wird der Feind generell durch seine unmittelbar sichtbare Eigenart gekennzeichnet: zwei Staaten, die sich bekämpfen, zwei Völker oder zwei Volksgruppen, ohne dass man besonders intensiv nach den Gründen der Auseinandersetzungen fragen würde. Diese liegen allerdings in den meisten Fällen weit jenseits dessen, was für die sozialen Handlungsträger sichtbar ist. So

wurde während der zwei Weltkriege der Nationalismus unterstrichen und nicht die wirtschaftlichen Interessen. Beim Ruanda-Drama war hauptsächlich von ethnischen Gegensätzen die Rede, während selten betont wurde, dass die Opfer nicht alle zu einer einzigen Gruppe gehörten, und noch weniger war von den wirtschaftlichen Voraussetzungen der Tragödie die Rede.

Außerdem ist selbst im Fall von Auseinandersetzungen zwischen Staaten oder Völkern die Suche nach den wirklich Verantwortlichen ein gewichtiger Schritt, um das Wesen des Feindes zu bestimmen. Um die Macht der Emotionen zu mobilisieren benutzt man in der Tat Verkürzungen: eine ganze Gruppe wird verteufelt, obwohl allein die an der Macht befindliche Minderheit die Entscheidungen trifft. So diente die Rede vom „Volk der Gottesmörder" in Bezug auf die Juden den Interessen des Mittelalters. Während des Kosovo-Krieges die Serben zu verteufeln war um nichts besser, denn dies rechtfertigte die „Schläge" der NATO, die selektiv nach Kriterien entschieden wurden, die jenseits der Situation vor Ort lagen.

Nachdem dies gesagt ist, wollen wir uns auf einen speziellen Aspekt konzentrieren, nämlich den der sozialen Auseinandersetzungen. Kann man seine Feinde lieben und gleichzeitig im Kampf für die Gerechtigkeit stehen, ohne sich in Widersprüche zu verwickeln? Tatsächlich findet man innerhalb des Christentums beide Dimensionen vor. Sagen wir es ganz deutlich: Kann man gleichzeitig die Nächstenliebe und somit die Feindesliebe predigen, während man gleichzeitig innerhalb des Klassenkampfes aktiv an der Verteidigung der Unterdrückten teilnimmt?

I. Kann man heute noch von Klassenkampf sprechen?

Der Begriff des Klassenkampfes erscheint heute recht überholt. In der Tat ist das soziopolitische System, das ihn nicht nur zur Begründung eines regelrechten sozialen Umwandlungsprozesses, sondern auch zur Aufrechterhaltung eines autoritären politischen Regimes benutzte, mit dem Fall der Berliner Mauer verschwunden. Schlimmer noch, die von ihm transportierten Kategorien sozialer Analyse scheinen ebenfalls hinfällig geworden zu sein. Warum sollte man sie wieder in Kraft setzen?

Zudem hat sich auch der Begriff der Klasse selbst erheblich gewandelt. Wir stehen nicht mehr vor dem Gegensatz zwischen einer aus der Marktwirtschaft hervorgegangenen Bourgeoisie und dem Industrieproletariat. Die Klassen haben sich qualitativ ausdifferenziert. Mit dem Anwachsen des Dienstleistungssektors und der Computerbranche sind diejenigen, die man die „weißen Kragen" nennt, zahlreicher geworden als die „blauen Kragen". Der ehemalige Arbeitsminister der USA und Harvard-Professor Robert Reich beispielsweise führt das Auftreten einer neuen sozialen Gruppe an, die er die *Symbol-Manipulierer* nennt, das heißt alle diejenigen, die im Finanz- oder Informatiksektor tätig sind. Wenn wir

schließlich einen Blick auf die südlichen Kontinente werfen, werden wir feststellen, dass der größte Teil des Wirtschaftsaufkommens aus einer solchen Konzeptualisierung herauszufallen scheint. In der Tat bildet der sogenannte informelle Sektor, die landlosen Bauern oder Kleinbauern, das Gros der Produzenten, wobei die Individuen in einer von großer Fluktuation gekennzeichneten Situation von einer Kategorie in die andere wechseln.

Man darf nicht aus dem Blick verlieren, dass in der Soziologie eine gewisse Paradigmenkrise herrscht. Es ist wahrhaftig nicht einfach, neuen Situationen gerecht zu werden und vor allem aus ihnen eine Theorie abzuleiten. Dies führt so weit, dass manche der Meinung sind, die Sozialwissenschaften könnten sich nicht auf diese Ebene erheben und sollten sich damit begnügen, die Phänomene zu beschreiben, ohne den Versuch zu unternehmen, sie erklären zu wollen. Dies ist die Position der sogenannten postmodernen Strömung. All dies kann recht nützlich sein in einer Situation, in der die sozialen Auseinandersetzungen fragmentarisch bleiben, während das Wirtschaftssystem sich mundialisiert.

Die Struktur der gegenwärtigen Weltwirtschaft hat sich in der Tat seit Ende der siebziger Jahre unter dem Einfluss dessen, was man den *Konsens von Washington* nennt, auf ein neoliberales Modell hin ausgerichtet. Die Sozialpakte der Nachkriegszeit zwischen Arbeitgebern, Arbeitern und Staat, welche nach Jahrzehnten von sozialen Auseinandersetzungen erreicht wurden, sind nach und nach unterhöhlt worden. Es ging darum, nach einer Verlangsamung der Produktivitätssteigerung die Kapitalansammlung zu verstärken. In der Dritten Welt erschöpfte sich das große Vorhaben der nationalen Entwicklung (welches Samir Amin das *Bandung-Modell* nennt - nach der Konferenz, die im Anschluss an die Entkolonialisierung der afrikanischen und asiatischen Länder stattfand - und das man in Lateinamerika *desarrollismo* nannte) in kurzer Zeit unter dem Einfluss der ungleichen Wirtschaftsbeziehungen zwischen Nord und Süd. Was das sozialistische Modell angeht, wie es in Osteuropa verwirklicht wurde, so stürzte es unter dem Gewicht des Außendrucks und seiner inneren Widersprüche in sich zusammen. Der siegreiche Kapitalismus konnte sich somit als einzig mögliches System ohne Alternativen darstellen.

Der Autor

François Houtart, geboren 1925 in Brüssel, katholischer Priester, Soziologe und marxistischer Intellektueller. Nach dem Studium von Theologie und Philosophie und seiner Priesterweihe 1949 absolvierte er ein Lizentiatsstudium in Politik- und Sozialwissenschaften in Löwen und Brüssel. Nach seiner Promotion in Soziologie war er von 1958 bis 1990 Professor an der Katholischen Universität Löwen. Er nahm als Experte am Zweiten Vatikanischen Konzil teil. Heute leitet er das Centre Tricontinental (CETRI), eine Nichtregierungsorganisation, die sich mit wirtschaftlichen, sozialen, politischen und kulturellen Fragen in Afrika, Lateinamerika und Asien befasst, und gibt die Zeitschrift „Alternatives Sud" heraus. Er ist Autor und Co-Autor zahlreicher sozio-religiöser Untersuchungen. Anschrift: Centre Tricontinental, Avenue Ste-Gertrude 5, B-1348 Louvain-la Neuve, Belgien. E-Mail: houtart@espo.ucl.ac.be.

Doch ein kurzer Blick auf den Zustand der Welt zeigt, dass das dritte Jahrtausend mit einer wenig glorreichen Wirtschaftssituation seinen Anfang nimmt. Niemals war die Anzahl der Armen derart hoch. Die Weltbank ist darüber seit gut

fünfzehn Jahren besorgt. Niemals waren die Ungleichheiten derart ausgeprägt. Präsident Clinton stellte dies bei der jährlichen Versammlung der Reichsten dieser Welt im Januar 2000 in Davos fest. Zumindest muss man sagen, dass, wenn Wirtschaften darin besteht, allen Menschen die materielle Grundlage zu ihrem materiellen und kulturellen Leben zu sichern, das gegenwärtige System sich durch seine mangelnde Effizienz auszeichnet. Nun werden diese sozialen Auswirkungen nicht durch ein Naturphänomen hervorgerufen, sondern durch ein soziales Konstrukt. Die Logik der kapitalistischen Marktwirtschaft trägt diese Widersprüche und Ungerechtigkeit in sich selber.

Es gibt in der Tat einen intensiven Kampf zwischen denen, welche die Akkumulation des Kapitals fördern (heutzutage meist auf den Finanzmärkten), und denen, die von ihrer Arbeit leben. Die Angehörigen der letzteren Gruppe unterscheiden sich immer mehr untereinander, sodass der Eindruck entsteht, eine Klassenanalyse sei obsolet geworden, insofern man sie am Bild der Industrialisierung des 19. Jahrhunderts festmacht. Im Westen waren der Abbau sozialer Vorzüge, Flexibilisierung, Arbeitslosigkeit, Niedriglöhne und Betriebsverlagerungen für die soziale Dimension des Phänomens kennzeichnend. Auf der kulturellen Ebene stellt die Werbung, die einen mehr auf Bedürfniserzeugung als auf Bedürfnisbefriedigung ausgerichteten Konsum fördert, den krönenden Abschluss dar. Im Süden verringern das Subunternehmertum unter unmenschlichen Bedingungen und das indirekte Kapital/Arbeit-Verhältnis (durch verschiedene Mechanismen wie die Preisbindung von Rohstoffen und Agrarprodukten, die Schuldenlast, die Rückführung kapitalistischer Profite, die lokale Kapitalflucht usw.) den Anteil der Arbeiter am Sozialprodukt und ermöglichen einen enormen Kapitalabfluss vom Süden in den Norden. Dies sind die Formen, welche die Offensive des Kapitals gegen die Arbeit heute annimmt, um ihren Anteil bei der Verteilung des Reichtums zu erhöhen.

Sie richtete sich außerdem auch gegen den regulierenden Staat als Garanten der Sozialpakte. Die flächendeckenden Privatisierungen haben oft nicht nur das Ideal des öffentlichen Dienstes zurückgedrängt, sondern haben es, insbesondere im Süden, den lokalen und externen Kapitalbesitzern möglich gemacht, sich günstig am Vermögen der Allgemeinheit schadlos zu halten.

Zu behaupten, der Klassenkampf sei ein überholtes Konzept, ist daher eine bequeme Art, die Einsicht zu verweigern, dass er sich lediglich gewandelt hat. Folglich kommt es nicht in Frage, den Kampf aufzugeben. Man muss ihn im Gegenteil verstärken, da allein ein anderes Kräfteverhältnis die Wirklichkeit verändern kann. Angesichts der Mundialisierung einer vom Kapital dominierten Wirtschaft müssen die Widerstände und Kämpfe mundialisiert werden, und genau dies ist es, was sich in Ereignissen wie denen von Seattle[1] ankündigt.

Es ist zudem wichtig, die Situation zu analysieren, um möglichst genau zu bestimmen, welche individuellen oder sozialen Handlungsträger an dieser Auseinandersetzung beteiligt sind, die heute so zahlreiche Opfer fordert. Für die einen bleibt letztere oft recht abstrakt: Kapital platzieren, an der Börse spekulieren, Produktionsstätten verlagern und Funktionsregeln für die Wirtschaft auf-

stellen; während sie für die Anderen konkret durch die Armut, die Zukunftsangst, das Ausgeschlossensein und das Elend zum Ausdruck kommt.
Jesus hat in der palästinischen Gesellschaft diejenigen beim Namen genannt, von denen die Unterdrückung des Volkes der *A'himsas* (der Armen) ausging. Es handelte sich auf der wirtschaftlichen Ebene um die Großhändler und Grundbesitzer, die Sadduzäer (Mitglieder des Hohen Rates) und auch um den abhängigen Staat, der einen sehr großen Anteil des Sozialprodukts bindet; abhängig auf der Ebene der Politik vom Hohen Rat und vom Tempel; auf der religiösen Ebene von der Priesterkaste und den Hohepriestern, gebündelt in einer einflussreichen Autorität auf Ortsebene, unterstützt durch die politische Ideologie der Pharisäer und Schriftgelehrten und verstärkt durch die Kolonialmacht Roms. Deshalb wurde er auch von der Koalition aller Machthaber trotz ihrer gegensätzlichen Interessen als gefährlich erachtet und schließlich hingerichtet. Diese Haltung Jesu regt uns dazu an, herauszufinden, worin die Mechanismen der Ungerechtigkeit bestehen, und ihre Urheber zu benennen. Die Komplexität der Weltlage erschwert diese Aufgabe und bedarf der Nutzung der Humanwissenschaften. Dies ist die zum Beispiel von der Befreiungstheologie angewandte Vorgehensweise. Der christliche Glaube ist weit davon entfernt, uns an der Dinghaftmachung des Feindes zu hindern, sondern fordert vielmehr, dass wir uns über den heute weltweit existierenden Klassengegensatz im Klaren sind. Und trotzdem predigte Jesus die Feindesliebe.
Bevor wir wieder zum Thema zurückkehren, halten wir fest, dass das Konzept eines Kampfes zwischen sozialen Gruppen selbst in der christlichen Soziallehre heftig zurückgewiesen wurde. Dies hat abgesehen von seiner marxistischen Herkunft mehrere Gründe. Der erste besteht in der Gleichsetzung des Sozialen mit dem Individuellen. Klassenkampf bedeutet nun aber nicht, dass Einzelne einander an der Straßenecke auflauern. Die Mechanismen sind sozial und die erste Voraussetzung besteht darin, ihr Vorhandensein anzuerkennen: zum Klassenkampf gehören sowohl die Praktiken des Finanzkapitals, das um eines kurzfristigen Gewinns willen von einer Ecke der Welt in die andere verschoben wird, als auch die Organisation von Arbeitergewerkschaften oder Bauernbewegungen. Selbst wenn die individuellen Handlungsträger niemals zusammentreffen, ist deshalb der Klassenkampf nicht weniger real. Auf der konzeptuellen Ebene handelt es sich also in erster Linie um ein Instrument der Analyse.
In der christlichen Soziallehre wird diesem Ausdruck eine weitere Bedeutung zugeschrieben, nämlich die der Verteidigung korporativer Interessen auf Kosten anderer Gesellschaftsgruppen. In einer seiner Reden vor den Bauern von Panama im Jahre 1983 sprach Johannes Paul II. von „dem egoistischen Kampf der Klassen". Aber kann man sich so ausdrücken, wenn es sich um sozial unterdrückte Gruppen handelt? Ein derartiges Konzept stützt sich auf eine Anschauung von der Gesellschaft, die sie in Begriffen von übereinander gelagerten Schichten konzipiert, deren Koexistenz es aufrecht zu erhalten gilt, um so dem Gemeinwohl zu dienen. Nun stellt sich die kapitalistische Gesellschaft als eine Struktur dar, in der die einzelnen Elemente auf widersprüchliche Weise zusam-

menwirken. Um dem Allgemeinwohl zu dienen, muss man die kapitalistische Logik angreifen, die den Stärkeren zum Sieger und die Wettbewerbsfähigkeit zum Wertschlüssel erklärt - zum Schlüssel nicht nur der Wirtschaftspraktiken, sondern ebenso der Kommerzialisierung aller kollektiven menschlichen Beziehungen.

Ein dritter Grund liegt in der Subjektivierung der sozialen Auseinandersetzungen, das heißt in ihrer Gleichsetzung mit dem Hass auf den persönlichen oder kollektiven Feind. In dieser Sichtweise schließt das Konzept selber das Gegenteil der Liebe ein und tritt folglich in Gegensatz zur Botschaft des Evangeliums. Es ist richtig, dass manche Kampfreden Elemente des Hasses enthalten, die für ein christliches Gewissen inakzeptabel sind, doch man darf nicht Anklage und Hass verwechseln. Beim Psychologen liegt es, uns diese Unterscheidung in ihrer existentiellen Bedeutung zu verdeutlichen. Das Matthäusevangelium ist voll von anklagender Rede. Ist es deshalb hasserfüllt?

Schließlich werden die sozialen Auseinandersetzungen in der christlichen Literatur oft mit der direkten Anwendung von Gewalt gleichgesetzt. Doch dies ist nicht notwendigerweise so. Halten wir zunächst fest, dass die Kampfmethoden der herrschenden Klassen vor allem institutioneller Art sind: Wirtschaftsmechanismen, Rechtsvorschriften, politisches Handeln und - wenn nötig - Unterdrückung, politische Diktatur und Krieg. Die Kampfmethoden der untergeordneten sozialen Gruppen werden in zwei Fällen gewalttätig: wenn das physische Überleben auf dem Spiel steht (dies ist besonders bei den Bauern der Fall) und wenn der Gegner zu repressiven Maßnahmen greift. Sicherlich schließt dies nicht das Auftreten von Mechanismen der kollektiven Psychologie aus, die Opferhandlungen oder Ausbrüchen kollektiven Hasses ähneln, doch die sozialen Kämpfe schließen sie nicht notwendig ein, im Gegenteil. Ihre langfristige Wirksamkeit hängt von ihrer gewaltlosen Ausrichtung ab, das heißt, von der Weigerung, die Gewalt als ein notwendiges und bewusst gegen Menschen eingesetztes Mittel zu betrachten. Die Ablehnung der Gewalt kann also kein Argument gegen das Engagement in sozialen Auseinandersetzungen sein.

Um diese scheinbaren Widersprüche aufzulösen, könnte man sagen, dass die Feindesliebe Personen betrifft und nicht Systeme. Doch andererseits weiß jedermann, dass letztere von sozialen Handlungsträgern ausgehen, das heißt von Personen. Wie soll man also eine derart subtile Unterscheidung vornehmen, ohne sich in Widersprüche zu verwickeln? Die Antwort ist offensichtlich: Den Feind zu lieben, der sich mit einem verabscheuungswürdigen System identifiziert, bedeutet, gegen einen Mechanismus zu kämpfen, der ihn bis zum Verlust seiner Menschlichkeit entfremdet. Darauf werden wir noch zurückkommen.

II. Die Bekehrung des Feindes wünschen

Das Evangelium ist eindeutig: Das menschliche Heil kann nur durch Bekehrung kommen. Diese besteht nun in dem uns betreffenden Gebiet darin, eine Chancen-

gleichheit zwischen den Menschen wiederherzustellen; das *Magnificat* nimmt deutlich auf eine Umwälzung der sozialen Ordnung Bezug, Zachäus verteilt die Hälfte seiner Güter und stellt die Gerechtigkeit wieder her; der reiche Jüngling wird aufgefordert, seinen Besitz aufzugeben; die Seligpreisungen sprechen sich für die Gerechtigkeit aus; der Maßstab des Jüngsten Gerichts sind die materiellen Sorgen der Armen.

Nun hängt eine solche Bekehrung nicht allein von individuellen Haltungen ab. Es ist nötig, dass sich die Menschen zuerst der exakten Rolle bewusst werden können, die sie in der Errichtung eines Unrechtssystems spielen, und dass sie anschließend fähig werden, zu seiner Veränderung beizutragen. Doch dies hängt von der Sozialordnung der Wirtschaftssysteme und den ihnen zugrunde liegenden Ideologien ab. Wenn man tatsächlich davon überzeugt ist, dass die kapitalistische Marktwirtschaft die bestmögliche Organisationsform ist, dass der freie Markt als Krönung aller Freiheiten die Grundlage der Demokratie ist, dass die persönliche Initiative die unverzichtbare Voraussetzung des Wirtschaftsaufkommens ist, die „unsichtbare Hand", welche in letzter Instanz die größten sozialen Ungleichgewichte reguliert, dann kann man die negativen Auswirkungen des Kapitalismus als Einzelfälle und folglich als vermeidbar betrachten. Dann besteht die Nächstenliebe also darin, ihre Fehler zu beheben. So äußerten sich die zwei letzten Direktoren des IWF und der Weltbank, die mit dem Mittel einer religiösen Rede das Handeln dieser beiden Schlüsseleinrichtungen der kapitalistischen Mundialisierung rechtfertigten.

Während die Ideologie durch Analyse verändert werden kann, gilt dies nicht für die sozialen Beziehungen. Hier zählt die jeweilige Kraft am Hebel der Beziehung. Es ist überraschend festzustellen, dass die wirtschaftlichen Handlungsträger des „Kapitalismus mit menschlichem Antlitz", die von den Vertretern des „Dritten Weges" so gepriesen wurden, identisch sind mit denen, die dort, wo die Übernutzung der Arbeit weiterhin möglich ist, einen wilden Kapitalismus praktizieren. Es reicht nicht aus, die Herzen zu bekehren. Die schlimmste Situation entsteht dort, wo exzellente Menschen schlechte Institutionen leiten. Ein Unternehmer aus Santo Domingo und Zeuge Jehovahs, der jeden Sonntag von Haustür zu Haustür zog, um seinen Nächsten zu bekehren, sagte: „Meine Arbeiter nenne ich Zauberer, denn ich weiß nicht, wie es ihnen gelingt, von dem Gehalt zu leben, das ich ihnen gebe." Ein belgischer Bankier, der für den ostasiatischen Markt zuständig war, ein sehr gebildeter Mann und ausgezeichneter Familienvater, hatte Anweisung, nur dort zu investieren, wo das Kapital innerhalb von weniger als drei Jahren zurückgewonnen werden konnte, was offensichtlich einen hohen Grad an Ausbeutung bedeutete. Ist das Verhältnis strukturell unausgewogen, so kann allein eine soziale Auseinandersetzung sie verändern.

Seinen Feind zu lieben bedeutet daher, seine Bekehrung zu wünschen, das heißt, ihm seine Verantwortung für die Entstehung von Ungerechtigkeiten bewusst zu machen, aber gleichzeitig auch einen Kampf zu führen, der das Verhältnis verändert, das - sofern er die Absicht hat, sich zu bekehren - ihm diesen Prozess ermöglicht. Solange er Gefangener des Systems bleibt oder solange er seine

Interessen über die Gerechtigkeit stellt, kann er sich nicht bekehren. Die Entwicklung von Ersatzreligionen, die entweder das Individuum aus seinem Kontext herauslösen, wie man es bei gewissen katholischen oder evangelischen charismatischen Bewegungen erlebt, oder die - schlimmer noch - die führenden Eliten der Gesellschaft favorisieren, wie beim *Opus Dei* oder anderen vergleichbaren Organisationen, können nur die bestehenden sozialen Verhältnisse verstärken und glauben machen, wie in Palästina zur Zeit Jesu, dass die Feinde der Armen die Erwählten Gottes seien.

III. Die Versöhnung als Form der Feindesliebe

Zweifellos ist die Versöhnung eine Ausdrucksform der Liebe. Und wenn die Liebe den Feinden gelten soll, so ist auch die Versöhnung mit ihnen notwendig. Doch wiederum gilt, dass es sich nicht nur um einen individuellen Vorgang handelt. Ist die Dimension sozial, so verlangt sie auch nach einer solchen Lösung. Die Wiederherstellung korrekter sozialer Bezüge auf die Summe individueller Haltungen zu reduzieren stellt eine Methode dar, die Last sozialer Veränderungen auf die Gewissen abzuwälzen und so ihre wirkliche Beschaffenheit zu leugnen. Entsprechend wurde in Nicaragua gegen Ende des Bürgerkrieges die Versöhnung zu einem Leitmotiv der neuen politischen Macht. Es handelte sich jedoch unter anderem darum, die Kleinbauern dazu aufzufordern, sich mit den im Gepäck der Konterrevolution zurückgekehrten Landbesitzern zu versöhnen, die danach strebten, ihre Ländereien wieder in Besitz zu nehmen und also die vormaligen sozialen Verhältnisse wiederherzustellen. In Chile stützte sich der Aufruf zur Versöhnung auf das Amnestiegesetz und bedeutete so das Vergessen der politischen Verhältnisse unter denen das neoliberale „Wirtschaftswunder" seinen Anfang genommen hatte. So wird die Versöhnung zur Ideologie der herrschenden Klassen.

Eine Versöhnung ist unmöglich ohne die gleichzeitige Veränderung der Bedingungen die am Anfang des Konfliktes und folglich der Feindschaft standen. Die erste Forderung ist die Anerkennung des Unrechts, der die Vergebung und dann die Versöhnung folgen kann.

IV. Konkretion

Seine Feinde zu lieben bedeutet, ein soziales Umfeld aufzubauen, welches ihnen erlaubt, ihre Menschlichkeit wiederzuerlangen. Es ist manchmal ernüchternd festzustellen, wie sehr Individuen von dem sozialen Umfeld, in dem sie leben, deformiert werden können, sodass sie unfähig werden, die durch ihre wirtschaftlichen Praktiken verursachten Schäden wahrzunehmen. Sie identifizieren ihre Klasseninteressen mit dem Allgemeinwohl. Sie werden objektiv zu Feinden der Armen und wünschen sich dennoch, dass letztere - sofern sie sie denn wahrneh-

men wollen - ihnen Dankbarkeit erweisen: für ihr eventuelles Mitleid oder für die Programme zur Bekämpfung der Armut, die dazu gedacht sind, soziale Ausbrüche zu verhindern. Ihr Geist ist derart abgestumpft, dass sie die Marktgesetze für naturgegebene Gesetzmäßigkeiten halten und ein messianisches Konzept ihrer Anwendung entwerfen. Dies entspricht in der Tat vollkommen ihrer Klassensituation.

Währenddessen gehen die Opfer des Wirtschaftssystems in die Hunderttausende und manche von ihnen lassen sich, aufgrund des Wunsches, ein Minimum an Stabilität zu bewahren, auf die Logik dieser Argumentation ein. So zögerten die Arbeiter der belgischen Metallindustrie am Anfang der Kapitalakkumulation auf Kosten der Arbeit in den achtziger Jahren nicht, der Behauptung zuzustimmen, dass die wirtschaftlichen Schwierigkeiten auf ihre zu hohen Löhne zurückzuführen seien.

Die Veränderung der Verhältnisse erfordert zwar nicht den Hass auf den Feind, jedoch sehr wohl die Anwendung kollektiven Drucks. Unter den heutigen Bedingungen der Beziehungen unter den Klassen zeigt sich dies durch die Verstärkung und die Mundialisierung der Widerstände und der sozialen Auseinandersetzungen. Dies ist die Voraussetzung für auf Gerechtigkeit gegründete soziale Verhältnisse und für die Errichtung eines Umfeldes, in dem alle zum Gemeinwohl beitragen können. Dies mag utopisch erscheinen, doch es handelt sich um eine notwendige Utopie, die sich im Evangelium in den Werten des Himmelreiches ausdrückt. Ist dies nicht der einzige Weg, den Feinden der Armen einen Sinn für die Menschlichkeit zurückzugeben und sie somit zu lieben?

[1] Vgl. François Houtart/François Polet, *L'Autre Davos, mondialisation des résistances et des luttes*, Louvain la Neuve/Paris 1999.

Aus dem Französischen übersetzt von Uwe Hecht

Auf dem Weg zu einer Kultur der Versöhnung: Gerechtigkeit, Rechte, Demokratie

María Pilar Aquino

Es scheint, als hätten L. C. Susin und ich bei der Vorbereitung dieses Bandes den unaufhaltsamen Sturzbach der verheerenden Ereignisse schon vorhergesehen, Ereignisse, die es unmöglich gemacht haben, den Schrei nach einer neuen Kultur der Versöhnung in Gerechtigkeit und Achtung vor der Würde und den Rechten des Menschen noch länger zu unterdrücken. In weniger als zwei Jahren sind den Völkern von Kriegen und sozialen Konflikten, die überall auf der Erde nichts als Verzweiflung hinterlassen haben, immer größere und tiefere Wunden geschlagen worden. Gewiss haben alle diese Konflikte alte und tief reichende Wurzeln, doch die erschreckende Gleichzeitigkeit, mit der sie zu Beginn des 21. Jahrhunderts eskaliert sind, hat die Vorstellung, dass wir auch weiterhin so tun können, als sei nichts passiert, mit einem Schlag zunichte gemacht. Wie L.C. Susin in der Einleitung zu diesem Heft schreibt, sind die optimistischen Erwartungen vieler Menschen, die sich vom Beginn des neuen Jahrtausends eine neue Ära weltweiter Harmonie erhofften, von den mächtigen Nationen und Eliten vereitelt worden, die die Gerechtigkeit mit konstanter Bosheit zu einem gewundenen und ungangbaren Weg verbiegen.

Das größte Paradox, mit dem die Menschheit es in der gegenwärtigen Epoche zu tun hat, besteht darin, dass die Verschärfung der sozialen Konflikte angeblich in der Absicht betrieben wird, die Zivilisation zu retten. Doch nach ihren Ergebnissen zu schließen ist diese Absicht in jeder Hinsicht gescheitert. Auf der einen Seite trägt die Mehrheit der Menschen die Last eines sozialen Umfelds, das Gewalt hervorbringt und die Wunden der Vergangenheit daran hindert, sich zu schließen. Nelson Mandela spricht vom Erbe des zwanzigsten Jahrhunderts, „der Frucht neuer Technologien, die im Dienst von Ideologien des Hasses stehen", als von einem Erbe weltweit verbreiteten Leidens: „Man wird an das zwanzigste Jahrhundert als an ein Jahrhundert der Gewalt zurückdenken. Es belastet uns mit seinem Erbe massiver Zerstörung, mit einer Gewalt, wie man sie zuvor nicht kannte und wie sie in der Geschichte der Menschheit bis dato auch nicht möglich war."[1] Auf der anderen Seite hat der Präsident der Vereinigten Staaten, George W. Bush, die Logik der Konfliktbekämpfung in ihr Gegenteil verkehrt, indem er, ohne auf die Meinung der restlichen Welt zu achten, Krieg führt, um die Zivilisation zu retten, und alle Nationen dazu auffordert, sich an diesem Krieg zu

beteiligen. Seiner Ansicht nach „kann im Kampf zwischen der Zivilisation und dem Chaos keine freie Nation neutral bleiben“[2]. In seinem Kampf gegen das, was er für das Chaos hält, erklärt er den Krieg zu einem Mittel, die Zivilisation zu schützen, und damit das dem Krieg innewohnende Chaos zu einem Instrument der Rettung. So aber werden die Kriege die Konflikte in der Welt weder lösen noch ihnen ein Ende setzen, sondern sie lediglich verschärfen und verlängern, bis sie schließlich im Namen der Zivilisation eine Zivilisation des Chaos hervorbringen. Das Chaos aber, so sagt E. López Hernández mit der Weisheit seines Volkes, dürfe nicht zum Ausgangspunkt für den Weg unseres Menschseins werden.[3]

Abgesehen von den Katastrophen der noch immer nicht zu einem Ende gekommenen Kriege fiel unsere Arbeit an der Ausgabe des vorliegenden Hefts in eine Zeit, die so stark von konfliktträchtigen Entwicklungen geprägt war, dass wir uns hinsichtlich der fortdauernden Aktualität dieses Themas nur bestätigt fühlen konnten. Ich werde im Folgenden nur einige dieser Entwicklungen nennen, deren Wege mit zerbrochenen Beziehungen, Zorn, Verunsicherung, wachsender Bitterkeit und der Forderung nach einem radikalen Wandel, nach Wiedergutmachung und Erneuerung gepflastert sind. Erstens ist das Volk Gottes durch den von Priestern und Bischöfen begangenen wiederholten sexuellen Missbrauch an Mädchen, Jungen und erwachsenen Frauen in eine noch immer nicht bewältigte Krise gestürzt worden. Die Opfer und Zeugen dieser klerikalen Übergriffe sind zahlreich, und die Amtskirche ist weder vor Vertuschung noch vor Betrug, weder vor Lügen noch vor Machtmissbrauch zurückgeschreckt, um die Täter zu decken. Zweitens sieht sich das Volk Gottes auch dort großen Schwierigkeiten gegenüber, wo es mit vereinten Kräften für die Würde und die Rechte der Frauen eintritt. Das bezeichnendste Beispiel ist meiner Ansicht nach das Verhalten der katholischen Bischöfe von Nicaragua, die die Bemühungen der feministischen Bewegungen und der Frauen um eine verfassungsrechtliche Anerkennung der Grundrechte der Frau mit großem öffentlichem Engagement zu behindern suchen. Der irrigen Auffassung der nur mangelhaft informierten Bischöfe nach sind diese Bemühungen - und andere Initiativen, die sich für gesundheitliche Aufklärung auf dem Gebiet von Sexualität und Empfängnis einsetzen - schädlich,

Die Autorin

María Pilar Aquino ist außerordentliche Professorin für Theologie und Religionswissenschaften und außerordentliche Direktorin des Studienzentrums für iberoamerikanischen Katholizismus an der Universität von San Diego. Sie gehört zu den Gründungsmitgliedern der Akademie der iberoamerikanischen TheologInnen der Vereinigten Staaten, deren erste Präsidentin sie war. Sie sitzt im leitenden Ausschuss der Katholischen Theologischen Gesellschaft von Amerika und ist Mitarbeiterin bei verschiedenen nationalen und internationalen theologischen Fachzeitschriften. Darüber hinaus ist sie Verfasserin, Herausgeberin und Mitherausgeberin von acht Büchern und zahlreichen Artikeln über das feministische Engagement und Denken im sozialen, kulturellen, religiösen und kirchlichen Kontext beider Amerika. Zu ihren neueren Veröffentlichungen zählt das gemeinsam mit Daisy Machado und Jeanette Rodríguez herausgegebene Buch: A Reader in Latina Feminist Theology. Religion and Justice (2002). Anschrift: Department of Theology and Religious Studies, University of San Diego, 5998 Alcalá Park, San Diego, CA 92110, USA.

weil sie Abtreibung und Homosexualität und das Programm „dieser radikalen Feministinnen ganz allgemein begünstigen“[4].

Wie man es auch betrachtet - die Entstehung, Entwicklung und Fertigstellung der vorliegenden Ausgabe von CONCILIUM über die Versöhnung in einer Welt der Konflikte vollzog sich in einem Klima ungelöster Konflikte. All diese Ereignisse haben eine gemeinsame konfliktäre Dynamik und, wie ich weiter unten noch zeigen werde, auch gemeinsame Ursachen. All diese Situationen zeigen gleichermaßen, dass niemand dagegen gefeit ist, zu einem Täter und/oder Mittäter des Unrechts zu werden. Ebenso wenig, wie wir behaupten dürfen, dass diese Ereignisse nie stattgefunden haben, dürfen wir so weitermachen wie bisher, sondern müssen mit allen Mitteln zu verhindern suchen, dass so etwas wieder geschieht; und wir dürfen auch nicht auf Versöhnung hoffen, solange wir das begangene Unrecht nicht eingestehen und etwas tun, um die Situation zu verändern. Die Wiedergutmachung der Schäden, die Wiederherstellung zerbrochener Beziehungen, die Überwindung der Gräben und die Beseitigung des Unrechts, das sind die wichtigsten Ziele der Versöhnung. Deswegen setzt der Weg zur Versöhnung Veränderungen im individuellen, sozialen und strukturellen Verhalten voraus, damit solche Konflikte, die Gewalt und Leid hervorbringen, sich nie mehr wiederholen.

Bei der Planung des vorliegenden Bandes verfolgten wir eine einfache, doch zugleich wichtige Intention. Angesichts der Versöhnungsprozesse, die mit der Unterstützung der örtlichen Kommissionen für Wahrheit und Versöhnung bereits in vielen Ländern eingeleitet worden sind, wollten wir dazu beitragen, dass die Öffentlichkeit mehr über diese Prozesse erfährt. Was mich betrifft, so habe ich schon seit Jahren den Eindruck, dass die Kirchen ebenso wie die Hochschulprogramme in Religion und Theologie diese Prozesse ignorieren - mit dem Ergebnis, dass wir sehr wenig dazu beigetragen haben, für die immer wieder neu aufflackernden sozialen und kirchlichen Konflikte eine Lösung zu finden. Wenn wir mehr über diese Prozesse und die Arbeit dieser Kommissionen wissen, dann entsteht in unseren Gemeinschaften vielleicht der Wunsch, aktiv an der qualitativen Veränderung der Umstände mitzuarbeiten, die Gewalt und Konflikt hervorbringen. Dass die Religionen maßgeblich an unmenschlichen Gräueltaten beteiligt gewesen sind, ist eine umfassend dokumentierte Tatsache, doch ebenso sicher ist, dass die Religionen einen reichen Schatz an befreienden Kräften und eine Dynamik besitzen, die zur Vermeidung und Lösung von Konflikten eingesetzt werden können und müssen. T. Kanninen hat in einleuchtender Weise erklärt, dass religiöse Überzeugungen deswegen noch bis vor kurzem im Bereich der Konfliktlösung vernachlässigt worden sind, weil man sie der persönlichen und spirituellen Sphäre zugeordnet und damit eine kritischere Sicht auf die Vielschichtigkeit von Konflikten und ihren Ursachen verhindert hat; deswegen „muss der Religion mehr Bedeutung beigemessen werden“[5]. So gesehen hat das Wort von der *Versöhnung* endlich die Sakristei verlassen und ist ab sofort ein Thema der öffentlichen Politik, das die internationale Gemeinschaft, die Nichtregierungsorganisationen, die sozialen Bewegungen, die Universitäten und Kirchen und jeden

einzelnen Menschen angeht, der an einer neuen, auf sozialer Gerechtigkeit, Menschenrechten und demokratischer Mitbestimmung basierenden Kultur interessiert ist. Deshalb möchte ich in meinen abschließenden Reflexionen einige Ergebnisse festhalten, die mir für die Zielsetzung des vorliegenden Hefts wesentlich zu sein scheinen. Natürlich kann ich der Komplexität und dem Kenntnisreichtum der Einzelbeiträge auf diese Weise nicht gerecht werden, und deswegen möchte ich die Debatte offen halten für nachfolgende Überlegungen, die unseren seelsorgerischen, wissenschaftlichen und sozial-politischen Bemühungen kreative Impulse geben können.

I. Der Konflikt der systemischen Ungerechtigkeit

Alle Artikel in diesem Band sprechen von „Konflikt". Ihre immer wiederkehrende Aussage ist, dass die sozialen Konflikte vielschichtige Ursachen und tiefe Wurzeln haben, die benannt, angegangen und umgewandelt werden müssen. Doch um welche Art von Konflikten handelt es sich? Seine Heiligkeit der Dalai Lama schreibt in seinen Anmerkungen, dass „Konflikte zwischen Menschen [...] nicht einfach vom Himmel [fallen]. Sie entstehen aus Ursachen und Bedingungen, von denen viele im Einflussbereich der Wortführer eines Streits liegen. [...] Gewalt führt fast zwangsläufig zur Gegengewalt"[6]. T. Kanninen weist darauf hin, dass der „materialistische Determinismus", der die Gesetzmäßigkeit unseres Armut erzeugenden Wirtschaftssystems für alle Konflikte verantwortlich macht, als Erklärungsmodell nicht ausreicht[7]. Vielmehr müssten die Gründe in einem Komplex von Gegebenheiten gesucht werden, die auf vielschichtige, ineinander greifende, sich vervielfältigende, immer wiederkehrende und systemische Weise auf die Gesellschaft einwirken. Die Mehrzahl der Artikel in diesem Band stimmt darin überein, dass die Wirkweise dieser komplexen Gegebenheiten ein Geflecht[8] von Ergebnissen hervorgebracht hat, das unausweichlich die unterschiedlichsten Formen der Ausbeutung, der sozialen Ungleichheit, der massiven Verarmung, Diskriminierung und Ausgrenzung großer Teile der Bevölkerung sowie Korruption und Straflosigkeit auf Seiten derjenigen zur Folge hat, die von diesen sozialen Verhältnissen profitieren. Diese Situation ist es, die den Menschen Leid zufügt und dort soziale Konflikte aufbrechen lässt, wo die Betroffenen für eine Veränderung ihrer Lage kämpfen und ihr Kampf von den privilegierten Gruppen gewaltsam unterdrückt wird. Die Beiträge in diesem Heft lassen die Schlussfolgerung zu, dass der zentrale Konflikt in der weltweit verbreiteten *systemischen Ungerechtigkeit* besteht. Diese Ungerechtigkeit durchdringt die globalen Verhältnisse, die die Beziehungen zwischen Nationen und Menschen systematisch beschädigen; sie bringt im Leben der Völker Gewalt hervor, verletzt die grundlegenden Menschenrechte und stürzt ganze Nationen in Konflikte.

II. Der aufrichtige Umgang mit der historischen Wahrheit

Die Wiederherstellung der Gerechtigkeit ist die erste Voraussetzung für die Versöhnung. Alle Versöhnungsprozesse und -kommissionen überall auf der Welt erklären, dass die Gerechtigkeit die unverzichtbare Grundlage der sozialen Versöhnung ist und dass diese Gerechtigkeit in der Wahrheit verankert sein muss. Denn ohne Wahrheit gibt es keine Gerechtigkeit. Um sich der Wahrheit zu stellen, so schreibt J. Sobrino, „geht es dem christlichen Glauben zunächst um Ehrlichkeit der Realität gegenüber, darum, das *mysterium iniquitatis* aufzudecken“[9]. Und auch T. Gonnella Frichner unterstreicht in ihrem Artikel, dass „Ehrlichkeit hinsichtlich der historischen Fakten“[10] ein wichtiger Schritt dorthin ist, die Wahrheit beim Namen zu nennen und sich der Vergangenheit zu stellen. Doch wieder könnten wir fragen: Um welche Wahrheit handelt es sich? Eine zusammenfassende Antwort auf diese Frage geben uns die verschiedenen Kommissionen für Wahrheit und Gerechtigkeit. So erklärt die südafrikanische Kommission beispielsweise, dass sie versucht, die Wahrheit über das herauszufinden, „was unter der Apartheid geschehen ist“ - also die Wahrheit über Gewalt und Menschenrechtsverletzungen.[11] Die Kommission von El Salvador versuchte, die Wahrheit über die während des Krieges begangenen „Gewalttaten“ herauszufinden.[12] Der erst kürzlich erschienene Bericht der peruanischen Kommission besagt, dass „die Wahrheit, die hier aufgeklärt werden sollte, den Sachverhalt der Gewalt betrifft“[13]. Die Wahrheit beim Namen zu nennen und öffentlich zu machen, ist, den Worten der Kommission von Guatemala zufolge, so wichtig, weil es für die Versöhnung „unverzichtbar ist, sich der Wahrheit zu stellen“, und weil „die Wahrheit allen nützt, den Opfern ebenso wie den Tätern. Die Opfer, deren Vergangenheit erniedrigt und manipuliert worden ist, erhalten ihre Würde zurück; und die Täter andererseits können die Würde, deren sie sich selbst beraubt haben, wiedererlangen, indem sie zu ihren unmoralischen und kriminellen Taten stehen“[14]. Die öffentliche und rückhaltlose Anerkennung der Tatsache, dass die Würde und die Rechte von Frauen und Männern verletzt worden sind, soll dazu führen, dass das, was geschehen ist, nicht vergessen wird, damit wir aus der Vergangenheit lernen und in der Lage sind zu verhindern, dass irgend jemand jetzt oder in Zukunft noch einmal etwas Derartiges tut.

III. Die Forderung nach Wiederherstellung der verletzten Menschenrechte

Die Achtung der Menschenrechte und der Menschenwürde gilt im Kontext der Versöhnungsprozesse als wesentlich für die Wiederherstellung der Gerechtigkeit, und ihrerseits gilt die auf der Wahrheit basierende Gerechtigkeit als wesentlich für die Versöhnung. S. Budhathoki schreibt, dass die Anerkennung der Menschenrechte und die Gerechtigkeit unverzichtbar sind, wenn es darum geht,

Konflikte zu lösen und einen dauerhaften Frieden zu erreichen.[15] Doch Menschenrechtsverletzungen werden immer und immer wieder geschehen, wenn die systemische Ungerechtigkeit nicht auf dem Wege radikaler Veränderungen beseitigt wird. Ein kurzer Blick auf die ausgrenzenden Prozesse, die für die gegenwärtige neoliberale Globalisierung typisch sind, zeigt, dass sie in ihrem derzeitigen Verlauf kein praktikables Modell für die Wiederherstellung und Anerkennung der grundlegenden Rechte aller Menschen anzubieten hat. F. Houtart trifft ins Schwarze mit seiner ebenso einfachen wie ernüchternden Feststellung, dass „das gegenwärtige System sich durch seine mangelnde Effizienz auszeichnet"[16], weil es die materiellen und kulturellen Grundlagen nicht so verteilt, dass alle Menschen in Würde leben können. Deswegen muss jeder, der sich um Versöhnung bemüht, auch darum kämpfen, dass die Ursachen der Menschenrechtsverletzungen, die den Menschen so viel Leid zufügen, beseitigt werden.

IV. Der Körper der Frau als Schlachtfeld

Die Gewalt gegen Frauen und die Verletzung der Rechte der Frau bringt die ganze Brutalität der sozialen Konflikte, die Perversitäten der Gewalt, die Wut des Krieges und die Niedertracht derjenigen, die ihre Macht missbrauchen, um andere Menschen zu demütigen, ans Tageslicht. Die Erfahrung zahlreicher überlebender Opfer lässt sich in dem dramatischen Satz zusammenfassen: „Sie haben uns schlimmer behandelt als Tiere."[17] Obwohl die Verhaltensmuster der Gewalt an Frauen überall auf der Welt verbreitet sind, werden gerade diese Vergehen am häufigsten verschwiegen, vertuscht oder sogar verteidigt, weil man sie für „natürlich" hält. V. Vargas erläutert in ihrem Beitrag, wie die Vergewaltigung „als Mittel der Kriegsführung und Eroberung" eingesetzt und „der Körper der Frau als Schlachtfeld eines nicht beachteten, alltäglich gewordenen, nicht existierenden Krieges" missbraucht wird[18]. Dieser Befund wird von P. B. Hayner bestätigt, die in ihrer brillanten Arbeit über die Wahrheitskommissionen belegt, dass „die Leiden der Frauen vielleicht die von der Allgemeinheit am wenigsten beachteten Übergriffe sind, und zwar vor allem sexueller Missbrauch und Vergewaltigung"[19].

Tatsächlich ist das Schweigen über diese Wahrheit so übermächtig, dass in diesem Heft nur V. Vargas die zentrale Bedeutung dieses Themas herausstellt und ihren Vortrag mit dem Wunsch beendet, dass „diese Dinge auf einem solchen Forum einmal nicht von einer Frau zur Sprache gebracht werden müssten"[20].

V. Die Täter benennen: Vergebung und Entschädigung

Die sozialen Konflikte der Gegenwart sind nur dann lösbar, wenn wir uns dem zentralen Problem der systemischen Ungerechtigkeit stellen. Und die Beseiti-

gung dieser systemischen Ungerechtigkeit wird ihrerseits durch eine vorherige *kritische Systemanalyse der Herrschaft*[21] erleichtert, die die ineinander greifenden, sich vervielfältigenden und immer wiederkehrenden Systeme der Herrschaft und Gewaltausübung für die Menschen verständlich macht und benennt, damit sie verändert werden können. Vom Standpunkt der kritischen feministischen Analyse aus betrachtet, lässt sich die systemische Ungerechtigkeit, die soziale Konflikte provoziert, im komplexen Gefüge der kyriarchalischen Herrschaft lokalisieren. Sich für eine weltweite Kultur der Versöhnung einzusetzen bedeutet in diesem Zusammenhang also auch, für eine radikale Demokratie zu kämpfen und den kyriarchalischen Strukturen der Macht ein Ende zu setzen. Und es bedeutet, die Täter zu identifizieren und zu benennen, die für die an den Völkern und an den Frauen begangenen Gräuel verantwortlich sind. Das kyriarchalische Herrschaftssystem erscheint als der Hauptverantwortliche, der die Konflikte in den Gesellschaften, Kulturen und Religionen anheizt. Doch dieses System ist von ganz konkreten sozialen Handlungsträgern abhängig, die die Welt mit ihrer Macht beherrschen und kontrollieren. Zu diesen Handlungsträgern gehören die mächtigen Nationen und Eliten, die großen Wirtschafts- und Finanzgesellschaften und die einflussreichen Gruppierungen, die das soziale Gefüge in seiner Gesamtheit in der Hand haben.

Das kyriarchalische Herrschaftssystem wird traditionell von elitären Gruppierungen mächtiger Männer aufrechterhalten, die ihre Interessen auf Kosten der Rechte und der Würde der von ihnen beherrschten Völker und der Frauen durchsetzen. Im engeren Zusammenhang der gegenwärtigen Versöhnungsprozesse dokumentiert P. B. Hayner, dass die Vereinigten Staaten von Amerika nicht nur die Liste der Länder anführen, die mit denjenigen Regimes, die schlimmste Menschenrechtsverletzungen und Verbrechen gegen die Menschlichkeit begangen haben, zusammengearbeitet haben, sondern dass die Vereinigten Staaten von Amerika diese Regimes darüber hinaus mit Trainingshandbüchern sowie militärischer, finanzieller und logistischer Hilfe unterstützt und damit aktiv zu Unterdrückung und Folter beigetragen haben.[22] Doch das ist eine (fast) weltweit bekannte Tatsache, auch wenn die Allgemeinheit in den USA teilweise vorgibt, es nicht zu wissen. Deswegen halte ich die Empfehlung Seiner Heiligkeit des Dalai Lama für außerordentlich konstruktiv: „Die Vereinigten Staaten müssen jene Ursachen, die sich als Brutstätten des Terrors erweisen und ihn erst hervorbringen, sehr genau untersuchen."[23] Die Personen, die Gewalt und Konflikt in erster Linie zu verantworten haben, müssen deswegen beim Namen genannt werden, weil deutlich werden muss, dass soziale Erneuerung auch darin besteht, die Gerechtigkeit, die Rechte und die Menschenwürde als Bestandteile des sozialen Gesamtgefüges wiederherzustellen. Dies setzt außerdem voraus, dass die Täter die Grausamkeiten, die sie begangen haben, öffentlich eingestehen, dass sie ihre Schuld bekennen und durch ein entsprechendes Handeln und Verhalten konsequent zur Wiedergutmachung und Wiederherstellung dessen beitragen, was sie zerstört haben. Nur so können wir anfangen, von Vergebung zu sprechen. Wie R. Reynolds es treffend formuliert: „Wer Vergebung schenken und empfangen will,

muss zunächst erkennen, was er falsch gemacht hat ... Vergebung macht Gerechtigkeit möglich, eine glaubwürdige und dauerhafte Gerechtigkeit."[24] Und es setzt systemische Mechanismen voraus, die, wie I. W. Zartman erläutert, die Möglichkeit „einer dauerhafteren Beendigung von Konflikten"[25] bieten. Solche Mechanismen müssen Strategien beinhalten, die Rechenschaft fordern, die die Erinnerung an den Kampf der Menschen für Recht und Gerechtigkeit lebendig erhalten und die in geeigneter Weise dafür sorgen, dass Konflikte gar nicht erst entstehen.

VI. Die Rolle der Religionen: Versöhnung im Kontext der Menschenrechte und der Menschenwürde

Die religiösen Traditionen spielen in konfliktären ebenso wie in Versöhnungsprozessen eine zentrale Rolle. Doch diese Rolle ist, wie zahlreiche Artikel in diesem Band herausstellen, von einer tiefen Widersprüchlichkeit und Ambivalenz. Dennoch hat sich ein Faktor in der Geschichte dieser Traditionen als ethisch-religiöse Konstante erwiesen: die Vision eines universalen Zustandes von Wohlergehen, Glück und Harmonie, der entsprechend dem Blickwinkel der betreffenden Tradition im Einzelnen natürlich jeweils unterschiedlich definiert ist. In jedem Fall aber hat diese Vision Überzeugungen, Ausdrucksweisen und Praktiken geprägt, deren historisches Ziel darin besteht, den Frieden zu wahren oder, in der Terminologie des vorliegenden Bandes, eine Kultur der Versöhnung zu schaffen. Dieser Vision einen öffentlichen und gesellschaftlichen Ausdruck zu verleihen ist jedoch paradoxerweise nicht unbedingt Sache der religiösen Führungsschicht, sondern der „breiten Masse" des armen, gläubigen Volkes, das seine religiösen Traditionen emanzipatorisch interpretiert. V. Narayanan legt dar, inwiefern sich an dem außergewöhnlichen „Breitenbewusstsein"[26], das Hindus in der Auslegung ihrer religiösen Überlieferung entwickelt haben, erkennen lässt, worin der hinduistische Beitrag zur Schaffung von Frieden und Versöhnung besteht. Meiner Meinung nach ist dieses interpretatorische Geschick auch in den anderen Religionen dieser Welt am Werk und überlebt zumindest in den gegen die offiziellen Interpretationen der herrschenden religiösen Institutionen gerichteten Strömungen. Diese emanzipatorischen religiösen Traditionen, die die Vision einer versöhnten Welt aufrechterhalten, sind am ehesten dazu geeignet, Kräfte freizusetzen für den Kampf um Gerechtigkeit, Menschenrechte und freiheitliche Demokratie, den Kampf für eine authentische Kultur der Versöhnung. Und es ist durchaus möglich, dass die größte Herausforderung, der die bestehenden religiösen Traditionen sich stellen müssen, um Versöhnung möglich zu machen, in den feministischen Theologien und Bewegungen liegt, die nichts anderes tun, als für die Achtung und Würde und die restlose Anerkennung der Menschenrechte der Frauen zu kämpfen. Das ist ein Konflikt, der noch immer nicht gelöst ist.

[1] Nelson Mandela, *Vorwort*, in: Panamerikanische Gesundheitsorganisation im Auftrag der Weltgesundheitsorganisation, Weltbericht über Gewalt und Gesundheit: Resümee, Washington D.C. 2002, auf der Internetseite: www.who.int.

[2] Siehe CNN, *Bush praises 3rd Infantry Division: ‚It's time for others to join us in Iraq'*, CNN.com Inside Politics, Friday, September 12, 2003, auf der Internetseite: www.cnn.com. Siehe auch die Erklärungen von G. W. Bush in *We wage a war to save civilization itself*, CNN.com/U.S., November 9, 2001, auf der Internetseite: www.cnn.com.

[3] Eleazar López Hernández, *Versöhnung und Vergebung in der Welt der Indígenas*, in diesem Heft.

[4] Zu dieser Debatte existiert eine ausführliche Dokumentation. Einen ersten Überblick bieten: Oliver Gómez, *Obispos atacan propuesta feminista*, in: El Nuevo Diario, 24. Juli 2003; Sofía Montenegro, *Obispos legisladores: la perversión del Estado*, in: El Nuevo Diario, 1. September 2003; Edwin Sánchez, *El fondo es un problema de poder. Entrevista a Michele Najlis*, in: El Nuevo Diario, 4. September 2003; Valeria Imhof, *Feministas ripostan a obispo*, in: El Nuevo Diario, 9. September 2003; Guadalupe Salinas Valle, *Que cese la injerencia religiosa*, 12. September 2003. Diese Artikel finden sich im Internet unter: www.elnuevodiario.com.ni.

[5] Tapio Kanninen, *Prävention und Versöhnung in einer Welt voller Konflikte. Die Perspektive der Vereinten Nationen*, in diesem Heft.

[6] Dalai Lama, *Gewaltlosigkeit - die angemessene und wirksame Antwort auf menschliche Konflikte. Äußerungen Seiner Heiligkeit des Dalai Lama zum Terroranschlag vom 11. September 2001 auf die Vereinigten Staaten*, in diesem Heft.

[7] Kanninen, in diesem Heft.

[8] Zur Verwendung des Begriffs „Geflecht" *(patrón)* in den Kommissionen für Wahrheit und Versöhnung vgl.: Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala (Hg.), *Informe Proyecto Interdiocesano de Recuperación de la Memoria Histórica „Guatemala Nunca Más"* [Bericht über das bistumsübergreifende Projekt zur Bewahrung der historischen Erinnerung], Bd. IV: Víctimas del Conflicto, Guatemala 1998, 490.

[9] Jon Sobrino, *Christentum und Versöhnung. Unterwegs zu einer Utopie*, in diesem Heft.

[10] Tonya Gonnella Frichner, *Versöhnung und Selbstbestimmung*, in diesem Heft.

[11] Vgl. die Internetseite dieser Kommission, *The Official Website of the Truth and Reconciliation Commission, Truth The Road to Reconciliation* unter: www.doj.gov.za/trc/index.html.

[12] Wahrheitskommission der Vereinten Nationen für El Salvador, *From Madness to Hope. The 12-year war in El Salvador*, Sicherheitsrat der Vereinten Nationen, 1. April 1993, im Internet unter: www.derechos.org/nizkor/salvador/informes/truth.html.

[13] Peruanische Kommission für Wahrheit und Versöhnung, *Abschlussbericht der Kommission für Wahrheit und Versöhnung*, Lima, 28. August 2003, im Internet unter: www.cverdad.org.pe.

[14] Christian Tomuschat/Otilia Lux de Cotí/Alfredo Balsells Tojo, *Prólogo*, in: Oficina de Servicios para Proyectos de las Naciones Unidas (Hg.), Informe de la Comisión para el Esclarecimiento Histórico, Guatemala Memoria del Silencio, Bd. V: Conclusiones y Recomendaciones, Guatemala 1999, 13.

[15] Shobhakar Budhathoki, *Der Konflikt in Nepal. Seine Ursachen und erste Schritte zum Frieden*, in diesem Heft.

[16] François Houtart, *Feindesliebe und soziale Auseinandersetzungen*, in diesem Heft.

[17] *„Guatemala Nunca Más"*, Bd. I: Impactos de la Violencia, aaO., 205.

[18] Virginia Vargas, *Die Sprachlosigkeit überwinden: „Von der Leugnung zur Einsicht" - ein Seminar der peruanischen Kommission für Wahrheit und Versöhnung*, in diesem Heft.

[19] Priscilla B. Hayner, *Unspeakable Truths. Confronting State Terror and Atrocity*, New York/London 2001, 77.

[20] Vargas, in diesem Heft.

[21] Vgl. Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Jesus - Miriams Kind, Sophias Prophet. Kritische Anfragen feministischer Christologie*, Gütersloh 1993.

[22] Vgl. Hayner, *Unspeakable Truths*, aaO., 75-77, 204.

[23] Dalai Lama, in diesem Heft.

[24] Robyn Reynolds, *Vergebung und Gerechtigkeit - die Chancen und die Pädagogik der Versöhnung*, in diesem Heft.

[25] I. William Zartman, *Der Prozess der sozialen Versöhnung*, in diesem Heft.

[26] Vgl. Vasudha Narayanan, *Gewaltlosigkeit ist die höchste Tugend/Pflicht. Ahimsa Paramo Dharmah (Mahabharata)*, in diesem Heft.

Aus dem Spanischen übersetzt von Gabriele Stein

Schuld – Verzeihen – Wiedergutmachung

Vom Widerstand gegen Versöhnung

Fritz Bauer Institut (Hg.), Im Labyrinth der Schuld. Täter - Opfer - Ankläger, Jahrbuch 2003 zur Geschichte und Wirkung des Holocaust, Frankfurt am Main: Campus 2003, kart., 362 S., € 29,90

Versöhnung kann es nicht geben, solange eine Gesellschaft die Augen vor dem verschließt, was aus ihrer Mitte heraus, unter Zustimmung breiter Massen, an verbrecherischer Energie herangewachsen und schließlich zur Tat geworden ist. Es reicht nicht, „hinterher" einfach wieder „anständig" leben zu wollen und den Opfern zu erklären, warum es leider unmöglich war, gegen den Massenmord etwas zu tun. Vor der Versöhnung muss der Schritt gemacht werden, Unrecht Unrecht zu nennen, mit rituellen, juristischen und legislativen Mitteln. Insofern könnte man die Nachkriegsgeschichte Deutschlands als eine Geschichte des breiten Widerstands gegen wirkliche Versöhnung bezeichnen. Dass schließlich dennoch Prozesse in Gang kamen, die die deutsche Gesellschaft langsam einer Versöhnung näher bringen, ist jenen Männern und Frauen zu verdanken, die sich von den lautstarken Forderungen nach einem „Schlussstrich" und nach Vergebung *ohne* Schuldeingeständnis nicht irre machen ließen. Im neuesten Jahrbuch des Frankfurter Fritz Bauer Instituts ist in diesem Sinne etwa von Robert Kempner, Ankläger beim Nürnberger Tribunal, und - anlässlich seines 100. Geburtstages - vom Namenspatron des Instituts die Rede. Fritz Bauer, der die Jahre der nationalsozialistischen Verfolgung in KZ, Gefängnis und im dänischen Exil verbringen musste, kehrte 1949 nach Deutschland zurück und wurde Landgerichtsdirektor und schließlich Generalstaatsanwalt. Sein größter Erfolg war das Zustandekommen des Frankfurter Auschwitz-Prozesses, ebenfalls nicht ohne massive Widerstände und Rückschläge. Bauer war es wichtig, dass die Deutschen nicht passive Zuschauer alliierter Kriegsverbrecherprozesse blieben: „Noch besser wäre es, wenn das deutsche Volk den Ausgleich selbst vollziehen würde [...]. Ein ehrliches deutsches ‚J'accuse' würde das ‚eigene Nest nicht beschmutzen' (es ist schon beschmutzt und die Solidarität mit den Verbrechern würde es noch mehr beschmutzen). Es wäre ganz im Gegenteil das Bekenntnis zu einer neuen deutschen Welt." Neben dem erhellenden Aufsatz Irmtrud Wojaks über Fritz Bauer geht das Jahrbuch in zwölf weiteren Beiträgen und autobiographischen

Texten den Pfaden im „Labyrinth der Schuld" und den Mühen der Aufklärung nach. Anschauungsunterricht ersten Ranges.

Jürgen Dankert

Eine unbeantwortete Frage

Vladimir Jankélévitch: Das Verzeihen. Essays zur Moral und Kulturphilosophie, ausgewählt von Ralf Konersmann, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2003, geb., 292 S., € 29,90

Vladimir Jankélévitch, 1985 verstorben, ist in Deutschland nahezu unbekannt. Zu seinem hundertsten Geburtstag in diesem Jahr liegt erstmals mit Zustimmung der Tochter eine Auswahl seiner Essays auf Deutsch vor. Warum so spät? Die Antwort geben Person wie Werk des Pariser Moralphilosophen. Der Sohn jüdisch-russischer Einwanderer schloss sich der Résistance an, nachdem er unter der Vichy-Regierung seine damalige Professur in Lille verloren hatte. Trotz der allmählichen Annäherung der beiden einst verfeindeten Länder rechts und links des Rheins mied er weiter jede Beziehung zu Deutschland. Jürg Altwegg schreibt in seinem gewinnbringenden Vorwort: „Jankélévitch lehnte nach 1945 das Deutsche schlechthin ab. Es war verantwortlich und es blieb schuldig." Und dies, obwohl Jankélévitch ein ausgewiesener Kenner der deutschen Kultur war.

Zeitlebens beschäftigte er sich mit Georg Simmel, dessen Lebensphilosophie der erste Essay gewidmet ist. Die Themen, mit denen sich Jankélévitch beschäftigte, waren erkennbar durch seine Widerstandsarbeit bestimmt: Lüge und Unaufrichtigkeit, Krieg und Tod, Märtyrertum und Freiheit, Schuld und Verzeihung. Die von Ralf Konersmann getroffene Auswahl der Texte schreitet diesen Themenkreis exemplarisch ab. Dennoch wäre es wünschenswert gewesen, wenn der Herausgeber seine Auswahlkriterien klarer benannt und begründet hätte.

Kernstück des Bandes ist der abschließende Essay, wie nicht allein der Titel, sondern auch das Vorwort und das gewählte Umschlagbild - der Kniefall Willy Brandts in Warschau - deutlich machen. Der 1971 geschriebene Beitrag konfrontiert den Leser mit einer einzigen Frage: „Verzeihen?" Dieses ist für Jankélévitch ein Akt „unerhörter absurder und zweckfreier Barmherzigkeit". Er selbst fand bis zu seinem Tod nicht die Kraft dazu. Für ihn war die Geschichte des Verzeihens in Auschwitz zu Ende gegangen. Den Juden ihre Existenzberechtigung allein aufgrund ihres Seins abzusprechen, machte den Holocaust für Jankélévitch unvergleichbar. Die dortigen Verbrechen könnten nicht verjähren und dürften keinesfalls vergessen werden, mahnte er unentwegt. In Umkehrung bekannter Evangeliumsworte schreibt Jankélévitch: „Herr, vergib' ihnen nicht, denn sie wissen, was sie tun." Zwar würdigt der Autor die Geste Brandts, die er als Gegenbeweis für eine Kollektivschuld der Deutschen anführt, doch blieben sie für ihn dennoch ein Volk ohne wahrhaftige Reue.

Verzeihung kann nur gelingen als ein Akt menschlicher Freiheit auf beiden Seiten. Dies macht Jankélévitch in seiner Moralphilosophie schonungslos deut-

lich. Theologisch wäre es nicht vermessen, hier zugleich von einem Akt der Gnade zu sprechen. Der Lyriker Paul Konrad Kurz meinte: „Jeder müsse einmal in seinem Leben - geistig, mit seinem ganzen Bewusstsein - nach Auschwitz gehen." Auf diesen Weg nimmt Jankélévitch seine Leser unerbittlich mit. Seine Worte entziehen sich weiterer Nachfragen. Sie suchen nicht nach Verständnis und hinterlassen ein Gefühl der Beklemmung. Jankélévitch schreibt, dass es noch vieler Jahre bedürfe, um die Bestürzung zu lösen und „das Geheimnis dieses unsinnigen Hasses" aufzuklären. Die Aufarbeitung in Deutschland ist weitergegangen. Die Frage, ob der Autor heute - mehr als dreißig Jahre später - über die Beziehung zwischen Frankreich und dem vereinten Deutschland anders urteilen würde, bleibt durch den Tod für immer unbeantwortet.

Lesenswert angesichts gegenwärtiger Debatten über die Rückkehr des Krieges ist auch der ausgewählte Essay „Von der Lüge", den Jankélévitch während des Zweiten Weltkrieges schrieb und der pointiert die Grenzen des Völkerrechts aufzeigt. Dieses erweise sich nicht selten als „Euphemismus": eine Zustandsbeschreibung, die weltpolitisch nichts an Aktualität eingebüßt hat. Sie unterstreicht, wie notwendig es wäre, sich um eine Verbesserung der bisher erreichten völkerrechtlichen Standards zu bemühen.

Ergänzt wird das Buch um eine Zeittafel und eine hilfreiche Auswahlbibliographie mit Titeln von und über Jankélévitch.

Axel Bernd Kunze

Versöhnung braucht Verantwortungsübernahme

Wole Soyinka: Die Last des Erinnerns. Was Europa Afrika schuldet - und was Afrika sich selbst schuldet, Düsseldorf: Patmos ²2001, geb., 150 S., € 14,80

Der nigerianische Schriftsteller und Literaturnobelpreisträger Wole Soyinka gehört zum Volk der Yoruba und zur Religion der Orisha (die man hierzulande gerne unter die „primitiven" oder „Naturreligionen" rechnet). Mit Respekt, aber auch mit kritischer Distanz beobachtet er die Arbeit der stark christlich inspirierten „Wahrheits- und Versöhnungskommission" in Südafrika, mit Blick auf die Lage in Nigeria nach dem Tod des Diktators Sanni Abacha sowie auf die schwierige postkoloniale Entwicklung ganz Afrikas. Kritisch sieht Soyinka das Grundprinzip der Wahrheitskommission, für ein Schuldeingeständnis Straffreiheit zu gewähren, um die Gesellschaft zu entpolarisieren. Soyinka war Zeuge solcher Verfahren, die - von Massenmedien befeuert - zu Spektakeln wurden, bei denen man die Opfer aufforderte, ihre früheren Folterer nach deren wenig glaubwürdigen Reuebekenntnissen zum Zeichen der Versöhnung zu umarmen. Soyinka erinnert daran, „dass diese Geste der Vergebung eine zusätzliche Anforderung an die Opfer, sowohl als Individuen wie auch als Gesamtheit, stellt - eine Anforderung, die, logischerweise, der Ungeheuerlichkeit des Verbrechens entspricht." Nach einem solchen Vergebungsakt kann ein Täter seine privilegierte Existenz, die er sich zur Zeit der Apartheid aufgebaut hat, fortführen, während seine Opfer

auf staatliche Unterstützung angewiesen sind. So bleibt für Soyinka das „Gefühl, dass die für die Harmonisierung dieser Gesellschaft angenommene Formel in gewissem Sinne einen der Pfeiler erodiert, auf dem eine dauerhafte Gesellschaft gegründet sein muss - Verantwortung. Und letztlich auch: Gerechtigkeit." Denn ein Schuldbekenntnis ohne praktische Konsequenz, ohne Verantwortungsübernahme für die Opfer, ohne Wiedergutmachung und Entschädigung ist Heuchelei, auf die sich eigentlich auch Christen nicht einlassen sollten. Soyinka geht diesen Problemen mit größtem Ernst nach, gelangt von ihnen zur historischen Dimension des Sklavenhandels und seines Erbes, und erreicht eine Tiefe der Reflexion, die auch für christliche Theologen und Theologinnen ein Vorbild sein kann.
Bedauerlich ist, dass dieses wichtige Buch in einer beklagenswert schlechten Übersetzung vorliegt, die zudem überaus nachlässig lektoriert wurde. Einem Literaturnobelpreisträger gegenüber wäre der Verlag zu größerer Sorgfalt verpflichtet gewesen.

Jürgen Dankert

Weitere Bücher zum Thema dieses Heftes

Beate M. Weingardt: *„...wie auch wir vergeben unseren Schuldigern". Der Prozess des Vergebens in Theorie und Empirie,* Stuttgart: Kohlhammer ²2003, 272 S., € 36,00

Gerhard Beestermöller/Hans-Richard Reuter (Hg.): *Politik der Versöhnung* (Reihe Theologie und Frieden, Bd. 23), Stuttgart: Kohlhammer 2002, 258 S., € 29,00

Mariano Crespo: *Das Verzeihen. Eine philosophische Untersuchung,* Heidelberg: Universitätsverlag Winter 2002, 128 S., € 22,00

Konrad Raiser: *Hoffen auf Gerechtigkeit und Versöhnung,* Stuttgart: Kohlhammer 2002, 224 S., € 20,00

Paul Ricœur: *Das Rätsel der Vergangenheit. Erinnern, Vergessen, Verzeihen,* Göttingen: Wallstein 2002, 156 S., € 14,00

Desmond Tutu: *Keine Zukunft ohne Versöhnung,* Düsseldorf: Patmos 2001, 238 S., € 19,90

Christoph Dohmen/Thomas Söding (Hg.): *Sühne und Versöhnung,* Die Neue Echter Bibel, Themen, Bd.7, Würzburg: Echter 2000, 143 S., € 14,40

Karin Finsterbusch/Helmut A. Müller (Hg.): *Das kann ich dir nie verzeihen!? Theologisches und Psychologisches zu Schuld und Vergebung,* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1999, 124 S., € 13,90

Robert Enright/Joanna North (Hg.): *Exploring Forgiveness,* mit einem Vorwort von Desmond Mpilo Tutu, Madison: University of Wisconsin Press 1998, 200 S., € 15,45

Björn Krondorfer: *Remembrance and Reconciliation. Encounters between Young Jews and Germans,* New Haven/London: Yale University Press 1995, 260 S., $ 45.00

Thomas Eggensperger/Ulrich Engel/Otto Hermann Pesch (Hg.): *Versöhnung. Versuche zu ihrer Geschichte und Zukunft* (FS Paulus Engelhardt OP), Mainz: Grünewald 1991, 268 S., € 21,50

Die Verantwortung für den Rezensionsteil liegt ausschießlich beim Verlag.

Eine neue Perspektive für die Theologie



Clemens Sedmak
Theologie in nachtheologischer Zeit
212 Seiten. Kartoniert.
€ (D) 24,80 / € (A) 25,50*
/ CHF 43,50
ISBN 3-7867-2411-3

In einer Zeit, in der sowohl die Sprache als auch die Begrifflichkeit der Theologie für viele kaum noch verständlich sind, können wir nicht mehr so Theologie treiben, als ob dies selbstverständlich wäre. Es verspricht wenig Erfolg, mit immer komplizierteren Verfahren aufzuwarten, um die Anliegen der Theologie verständlich zu machen. Es scheint im Gegenteil ratsam, sich auf die Quelle christlicher Theologie zu besinnen, nämlich das Leben und die Praxis Jesu Christi. Mit Blick auf diese biblischen Wurzeln und im Kontext der heutigen Zeit stellt sich Clemens Sedmak der Aufgabe einer Standortbestimmung heutiger Theologie.

„Der Philosoph und Theologe glänzt mit einem furios und scharfsinnig geschriebenen Werk.
Es hat das Zeug, eine theologische Wende einzuleiten. Es schafft der Theologie einen neuen Horizont. Wenn in den letzten Jahren die Theologie zu verkümmern und den Rest von außertheologischer Leserschaft zu verlieren drohte: Hier ist der Startschuss zu neuer Perspektive..."

(Publik-Forum)

Matthias-Grünewald-Verlag
Postfach 30 80 • 55020 Mainz
mail@gruenewaldverlag.de
www.gruenewaldverlag.de

* Der österreichische Europreis ist von unserem Alleinauslieferer in Österreich als Mindestabgabepreis festgelegt.

Eine neue Perspektive
für die Theologie

Matthias-Grünewald-Verlag