



ORIENTIERUNG

Nr. 6 61. Jahrgang Zürich, 31. März 1997

PARIS, IM HERBST 1996: Im Foyer Porta, Initiative engagierter deutscher Frauen für deutschsprachige Au-Pairs in einem alten Hotel im 17. Arrondissement, ereifert sich die Wirtschafterin für ein aufbauendes Buch, seit 1993 auf dem deutschen Büchermarkt. Es handelt sich um die Biographie des melkitischen Pfarrers *Elias Chacour* im galiläischen Dorf *Ibillin*.¹

1993 wurde in Washington der Friedensvertrag zwischen Israel und der PLO unterzeichnet, dem 1994 der Vertrag zwischen Israel und Jordanien folgte. 1994 erhielten Rabin, Peres und Arafat den Friedensnobelpreis, Chacour aber den Weltfriedenspreis der Methodisten. Während die Erstgenannten sich zur Entgegennahme ihrer Auszeichnung nach Oslo begaben, wurde Chacour der Friedenspreis in *Ibillin* verliehen. In seiner Rede deklamierte er das *Magnifikat*, vehementer Ausdruck der Theologie der Befreiung einer jüdischen Palästinenserin. Vor Chacour wurde diese Ehrung des Weltrats der Methodisten, Sadat und Carter zuteil, die ebenfalls im nahöstlichen Friedensprozeß eine wichtige Rolle spielten.

In der Pariser Großen Synagoge gedachten viele Menschen am Abend des 29. Oktobers 1996 der Ermordung Itzhak Rabins, die gerade ein Jahr zurücklag. Paris bedeutete in den Jahren 1958/59 bis 1965 eine wichtige Etappe im Leben des Elias Chacour, der damals an der Sorbonne, dem Institut Catholique und dem Institut St. Sulpice Philosophie und Theologie studierte. Seine verspätete Firmung vollzog der römisch-katholische Kardinal Feltin, weil sie dem jungen Chacour in den Wirren nach dem israelischen Unabhängigkeitskrieg nicht gespendet wurde. So berichten die ersten Seiten seines Buches über den Weg von Paris nach *Ibillin*.

Auf Wegen der Versöhnung

«*Ibillin* liegt in Untergaliläa und ist nicht zuletzt Geburtsort der 1983 in Rom seliggesprochenen Karmelitin Myriam Bawardi. Reste einer Synagoge aus dem 3. oder 4. Jahrhundert weisen auf die jüdische Besiedlung in dieser Zeit hin. Im 17. Jahrhundert berichten Reisende, ein Großteil der Bevölkerung sei griechisch-orthodox gewesen. Der muslimische Bevölkerungsanteil erhielt um 1830 Auftrieb durch die Sippe eines Befehlshabers des Ägypters Ibrahim Pascha, die sich im Dorf niederließ und anfangs den Ton angab. Weil die aus Ägypten Stammenden aber kaum Land besaßen, kam es in diesem Jahrhundert zu einem Umschwung. Sie mußten sich als Lohnarbeiter von den Christen dinge lassen.

Im Zuge der israelischen Eroberung im Unabhängigkeitskrieg flohen etwa 10 Prozent von den damals 1900 Bewohnern, ein Drittel Christen und zwei Drittel Muslime, nach Nablus, Amman, Damaskus und Beirut. 1989 hatte das Dorf etwa 6100 Bewohner. Von den 2700 Muslimen waren 500 Beduinen, die seit 1964 am Rande des Dorfes sesshaft geworden waren. Die 3400 Christen verteilten sich auf die griechisch-orthodoxe Kirche (2800) und die griechisch-katholische (600). 250 Griechisch-Katholische sind Nachfahren der 70, 1948 aus dem nahegelegenen Dorf *Damun*, vertriebenen Christen. Dieses Dorf wurde von den Israelis völlig zerstört und sämtliches Land konfisziert.»²

1965, zwei Jahre vor dem Krieg von 1967, herrschte eine trostlose Lage in *Ibillin* wie in allen palästinensischen Dörfern Galiläas. Wie der neue melkitische Pfarrer «in einer quasi gruppenspezifischen Intervention» seine kleine Gemeinde zur Versöhnung dynamisierte, schildert das Kapitel 4 «Gefangen am Palmsonntag».

Chacours langer Weg zum Frieden begann in seiner Heimat *Bar'am* an der libanesischen Grenze.

«Das ursprünglich muslimische Dorf *Bar'am* wurde seit dem 18. und 19. Jahrhundert von maronitischen Christen aus dem Libanon besiedelt. 1860 zählte das Dorf 60 Familien mit 300 Personen. Am 30. Oktober 1948 wurde es von der israelischen Armee erobert. Die Bewohner *Bar'ams* flohen nicht; sie meinten, sich des Wohlwollens der Juden sicher zu sein. Sie hatten der arabischen Befreiungsarmee die Aufnahme verweigert und deren Kampf nicht unterstützt. Wenig später baten die israelischen Militärs die Bewoh-

PORTRÄT

Auf Wegen der Versöhnung: *Elias Chacours* friedenspolitisches Engagement – Das Schicksal der melkitischen Familie Chacour – Ausbildung in Paris, Jerusalem und Genf – Chacours Leistungen für die dörfliche Infrastruktur in Galiläa – Aufbau von Schulen und Förderung der Weiterbildung – Theologische Begründung für eine fortwährende Versöhnung. *Ursula Schneider, Saarbrücken*

ZAIRE

Wo gibt es noch Rebellen? Die verspätete Rebellenbewegung «Allianz der demokratischen Kräfte zur Befreiung des Kongo-Zaire» – Die politische Chance des Rebellenchefs *Laurent Désiré Kabila* – Nach dreißig Jahren Exil und Widerstand – Rebellion als Suche nach dem jeweils Besseren – Das historische Vorbild *Patrice Lumumba* – Ein Symbol für den Kampf um Menschenwürde und Lebensqualität – Der Mobutismus, der die Köpfe und die Herzen der Menschen beherrscht – Plünderungen durch die korrupte Armee Zaires – Wer steht hinter der Rebellenbewegung in Ost-Zaire? – Die Haltung der westeuropäischen Regierungen. *Rupert Neudeck, Troisdorf*

THEOLOGIE

«Wenn wir hoffen dürften»: Zum Abschluß von *F.W. Marquards* dreibändiger Eschatologie – Ein Beitrag zur Erneuerung des jüdisch-christlichen Verhältnisses – Wahrnehmung der geschichtlichen und gegenwärtigen Realität der Juden – Ein Rückgriff mit Vorbehalt auf die kantische Frage, was wir hoffen dürfen – Ansatz bei den biblischen Diesseitshoffnungen – Täter der Tora werden – Eine Deutung der noachitischen Gebote – Die Grundtendenz in der Jesusgeschichte – Der Tod in philosophischer Interpretation und in der biblischen Überlieferung – Die Kirche und Israel in der Darstellung der Apostelgeschichte – Klassische Themen in der Perspektive der eschatologischen Zeit – Ein Plädoyer für eine praktische Eschatologie. *Edmund Arens, Luzern*

POLITISCHE ETHIK

Friedensstandpunkt oder Friedensbewegung: Die Gewaltfreiheitdebatte in der deutschen Sektion von *Pax Christi* – Der Plattformprozeß von 1993 – Die Stellungnahme des Geschäftsführenden Vorstandes zum Einsatz von Bundeswehreinheiten (1995) – Die Frage der Mittel zum Schutz der Opfer und zur Bewahrung des Friedens – Die Debatte auf der Essener Delegiertenversammlung – Die Kontroverse um eine Rückfrage im innerpazifistischen Streit – *Pax Christi*, mehr Standpunkt als Bewegung? *Wilfried Köpke, Hannover*

ner, für kurze Zeit das Dorf zu räumen. Als ihnen bis 1951 die Rückkehr in ihre Häuser nicht erlaubt worden war, appellierten sie an das Oberste Gericht Israels, das entschied, die Dorfbewohner seien berechtigt, zurückzukehren. Daraufhin erging ein offizieller Auszugsbefehl der Militärregierung, gegen den jeder Einspruch verworfen wurde. Ab 16. Dezember 1951 wurden die Häuser Bar'am's mit Ausnahme der Kirche gesprengt. Bei dieser Aktion verschwanden der noch in den Häusern zurückgelassene Hausrat und die Möbel. Am 27. August 1953 wurden die Dorfbewohner enteignet. Im Juli 1972 verhandelte die Regierung das Thema erneut und entschied wieder gegen die Dorfbewohner. Gründe dafür waren Sicherheit, Vermeidung eines Präzedenzfalles und die Schwächung der zionistischen Ideologie.

Inzwischen leben drei jüdische Siedlungen teilweise vom Lande Bar'am's. Das Dorf versinnbildlicht für die ehemaligen Bewohner wie für Palästinenser schlechthin den Verlust der Heimat, den Raub des Bodens, die Verletzung der Ehre, denn die in den Prozessen gewonnenen Rechte wurden «mit Füßen getreten». Taufen und Hochzeiten der Bar'am's werden in der Kirche des Heimatdorfes gefeiert; Verstorbene dort beigesetzt³, so auch die Eltern Chacour, über die der Sohn in seiner Biographie anschaulich und voller Wärme erzählt.

Familie Chacour war in Bar'am als einzige melkitisch. Elias Chacours Schilderung seiner Kindheit macht die Einfachheit seiner Eltern transparent. Seine Mutter lehrte ihn biblische Geschichten und wie sie daraus konkrete Handlungsanweisungen für den Alltag entnahm. Beispielsweise pflegten die Eltern an Samstagen zu beichten und baten anschließend ihre Kinder um Verzeihung. Für sie bildete ihr Glaube ein Wesensferment ihrer persönlichen Identität. Und dazu gehört besonders auch das Land.

Daß Land Leben beinhaltet, kann heißen, daß es dem Palästinenser die Existenzgrundlage bedeutet, daß er ohne Land keine volle Identität, keinen Ort, kein tragendes Bezugssystem hat. Offenbar gelten hier für Juden und Palästinenser vergleichbare

Wertungen, was die Lösung des Konfliktes so schwierig gestaltet.⁴

Noch in den achtziger Jahren bewohnte das alte Ehepaar Chacour eine von Muslimen 1948 verlassene Behausung in Jish, weil die Rückkehr nach Bar'am verwehrt war. Elias Chacours Erinnerungen an seine Kindheit fanden dort nach Bar'am ihre manchmal grausige Fortsetzung. Die Mutter blieb in der Abwesenheit ihres mit den ältesten Söhnen verschleppten Mannes mit den jüngsten Kindern in *Jish (Al-Gis)* zurück. Die Orte von Chacours Erinnerung sprechen für seine Erfahrungen, die sein Leben zu einem Versöhnungsprozeß gemacht haben.

«Al-Gis liegt 12 km südlich von Bar'am. In der Antike hieß der Ort Giscala und war die Heimat des Johannes, eines Führers der Aufständischen gegen Rom. Nach dem Zensus von 1945 wohnten damals 1090 Personen in Al-Gis, nämlich 740 Muslime und 350 Christen. Durch den israelisch-arabischen Krieg 1948 hat sich die Bevölkerung sehr verändert. Von den Muslimen blieben nur 6-8 Familien im Dorf. Andere Muslime aus dem zerstörten Dorf Qaddita zogen dafür hierher. Der Anteil der Christen stieg gewaltig, nicht nur durch die Familien aus Bar'am, sondern auch durch Familien aus Al-Gis, die bis 1948 in Haifa gelebt hatten und nun in ihre Heimat zurückkehrten. 1981 zählte der Ort ca. 2100 Einwohner; nämlich ca. 1800 Christen und ca. 400 Muslime (Sunniten). Ca. 1450 Christen sind Maroniten, von denen ca. 650 aus Bar'am stammen. Von den ca. 350 griechisch-katholischen Christen kommen ca. 20 aus Bar'am. Beide Gemeinden werden von je einem Priester versorgt, die sich gegenseitig vertreten.

1948 flohen 650 Muslime. Sie, bzw. ihre Nachfahren leben in Flüchtlingslagern im Libanon und Syrien. Die Christen blieben 1948 überwiegend im Ort, 1952/53 wechselten 10-15 % der Bevölkerung, hauptsächlich Bar'am-Leute, nach Haifa. Außerdem emigrierten wie an allen anderen Orten auch Familien in die USA, nach Kanada und nach Brasilien.»⁵

Chacours Leistungen für die dörfliche Infrastruktur

Chacours Aktivitäten als «Sozialarbeiter» im Dienst seines ständigen Begleiters, des Herrn, strahlten, ausgehend von seinem «ökumenischen» Engagement zwischen den christlichen und muslimischen Denominationen in Ibillin selbst, sehr bald in andere Dörfer Galiläas aus, darunter auch *Mi'ilya*.

«Das Dorf Mi'ilya liegt im galiläischen Bergland, heute ca. 16 km östlich von Nahariya, dem bekanntesten Mittelmeerbäd, nördlich von Akko. Viele, gerade deutsche Touristen kommen an diesem Ort vorbei, weil der Weg zu der 3 km entfernten Burg Montfort, der größten Ruine Westgaliläas, hier vorbeiführt. Der Ort war 1979 von 1850 Einwohnern bewohnt, die alle der griechisch-katholischen Kirche angehörten. Die Homogenität der Bewohner von Mi'ilya ist jüngeren Datums; der Herkunft nach sind sie äußerst heterogen. Eine Reihe scheint schon sehr lange in Mi'ilya zu wohnen, andere zogen in den letzten Jahrhunderten aus Libanon, Syrien, Jordanien, Malta oder von Akko oder Bethlehem zu. Häufig kamen die Sippen, weil sie Arbeit suchten. Interessant aber auch das Phänomen, daß einige Familien aus Syrien oder Salt in Jordanien vor der Verfolgung oder Unterdrückung durch Muslime flohen.

Anfang der achtziger Jahre hatte sich die Problemlage in Mi'ilya so verschoben, daß alle anderen Konflikte an Bedeutung verloren und die Szene nur beherrscht wird von der israelisch-palästinensischen Auseinandersetzung.

Mi'ilya ist ein Fallbeispiel für gravierenden Landverlust. Trotz eines Vorspiels der späteren Enteignungen während der britischen Mandatszeit gehören 1945 noch 2908 Hektar zum Dorf. 1954 sind davon bereits 1280 Hektar konfisziert. An kultivierbarem Land bleiben 1962 nur noch 510 Hektar und 1972 lediglich 288.

⁴Vgl. J. Beutler, Land ist unser Leben. In: Orientierung 52 (1988), S. 200 = Besprechung der Dissertation von U. Schneider, Land ist unser Leben. Galiläische Dörfer im Nahostkonflikt. Frankfurt am Main-Bern-New York 1986. (Red.)

⁵Vgl. Abromeit: Landenteignung und Siedlungspolitik, S. 26.

¹E. Chacour, Auch uns gehört das Land. Ein israelischer Palästinenser kämpft für Frieden und Gerechtigkeit. Übersetzt von U. Schneider. Knecht-Verlag, Frankfurt am Main, 1993.

²Siehe dazu H.-J. Abromeit, Landenteignung und Siedlungspolitik. Christen in Galiläa. Ergebnisse soziologischer Forschungen widerlegen moderne Legenden. In: Im Lande der Bibel 3/92, S. 26f.

³Abromeit: Landenteignung und Siedlungspolitik, S. 24f. 1974 erinnerte Arafat in seiner berühmten Rede vor der UNO unter anderem an das Schicksal dieses Dorfes Bar'am.

Internationale Fachtagung

Christus – Buddha – Krishna ...

Zum Streit um die Christologie der pluralistischen Religionstheologie

mit Paul F. Knitter (USA)
Francis X. D'Sa (Indien)
Gavin D'Costa (England)
Reinhold Bernhardt (Deutschland)

14. bis 15. Mai 1997
Salzburg (Österreich)

Information/Anmeldung:

Bildungshaus St. Virgil
Ernst-Grein-Straße 14, A-5026 Salzburg
Tel. 0043/662/65 901-14
Fax 0043/662/65 901-8

Heute partizipieren die jüdischen Siedlungen Kibbutz Eilon und die Moshavim Ya'ara und Adon am Land Mi'ilyas. Im Juli 1979 wurden auf Initiative des damaligen Landwirtschaftsministers Arik Sharon jüdische Siedler aus Ofira (Sharm El Sheikh), die gemäß den Camp David-Verhandlungen mit Ägypten den Sinai verlassen mußten, in zwei neue Siedlungen, Mitzpe Hela und Manot, auf dem Land Mi'ilyas angesiedelt.⁶

Für Mi'ilya gewann Chacour, wie vorher schon für Ibillin, Schwestern aus der Gemeinschaft der Josefsschwestern, die in Kindergarten, Gemeindezentrum mit Bibliothek und Schule wirkten. Seine Leistungen im Aufbau einer dörflichen Infrastruktur, vor allem im Bereich von Schulen und Weiterbildung, gipfeln in der abenteuerlichen Baugeschichte der «Prophet-Elia-Schule» in Ibillin. Während des Libanonkrieges von 1981/82 begann er mit den Bauarbeiten, und 1982 konnte der Unterricht gegen alle Widerstände aufgenommen werden, mit christlichen und muslimischen Kindern. Die Prophet-Elia-Schule begann als Mittelschule; seit 1993 besteht auch ein Universitätskolleg, das er mit 100 Studierenden begann. Jetzt sind es 560, und er beabsichtigt, innerhalb der nächsten drei Jahre auf bis zu 1500 Studierende zu kommen, was Neubauten für 53 Klassen erfordert.

Die Orte der Erinnerung Chacours sind längst über viele Länder verstreut: In Paris erfuhr Chacour, wie der Zionismus entstand: In Israel erlebte er die ausgrenzenden Wirkungen bis hin zu möglicherweise gesteuerten, gewaltvollen Sabotageakten, die ihn beim Bau der Schule in Jish fast einmal das Leben gekostet hätten und bei anderer Gelegenheit die Kinder im Zeltlager von Ibillin. Wichtig waren auch: Genf für die Ökumene, Jerusalem

⁶Vgl. Abromeit: Landenteignung und Siedlungspolitik, S. 27f.

für das Studium von Talmud und Thora und die Berge des Evangeliums, wie der Tabor und der Berg der Seligpreisungen.

Chacours Lebenshaltung stützt sich auf eine regionale Magna Charta, die Bergpredigt. Daß sein Freund, der Herr, nach Seiner Auferstehung durch Galiläa schritt, seinen Jüngern an den Ufern des Sees das Mahl bereitete, ist Chacours Lebenselixier.

Chacours langjährige Mitarbeiterin, Schwester Ghisleine von der Gemeinschaft der Josefsschwestern, sagte stolz über «ihren Abuna», er habe alle seine Talente im Sinne des Evangeliums fruchtbar gemacht. Sie stammte aus Aleppo in Syrien, woher übrigens auch die Chacour-Sippe stammen soll. Ihr Tod im Dezember 1993, im hohen Alter von 80 Jahren, löste in der ganzen Bevölkerung große Trauer aus. Es widerfuhr ihr eine hohe Ehre: sie wurde nicht auf dem Ordensfriedhof, sondern im Altarraum der melkitischen Kirche beigesetzt.

Chacours Leitmotiv für den Friedensprozeß ist die fortwährende Versöhnung: Versöhnung im zwischenmenschlichen Bereich und im Kontext des interreligiösen Pluralismus, «Proprium» israelisch-palästinensischer Lebenswelten und Alltagserfahrungen.

Chacours «Theologie der Befreiung» gründet in der persönlichen Überzeugung, daß der Herr Frieden und Versöhnung schafft. Wieviel Unverständnis, Neid, Feindschaft ihm im Wege standen, kann er allein ermessen. Was Kissinger voller Bewunderung über Sadats Frau, Jehan Sadat, aussagte, gilt gleichermaßen für Elias Chacour: Intelligent, couragiert und zutiefst menschlich.⁷

Ursula Schneider, Saarbrücken

⁷Vgl. J. Sadat, Ich bin eine Frau aus Ägypten. Die Autobiographie einer außergewöhnlichen Frau unserer Zeit. Bern-München-Wien 1989.

WO GIBT ES NOCH REBELLEN?

Die verspätete Rebellenbewegung «Allianz der Demokratischen Kräfte zur Befreiung des Kongo-Zaire»

«The Battle lasted all of an hour. At the first rumor of an attack, the Zairian military fled.», berichtet James McKinley jr für die «New York Times» am 7. März 1997 aus Kindu, einer Stadt, die innerhalb einer einzigen Stunde eingenommen wurde. Der Reporter zitiert einen Bewohner von Kindu, Etienne Beya, 39, Forstexperte, der sich ähnlich äußert wie Hunderte, die ich in den Städten Kisangani, Goma, Lubutu, Bukavu gesprochen habe: «The people were so tired of the system in place here. It was a system that maltreated people. There was no freedom of expression.» Und dann sagt dieser Bewohner von Kindu, lange Zeit Hauptquartier der Armee Zaires, warum der Rebellenchef, Laurent Désiré Kabila, wirklich die große Chance hat, von der Bevölkerung angenommen zu werden: «Kabila has never worked with any government that had anything to do with Mobutu. We are really behind him.»

Wo gibt es noch Rebellen im alltäglichen Leben? In Europa? Nirgends. Es gibt alte, ausgediente Einzelfälle von Rebellen, aber die meisten haben die Rebellion nicht als Haltung, als lebenslange Erwartung, als Vision durchgehalten. Wir begegnen denen, die nach 30 Jahren Warten, Exil, Vergeblichkeit, hochgehaltener Erwartung in den Dekaden der Frustration sich jetzt in Zaire, in Goma, Kadutu oder Bukavu um den Hals fallen und sich wiedersehen, und dies noch auf dem siegreichen Weg der Befreiung ihres eigenen Volkes – mit Respekt, Bewunderung, mit fast ungläubigem Bewußtsein.

Rebellion, Rebell sein – das hat etwas mit Glauben an eine andere Welt zu tun, was ja nur heißt: glauben und etwas für möglich halten, was unseren Horizont übersteigt, was unsere Zeit, unsere verrückten Planungen übersteigt, was unsere Herumraserei in der Welt übersteigt. Diese Rebellen aus dem *Congo Libre* oder dem *Congo Libéré* haben meine Sympathie¹, weil sie auf fast alles ver-

zichten müssen, aber sie haben den Glauben an ihre Sache nicht abhängig gemacht vom Besitz der *sophisticated technology*. Sie haben weder Telefone noch Faxe noch ausreichend Radio-Funk.

Diese Rebellen verweigern sich den Gesetzen der westlichen Welt. Typisch die Empörung eines Reuters-Fernsehteam, das nach Goma kam und der Rebellen-Bewegung, d.h. der «Allianz der Demokratischen Kräfte zur Befreiung des Kongo-Zaire» sagte: «Euer Kampf ist nur dann in der Welt, wenn wir ihn auf die Fernsehschirme der bekannten zivilisierten Welt bringen.» Ähnlich, wie es CNN immer sagt: «Nur das, was der Welt-Nachrichtensender in den Formaten der laufenden Fernsehbilder bringt, ist eine Weltrealität.» Da sagte der Informationsminister Richard Gbhenga: «Nein, das ist für uns nicht so.» Das Team wollte unbedingt an die Frontlinie. Die «Allianz» verweigerte sich diesem Begehren. Und sie verweigerte sich der Zumutung, sie würde nur dann leben, wenn sie von der Weltöffentlichkeit, wenn sie von uns wahrgenommen würde. Die «Allianz» weiß, daß das nicht stimmt!

Diese Rebellen haben wenig Bürgerliches, sind Enkel der Revolution von 1960, als die Kolonie Belgisch-Kongo unter dem legendären Patrice Lumumba in die Unabhängigkeit entlassen wurde. Es war die Zeit der sozialrevolutionären Rebellen und Politik, und genau daran möchten die Rebellen anknüpfen, aber unter den Bedingungen der veränderten Weltlage von 1997! Sie haben die Eierschalen der alten Links-Rebellion noch nicht ganz abgeworfen, sind aber realistisch dabei, die Fehler zu diskutieren, die sie 1960 und danach gemacht haben. Es gab «Sept Erreurs», die dazu geführt haben, daß Lumumba gestürzt, ermordet werden und Mobutu an die Macht kommen konnte. Darunter gibt es den Fehler des Tribalismus, den Fehler des Glaubens an Hexen und Fetischismus und – besonders wichtig für die jetzige Phase – das mangelnde Bewußtsein für Militärisches. Die Bewegung ist sich der Notwendigkeit bewußt, eine Hierarchie aufzubauen, die Regierungs- und Verwaltungskom-

¹Vgl. auch R. Neudeck, Zaire im Oktober und November 1996. Faute Nangay Te – das ist nicht mein Fehler, in: Orientierung 60 (1996) S. 251ff.; zur neuesten Zeitgeschichte der Region vgl. C. Braeckman, Terreur africaine. Burundi, Rwanda, Zaire: les racines de la violence. Fayard, Paris 1996.

petenz an Personen und auch an die eine Person des «Präsidenten» zu binden.

Weil die Rebellen die Unterstützung, die wohl über Uganda und Ruanda in Form von Uniformen und Waffen an die Rebellenarmee kommt, nicht für Ziviles zur Verfügung haben, müssen sie ihre zivile Entwicklung erst vernachlässigen. Was sie aber durch ein Übermaß an Engagement und Einsatz wettmachen.

Erbe der Herrschaft Mobutus

Die allergrößte Sorge: «Wir müssen die Mentalität des *Mobutisme* in den Köpfen unserer Bürger ändern!» So sagen es alle, und alle sind sich bewußt, daß das eine Generation dauern kann. Mobutismus war keine Staatsphilosophie, sondern war eine Methode: «Enrichissez-vous!» Diese Methode wurde zum Programm. Der große Meister Mobutu war darin der Cleverste, er betrieb das Sich-selbst-Bereichern so schamlos, daß das schon wieder Bewunderung auslöste. Diese Methode eroberte dann mit der Zeit den gesamten Staatsapparat, die gesamte Kameralistik, die Armee und die Polizei, die Lehrer und die Ärzte. Niemand wurde mehr bezahlt, es mußte sich jeder das Geld zum Überleben mit der Methode des «big man» entweder erobern oder stehlen oder listig loseisen. Die Folge davon bekommt jeder, der den irrwitzigen Plan hat, das Land Kongo-Zaire noch einmal zu besuchen, auf der jeweiligen Botschaft Zaires zu spüren. Die Botschaftsangestellten leben von den Gebühren, die die wenigen Visa abwerfen, die sie erteilen. Im Winter war es in der Botschaft Zaires in Bonn bitterkalt, das Telefon war abgeschaltet. Der Grund: Die Botschaft bekommt keine Zuwendungen aus Zaire. Diese Mentalität aus den Herzen und Köpfen der 45 Millionen Zairer zu verbannen, wird noch viel Anstrengung, Zeit und Kraft kosten. Das Land hatte sich im Faulbett des Mobutismus eingerichtet. Es wird viel Druck, manchmal auch Härte erfordern, wieder Verantwortlichkeit und Gerechtigkeit zum Sieg zu verhelfen. Wer würde die Härte zu einem revolutionären Guerilla-Leben noch aufbringen? Niemand mehr in Europa. Vielleicht auch nicht mehr in der letzten Bastion eines *Liberation Movement*. Laurent Désiré Kabila und seine Alliance des Forces pour la Libération du Congo-Zaire sind auch deshalb so erfolgreich, weil die andere Seite ausschließlich in Auflösung ist. Eine solche Anstrengung, wie sie Che Guevara in seinem Bolivianischen Tagebuch aus den Monaten 1967 bis hin zur Entdeckung im Hinterhalt von Hiqueras in Bolivien beschreibt, ist heute niemandem mehr abzufordern. Die Rebellen der «Allianz», die auf Patrice Lumumba zurückgehen, nippen noch an den ruhmreichen Erlebnissen und Erfahrungen der Generation des Mulele-Aufstandes. Aber sie würden im Jahre 1996/97 die gleiche Kraft nicht mehr haben... Che sagte damals zu den Guerilleros in Bolivien: «Diese Art des Kampfes bietet uns die Gelegenheit, uns in Revolutionäre zu verwandeln, die höchste Stufe der Gattung Mensch, sie ermöglicht uns auch, einfach nur Menschen zu werden; wer keines dieser Stadien zu erlangen vermag, soll es sagen und das Kämpfen sein lassen.»

Diese Rebellen sind gerade so gut, wie es die Gegner oder die legalen Oberen sind. Am 16. Februar 1997 sind wir mit der «Sabena» von Brüssel nach Kigali unterwegs. Das Flugzeug ist nicht ganz voll, es gibt einige freie Plätze. François Olenga, 67 Jahre alt, ist dabei. Sein halbes Leben hat er darauf gewartet, Mobutu stürzen und aus dem Congo Libre herauswerfen zu können. Nebenbei ist er der Sohn eines Volkshelden, des Generals Nicolas Olenga, der während des Mulele-Aufstandes (1964 bis 1966) bis in den Sudan, nach Yambio und Yei und Mundri gegangen war, der auch mit Che Guevara zusammen war, in der Zeit, als dieser 1965 bis 1966 sein halbjähriges Afrika-Welt-Revolution-Gastspiel gab, bevor er dann im November 1967 mit der Revolte in Bolivien anfang.²

²Paco Ignacio Taibo II, Froilan Escobar, Felix Guerra, Das Jahr in dem wir nirgendwo waren. Ernesto Che Guevara und die afrikanische Guerilla. Aus dem Spanischen von Jens Andermann. Edition ID-Archiv, Berlin-Amsterdam 1996.

Jetzt ist der Moment da. François Olenga zeigt mir eine irrwitzige Karikatur in *Le Monde*. Zwei Soldaten begegnen sich im Busch in Kongo-Zaire. Der eine trägt auf dem Rücken einen Kühlschrank, der andere ein Gewehr. Der Soldat mit der AK 47 fragt den mit dem Kühlschrank: «Qu'est-ce que t'as fait de ton fusil?», «Was hast du mit deinem Gewehr gemacht?» Der Soldat mit dem Kühlschrank antwortet wütend: «Je ne pouvais pas tout emporter!», «Ich kann aber auch nicht alles tragen!»

Das historische Vorbild Patrice Lumumba

Die Rebellen verwenden wieder die ursprüngliche Bezeichnung Kongo – oder Congo. Das war ja keine Kolonialbezeichnung. Das Wort Zaire stammt aus der Zeit des ersten portugiesischen Kolonialisten. Die Rebellen wollen das Land, seine Flagge und seine Hymne wieder auf die Zeit der ersten Unabhängigkeit und die Zeit des Volkshelden Patrice Lumumba zurückführen. Im Büro des neuen Informationsministers Ghenda hängt schon die neue blaue Kongo-Flagge mit den seitlich vertikal angeordneten sechs Sternen, die die sechs Provinzen repräsentieren.

Was kann Patrice Lumumba als Programm bedeuten? Zunächst bedeutet es für ein afrikanisches Volk wie das der Kongolesen (oder Zairer) sehr viel, Lumumba als Symbol seines Kampfes um Menschenwürde und wirtschaftliches Auskommen wiederzugewinnen. Lumumba, von dem wir wenig wissen und der ein wenig so weiterlebt wie Emiliano Zapata für die unterdrückten Bauern in Mexiko, hatte für sein von der Kolonialzeit gebeuteltes Volk ein authentisches Programm, das jedem Bewohner des großen Landes sein Leben und das seiner Nachkommen garantiert hätte.

Es gab damals natürlich noch die Vorstellungen von Nationalisierung der Banken und großen Wirtschaftsbetriebe – worauf man heute kaum noch zurückkommen wird. Heute muß man mit Zaire wieder dort anfangen, wo seine Bewohner 1960 begonnen haben.

Lumumba gehört in die Reihe der großen Gründerväter afrikanischer Unabhängigkeit, wie Yomo Kenyatta, Kwame Nkrumah, Julius Nyerere. Er wurde allerdings so jung ermordet (übrigens unter Beihilfe des CIA – die Ironie der Geschichte will es, daß die USA jetzt die stärksten Förderer der politischen Enkel von Lumumba sind), daß das Beiwort «Vater» kaum auf den Sohn eines Postbeamten aus Kisangani zutrifft.

Wie sind die Kongo-Rebellen organisiert? Wie sind sie entstanden? Wer sind ihre Quellen und ihre Ursprünge? Es gibt wenig Aufklärung und Offenheit darüber. Das kann zweierlei bedeuten. Sie haben erstens etwas zu verbergen über ihre Hinterleute und Hinterländer, über die Quellen der Finanzierung und der Waffenlieferungen. Zum anderen: Ich habe in den letzten 15 Jahren bei den mir bekannten Bewegungen immer dann, wenn sie echt waren, Arkan-Disziplin gefunden, ein großes Maß an Geheimhaltung, um die Bewegung erst zum Sieg zu bringen.

So etwas gibt es jetzt auch bei der «Allianz». Und – den Titel Befreiung habe ich selbst einer solchen Bewegung erst dann gegeben, wenn mir vor Ort unmißverständlich deutlich wurde: Diese militärische Bewegung will wirklich mit Waffengewalt die anvertrauten Bürger und Bauern, die eigene Bevölkerung befreien. Das war damals so bei der «National Resistance Army» (NRA) in Uganda, der dann Ende Januar 1986 der endgültige Sieg über die mordende und plündernde Soldateska der UNDF, der Ugandischen Armee, einfach nur noch in den Schoß fiel. Ähnlich später der triumphale und gerechtfertigte Sieg und die Befreiung der Eriträer durch den 30jährigen aufopferungsvollen Kampf der «Eritrean People's Liberation Army» (EPLA) im neuen Staat Eritrea. Noch heute schwingt in dem Land und dem Volk die Begeisterung mit über diesen ganz aus eigener Kraft, eigener Disziplin und der Solidarität errungenen Sieg, der auch damit einherging, daß Tausende äthiopischer Kriegsgefangener aus der Armee des Regimes von Haile Marian Mengistu so gut behandelt wurden, als Menschen und potentielle Mit-Rebellen, daß sie sämtlich für die Sache der Eriträer gewonnen wurden.

Das «Tigray People's Liberation Movement» (TPLF), auch es mit einem hohen und bewunderungswürdigen Standard von Disziplin und Moral, unterstützt in den Jahrzehnten vor dem Ende des Kalten Krieges von Moskau, China und auch von Albanien. Woher sollten sich die Führer einer Befreiungsbewegung denn ihre Verbündeten sonst nehmen? So wie ja die Kurden jüngst aus Anlaß des Besuches des ersten islamistischen Premierministers der Türkei Erbakan bei Muammar Gaddafi in Tripolis auch erfuhren, wer als einziger auf der Welt eine gerechte Sache jemandem gegenüber ins Angesicht widersprechend durchhält, der das für einen diplomatischen Affront hält. Gaddafi hielt dem türkischen Premier öffentlich vor, die Türkei würde die Kurden schlecht behandeln, die ihre Autonomie erringen wollen!

So jüngst noch 1994 nach dem gräßlichen Völkermord des Regimes von Habyarimana und seinen Milizen, die «Rwandese Patriotic Force» (RPF), die mit einem unglaublich hohen und disziplinierten Standard daherkam und eben die alten Kräfte auch aus dem Land herauswarf. Ich erinnere mich noch, daß ich in den Tagen des größten Kampfes und heftiger Anspannung mit einem jungen RPF-Soldaten aus Bujumbura zusammen war, der mich mit leuchtenden Augen fragte, ob die Welt nicht stolz darauf ist, daß sie jetzt kommen, um ihr Volk aus den Klauen der «Genocidaires» zu befreien.

Legalistischer Staats-Positivismus bis zum bitteren Ende

So auch jetzt: Das positivistische Gesetz dieser Welt ist Gewalt und Legalität. Eine Legitimität, die sich manchmal reimt auf eine bedenkliche Legalität, manchmal und jahrzehntelang auch nur aufgrund der Bündnispartnerschaft im richtigen Weltlager. Mobutu Sese Seko war wie der Schlächter Idi Amin Dada und der Nachfolger und Mit-Schlächter Milton Apollo Obote – das waren Verbündete, von denen man keine Gefahr gewärtigen mußte, daß sie in die Richtung Moskaus schielen würden. Bis heute hält sich dieser diplomatische Positivismus durch. Die Regierungen Europas halten wie Kletten an der Regierung eines der verruchtesten und abgehalftertesten Regimes fest: an dem von Mobutu Sese Seko.

Der Präsident, der Kleptokrat Mobutu hat sein eigenes Land und Volk schon aufgegeben. Er hat sich vor Jahren enttäuscht aus der Hauptstadt Kinshasa in den Märchenpalast Gbadolite verabschiedet. Kinshasa ist ihm zu dreckig, er kann aus den Banken und den wenigen nicht total bankrott gewirtschafteten Firmen nicht mehr genug für seine diversen Nummernkonten und Höflingswirtschaften in den diversen Palästen Europas, in der Schweiz, in Belgien, Frankreich und in Spanien, herausaugen. Deshalb hat er sein Volk schon aufgegeben. Im Gespräch mit Stephen Smith für die Pariser Zeitung «Libération», das er gnädig in seinem teuren Landsitz an der Côte d'Azur, in Cap-Martin-Roquebrune gewährte, hat er das ähnlich gesagt, wie Adolf Hitler kurz vor seinem Selbstmord in der Berliner Reichskanzlei: «Dieses Volk ist meiner nicht mehr würdig. Es macht jetzt schlapp. Jetzt soll es sehen, wie es weitermacht.»

Das Erstaunliche: Keine einzige von unseren Regierungen bricht die Beziehungen ab. Nicht eines von unseren Auswärtigen Ämtern macht *tabula rasa* und setzt seine Erkenntnisse um. Sie sind im Kokon des legalistischen Positivismus ver- und gefangen. Nicht einer unserer Außenminister verhandelt mit der «anderen Seite», ganz gleich woher die Gewehre ihre Legitimität beziehen, aber sie bringen für die Bevölkerung *libération* – Befreiung. Alle jene, die ich in Kisangani und Lubutu, in Bukavu und in Goma gefragt habe, haben mir bestätigt, daß die einzige Angst, die sie in den letzten Monaten haben mußten, nicht etwa die bekannte Angst vor den Rebellen, sondern die Angst vor der eigenen Regierungsarmee ist, die keine wirkliche mehr ist.

Die Armee Zaires, eine Plünderbande

Einige Offiziere der alten Armee Zaires, die wir Ende November 1996 in Kisangani im Hotel Palm Beach des Armeegenerals

Mahele sprachen, bestätigten: Es gibt keine Befehlsgewalt mehr. Die Soldaten der Ex-Armee machen, was sie wollen. Sie plündern, was und wo sie wollen, sie konfiszieren, was und wo sie wollen. Als die Armee in Bunia in der Falle saß, hat sie die eigenen Offiziere festgenommen, um so beim Generalstab ein Flugzeug zu erpressen, das sie von dort nach Kinshasa ausfliegen sollte. Eine Armee aus Plünderern, Dieben, Befehlsverweigerern, Deserteuren, Waffenschiebern. Die neue Rebellenfront der «Allianz» eroberte, wie wir es in Europa erfuhren, den großen Hafen und die große, wichtige Stadt Kalemie am Tanganjika-See im Januar 1997. Diese Eroberung war programmatisch, denn Kalemie gehört als Stadt schon zu Shaba – dem alten Katanga. Aber die Rebellen mußten die Stadt nicht erobern oder freikämpfen, die alte Armee Zaires war schon längst unter Mitnahme all dessen, was sie mitnehmen konnte, geflohen. Doch ging der Vormarsch so rasch, daß sie sogar auf dem Flugfeld von Kalemie ein prall mit Waffen beladenes Flugzeug stehen ließen.

Kurz: Mit der neuen Befreiungsfront nehmen die Deutschen und die Franzosen, die UN und die EU keinen Kontakt auf. Immerhin hält man sich in der Gemeinschaft der westlichen Diplomaten in den großartigen Erholungsparks der US-, der britischen, der schweizerischen und der deutschen Botschaft am Zaire-Kongo-Fluß an die alte marode Form, an den Schlauch, in dem kein wirklicher Wein mehr rinnt und quillt, sondern nur noch Jauche. Der Legalitäts-Positivismus, der eigentlich durch die Entwicklung der Genfer Konvention, die Helsinki-Verträge, die Menschenrechte und den Humanitarismus längst überholt sein müßte, feiert weiter fröhlich seine Triumphe.

Das Hauptquartier der Bewegung ist noch immer in Goma, vielleicht bald, nach dessen Einnahme, in Kisangani, dem alten Stanleyville, der viertgrößten Stadt von Zaire. Der Chef der Rebellen, Laurent Désiré Kabila, ist höchst gefährdet und darf deshalb niemandem, auch seiner engsten Umgebung nicht, eröffnen, wo er sich befindet. Ob er der nächste Präsident Zaires ist? Jean Ziegler sagte mir mit einem etwas spöttischen Unterton: «Kabila ist gut, aber nicht sehr gut.» Man braucht jetzt einen sehr guten Leiter der Politik Zaires. Er selbst, der einen sympathischen Eindruck macht, was aber wenig heißt, sagt: «Es gibt viele fähige Leute hier, so daß ich mich mit ruhigem Gewissen zur Ruhe setzen könnte. Dreißig Jahre lang haben wir das Land gedüngt, wenn ich diesen Vergleich benutzen darf. Nun ist es Zeit, zu ernten.»³

Wer unterstützt die Rebellen?

Wer unterstützt die Rebellen? Man erfährt das nur *post festum*. Yoweri Museveni ließ sich Teile der Waffen und der Munition von Lhonro, dem Großkapitalisten in London, bezahlen, auf Kredit. Er verpfändete dabei einige Reichtümer des eigenen Landes Uganda, im festen Wissen, daß ihm dieses Land einmal zufallen würde. Der Großkapitalist Lhonro war klüger als die Diplomatie westlicher Regierungen.

Das unmittelbare Hinterland der Rebellen der «Allianz» ist Ruanda, außerdem Uganda. Die funkelneulernen Uniformen und Stiefel kommen über beide Länder. Man darf vermuten, daß sie Geschenke der USA sind. Wie die USA ihre Unterstützung der südsudanesischen «Sudanese People's Liberation Army» (SPLA) über die sicheren und stabilen Nachbarländer Eritrea, Äthiopien, Uganda geben, so wohl auch die Assistenz der Armee der «Allianz» mehr über Uganda als über Ruanda.

Die Armee von 40000 Mann, die jetzt auch schon auf 50000 Mann angewachsen sein kann, kostet die «Allianz» pro Tag genau drei US-Dollar pro Soldat. Die jungen Leute gehen zum Teil begeistert in diese neue Rebellenarmee, weil sie ihnen eine sichere Versorgung und – wichtiger noch – eine Vision und ein Ziel gibt. Das Ziel heißt Befreiung vom Moloch des Nichtstaates

³P. Winkler, «Mobutu muß seinen Abgang aushandeln». Interview mit dem Chef der ostzairischen Rebellenbewegung, in: Neue Zürcher Zeitung vom 1./2. März 1997, S. 7.

Zaire und des Staates als Ressourcenvernichter. «All die Beobachter, die zum Teil gut bezahlt werden, um die Lage in Zaire zu verfolgen, haben einen Umstand massiv unterschätzt: wie sehr die Bevölkerung der Herrschaft Mobutus überdrüssig ist», so sagt es ein europäischer Diplomat in Kigali.

Als wir im Gouverneurspalast von Bukavu am Kivusee mit Kabila zusammensitzen und er am späten Abend unsere Fragen beantwortet, gibt es die obligatorische Frage des Westlers: «Was kann die UNO tun?» An Stelle einer Antwort kommt ein großes Gelächter. «Wie, weshalb sollten wir auf die UNO setzen? Die UNO war hier immer präsent, seit Mobutu Patrice Lumumba 1960 stürzte und am 25. November 1965 durch einen zweiten Putsch die Macht endgültig übernahm.» Was habe die UNO denn in den letzten Tagen getan? Sie habe sich von den Söldnern 20000 Liter Treibstoff wegnehmen lassen. Damit seien deren drei Kampfflugzeuge bis Bukavu geflogen und hätten eine der

vier Bomben direkt auf den Marktplatz dort geworfen: Dreizehn Tote, darunter zwei Kleinkinder, von denen die Eltern nur noch die Köpfe fanden, zerfetzte Menschen, aber eben im Unterschied zum Angriff auf den Marktplatz von Sarajevo, dessen Bombardement 1994 und 1995 eine weltpolitische Wende brachte. Was für die Rebellen hier zählt: Niemand hat ihnen nach der Ermordung von 13 unschuldigen Zivilisten kondoliert. Die UNO schon gar nicht, weder der deutsche noch der französische Außenminister. Doch einer: Einen Tag (4. März 1997) nach dem gräßlichen Attentat auf die Zivilbevölkerung von Bukavu hat US-Präsident Bill Clinton bei Laurent Désiré Kabila angerufen, dieser war gerade in Kalemie, und sein Beileid ausgesprochen. Das zählt. Die europäischen Regierungen haben sicher darüber beraten, ihr Beileid der Mörder-Regierung Mobutus auszusprechen, weil dies einem positivistischen Legalismus entspricht.

Rupert Neudeck, Troisdorf

«Wenn wir hoffen dürften»

Marquardts praktische Eschatologie

Was muß einen Menschen umtreiben, der heute, da wissenschaftlich-theologische Abhandlungen sich in Sachen «letzter Dinge» einer großen Zurückhaltung befleißigen, während das endzeitliche Feld von der fundamentalistischen Phantasie ausgiebig beackert wird, eine fast 1500 Seiten umfassende Eschatologie vorlegt? Der Berliner evangelische Theologe Friedrich-Wilhelm Marquardt bringt mit einem unter dem ebenso merkwürdigen wie denkwürdigen Titel «Was dürfen wir hoffen, wenn wir hoffen dürften?»¹ erschienenen dreibändigen Werk seine Dogmatik zu einem vorläufigen Abschluß. Dieses Projekt war ursprünglich auf drei Teile angelegt. Es hat sich indes im Laufe seines Erscheinens auf inzwischen sechs umfangreiche Bände ausgeweitet. Es soll, wie der Autor jetzt ankündigt, noch um einen letzten siebten Band ergänzt werden, nämlich eine theologische Utopie.

Marquardt versteht seine höchst unkonventionelle Dogmatik, die er 1988 mit Überlegungen zu «Elend und Heimsuchung der Theologie»² begonnen und mit einer zweibändigen Christologie fortgesetzt hat, welche das «christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden»³ entfaltet, dezidiert als einen Beitrag zur Erneuerung des jüdisch-christlichen Verhältnisses. Dazu bedürfe es einer Abkehr von der theologischen Orientierung am herkömmlichen Seinsverständnis und einer neuen Ausrichtung auf die biblische Wirklichkeit. Dies aber schließt elementar die Wahrnehmung der geschichtlichen wie gegenwärtigen Realität der Juden ein, die christlich seit alters her zunächst gedanklich verdrängt und verleugnet worden sind und schließlich in der nazistischen Radikalisierung des so christlichen wie paganen Antijudaismus endlösungsgewillt leiblich vernichtet wurden. Einer sich der Realität der Juden nicht bloß als Opfer der Judaeophobie, sondern zugleich als Täter und Träger der biblischen Gottesgeschichte stellenden Dogmatik gilt Auschwitz als «Zeit-Zeichen», dem sie als grundsätzlich situations- und zeitbedingte und in diesem Sinne eminent kontextuelle Erkenntnisbemühung nachzu-

gehen, das sie auf seine Implikationen und Konsequenzen für die damit radikal fraglich gewordene christliche Praxis und Theologie heute zu bedenken hat.

Die kantische Frage nach dem, was wir hoffen dürfen, nimmt Marquardt unter Vorbehalt auf und versieht sie – nach Auschwitz – mit der Einschränkung: «wenn wir hoffen dürften». Ob wir Christen hoffen dürfen, aus welchem Grund und auf welcher Grundlage dies uns erlaubt und geboten ist, ist Gegenstand des *ersten* Teils seiner Eschatologie. Angesicht der immer tiefer werdenden Hoffnungslosigkeit in unserer Gesellschaft und des Abgrunds, den Auschwitz jedem Endlösungsdenken aufgerissen hat, erkundet er den Grund christlicher Zukunftshoffnung, den er wesentlich in den biblischen Verheißungen vorfindet. Der *zweite* Band steht unter der Leitfrage: «Was kommt auf uns zu?» Er beleuchtet die Philosophie wie Theologie seit jeher interessierende Grenzerfahrung des Todes, die in und mit Auschwitz so sehr zu einer Grunderfahrung geworden ist, daß sich darüber Gott und Tod nicht mehr vermitteln lassen, weshalb neu über die Beziehungen zwischen Gott, Welt und Mensch nachgedacht werden muß, was Marquardt zunächst im Raum des «Vorletzten», der Weltgeschichte sowie des Ortes der jüdischen und christlichen Gottesgemeinden darin unternimmt. Erst der *dritte* Band fragt explizit: «Was dürfen wir hoffen?» Er behandelt drei der in herkömmlicher Sicht eigentlichen «letzten Dinge»: die «Wiederkunft Jesu», das «Jüngste Gericht» sowie das «ewige Leben».

Ansatz: biblische Diesseitshoffnung

Die Anlage sowie der Aufbau der Marquardtschen Eschatologie spiegeln seine Grundintentionen, nämlich gegen die intellektuelle Problematisierung der Zukunft, welche auch von der Theologie Besitz ergriffen habe, die biblischen Verheißungen zur Geltung zu bringen und gegenüber der hellenistisch-jenseitigen Erlösungshoffnung, die insbesondere im Protestantismus zu einer verinnerlichten, individualisierten und jenseitsorientierten Eschatologie geführt habe, die jüdisch-biblische Hoffnung auf Befreiung im Diesseits zu reklamieren. Von daher erscheinen nicht das Jenseits sowie die individuelle Eschatologie als Ausgangs- und Leitfragen, vielmehr wird die biblische Diesseitshoffnung zum Ansatzpunkt. Während menschliches Hoffen der Erfahrung des Mangels entspringe, sieht Marquardt die christliche Hoffnung in den Verheißungen Gottes begründet. Darum muß ihm zufolge «christliche Eschatologie gipfeln in dem tollkühnen Versuch, Gott zu behaupten» (I, 28).

Fragt die Eschatologie nach dem Grund des Hoffens, womit laut Marquardt zugleich ihr Praxis-Sinn angesprochen ist, so zeigt er eben dieses von sich aus nicht spezifisch christliche Hoffen als eine Tätigkeitsform auf, die ihre Ausrichtung vom Glauben als

¹F.-W. Marquardt, Was dürfen wir hoffen, wenn wir hoffen dürften? Eine Eschatologie, Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus. Bd. 1, Gütersloh 1993, 484 Seiten, DM 89.-; Bd. 2, Gütersloh 1994, 414 Seiten, DM 118.-; Bd. 3, Gütersloh, 1996, 565 Seiten, DM 148.-; Zitate werden im folgenden im Text ausgewiesen unter Angabe des Bandes sowie der Seite.

²F.-W. Marquardt, Von Elend und Heimsuchung der Theologie: Prolegomena zur Dogmatik, München 1988; vgl. P. Petzel, Glaube nach Auschwitz?, in: Orientierung 54 (1990) 78–80; dazu auch: ders., Was uns an Gott fehlt, wenn uns die Juden fehlen. Eine erkenntnistheologische Studie, Mainz 1994.

³F.-W. Marquardt, Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden. Eine Christologie, Bd. 1, München 1990; Bd. 2, München 1991; dazu: D. Wiederkehr, «Das Heil kommt von den Juden.» Marquardts Christologie vom Juden Jesus, in: Orientierung 57 (1993) 70–72; ders., Undogmatische Themen dogmatischer Christologie. Marquardts Christologie vom Juden Jesus (II), a.a.O. 93–95.

Verheißungsbeziehung her erhält und deren Geschichtlichkeit die einer Israel-Geschichtlichkeit darstellt. Hoffenkönnen ist ihm zufolge das Ziel des Christseins; Hoffen bezeichnet eine Lebensweise des Unterwegs-Seins, in der «Erbe» und «Verheißung» zusammenkommen, wobei die «Verlagerung des Erb- und Hoffnungsguts von der Erde in den Himmel» (I, 104) im Zuge eines griechisch-hellenistischen Verständnisses von Wirklichkeit geschieht, dem sich auch das Judentum in seiner hellenistischen Phase nicht mehr entziehen konnte. Damit beginnt eine Geschichte der Spiritualisierung der Verheißungen Gottes, für die hernach im protestantischen Christentum ein hoher Preis gezahlt wird, denn: «Für die Tiefe der Selbsterfahrung gaben wir die Leidenschaft für die Zukunft der Welt dahin.» (I, 139)

Gegenüber einer von Kant bis Bultmann und Bornkamm belegten protestantischen Kritik am jüdischen Lohngedanken lenkt Marquardt mit Leo Baeck und Abraham Heschel den Blick auf den dem Lohngedanken immanenten Messianismus, der auf eine «kommende Welt» pocht und tätig zugeht. Darin kommt eine teleologische Eschatologie zum Tragen, die es ihm zufolge für die christliche Theologie wiederzugewinnen gilt. Eine solche zielgerichtete Zukunftshoffnung muß sich freilich von jedem Gedanken einer sei es auch göttlichen «Endlösung» fernhalten. Denn: «Als Endlösung hat Auschwitz alle Utopie und Eschatologie mitbetroffen... Es entlarvt jeden End-Gedanken, auch den theologischen.» (I, 149) Eine Eschatologie, die statt Endlösung Erlösung gerade auch als eine von jedem Ende denken müsse, sieht sich auf das Vorletzte, in das Geschichtliche der nicht-erlösten Welt verwiesen und auf deren Zukunft hin orientiert.

Täter der Tora werden

Daß wir hoffen dürfen, hat nach dem Zeugnis der Bibel mit den Verheißungen Gottes zu tun. Ob diese zunächst einmal Israel gegebenen Hoffnungsgaben auch Nichtjuden etwas angehen und wie letztere davon mitbetroffen sind, entfaltet Marquardt im Zentrum des ersten Bandes. Darin behauptet er gegen die geläufige Zuordnung von alttestamentlicher «Verheißung» und neutestamentlicher «Erfüllung» den christlicherseits verdrängten «Überschuß» der Verheißungen der Hebräischen Bibel. Er unterstreicht deren Vielzahl, Fülle und Handlungsform und markiert den Unterschied von «bundesgebundenen Verheißungen, die Daseinsvertrauen erwecken, und ungebundenen Utopie, die enorme Anstrengungen herausfordern» (I, 165). Weil die Verheißungen Gottes an Israel sich selbst an verschiedene Adressaten richten, und dieses Volk dabei ins Verhältnis zu den anderen Völkern setzen, wird deren Geltung für Nichtjuden und Christen bereits in der Bibel bejaht. Israel und die Völker stehen demnach in einer Beziehung von Teilgabe und Distanz, die einerseits Kommunikation und Austausch ermöglicht, andererseits aber die mit dem Erwählungshandeln Gottes getroffene Unterscheidung wahr. In einer solchen Beziehungsfigur erkennt Marquardt zugleich eine Kommunikationsform mit universalistischem Anspruch, nämlich «die für uns alle überlebenswichtige Wahrung der Andersheit des Anderen als der einzigen Möglichkeit, eine Wiederholung von Auschwitz zu verhindern» (I, 183).⁴ Ein solches biblisches Beziehungsmodell, das laut Marquardt ebenso einem Strukturen der Dringlichkeit und Stufen der Teilnahme einbettenden, egalisierenden Internationalismus zuwiderläuft, wird für Christen dann relevant und praktisch, wenn sie sich die jüdische Tora für Gojim zu eigen machen, was durch die Übernahme jener sieben noachidischen Gebote geschieht, auf die der jüdischen Traditionsliteratur entsprechend die Nachkommen Noahs verpflichtet worden sind. Dazu zählen das Gebot der Rechtspflege, das Verbot des Götzendienstes, der Gotteslästerung, der Unzucht sowie des Blutvergießens und schließlich das rituelle Gebot gegen den Genuß eines Gliedes von einem leben-

den Tier. Marquardt legt diese Gebote, die er allesamt in den Jesus-Schriften des Neuen Testaments wiederfindet, als Weisungen aus, die in ihrer Struktur von Nähe und Distanz es Nichtjuden ermöglichen, Täter der Tora zu werden und damit an den Verheißungen Gottes und an den Hoffnungen Israels teilzuhaben. Unter den (noachidischen) Weisungen des Tuns verändern auch «Themen der Theologie gewohnte, vielleicht schon zu gewöhnlich gewordene Perspektiven, indem sie im Handeln andere Konstitutionsbedingungen bekommen, als sie im dogmatischen oder historischen Denken bisher hatten» (I, 324). Vom jüdischen Tatdenken aus wird zudem die allzu leicht «triumphalistische Kategorie «Praxis»» (I, 334) problematisiert und die «Praxis» der noachidischen Gebote als etwas Alltägliches, in der Konkretion des Alltags Geschehendes reklamiert.

Gegenüber einem in der christlichen Theologie der Rechtfertigung und zumal der protestantischen Entgegensetzung von «Gesetz» und «Evangelium» zutage tretenden Antijudaismus lassen sich die noachidischen Gebote gar «als das in Distanz und Beteiligung gegebene jüdische Ja zu Jesus deuten» (I, 236). Das Evangelium ist nach christlichem Verständnis wesentlich Verheißung, ist «Quell aller Verheißungen» (Martin Luther); es ist dieser Quell indes als Zeugnis von Jesus, dem Täter der Tora, dem Zukunftsmenschen, dessen Weg darauf zielt, uns bei Gott Platz zu schaffen, mit dessen Kommen, Tun, Sterben und uns Entzogen-Werden sich die «Lebensgeschichte des neuen Lebens» (I, 412) manifestiert und bewahrheitet. In der Geschichte Jesu von Nazareth, in seinen Unterweisungen über das neue Leben aus dem neuen Leben heraus (der Halacha Jesu) ebenso wie in der «Durchbruchhandlung» seiner Gleichnisse des Gottesreiches (Jesu Haggada) und gleichfalls in seinen «Heilandshandlungen» (I, 433) sowie im Erleiden der Passion kommt das neue Leben unter Widerspruch und in schmerzhaften Geburtswehen zum Zuge. Durch die Jesusgeschichte und das in ihm begegnende neue Leben als ein uns Begegnendes zieht sich für Marquardt

LASSALLE-HAUS BAD SCHÖNBRUNN

Zentrum für Spiritualität und soziales Bewusstsein



Do 22. Mai – So 25. Mai 1997

Spiritualität und Umwelt

Der Beitrag von Buddhisten und Christen zur Bewahrung der Erde.

Unsere interreligiöse Tagung rückt die Umweltkrise in den Mittelpunkt und gibt ihr damit die Aufmerksamkeit, die sie verdient. Dabei beschäftigt uns die Frage: Wie können sich Christen und Buddhisten gemeinsam für einen nachhaltigen Umweltschutz und für die Bewahrung der Erde einsetzen?

Referentinnen und Referenten:

- Dr. Joan Chetfield, Theologie-Professorin, Hawaii
- Pia Gyger, Mitglied der Leitung des ISPW, Luzern
- Peter Matthiessen, Naturforscher, Autor, New York
- Ven. Chung Ok Lee, Präsidentin des Komitees der religiösen NGO-Gruppen an der UNO, New York
- Prof. Dr. Hans Ruh, Professor für Sozialethik an der Universität Zürich, u.a.

Tagungsleitung:

Niklaus Brantschen SJ, Dr. Anna Gamma, Marcel Geisser

Veranstalter der Tagung:

Institut für spirituelle Bewusstseinsbildung in Politik und Wirtschaft (ISPW), Lassalle-Haus.

Verlangen Sie das Sonderprogramm!

Auskunft und Anmeldung:

Lassalle-Haus Bad Schönbrunn, 6313 Edlibach/Zug
Telefon 041 757 14 14, Fax 041 757 14 13

⁴In einem anderen Kontext wird von dieser Beziehungsfigur jetzt Gebrauch gemacht bei Th. Sundermeier, Den Fremden verstehen, Eine praktische Hermeneutik, Göttingen 1996.

der Grundgedanke, daß wir dieses neue Leben nicht ohne die Juden, sondern nur im Frieden mit ihnen haben.

Tod – ein Beziehungswort

«Was kommt auf uns zu?» – Mit dieser Fragestellung ist der Schritt von der formalen zur materialen Eschatologie getan. Sie wird in zwei Anläufen über den Zusammenhang von «Zukunft und Tod» sowie der Reflexion «Auf Wegen zum Ziel» angegangen. Angesichts der Kargheit der Hoffnung im christlichen Dogma, die sich nicht zuletzt in den knappen Formulierungen der Hoffnungsaussagen in den Glaubensbekenntnissen der Kirche zeige und die zu einer fortschreitenden Verbannung der Eschatologie ins Individualgeschichtliche geführt habe, will der Berliner Dogmatiker das genuin biblische Bedenken der weltgeschichtlichen Zukunft zurückgewinnen. Dazu skizziert er das Verständnis von Zukunft und Tod zum einen in der Bibel – mit den beiden Alternativen «Sterben ohne Zukunft» sowie «Zukunft ohne Sterben», zum anderen in unserer Generation, in der die Erfahrung der Weltkriege, von Genozid, individueller Selbstmordbereitschaft erschreckenden Ausmaßes und – trotz allen anderen Terrors unvergleichbar und theologisch unbewältigbar – der Shoah, den Tod von einer Grenzerfahrung zu einer Grunderfahrung und das Leben zum Überleben gemacht habe. Das Entsetzen darüber, daß uns seit Auschwitz «die Juden fehlen», folgt s.E. aus dem «ontologischen Tatbestand» (II, 69), daß wir den Tod an ihre Stelle gesetzt haben. Insofern mit dem Gottesvolk der Juden zugleich Gott ausgerottet werden sollte, ist Auschwitz ein metaphysisches Projekt. Es macht seither Gott ebenso wie die Vermittlung von Gott und Tod undenkbar. Was einzig bleibt und zu tun ist, ist das Gedenken. «Auschwitz nicht aus dem Gedenken Gottes, das heißt vor allem: Gott nicht aus dem Gedenken an Auschwitz zu entlassen – das sehen wir als letztes Recht von Theologie «nach Auschwitz.»» (II, 71)

Dem unserer Erfahrung der eigenen Endlichkeit entspringenden philosophischen Denken des Todes konfrontiert Marquardt das biblische Gesagtbekommen des Todes. Biblisch ist der Tod ein Wort von Gott, ein Beziehungswort zwischen Gott und uns, das uns «vorgelegt», auf den Kopf zugesagt wird. Die Zeugen Gottes vermögen den Tod nur als Feind Gottes und des Lebens zu sehen, mit dem sie zwar zu leben, vor dem sie sich indes zu hüten haben. Ist aus biblischer Warte zwischen Leben und Tod eine dramatische Geschichte im Gange, so mache einzig am Todesweg Jesu eine Nähe von Gott und Tod Sinn. Die Geschichte des Todes Jesu liest er als eine «Schule der Solidarität» (II, 116). Wohl bahnen viele Menschenhandlungen Jesu Weg in den ihm von Gott bestimmten Tod, aber zugleich läßt Gott den Tod Jesu geschehen, läßt uns Menschen an ihm schuldig werden. Nach Auffassung von Marquardt gebrauchte Gott damit den Tod. «In Jesu Leiden und Sterben verfügte Gott über den Tod, und der Tod mußte sich ihm fügen» (II, 127). Von daher weist Marquardt auch den bei und im Anschluß an Hegel wiederholt ausgesprochenen Gedanken des Todes Gottes zurück. «Weit davon entfernt, in Jesus seinen eigenen Tod zu sterben, blieb Gott im Tode Jesu Gott.» (II, 126) Eben dies zeige sich an Ostern, wo Gott ihn aus dem Tod herausholt und damit die Bedingung der Möglichkeit für unsere Erweckung aus dem Tode schafft.

Lehre vom Vorletzten

Ist die Zeit Gottes auch unberechenbar, so gibt es gleichwohl Vorzeichen des Kommenden, die dem letzten Kommen Jesu sowie dem Kommen des Reiches Gottes vorauslaufen. Dem auf den Wegen zum Ziel anzutreffenden Vorletzten, in dem Gott vor der entscheidenden Begegnung mit der Menschheit im Gericht ihr bereits in den Prozessen der Weltgeschichte begegnet, gilt Marquardts Aufmerksamkeit in der s.E. innerhalb der Eschatologie unbedingt mitzubedenkenden «Lehre vom Vorletzten». Auf solche Vorzeichen des Kommenden richtet die Zukunftsrede Jesu in der sogenannten Markusapokalypse (Mk 13) den Blick. Ent-

gegen der heutigen apokalyptischen Angstmacherei will Marquardt darin eine im Geist der Propheten Israels formulierte Zukunftsrede erkennen, die das vermeintlich Schicksalshafte durchbricht und unser eigenes Urteils- und Handlungsvermögen mobilisiert. Sie lehre vor allem, auch die bereits erfahrenen und noch kommenden Katastrophen als «sprechende Geschichte» (II, 154), nämlich als Wort Gottes zu begreifen. Auf dem Hintergrund der biblischen Apokalyptik charakterisiert er die Gottesgemeinden Israels und der Kirche als Unruheherde inmitten der katastrophischen Weltgeschichte. Beide sind dazu berufen, in der realen politischen Geschichte und gegen den Widerstand der «Welt» die durch und durch «eschatologische» Wirklichkeit Gottes kundzutun und für seine Zukunft zu zeugen. Weil aber Gott und Israel «Zwillinge» sind und Israel als der zeitlich wie qualitativ erste Zeuge Gottes eine Zumutung für alle anderen Menschen darstellt, gilt zugleich: «Gottes Name läßt sich nicht entjudaisieren. (...) Von Israel muß geredet werden um Gottes willen.» (II, 185)

Die Anstößigkeit des Unruheherdes Israel aber wird mit Händen greifbar in der Landverheißung. Diese sei zuallererst eine jeder Spiritualisierung abholde Überlebensverheißung, die zugleich die bittere Enterbung der anderen Landbewohner einschleife und augenblicklich die Frage nach dem Verhältnis zu diesen «Enterbten» aufwerfe. Darauf sucht die Tora des Landes unter anderem mit ihrem Fremden-Recht eine immer wieder umstrittene Antwort. Die Tora des Landes erweist sich aber auch für Israel selbst als zweischneidig; mit ihr «reguliert und diszipliniert Gott Israels Verhältnis zum Lande» (II, 242). In der biblischen Landtheologie erkennt Marquardt eine praktische Wahrheit und Vernunft, die zu vernünftiger teilnehmender Praxis einlädt. Dabei ist er sich dessen bewußt, daß sich die Landtheologie auch ideologisch vereinnahmen läßt und auf ihr der Schein des Triumphalen lastet, weshalb es ihm zufolge gilt, gerade auch die Opfer der Befreiungsgeschichte Israels mitzubedenken, auf daß aus den Opfern Kläger im Erbstreit um das Land werden können.

Den Unruheherd Kirche zeige insbesondere die Apostelgeschichte des Lukas als mit Israel verknüpft auf. Darin geht das Werk der Völkermission von Jerusalem aus, steht Jerusalem in Anlehnung an die jüdischen Wallfahrtsfeste am Pfingsttag «in Flammen des Geistes» (II, 316), wobei die Gabe der Tora an die Fernen erfolgt. Das Predigen des Reiches Gottes verstehe Lukas als Zeugnis für das Leben aus den Toten. In der Reich-Gottes-Predigt komme gleichzeitig das Katastrophale und das Kritische zum Tragen. Dadurch werden sowohl Juden wie Heiden und Christen in die Krise geführt. Die Basileiabotschaft sorgt für gesellschaftliche, ökonomische und politische Unruhe und unternimmt einen Generalangriff auf die bestehende Gesellschaft. Sie zielt auf einen grundlegenden Herrschaftswechsel. Das Reich versteht Marquardt schließlich mit Blick auf die lukanische Apostelgeschichte als ein Reich für Israel. Jesus ist der «Befreier für Israel, wirkend zugunsten der Freiheit und des Friedens Israels inmitten der Völker» (II, 374). Die Wegbereitung der Völkermission sei insofern auf eine Welt aus, in der auch Israel atmen kann. Der Staat Israel ist ein Zeichen auf Wegen zum Ziel, und dessen Wiedergeburt im Jahre 1948 erscheint Marquardt als ein theologisch brisantes «hermeneutisches Ereignis» (II, 312).

Das Kommen Jesu

Der umfangreichste dritte Band nimmt nun ausdrücklich drei klassische Themen christlicher Eschatologie unter der Perspektive der eschatologischen Zeit in den Blick. Dabei steht zuallererst das Kommen Jesu im Zentrum, das Marquardt weder als eines aus der Zukunft noch aus dem Jenseits, sondern vielmehr aus seiner fürbittenden Tätigkeit bei Gott auffaßt. Dieses Kommen Jesu wird ihm zufolge etwas Unwiderstehliches haben und mit dem «Entgegenkommen» der Toten und der Lebenden zusammengehen. War schon das in seinem irdischen Leben geschehene Kommen Jesu «schlechthin ein Merkzeichen für ihn,

randvoll mit Hoffnungsinhalten gefüllt» (III, 43), so geschieht sein «eschatologisches» Kommen aus dem Vollzug seiner tätigen Lebensgemeinschaft mit Gott. Es geschieht für uns als Gericht. Marquardt wendet sich scharf gegen die Verlegung dieses «Jüngsten Gerichts» in die Sterbestunde der Menschen, erhebt dagegen biblisch begründeten Einspruch und akzentuiert gegenüber solch existentialer Engführung den universalen und öffentlichen Charakter des Gerichts.

Von der zu bewahrenden und zu bewährenden Rechtsbeziehung zwischen Gott und Israel und dem biblischen Begriff der Gerechtigkeit als bundesgemäße Gemeinschaftsgerechtigkeit aus kommt die Rolle des Menschensohns als Rechtshelfer Gottes im Gericht zur Sprache, wobei die Geschichte von Jesus und dem Menschensohn als eine der Gleichzeitigkeit von Nähe und Distanz interpretiert wird. Mit der bei Jesus wie bei Paulus anzutreffenden Denkfigur des Entgegenkommens der Toten und der Lebenden sucht Marquardt zum einen die «Anziehungskraft des Kommenden» (III, 112) zu unterstreichen, die die Utopie theologisch geradezu unvermeidlich mache und zugleich die Beziehungswirklichkeit des Gerichts deutlich zu machen, zu dem wir nicht als isoliert Einzelne, sondern in unseren Beziehungen gerufen werden. Primär beim Gericht ist für ihn die «Erweckung des Gedenkenkönnens, die Befreiung von der Amnäsie der Toten» (III, 123). In der Befähigung zum Gedenken liege die gerade von Israel als fundamental verstandene Möglichkeit zur Einweisung in die intergenerationelle wie gott-menschliche Beziehungswirklichkeit.

Marquardt weiß sehr wohl, daß es sich bei der biblisch-apokalyptischen Rede vom Menschensohn, Weltgericht, Auferweckung der Toten usw. um Bilder handelt, doch insistiert er auf der Angemessenheit solcher Sprachbilder als der einzig möglichen Sprache der Zukunft, deren Sprachkraft allein dieser uns entzogenen, noch ausstehenden Wirklichkeit zu entsprechen vermag. Die Wirklichkeit der Auferweckung der Toten läßt sich nur in solchen Sprachbildern kommunizieren.

Letztes Gericht und ewiges Leben

Das «Jüngste Gericht» behandelt Marquardt unter dem Stichwort «Lebens-Krise» und versteht darunter eine Kollektiv-Krise, eine Krise der Wirklichkeit im ganzen. Ein solches Gericht ist für ihn kein änstigendes Straf-, sondern ein Beziehungsgeschehen, in dem es wesentlich um Unterscheiden, Klären und Aufklären geht, so daß er prägnant sagen kann: «Jüngstes Gericht ist letzte Aufklärung.» (III, 164) Sie vollzieht sich ihm zufolge im Gespräch, in das sich Gott und die Menschen gegenseitig ziehen, dem sie sich aussetzen, wobei es Gott um seine Rechtfertigung durch die Menschen zu tun ist, die er auch ihnen geben will und um die er mit ihnen streitet. Für Marquardt hängen Eschatologie und Rechtfertigungslehre aufs engste zusammen, wobei der protestantische Rechtfertigungsradikalismus aus einem heidnischen Verhältnis zu Gott zu erklären sei; es ist «das aus dem Mutterboden der Tora und der Gemeinschaft der Tora-Treuen entwurzelte Evangelium, das die Rechtfertigung so wichtig macht.» (III, 204) Die eschatologische Priorität der Juden zeigt sich für ihn darin, daß das Gericht am Hause Gottes anfängt, dann auf die Kirche übergreift und schließlich die ganze Menschheit erfaßt, wobei er als entscheidenden Maßstab des Völkergerichtes deren Verhältnis zu Israel ansieht. In dem letztgerichtlichen Gespräch stehe insbesondere zur Debatte, ob die Völker einen Sinn für die Eigenart und Qualitäten Israels entwickeln, d.h. ob wir Nichtjuden «auf die durch Egoismus und Naturrechtsdenken uns eingefleischten Gleichheitsideologien verzichten können» (III, 269). Marquardt hebt dabei ausdrücklich die Völkerverantwortlichkeit von Christen hervor, in deren Dienst gerade eine Theologie stehe, die sich aus den jüdischen Wurzeln zu erneuern suche und zur Zumutung einer Israel-Theologie stehe.

Erst nach den israel- und weltgeschichtlichen Dimensionen kommt Marquardt auf den Einzelnen im Gericht zu sprechen. Im Anschluß an eine ergreifende Meditation über Johann Seba-

stian Bachs letztes Werk deutet er das Gericht als Hervortreten des Einzelnen, weshalb eine theologische Anthropologie besser von der Eschatologie als von der Schöpfungslehre her zu konzipieren sei. Von den beiden Urfragen des richtenden Gottes aus: «Adam, wo bist du?» und «Kain, wo ist dein Bruder Abel?», die der Weltwirklichkeit eine am Tun ablesbare konkrete Erkennbarkeit des Menschen für Gott entgegensetzten, reklamiert er eine in der Tora anvisierte eschatologische «Ethik einer Verantwortung vor Gott» (III, 322). In Jesus macht er eine eschatologische Kraft aus, die auf Entsicherung und Entbindung unserer Existenz aus den Fesseln der Mächte und auf einen Herrschaftswechsel zielt. Das «Kritische» des Gerichts beleuchtet er im Ausgang vom neutestamentlichen Gleichnis vom Weltgericht als ein Beiseitegestelltwerden. Was traditionell «Verdammnis» heißt, will er als einen Platzverweis, d.h. einen Entzug der Nähe von Gott und Volk verstehen, was die Hoffnung auf ein letztes anderslautendes Urteil Gottes nicht ausschließt.

Vom «ewigen Leben» als «freies Dort-Sein» handeln die abschließenden Ausführungen. Sie bringen mit Blick auf die philosophische und theologische Tradition Vorstellungen von seligen Leben zur Sprache, denen gegenüber evangelische Theologie auf dem exegetischen Nachdenken von vorgegebenen Texten aus insistieren müsse. Als Ziel des Lebens macht Marquardt Leben aus, weshalb er den «deutschen Plan, das jüdische Volk auszulöschen» als «ein metaphysisches Projekt» (III, 392) bezeichnet. Leben ist ihm das dem Tod Abgerungene, freies Leben dessen Vollgestalt, die verwirklicht wird durch von Gott gewährtes Mitleben seines pulsierenden freien Lebens. Ewiges Leben ist ihm zufolge ein befreites Leben, das alles andere als eine Verlängerung des uns bekannten Lebens meint, sondern vielmehr ein «aus Gottes Bewährung als Gott geborenes Leben» (III, 411), ein sowohl freigesprochenes, erlöstes als auch tätiges Leben. Dafür gebe es hier keine Vorwegnahme, keine Prolepse, wohl aber Vorzeichen, etwa im Leben Jesu, in der Gottespraxis der Tora, in den Lebens-Zeichen, in welchen uns Gott Nachzeichnungen seines ewigen Lebens gibt.

Für das freie, ewige Leben «dort» sind laut Marquardt vor allem auch Ortsangaben und Raum-Bilder wichtig; es ist Leben in Beziehung zu, «vor», «bei» Gott. Die Bibel zeige damit, daß wir utopisch leben. Gott sei Ort darin, daß er dem, was in unserer Welt keinen Raum hat, Lebensraum gewähre und schaffe. «Gott ist praktisch Ort der Welt in den Menschen, die seine Arbeiten erzählen. In diesen Erzählungen löst das Utopische sich auf, läßt Gott sich orten. Diese Erzählungen sind das Dort, in dem uns das ewige Leben sich öffnet.» (III, 446)

Dem ewigen Leben eignet nach Marquardt wesentlich der Charakter des Gemeinschaftslebens; es ist kein Seelen-, sondern Leibesleben in sozialen Beziehungen, festliches Leben in der Mahlgemeinschaft der Heiligen; es sei zudem ein erhelltes Leben, in dem die Herrlichkeit Gottes geschaut werde. Damit will Marquardt allerdings keinem mystischen Gedanken der Gotteschau das Wort reden; er will Gott auch in Zukunft nicht von seinen Werken trennen. Freilich ist ihm zufolge in der Eschatologie nicht ohne ästhetische Kategorien auszukommen. So ist von der Herrlichkeit Gottes und der darin wahrzunehmenden Herrlichkeit des Menschen zu reden; es ist dies «ein Gebot gegen den immer schneller gehenden Verfall von Religion und Theologie an rastlose, von nichts mehr gehemmte Produktion von Gottesbildern, mithin den Verfall der Theologie an den Kapitalismus» (III, 526).

Plädoyer für eine praktische Eschatologie

Marquardt hat mit seiner voluminösen Eschatologie ein weiteres eigenwilliges Werk vorgelegt. Er schert sich dabei wenig um die Subtilitäten historisch-kritischer Forschung, betreibt vielmehr, bisweilen arg unbekümmert, theologische Exegese. Er, dem an der Wiedergewinnung des biblischen Sprach- und Tatdenkens so gelegen ist, pflegt einen großzügigen Umgang auch mit der sprachwissenschaftlichen und -philosophischen Forschung. Mit

der Philosophie macht er meist kurzen Prozeß. Der Schüler Karl Barths, der durch seine gesamte Dogmatik hindurch eine teils unausgesprochene, teils explizite Auseinandersetzung mit Bultmann führt, dem er bei aller Kritik indes immer mehr Verständnis entgegenbringt, nimmt ein weites Spektrum christlicher Theologie und Eschatologie kaum zur Kenntnis. Was die christliche Ökumene angeht, ist er schlicht abstinenter. Die drei Bände enthalten einen einzigen Hinweis auf einen zeitgenössischen katholischen Theologen: Franz Mußner.

Auch stilistisch ist Marquardts auf Vorlesungen zurückgehender Text durchaus eigenwillig zu nennen und nicht eben einheitlich. Neben Auslegungen von Bibeltexten, die den größten Raum einnehmen, gibt es Anschnitte streng systematischer Argumentation vor allem in der Auseinandersetzung mit Gegenpositionen; essayistisch eingeflochtene politische Statements und zeitdiagnostisch-aphoristische Aperçus stehen neben autobiographischen Passagen und meditativen Betrachtungen.

Ungeachtet solcher unakademischer Eigenheiten, Einseitigkeiten und Unstimmigkeiten halte ich Marquardts Eschatologie für ein aufregend anregendes Werk, dessen großes Verdienst zunächst einmal darin besteht, die in der christlichen Eschatologie weithin verdrängten, wenn nicht gar verfernten jüdischen Stimmen, die er in immenser Breite und Dichte unter Berücksichtigung rabbinischer, talmudischer, mittelalterlicher, neuzeitlicher und gegenwärtiger Autoren und Positionen präsentiert, unüberhörbar in den christlich-eschatologischen Diskurs eingebracht zu haben. Gleichzeitig mit der den christlichen Spiritualismus herausfordernden Wahrnehmung des jüdischen Sinns und Gehalts der biblischen Verheißungen schärft er deren Handlungsorientierung und Praxissinn ein. Damit legt er, auch wenn die aktuellen Kontrahenten so gut wie nie beim Namen genannt werden, ein fulminantes Plädoyer für eine – «wenn es so etwas gäbe» (so III, 287 zur «eschatologischen Ethik») – praktische Eschatologie ab, die sowohl gegenüber ihrer universalgeschichtlichen Aufplusterung wie gegen deren individualgeschichtliche Reduktion realgeschichtlich und das heißt zuerst konkret politisch denkt und eben dies von Israel aus tut. Bei allen pointiert-polemischen Fragezeichen gegenüber der Kategorie «Praxis» ist Marquardts Ansatz darin selbst elementar praktisch, daß er die christliche Theologie aus ihrer idealistisch-spiritualistischen Gefangenschaft zu befreien sucht sowie das in den Spuren der Tora vorgezeichnete Tun als die der Hoffnung und Verheißung entsprechende Tatform herausarbeitet. Mit ihrem bewußten «Judai-

sieren» will diese Hoffnungslehre nicht zuletzt einen Beitrag zu einer fälligen Revision der christlichen Theologie und ihres, sei es rechtfertigungstheologisch, sei es (un)heilsgeschichtlich konzipierten Antijudaismus leisten.

Marquardts Israel-Theologie der Verheißung(en) und darin begründeten Hoffnung stellt m.E. eine auch für katholische Theologie und Dogmatik nur zu ihrem eigenen Schaden zu ignorierende Arbeit dar. Wenn in diesen Ansatz sprachwissenschaftliche, sprechakt- sowie handlungstheoretische Einsichten und Erkenntnisse eingebracht würden, ließe sich manches über das biblische Tat-Denken allzu grobflächig skizzierte erheblich differenzieren. Auf diese Weise könnte nämlich die eschatologische Rede als eine notwendig verschiedene Dimensionen und Elemente umfassende, zugleich inhaltlich (propositional) und praktisch (performativ) bestimmte Sprechhandlungsform herausgearbeitet werden. Im Gebrauch der eschatologischen «Vorzeichensprache» wird einerseits etwas bezeichnet und eine Wirklichkeit, nämlich die des kommenden Lebens in der Gemeinschaft des Reiches Gottes behauptet, die sich in der Gegenwart andererseits nur in der praktischen Form aussagen läßt, daß die, die dies tun, diese Behauptungen der Hoffnung in ihrem eigenen individuellen und kollektiven Handeln zu bewähren suchen und darin die angezeigten Vorzeichen sichtbar und sprechend machen. Gerade durch die Einbeziehung eines sprechhandlungstheoretischen Instrumentariums könnte somit dem praktischen Interesse Marquardts methodisch zugearbeitet, der von ihm eindringlich aufgezeigte Handlungssinn der Eschatologie noch geschärft werden. Für eine theologische Handlungstheorie erweisen sich seine materialreichen biblisch-systematischen Untersuchungen allemal als instruktiv und fruchtbar.

Aufs Ganze gesehen bleibt m.E. festzuhalten: Marquardts praktische Eschatologie «nach Auschwitz» ist ein großer Wurf, eine Einladung zum eschatologischen Umdenken von den jüdischen Wurzeln her und auf das in seiner Dignität und Dringlichkeit vor Augen geführte Vorletzte hin, die eben dadurch die bedenkliche Fixierung auf die eigene, sei es individuelle, sei es christlich-kirchliche Zukunft und das eigene, womöglich «ewige» Leben aufbricht; sie beinhaltet eine markante theologische Selbstkritik sowie eine Einübung in den Zukunftssinn, die Hoffnungsgestalt und den Praxisgehalt der biblischen Verheißungen, die auf das Tun der Tora zielen sowie auf die Hoffnung, die in ihr steckt.

Edmund Arens, Luzern

Friedensstandpunkt oder Friedensbewegung

Die Gewaltfreiheitdebatte in der deutschen Sektion von Pax Christi

Im 50. Lebensjahr ihres Bestehens als internationale katholische Friedensbewegung hat sich Pax Christi in der Bundesrepublik Deutschland seine Midlife-Crisis genommen.¹ Die Bewegung hatte zuvor versucht, der Sinnkrise, auf die auch der Mitgliederschwund als Symptom hinwies, zu begegnen. In einem «Plattform-Prozeß», begonnen 1993, wollten sich die Friedensbewegten der Frage stellen, welche Ziele und Aufgaben ihnen nach dem Ende der Ost-West-Konfrontation noch bleiben. Kritiker sahen die Engamentdecke zum bunten Patchwork verkommen, zusammengeflickt aus Umweltschutz, Asylbewegung, Frauenfragen, Nationalismuskonfrontation, Deutscher Einheitsbewältigung und anderem mehr. Dem sollte der Selbstverständigungsprozeß entgegenwirken, an dessen Ende auch ein neues Positionspapier hätte stehen sollen. Der Prozeß griff nicht recht. Nach zwei Jahren stellte die Arbeitsgruppe des Präsidiums resi-

gniert fest, daß ihr Engagement nicht genügend mitgetragen wurde und Basis und Bewegungsspitze nach einem gemeinsamen Aufbruch sich auf Dauer unterschiedlich intensiv mit dem Anliegen auseinandersetzen. Im Herbst 1995 beendete das Präsidium den Prozeß.

Zu diesem Zeitpunkt war Pax Christi in die heftigste inhaltliche Kontroverse seit Bestehen, sicherlich aber seit der «Feuersteiner-Erklärung» von 1986, getreten, besser gestoßen worden.

Der Auslöser

Auslöser der Diskussion ist eine Stellungnahme des Geschäftsführenden Vorstandes (GV) vom 9. August 1995.² Einen guten Monat, nachdem dasselbe Gremium auf der innenpolitischen Ebene Einsätze von Bundeswehreinheiten im Balkankrieg dezidiert abgelehnt hatte, weil es dadurch politische Lösungen gefährdet sah, sieht es nach den Massakern von Srebrenica und Zepa

¹ Zur Geschichte vgl. W. Köpke, «Wie auch wir vergeben... Deutschland». 50 Jahre internationale katholische Friedensbewegung Pax Christi, in: Orientierung 59 (1995) S. 210–212. Die deutsche Sektion zählt gegenwärtig rund 6000 Mitglieder.

² Dokumentiert in: Frankfurter Rundschau vom 17. August 1995, S. 18 und in: Publik Forum 24 (1995) Nr. 16, S. 10f.

eine «neue Stufe der Eskalation des Krieges» erreicht. Selbstzweifelnd formulieren die Mitglieder des Vorstandes, Vizepräsidentin Gisela Wiese, Vizepräsident Hennes Schnettler und Manfred Körber, inhaltlich unterstützt von Generalsekretär Joachim Garstecki: «Wir räumen ein, daß unser ohnmächtiges Schweigen angesichts des bisherigen Kriegsverlaufes dazu geführt haben kann, daß wir am Leid der Zivilbevölkerung mitschuldig geworden sind. Wir fragen, ob wir nicht im Sinne einer Parteinahme für die Opfer unter den gegebenen Bedingungen für militärische Maßnahmen unter bestimmten Auflagen eintreten müssen. Wir halten deshalb um der Glaubwürdigkeit unseres Friedenshandelns willen ein künftiges militärisches Eingreifen dann für gerechtfertigt, wenn – wie im Fall von Srebrenica und Zepa – Menschen in unerträglichem Maße schutzlos der Gewalt von Aggressoren ausgeliefert sind.»

Die Autorin und die Autoren des Papieres diskutieren in der Begründung auf unterschiedlichen Ebenen. Einerseits betonen sie die Perspektive der unschuldig leidenden Opfer, andererseits äußern sie Zweifel an der ethischen Konsistenz eines unter allen Umständen umzusetzenden radikalen Pazifismus. Obwohl sich Pax Christi seit Ausbruch des Konfliktes häufig für Maßnahmen pazifistischer Krisenbewältigung wie eine konsequente Embargopolitik, außenpolitische Intervention der EU und der USA und Förderung von Projekten wie zivile Friedensdienste ausgesprochen hatte und auch Freiwillige in Flüchtlingslager schickte, fühlte sich das Autorenteam in einer von ihm selbst notwendig nicht zu übernehmenden Verantwortlichkeit: «Zum politischen Realismus der Friedensbewegung gehört die Einsicht, daß auch die Folgen einer schlechten Politik verantwortet werden müssen und nicht allein mit prinzipieller Kritik übersprungen werden können.» Die Erklärung endet mit einer prozessuralen Definition der Gewaltfreiheit, verstanden als «ständige Annäherung an die Gewaltfreiheit».

Was dem Plattformprozeß nicht gelungen war, gelang dem Geschäftsführenden Vorstand volens-nolens mit seinem Papier, das zudem in der zeitgleich und inhaltsähnlich verlaufenden Debatte von Bündnis 90/Die Grünen, ausgelöst durch einen Brief des Fraktionsvorsitzenden im Bundestag, Joschka Fischer, auch auf parteipolitischer Ebene überdurchschnittlich beachtet wurde.

Die Diskussion

Die Kritiker argumentierten in Dutzenden von Briefen auf drei Ebenen: der formalen, der persönlichen und der inhaltlichen.

Formal wurde kritisiert, daß der GV nicht das Recht zu einer solchen umfassenden, die pazifistische Programmatik von Pax Christi verlassende, zumindest aber einschränkenden Erklärung habe, ohne das Präsidium zu befragen, was möglich gewesen wäre, da das Papier unter keinem etwa durch aktuelle Ereignisse notwendigen Veröffentlichungsdruck entstanden war. Zudem wurde beklagt, daß die meisten Mitglieder, die von Teilen des GV als «internes Diskussionspapier» betitelt Schrift aus der *Frankfurter Rundschau* zur Kenntnis nehmen mußten, bevor eine interne Auseinandersetzung stattfinden konnte. Einige sahen sich, hier beginnt die *persönliche* Ebene, in der politischen Auseinandersetzung von der Arbeitsstelle bis hin in den Deutschen Bundestag plötzlich mit der hämischen Bemerkung konfrontiert, nun habe auch Pax Christi begriffen, daß mit der pazifistischen Strategie kein Krieg zu gewinnen und kein Staat zu machen sei. Mit Tränen in den Augen warfen bei der Debatte auf der bundesweiten Delegiertenversammlung im November 1995 in Essen Mitglieder dem GV vor, ihnen sei ihre friedenspolitische, kirchliche «Heimat» genommen worden. Argumentativ wurden diese Verlustgefühle belegt mit der Abkehr des GV vom Geist der Feuersteiner Erklärung, 1986 hatte die Bewegung die Logik der militärischen Abschreckungspolitik gegeißelt und zur Kriegsdienstverweigerung als «heute gebotener Handlungsweise» aufgerufen. Diese Erklärung manifestierte den endgültigen Umschwung von Pax Christi in Deutschland weg von einer innerkirchlich breit angelegten Nachkriegsversöhnungsgemeinschaft zu einer spirituell-politischen Friedensbewegung.



30tägige Exerzitien

nach der Art des Ignatius von Loyola
vom 22. August bis 21. September 1997
Leitung: Jean Rotzetter SJ

Auskunft und Anmeldung:

Notre Dame de la Route
17, Chemin des Eaux-Vives
1752 Villars-sur-Glâne/Fribourg
Tél. (026) 409 75 00

Auf der *inhaltlichen* Ebene wurde ein Verständnis von Pazifismus als verkürzt moniert, das militärische Mittel unter der pazifistischen Option toleriert. Zudem sei die politische Lage falsch eingeschätzt worden.³ Auch sei die UNO gegenwärtig zu Polizeibzw. Militäreinsätzen politisch und organisatorisch nicht in der Lage. Deshalb werde ein Einsatz im Konflikt zwangsläufig von der NATO oder den USA wahrgenommen. Beide würden aber bevorzugt die eigenen Interessen militärisch umsetzen und Einflußgebiete sichern. Bundeswehr und NATO könnten militärische Einsätze unter dem Deckmantel der humanitären Aktion zudem nutzen, dem Funktions- und Sinndefizit nach dem Ende der Ost-West-Konfrontation mit neuen Aufgaben zu begegnen. Die Frage möglicher Subjekte militärischer Interventionen sei überhaupt nicht zufriedenstellend zu beantworten.

Die Kritiker der Erklärung konnten sich auf der Essener Delegiertenversammlung nicht mit einem Gegenpapier, d.h. mit ihrer Forderung eines absoluten Pazifismus als Position von Pax Christi durchsetzen.⁴ Die Versammlung stellte aber fest, daß es eine Minderheit gebe, die die Position des GV teile und eine Mehrheit, die einen absoluten Pazifismus vertrete. «Wir müssen erkennen», verständigten sich Mehrheit und Minderheit, «daß wir, ob wir militärisches Eingreifen ablehnen oder befürworten, Opfer nicht verhindern können. Vor den Opfern verstricken wir uns in Schuld, darin sehen wir unsere Grenzen». In Essen wurde beschlossen, die Auseinandersetzung über die Mitgliederzeitung *Pax Christi*, einen Kongreß, mehrere Seminare und auf allen Ebenen der in Basisgruppen und Bistumsstellen organisierten Bewegung zu führen mit dem Ziel, auf der Delegiertenversammlung 1996 eine gemeinsame Position zu finden.

Umstritten war nach Essen die Einschätzung von Mehrheit und Minderheit. Waren es tatsächlich Mehrheit und Minderheit innerhalb der Bewegung oder Mehrheit und Minderheit des, demokratisch legitimierten, höchsten Organs der Bewegung? Umstritten war auch, ob sich Mitglieder des Präsidiums und des GV nun nur noch im Sinn der Mehrheit äußern dürfen, oder ob sie auch – vor allem nach außen – die Minderheitenposition vertreten dürfen.

Die Diskussion wurde, von beiden Seiten beklagt, in einem Klima des Mißtrauens geführt. Worte, Reden und Vorträge, besonders des Generalsekretärs, wurden auf die politische Goldwaage gelegt, auf der bei näherem Hinschauen oft mehr Bleisatz vorschneller und unrichtiger Presseberichterstattung Gewicht anzeigte, als tatsächlich ausgesprochene Äußerungen.

³Vgl. zur inhaltlichen Diskussion Pax Christi, Hrsg., «...ultima ratio?» Die Friedensbewegung im Streit um Militäreinsätze. (Probleme des Friedens 3/1996). Komzi-Verlag, Idstein 1996. Tatsächlich waren die Geheimdienste der westlichen Verbündeten über die Vorbereitungen der erwähnten Massaker informiert worden, hielten aber still, um – so eine gängige Interpretation – die ethnische Landkarte für das Friedensabkommen von Dayton zu vereinfachen.

⁴Der Autor nahm sowohl in Essen als auch in Hübingen als Delegierter teil.

Umstrittenes Ergebnis

Dieses Klima prägte dann auch die Debatte auf der Delegiertenversammlung 1996 in Hübigen. Zwei Beschlussvorlagen wurden den Delegierten angeboten. Die eine wollte den status quo, das heißt die Möglichkeit zweier Positionen innerhalb der Bewegung konstatieren, die andere die Bewegung auf einen unbedingten, absoluten Pazifismus verpflichten. Während sich die erste Erklärung mangelndes argumentatives Gewicht attestieren lassen mußte, verfiel die zweite in eine eigentümliche Sprachmischung zwischen gnostischer Bekenntnisprosa und politischer Analyse.

Nach einer heftigen, teilweise polemisch geführten Debatte am Samstagvormittag wurden beide Anträge am Samstagnachmittag und in der Nacht zum Sonntag neu formuliert. Am Sonntagmorgen führten die Delegierten eine Diskussion, die schon im geschwisterlichen Ton versuchte, die Differenzen zu überwinden. Die beiden neu formulierten Texte signalisierten Verstehen für die andere Seite, die Auseinandersetzung war konstruktiv. «Die Vielfalt unterschiedlicher Pazifismusverständnisse in Pax Christi ist legitim und für die politische Arbeit von Pax Christi relevant», formulierten die Vertreter der Minderheitsposition in ihrem Papier, das letztlich nur ein gutes Viertel der Delegierten unterstützte. Die Mehrheit unterstützte den Beschluß «Für eine zivile Friedenspolitik ohne Militärinterventionen», der im wesentlichen die auf der inhaltlichen Ebene benannten Argumente bündelt und der Bewegung einen Drei-Jahres-Plan vorschlägt, um sich mit der Gewaltfreiheit als Position auseinanderzusetzen.⁵ Ein entscheidendes Argument ist die politische Handlungsfähigkeit der Bewegung. Nur wer nach außen einig und entschieden klar auftritt, könne politisch wirken. Die Offenheit der unterschiedlichen pazifistischen Positionen habe im vergangenen Jahr die Organe der Bewegung behindert, nicht das Mißtrauenklima der Debatte, so die Meinung der Autorengruppe der Mehrheitsposition. Die persönlichen Erklärungen von Joachim Garstecki und von Gisela Wiese nach der Annahme des Beschlusses zeigen, daß ein tragfähiger Konsens genau an diesem Punkt nicht gefunden wurde. Sie bedauern beide sichtlich bewegt die verpaßte Chance der Versammlung, beide Flügel

⁵Für eine zivile Friedenspolitik ohne Militärinterventionen. Beschluß der Pax-Christi-Delegiertenversammlung 1996, in: Pax Christi 48 (1996) Heft 6, S. I-IV. Auch als Sonderdruck erhältlich bei: Pax-Christi-Bewegung; Deutsches Sekretariat, Postfach 1345, D-61103 Bad Vilbel.

ORIENTIERUNG erscheint 2x monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Informationen
Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

Redaktion und Administration:

Scheideggstraße 45, Postfach, CH-8059 Zürich
Telefon (01) 201 07 60, Telefax (01) 201 49 83
Redaktion: Nikolaus Klein, Karl Weber,
Josef Bruhin, Werner Heierle, Pietro Selvatico
Ständige Mitarbeiter: Albert von Brunn (Zürich), Beatrice Eichmann-Leutenegger (Muri BE), Paul Konrad Kurz (Gauting), Heinz Robert Schlette (Bonn), Knut Wolf (Nijmegen)

Preise Jahresabonnement 1997:

Schweiz (inkl. MWSt): Fr. 51.- / Studierende Fr. 35.-
Deutschland: DM 58.- / Studierende DM 40.-
Österreich: öS 430.- / Studierende öS 300.-
Übrige Länder: sFr. 47.- zuzüglich Versandkosten
Gönnerabonnement: Fr. 60.- / DM 70.- / öS 500.-

Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich

Schweiz: Postkonto Zürich 80-27842-8
Deutschland: Postbank Stuttgart (BLZ 600 100 70)
Konto Nr. 6290-700
Österreich: Z-Länderbank Bank Austria AG,
Zweigstelle Feldkirch (BLZ 20151),
Konto Nr. 473009 306, Stella Matutina, Feldkirch
Druck: Druckerei Flawil AG, 9230 Flawil

Abonnements-Bestellungen bitte an die Administration.
Das Abonnement verlängert sich automatisch, wenn die Kündigung nicht 1 Monat vor Ablauf erfolgt ist.

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion.

Liebe Leserinnen und Leser,
mit dieser Nummer endet das erste Quartal des laufenden Jahrganges. Jene Kundinnen und Kunden, deren Abonnement jeweils im April erneuert wird, werden in diesen Tagen eine Rechnung erhalten. Wir möchten damit keineswegs die Festfreude verderben. Vielmehr hoffen wir, daß Sie unsere publizistischen Bemühungen weiterhin zu schätzen wissen. Die Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter der ORIENTIERUNG danken für Ihre Treue und wünschen Ihnen ein frohes Osterfest.

Ihre ORIENTIERUNG

in Pax Christi vertrauensvoll verbunden zu haben. Die Vizepräsidentin betont, daß sie nach diesem Beschluß über ihre weitere Arbeit in der Bewegung nachdenken müsse. Entscheidend für die Verbitterung am Ende der sehr kooperativ begonnenen Debatte am Sonntagmorgen war die Weigerung der Delegierten, einen Satz in die Erklärung aufzunehmen, der eine fragende Position im innerpazifistischen Streit erlaubt hätte: «Es bleibt die Frage, ob vor einer möglichen Massenvernichtung begrenzte militärische Mittel Opfer verhindern können.» Die Delegierten sahen offensichtlich in dieser Einschränkung des pazifistischen Beschlusses eine zu große Offenheit und einen möglichen situativen Entscheidungsspielraum des Präsidiums, was sie beides nicht zugestehen wollten. Sie seien, wie Garstecki in seiner persönlichen Erklärung feststellte, «der Versuchung einer abgeschlossenen, definitiven Aussage erlegen».

Mehr Standpunkt als Bewegung?

Ein Symptom, daß die Debatte trotz der eindeutigen Position der Bewegung nach außen nicht beendet ist, scheint mir der Antrag der Regionalstelle Ost an das Präsidium, über den Hübinger Entscheid eine Mitgliederbefragung durchzuführen. Das Präsidium hat dieses Anliegen aus formalen und inhaltlichen Gründen abgelehnt.

Gleichzeitig bemerke ich erneut eine Diskrepanz zwischen der Relevanz der Gewaltfreiheitsfrage an der Basis und im Präsidium und seinem Umfeld. Interessanterweise wird die Frage von den gleichen Leuten forciert, die auch in der Plattformdiskussion den Ton angaben. Problematisch scheint mir in der Debatte das starre Festhalten und Verweisen auf den Geist und die Logik der damals situativ verstandenen Feuersteiner Erklärung. Damit verharret die Bewegung in den Deutungsmustern der 80er Jahre und verschließt sich potentiellen Bündnispartnern. Dahinter scheint auch ein Menschenbild zu stehen, das den anderen erst und nur dann partnerschaftlich und als verantwortungsvollen Zeitgenossen ernst nimmt, wenn er das pazifistische Credo uneingeschränkt und uninterpretiert nachspricht. Die Gefahr besteht, daß Pax Christi auf ausschließlich einen Standpunkt fixiert bleibt, statt sich als spiritueller-politische Bewegung weiterhin als Lerngemeinschaft zu bewähren und Kooperationspartner zu suchen. Diesen Schritt hat die Umweltbewegung in den vergangenen Jahren mühsam lernen müssen.⁶ Er wird auch der Friedensbewegung, wenn sie politisch wirksam sein will, kaum erspart bleiben. Der Aufbau ziviler Friedensdienste ist ein Schritt in diese Richtung. Die Auseinandersetzung um eine Reform der UNO als Subjekt möglicher Sanktionsgewalt ein anderer.

Die Midlife-Crisis scheint uns zu überwinden im nüchternen Akzeptieren der veränderten Situation, der verringerten Kräfte. Resignation und Aktivismus müssen nicht die Folgen sein, dafür bleiben Pax Christi, der Friedensbewegung überhaupt, zu viele, wichtige Aufgaben, von denen jetzt schon einige in Angriff genommen sind.

Wilfried Köpke, Hannover

⁶Vgl. zu diesem Argumentationsmuster F. Hengsbach, Abschied von der Konkurrenzgesellschaft. München 1995; D. Maxeimer, M. Miersch, Öko-Optimismus. Düsseldorf-München 1996.