



# ORIENTIERUNG

Nr. 13/14 61. Jahrgang Zürich, 15./31. Juli 1997

**A**CHT JAHRE SIND VERGANGEN, seit die Erste Europäische Ökumenische Versammlung in Basel abgehalten wurde, die erste ihrer Art, die einen freudigen Vorgeschmack der in Europa bevorstehenden umwälzenden Veränderungen gab und vielen Gebieten Freiheit und das Ende des «Kalten Krieges» brachte. Heute, da wir im Juni 1997 in Graz, Österreich, zur Zweiten Europäischen Ökumenischen Versammlung zusammengekommen sind, ist die Euphorie verflogen. Die Erklärung von Basel über «Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung», in der gesagt wurde, daß Europa sich mit einer Serie untereinander verbundener Probleme konfrontiert sieht, die das Überleben der Menschheit gefährden, hat sich bewahrheitet, und selbst die Grausamkeiten des Krieges sind nach Europa zurückgekehrt und haben ungeheilte Wunden hinterlassen.

Herausgefordert und angeregt vom Thema «Versöhnung – Gabe Gottes und Quelle neuen Lebens» kamen wir, Männer und Frauen aller Generationen, aus den vielen Kirchen Europas, aus Ost und West, aus Nord und Süd, nach Graz. Unter uns waren auch Vertreterinnen und Vertreter anderer Religionen und Gäste aus anderen Teilen der Welt. Als Christen aus Kirchen, die immer noch getrennt sind, erleben wir Ängste, Spannungen, Probleme und Barrieren, wie unsere Miteuropäer und im Grunde wie alle Menschen. Aber in unseren Herzen war die starke Hoffnung, Schritte zu tun auf dem Weg der Versöhnung. Diese Hoffnung wurde verstärkt durch die Präsenz und die Beiträge so vieler junger Leute.

## Botschaft aus Graz

Wir kamen zur Zweiten Europäischen Ökumenischen Versammlung, weil wir gläubig sind und weil wir aus Gottes Gabe der Versöhnung leben wollen. Wir kamen mit der Hoffnung, daß wir, wenn uns durch diese Gabe in unserem täglichen Leben, im Leben unserer Kirchen und unseres Kontinents leiten lassen, zur Einheit der Kirchen und der Menschheit beitragen.

Gott hat uns in diesen Tagen reich gesegnet. Die täglichen Gottesdienste bildeten einen wesentlichen Bestandteil dieser Versammlung und die Grundlage unserer Gemeinschaft. Im gemeinsamen Gebet wurde uns erneut klar, daß wir einen barmherzigen und treuen Vater im Himmel haben, an den wir alle als Söhne und Töchter glauben. Im Nachdenken über Gottes Wort spürten wir im Evangelium die Macht seiner Gnade, die unser Denken verändert und den Menschen, die sich um den Einen Herrn versammeln, neues Leben schenkt. Der Heilige Geist, der der «Geber des Lebens» ist, schuf eine Atmosphäre des Vertrauens und der Zusammenarbeit, in der wir mit Herz und Sinn füreinander offen sein konnten. Wir fühlten auch den Schmerz fortdauernder Trennungen, die unterstreichen, wie schwer es ist, die Versöhnung zu leben, die wir verkündigen. Für die Durchführung einer so großen Versammlung, an der Delegierte und Kirchenführer aus mehr als 150 Kirchen und mehr als 10 000 Menschen aus vielen verschiedenen Traditionen teilnahmen, war praktische Nächstenliebe gefordert. Wir erlebten, daß ökumenische Begegnung harte Arbeit ist, aber auch die Freude wachsender Einheit beinhaltet. Die ökumenische Bewegung ist in sich selbst schon ein Weg der Versöhnung.

### Reflexion

In Graz konnten wir einen Eindruck von der Wirklichkeit der Versöhnung in Christus bekommen und der Segnungen, die auf dem Weg dorthin zu finden sind – des Segens unserer Erinnerung an die jüdischen Wurzeln unseres Glaubens (Röm 11,16–18), der Wiederentdeckung unserer Nachbarn, der Erneuerung von Freundschaften und gegenseitigem Vertrauen, das beide Seiten verwandelt. Dies gab uns die Gelegenheit, zusammen zu wachsen und dadurch eine gemeinsame Zukunft zu gestalten. Wir haben eine Vision Europas, in dem es keine Kirchen, Bürgerinnen und Bürger, Staaten und

### ÖKUMENISCHE VERSAMMLUNG

**Botschaft aus Graz:** Zweite Europäische Ökumenische Versammlung (23. bis 29. Juni 1997) – Acht Jahre nach Basel (1989) – Das Thema «Versöhnung: Gabe Gottes und Quelle neuen Lebens» – Schmerzvolle Versöhnungsprozesse – Ein Katalog von Herausforderungen für die Kirchen und die Christen.

**Versöhnung – Gabe und Aufgabe:** Das gescheiterte ökumenische Gipfeltreffen und seine Auswirkungen – Der Vorwurf des Proselytismus – KEK und CCEE laden nach Graz ein – «Versöhnung» als neues Thema – Fortsetzung des konziliären Prozesses «Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung»? – Die sechs Sachbereiche – Eine Kombination von Delegiertenversammlung und Treffen von Christen aus ganz Europa – Überraschende Präsenz aus osteuropäischen Ländern – Die an den Rand gedrängten Themen – Zum Verhältnis von Juden und Christen – Gemeinschaft von Männern und Frauen. *Nikolaus Klein*

**Versöhnung – bestätigend und befreiend:** Zum Umgang mit der Vergangenheit in Südafrika und der Schweiz – Das Referat von *Brigalia Hlopho Bam* – Täter, Opfer und Nutznießer. *Josef Bruhin*

### THEOLOGIE

**Im Fegfeuer der Fundamentaltheologie:** Der Fundamentalismusverdacht gegen die Fundamentaltheologie – Begründung der Grundlagen der Theologie und ihrer Wissenschaftlichkeit – Postmodernes Denken – Die Destruktion cartesianischer Erkenntnistheorie – Positionen eines theologischen Kommunitarismus – Der Glaube muß als kommuniale, rituelle und kommunikative Praxis verständlich gemacht werden – Die Kontextabhängigkeit, Partikularität und historische Bedingtheit theologischen Denkens – Primat der Praxis – Zur öffentlichen und gesellschaftlichen Bedeutung des Glaubens. *Edmund Arens, Luzern*

### AFRIKA

**Sudan: vor Ort in El Obeid und Rumbeck:** Ein Porträt der Bischöfe *Macram Max Gassis* und *Caesar Mazzolari* – Ein leidenschaftlicher wie kluger Politiker und ein organisatorisch begabter Seelsorger – Die Opfer eines verheerenden Bürgerkrieges – Hoffnungen können enttäuscht werden – Spätwirkungen der Kolonialgeschichte. *Rupert Neudeck, Troisdorf*

### LITERATUR

**Ein russischer Roman:** Zu Jurij Galperins «Lschakow. Die russische Variante» – Ein Held der letzten Sowjetepoche. *Wolfgang Schlott, Bremen*

Rassen erster oder zweiter Klasse gibt und wo alle Mitglieder der einen europäischen Familie eine Stimme haben, einem Europa, das seiner Verantwortlichkeiten bewußt ist und anderen Kontinenten gegenüber offen bleibt. Eine erneuerte und leidenschaftliche Verpflichtung von seiten aller Kirchen, für die Erfüllung des Gebetes unseres Herrn, «Alle sollen eins sein: Wie Du, Vater, in mir bist und ich in dir bin, sollen auch sie in uns sein, damit die Welt glaubt» (Joh 17,21-22), würde sicherlich zur Entwicklung eines wahrhaft vereinten Europas beitragen. Wir glauben, daß dies eine Vision ist, die alle ansprechen muß und zu der wir uns als Christinnen und Christen verpflichten.

Wir kamen zu dieser ökumenischen Versammlung, nicht nur um Ideen auszutauschen und Erfahrungen zu teilen, sondern über Worte hinaus zu konkreten Maßnahmen zu kommen, im Bewußtsein, daß unsere Trennungen und Feindschaften immer noch Konflikte hervorrufen und ein ernsthaftes Hindernis sind, die Gabe der Versöhnung sichtbar zu machen. Dafür bitten wir um Gottes Vergebung und sprechen denen, die durch uns Leid erlebt haben, unsere Reue aus. Wir sind traurig darüber, daß es diese Trennungen nicht nur zwischen unseren Kirchen, sondern auch zwischen einzelnen Mitgliedern unserer Kirchen und zwischen Frauen und Männern gibt. Da diese Schwierigkeiten in uns als Einzelnen und in unseren Kirchen bestehen, muß die Versöhnung durch den Geist Gottes in Christus beginnen, der unsere Herzen und Sinne verwandelt.

Wir anerkennen die Möglichkeiten, die sich aus der Globalisierung ergeben, sind uns aber auch bewußt, daß dadurch Menschen Opfer wirtschaftlicher Interessen und Entscheidungen werden können, die außerhalb ihrer Kontrolle liegen. Die Kluft zwischen Reich und Arm wird größer, nicht nur in den anderen Teilen der Welt, sondern auch in vielen Teilen Europas. Rücksichtslose Ausbeutung von nicht erneuerbaren Ressourcen, Umweltverschmutzung und Zerstörung der Ökosysteme richten unermesslichen Schaden an und bedrohen das Wohl zukünftiger Generationen und der ganzen Schöpfung.

### Herausforderung

Wir Christen und Kirchen Europas stellen uns diesen Herausforderungen im Bewußtsein unserer Schwäche und der Schande unserer Spaltung. Wir können keine einfachen Lösungen anbieten. Was uns bewegt, ist unsere christliche Vision der Versöhnung.

► Das Geschenk der Versöhnung in Christus spornt uns an zum Engagement für:

die Verkündigung und Vermittlung des Evangeliums an die Völker Europas, daß Gott durch Christus die Welt mit sich versöhnte (2 Kor 5,19);

die unermüdliche Verfolgung des Ziels der sichtbaren Einheit; wir sollten unsere Spaltungen in diesem Kontext überprüfen und

uns fragen, ob sie das Ergebnis der Vielfalt waren, die damals als spaltend empfunden wurde, heute aber als bereichernd gesehen wird;

die Einleitung eines Prozesses der Vergangenheitsbewältigung im Geist historischer Wahrheit;

die Förderung der Zusammenarbeit in allen Bereichen einschließlich der Mission und des offenen Dialogs sowie die Vermeidung eines zerstörerischen Wettbewerbsdenkens unter gegenseitiger Achtung der Gewissensfreiheit;

die Bekräftigung des gleichen Status und der gleichen Rechte von Minderheitskirchen und Völkern;

die Unterstützung der Versöhnungsarbeit lokaler Verbände, öffentlicher Institutionen und europäischer Körperschaften;

die Fortführung ernsthafter interreligiöser Dialoge, im Bewußtsein, daß selbst in Europa Einzelne und Kirchen immer noch um ihres Glaubens willen leiden;

die Abhaltung ökumenischer Treffen auf lokaler und regionaler Ebene zur Weiterentwicklung der in Graz gesammelten Erfahrungen;

jungen Leuten die ökumenische Vision für die Zukunft anzuvertrauen und den konziliaren Prozeß für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung fortzuführen.

► Die Kirchen verpflichten sich:

zur eindeutigen Erklärung und Wahrung der Menschenrechte und demokratischen Prozesse;

zur Zusammenarbeit beim Versuch, alle Formen von Gewalt, insbesondere gegen Frauen und Kinder, zu ächten;

zur Bekämpfung aller Formen der Diskriminierung innerhalb der Kirchen;

zur Förderung der Stellung und Gleichberechtigung der Frauen in allen Bereichen einschließlich entscheidungstragender Funktionen, unter Einhaltung der je eigenen Identitäten von Männern und Frauen;

zur Bekräftigung ihres Engagements für soziale Gerechtigkeit und ihrer Solidarität mit den Opfern sozialer Ungerechtigkeiten; zur Unterstützung der Umweltpolitik in ihren eigenen Aktionsfeldern;

zur Bekämpfung wirtschaftlicher Systeme, die sich im Zuge der Globalisierung negativ auswirken.

► Aufgrund unseres Engagements für diesen Versöhnungsprozeß fordern wir die politischen Entscheidungsträger und alle Bürgerinnen und Bürger dringend auf;

die Würde der menschlichen Person und die Heiligkeit des menschlichen Lebens zu schützen;

den Vorrang der menschlichen Person gegenüber wirtschaftlichen Interessen wieder herzustellen oder aufrechtzuerhalten; d.h. unter anderem Arbeitslosigkeit, insbesondere unter jungen Menschen, zu bekämpfen;

sich für die Würde und den Schutz der Rechte von Flüchtlingen, Migranten und Vertriebenen einzusetzen und das Recht von Flüchtlingen auf Asyl und die freie Wahl ihres Wohnortes aufrechtzuerhalten;

Abrüstung und die Entwicklung gewaltfreier Wege zu unterstützen und sich umgehend für Verhandlungen zur umfassenden Zerstörung der Atomwaffen gemäß dem Atomwaffensperrvertrag einzusetzen;

im biblischen Geiste des Jubiläums die nicht rückzahlbaren Schulden der ärmsten Länder mit dem Jahr 2000 zu erlassen und dabei sicherzustellen, daß das einfache Volk der Hauptbegünstigte dieser Maßnahme ist;

die notwendigen Maßnahmen zu ergreifen, um den gegenwärtigen Trend zu Umweltzerstörung und Ausbeutung der natürlichen Ressourcen der Welt umzukehren und nachhaltige Lebensbedingungen für die gesamte Schöpfung zu schaffen.

Wir bekräftigen unsere Überzeugung, daß die ethische Dimension der Gerechtigkeit im Bereich der Politik, der Wirtschaft, der Technik und der Massenmedien eine unverzichtbare Rolle spielt, wodurch Versöhnung im Leben aller Menschen Realität werden kann.



## DIE PEST

### Leben wider die «Pest»

Albert Camus' Roman 50 Jahre später  
mit Prof. DDr. Heinz-Robert Schlette u.a.  
vom 24. bis 26. Oktober 1997

#### Auskunft und Anmeldung:

Verwaltung Burg Rothenfels  
D-97851 Rothenfels  
Telefon (09393) 99999, Fax 99997

Die Versöhnung als Gabe Gottes und Quelle neuen Lebens ermutigt uns, mit unseren Schwestern und Brüdern, die aufgrund von Vorurteilen hinsichtlich Rasse, Geschlecht, ethnischer Abstammung, Alter und Religion verfolgt und ausgegrenzt werden, beim Aufbau einer wahrhaft humanen Gemeinschaft zusammenzuarbeiten. Der Geist der Versöhnung erfordert, daß wir egozentrischem Individualismus mit der Erkenntnis begegnen, daß Unterschiede eine Gabe sind, die uns dabei hilft, die

wundervolle Vielfalt Gottes einzigartiger Schöpfung zu entdecken.

Als europäische Kirchen und Christen sind wir entschlossen, unsere Solidarität mit den Bedürftigen, den Ausgegrenzten und Ausgestoßenen unserer Welt nachdrücklicher zu bekunden. Jeder Mensch ist ein Bruder oder eine Schwester, für den/die Christus gestorben und auferstanden ist. Jeder Mensch ist nach dem Bild des Dreieinigen Gottes geschaffen.

## Versöhnung – Gabe und Aufgabe

Zur Zweiten Europäischen Ökumenischen Versammlung in Graz

«Europa ist schwanger. Europa weiß nicht, wie ihr geschieht. Nun das noch, in ihrem Alter. Es sollen Zwillinge werden. Und schon jetzt stoßen sich die Kinder in ihrem Leib. Sie hat beiden einen Namen gegeben: sie heißen «Angst» und «Hoffnung». Angst und Hoffnung streiten miteinander, wer dem anderen überlegen sein wird.» Mit diesen Worten begann die Straßburger Pastorin Elisabeth Parmentier ihre Predigt beim Eröffnungsgottesdienst der *Zweiten Europäischen Ökumenischen Versammlung* in Graz (23. bis 29. Juni 1997), um dann nach einer Beschreibung, wie der Widerstreit von Angst und Hoffnung die politischen, gesellschaftlichen und kirchlichen Prozesse in Europa bestimmt, mit der Frage fortzufahren: «Was können wir tun? Es gebührt uns nicht, Angst und Hoffnung zu trennen, sind sie doch in unserem Menschsein miteinander verwoben. Untrennbar tragen wir sie in uns und fühlen uns ihrem Streit ausgesetzt, unser Leben lang. Aber die Hoffnung soll der Angst überlegen sein.»

E. Parmentier suchte auf ihre Frage eine Antwort, indem sie auf das Generalthema der Grazer Versammlung «Versöhnung – Gabe Gottes und Quelle neuen Lebens» zu sprechen kam. Was die christlichen Kirchen miteinander verbinden würde, seien nicht eine Interessengemeinschaft noch irgendwelche Gemeinsamkeiten, sondern ausschließlich die Gaben Gottes, die sie gemeinsam erhalten hätten. Daraus zog sie eine für jede Kirche und für die Beziehungen der Kirchen untereinander selbstkritische Konsequenz: «Das ist die Versuchung der Kirche: sie erwartet kaum etwas von den anderen, sie möchte allein das Heil bringen. Deshalb muß gerade sie sich immer wieder die Botschaft sagen lassen, daß sie nur von der geschenkten Versöhnung Gottes zu leben vermag. Die Kirche ist nicht die vollends versöhnte Gemeinschaft.»

### Gescheitertes ökumenisches Gipfeltreffen

Viele Teilnehmer am Eröffnungsgottesdienst mochten diese Passage aus der Predigt auch als einen kritischen und selbstkritischen Kommentar zu zwei Vorgängen unmittelbar vor Beginn der Grazer Versammlung verstanden haben: Ende Mai zog der Ökumenische Patriarch von Konstantinopel Bartholomaios seine Zusage zurück, an der Grazer Versammlung teilzunehmen und auf dem Hearing «Synodales Leben, Einheit und Versöhnung der Kirchen» zu sprechen, und am 11. Juni teilte der Moskauer Patriarch Alexij II. den von ihm mitgetragenen Beschluß seines Synods mit, auf ein für den 21. Juni im Zisterzienser-Kloster Heiligenkreuz (bei Wien) geplantes Treffen mit Papst Johannes Paul II. zu verzichten.<sup>1</sup> Warf der Tatbestand der beiden Absagen schon seinen Schatten auf die Grazer Versammlung, so war es darüber hinaus unvermeidlich, daß die Gründe, welche die Treffen scheitern

ließen, ein Streitpunkt auf der Versammlung werden mußten.<sup>2</sup>

Erschwert wurden die dadurch ausgelösten Debatten noch durch den Tatbestand, daß die Hauptprotagonisten dieser Auseinandersetzung nicht anwesend waren, d.h. in Graz mußte unter dem Vorbehalt diskutiert werden, daß die höchsten Kirchenleitungen die strittigen Positionen ihrerseits schon festgeschrieben hatten. Dies meinte wohl auch während der ersten Pressekonferenz Jean Fischer, der Generalsekretär der *Konferenz der Europäischen Kirchen* (KEK), als er das geplante Treffen zwischen dem Papst und dem Moskauer Patriarchen als den Versuch der Geiselnahme der Grazer Versammlung («to hijack the event») bezeichnete. Er schien damit nicht nur die Meinung zu äußern, daß hier eine ökumenische Begegnung auf der Ebene der höchsten Kirchenleitungen in der Berichterstattung und in der Einschätzung der Beteiligten die Grazer Versammlung zwangsläufig als zweitrangig erscheinen lassen mußte, sondern ebenso wichtig schien ihm auch die Tatsache zu sein, daß die entscheidenden Akteure allem Anschein nach die Folgen eines (möglichen) Scheiterns des Treffens zu wenig ernst genommen haben. Diese Einschätzung wiegt um so schwerer, da die KEK und der CCEE (*Rat der Europäischen Bischofskonferenzen*), die gemeinsam das Grazer Treffen einberufen hatten, über den Plan eines ökumenischen Gipfeltreffens weder informiert noch konsultiert worden waren.

Dem Treffen zwischen Papst Johannes Paul II. und Patriarch Alexij II. hätte eine Zusammenkunft zwischen Patriarch Alexij II. und Patriarch Bartholomaios vorangehen sollen. Dies wäre die erste Begegnung zwischen den beiden höchsten orthodoxen Amtsträgern gewesen, nachdem ihre beiden Kirchen im Streit um die Jurisdiktion über die orthodoxe Kirche in Estland im vergangenen Jahr eine Einigung gefunden hatten. Anschließend hätte sich Patriarch Alexij II. mit dem Papst allein getroffen. Dabei war vorgesehen, über die Konflikte zwischen den mit Rom unierten Kirchen und der orthodoxen Kirche auf dem Gebiet der ehemaligen Sowjetunion und über den Vorwurf, die Katholiken würden im Jurisdiktionsbereich des Moskauer Patriarchats Proselytismus betreiben, zu sprechen. Außerdem wollte man die seit längerem unterbrochene Zusammenarbeit der gemischten katholisch-orthodoxen Schiedskommission wieder aufnehmen.<sup>3</sup> Verhandlungsgegenstände und Zeitpunkt des Gesprächs scheinen wohl für den Moskauer Patriarchen, nicht aber für den dabei nicht direkt beteiligten Patriarchen Bartholomaios akzeptabel gewesen zu sein. Dieser mußte in der Tatsache, daß Rom wie Moskau ohne ihn die erwähnten Probleme besprechen wollten, seinen Ehrenprimat innerhalb der Orthodoxie in Frage gestellt sehen. Schon während seiner Italienreise Mitte Mai, wo er in

<sup>1</sup>Ein Treffen zwischen Patriarch Alexij II. und Papst Johannes Paul II. wurde schon mehrfach in Erwägung gezogen: ein Treffen in Sarajevo (1994), vorgeschlagen durch den serbisch-orthodoxen Patriarchen Pavle, ein Treffen im ungarischen Benediktiner-Kloster Pannonhalma (1996) durch den dortigen Abt Varzszegi. Die Initiative für das Treffen in Heiligenkreuz ging von Papst Johannes Paul II. aus. Vgl. *Ecumenismo provato*, in: *Il regno-attualità* vom 15. Juni 1997, S. 326ff.

<sup>2</sup>Teile der Erklärung des Synods des Moskauer Patriarchats und der Ansprache des Patriarchen Alexij II. vor der Synodalversammlung vom 5. Mai 1995 sind abgedruckt im in Anm. 1 genannten Beitrag. Patriarch Alexij II. wie Katholikos Karekin I. von Armenien wiederholten in ihren Ansprachen vor der Grazer Versammlung den Vorwurf des Proselytismus.

<sup>3</sup>Vgl. Empfehlungen zur Normalisierung der Beziehungen zwischen Orthodoxen und Katholiken des östlichen Ritus in der Westukraine. Ein gemeinsames Dokument der Russischen Orthodoxen Kirche und der Römisch-katholischen Kirche, in: *Una Sancta* 45 (1990), S. 173–176.

Mailand am Kongreß «Der Heilige Ambrosius zwischen Orient und Okzident» teilnahm, deutete er eine mögliche Absage an, als er in der Predigt am Vorabend von Pfingsten davon sprach, daß trotz des Wunsches nach Einheit die Tatsache der Trennung nicht mit vorschnellen Gesten überspielt werden dürfe. Diese Position hatte er noch einmal in seiner Grußbotschaft an die Grazer Versammlung bestätigt.

Die Absage von Patriarch Bartholomaios mußte aber nicht notwendigerweise ein Treffen zwischen Johannes Paul II. und Patriarch Alexij II. in Frage stellen. Wohl wurde dieses dadurch in ein neues Licht gerückt. Man konnte davon ausgehen, daß die schon bestehenden Spannungen zwischen Rom und Konstantinopel wie zwischen Moskau und Konstantinopel verstärkt würden, wenn es stattgefunden hätte. Das Moskauer Patriarchat nannte als Gründe für seine Absage jene Konfliktfelder, die ohnehin Gesprächsgegenstände beim geplanten Gipfeltreffen gewesen wären. Obwohl die nicht zustande gekommene Begegnung zwischen den Kirchenleitungen für die Sachdebatten der Grazer Versammlung sich in der Folge als hinderlich erwies, hatte der ganze Vorgang doch einen paradoxen Effekt, den Paolo Ricca, Professor für Kirchengeschichte an der Theologischen Fakultät der Waldenser in Rom, so kommentierte:<sup>4</sup> «Die Hierarchen der Kirche dachten, sie könnten eine Ökumene ohne das Christenvolk einleiten. Sie mußten ihren Gipfel absagen, sie sind gescheitert... Sie mußten hierherkommen, entweder persönlich oder mit Botschaften, denn die ökumenische Gemeinde Europas ist hier.»

### Die ökumenische Gemeinde Europas

Wer war denn die in Graz versammelte ökumenische Gemeinde Europas? Einmal war es die Versammlung von 700 Délegierten, die zu je gleichen Teilen von den in der KEK zusammengeschlossenen 122 christlichen Kirchen Europas<sup>5</sup> und den im CCEE vereinten 34 Bischofskonferenzen entsandt worden waren. Ihre Aufgabe war es, die in einem zweijährigen Konsultations- und Diskussionsprozeß erarbeiteten Dokumente der Versammlung zu sichten, zu debattieren und zu verabschieden. Als *Schlußdokumente* der Grazer Versammlung sollten sie dann den einzelnen Kirchen übergeben werden. Dabei sah die Geschäftsordnung vor, daß die einzelnen Texte, die das Korpus der Schlußdokumente ausmachen, ein unterschiedliches Gewicht erhalten sollten. Sowohl die *Botschaft*, die den Geist und die Hauptrichtungen der Zweiten Ökumenischen Versammlung zusammenfassen soll, wie der *Basistext* mit den theologischen und ethischen Hauptaussagen zum Versammlungsthema sollten formell von der Versammlung verabschiedet werden. Eine zweite Textgruppe, die die *Handlungsempfehlungen* wie *Hintergrundmaterialien zu den Handlungsempfehlungen* enthält, sollte von der Versammlung nur formell entgegengenommen werden. Mit dieser Unterscheidung sollte den in den einzelnen europäischen Ländern und Kirchen unterschiedlichen Kontexten Rechnung getragen werden. Entsprechend dieser Zielsetzung lag dann auch das Schwerkraft der Arbeitsgruppen bei der Erarbeitung der *Handlungsempfehlungen*. Angestrebt war eine Konzentration, d.h. aus der Vielzahl der in der zweiten Fassung des Arbeitsdokumentes vorliegenden Handlungsempfehlungen sollte jede Arbeitsgruppe sich auf drei Sachfragen beschränken, um so auf der Basis einer präzisen Situationsanalyse zu einem theologischen Urteil und konkreten ethischen Forderungen zu kommen. Aus den Ergebnissen dieses Prozesses sollten die Arbeitsgruppen gleichzeitig ihre Verbesserungs- und Ergänzungsvorschläge zum (theologischen) *Basisdokument* gewinnen.

Mit dieser Vorgangsweise versuchten die Delegierten der Grazer Versammlung der Aufgabe gerecht zu werden, die ihnen

vorgegeben war, nämlich «das christliche Versöhnungszeugnis für den gegenwärtigen Kontext zu bezeugen und fruchtbar zu machen.» Die Kürze der Zeit, die für die Arbeitsgruppen wie für die Plenarversammlungen zur Verfügung stand, und die Tatsache, daß die Delegiertenversammlung aufgrund der Geschäftsordnung nicht eigenständig über ihre Vorgehensweise entscheiden konnte<sup>6</sup>, waren der Grund, daß die verabschiedeten bzw. die zur Kenntnis genommenen Texte sich weitgehend an die Vorgaben des Arbeitsdokumentes hielten. Dabei ist es nicht überraschend, daß bei den *Handlungsempfehlungen* und den *Hintergrundmaterialien zu den Empfehlungen* die größten Änderungen an den Vorlagen vorgenommen wurden. Diese Beobachtung gilt nicht nur für die Erarbeitung der Texte während der Grazer Versammlung. Während allen Phasen der Konsultation und dann der zweifachen Redaktion des Arbeitsdokumentes vor der Versammlung in Graz blieb die grundlegende Struktur der Texte unverändert.<sup>7</sup>

### Das neue Stichwort Versöhnung

Bei ihrer gemeinsamen Sitzung vom 12. bis 14. Mai 1995 in Assisi hatten sich KEK-Zentralauschuß und Vollversammlung der CCEE nicht nur für das Thema der Grazer Versammlung «Versöhnung: Gabe Gottes und Quelle neuen Lebens» entschieden. Gleichzeitig gaben sie folgende sechs Aufgabenbereiche an, die den Kirchen im Dienst der Versöhnung gestellt sind:<sup>8</sup>

- ▷ die Suche nach der sichtbaren Einheit zwischen den Kirchen;
- ▷ der Dialog mit den Religionen und Kulturen;
- ▷ der Einsatz für soziale Gerechtigkeit, vor allem die Überwindung von Armut, Ausgrenzung und anderen Formen der Diskriminierung;
- ▷ das Engagement für die Versöhnung in und zwischen den Völkern; vor allem für gewaltfreie Formen der Konfliktbewältigung;
- ▷ eine neue Praxis ökologischer Verantwortlichkeit, besonders im Hinblick auf kommende Generationen;
- ▷ der gerechte Ausgleich mit anderen Weltregionen

Viele der ersten Reaktionen auf die Einladung zu einer Zweiten Europäischen Ökumenischen Versammlung nach Graz waren von der Skepsis geprägt, die Rede von der Versöhnung könnte zu einer «billigen» verkommen, und die Themenformulierung könnte dazu führen, daß der mit der *Ersten Europäischen Ökumenischen Versammlung* in Basel (1989) eingeleitete konziliare Prozeß in den Hintergrund treten, ja ganz vergessen gehen könnte. Geiko Müller-Fahrenholz leistete in dieser Debatte einen klärenden Beitrag<sup>9</sup>, indem er darauf hinwies, daß es bei der «Wiedergutmachung geschehenen Unrechts» nicht bloß um eine Wiederherstellung des Gewesenen gehen kann, sondern um die Suche nach Formen einer *besseren*, neuen Gemeinschaft. Damit konnte er die Anliegen des konziliaren Prozesses «Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung» mit der theologischen Deutung von «Versöhnung» verknüpfen: «Wir erkennen damit, daß Versöhnung ein zentraler Bestandteil des konziliaren Prozesses ist, mit dem die Kirchen Gerechtigkeit, Frieden und Integrität der Schöpfung zu fordern unternommen haben. Ja, wir müssen nunmehr sagen, daß Versöhnung eine wesentliche

<sup>4</sup>Die Geschäftsordnung war so festgelegt, daß die für die Selbständigkeit einer Versammlung wesentlichen Elemente fehlten: Wahl des Präsidiums, autonome Bestellung der Geschäftsprüfungs- wie der Sachkommissionen. <sup>7</sup>Vgl. zur Vorbereitung die Beiträge M. Matté in: *Il regno-attualità* 41 (1996), S. 692–696 und A. Filipi, in: ebenda 41 (1996), S. 697–702, und 42 (1997) S. 144ff.; E.M. Sirioni, *Un cammino di riconciliazione. Le chiese europee a Graz*, in: *Studi Ecumenici* 14 (1996) 3, S. 427–451.

<sup>8</sup>Neben der Botschaft von Assisi (1995) vgl. auch KEK/CCEE, Hrsg., *Versöhnung. Gabe Gottes und Quelle neuen Lebens. Eine Arbeitshilfe für die Vorbereitung der Zweiten Europäischen Ökumenischen Versammlung* (1997). (Arbeitshilfe, 124). Genf und St.Gallen 1995.

<sup>9</sup>G. Müller-Fahrenholz, *Versöhnung, Gottes Gabe, Quelle des Lebens. Annäherungen an das Thema der 2. Europäischen Ökumenischen Versammlung*, Graz 1997, in: *Ökumenische Rundschau* 44 (1995), S. 273–289, 286.

<sup>4</sup>Interview in: *Reformierte Presse* vom 4. Juli 1997, S. 7.

<sup>5</sup>Auf einer außerordentlichen Synodalversammlung beschloß auf Druck mehrerer Klöster die Orthodoxe Kirche Georgiens ihren Austritt aus der KEK und dem Ökumenischen Weltkirchenrat.

Voraussetzung dafür ist, daß die Bemühungen der Kirchen um deutlichere und belastbarere Formen von *Koinonia* vorankommen. Um es mit einem Wortspiel zu verdeutlichen: Die englische Sprache verrät die inhaltliche Nähe zwischen *«conciliarity»* (Konziliarität) und *«reconciliation»* (Versöhnung). So hilft uns denn das Thema von Graz zu erkennen, daß der *«conciliar process»* ein *«reconciliar process»* werden muß, damit die Gerechtigkeit zwischen den Menschen und Gruppen, die Befriedung der Völkerwelt und die Unversehrtheit der Schöpfung bewahrt bzw. wiederhergestellt werden können. Insofern ist «Graz '97» mehr als eine Fortsetzung von «Basel '89», obwohl es das selbstverständlich auch sein muß.» Diese Überlegungen machten es vielen im konziliaren Prozeß engagierten Basisgruppen wie auch Einzelpersonen möglich, nicht nur an der Vorbereitungsphase, sondern auch an der Versammlung in Graz selbst mitzuarbeiten.<sup>10</sup> Sie gehörten mit ihrem Engagement gleichrangig zu der in Graz versammelten ökumenischen Gemeinde Europas, von der Paolo Ricca sprach.

### Von ersten und zweiten Plätzen

Damit sind die über 10000 Teilnehmer aus allen Ländern Europas gemeint.<sup>11</sup> Sie waren auf der Agora, d.h. einem Markt der Möglichkeiten, präsent, auf dem Gruppen und Initiativen ihre Arbeit vorstellen konnten. Sie wirkten bei Hearings und Workshops mit, trafen sich zu konzentrierter Arbeit im «Frauenzentrum», «Welthaus», «Haus der Gastfreundschaft» und im «Ökumenischen Dorf». Es war ein Laboratorium des konziliaren Prozesses: persönliche Erfahrung und Sachkompetenz, Engagement und Neugierde auf den andern trafen sich. Die Delegierten hatten die Möglichkeit, daran als Partner teilzunehmen, wie ihrerseits die Teilnehmer zu den Plenarversammlungen der Delegierten wie als Mitwirkende an den Foren zu den sechs Themenbereichen entsprechend den sechs thematischen Vorgaben des Arbeitsdokumentes eingeladen waren.<sup>12</sup> Dadurch wurde eine Verzahnung zwischen der Delegiertenversammlung und den übrigen Teilnehmern angestrebt, die von den Teilnehmern viel intensiver als von den Delegierten in Anspruch genommen wurde.

Auf diesem vielgestaltigen Forum des Dialogs gab es aber auch Positionen, die von vornherein auf die hinteren Ränge verwiesen waren. Ein Blick in das Programm machte dies schon deutlich. Den sechs thematischen Foren waren drei thematische Veranstaltungen vorangestellt, die mit der Überschrift «Foren zu spezifischen Themen» versehen waren: es waren dies das Forum ««Sekten» und «Neue Religiöse Bewegungen» – eine Herausforderung für die Kirchen in Europa», das Forum «Versöhnung ohne «teshuvá»? Das christliche Selbstverständnis und die Juden», und schließlich das Forum «Versöhnung in der Gemeinschaft von Männern und Frauen in der Kirche». Unvermeidlich stellt sich dabei die Frage ein: Sollten diese Themen nicht im Rahmen der sechs Themenbereiche diskutiert werden, weil sie so viele Probleme aufgeworfen hätten, daß sie die Behandlung im vorgegebenen Rahmen gesprengt hätten, oder lag es an einem Verständnis von Versöhnung, das zwar diese Themen noch als Spezialfälle zuließ, ohne aber als für das Verständnis von Versöhnung grundlegend anerkannt zu werden?

Was hier als Auslagerung aus dem Hauptprogramm erschien, erweist sich im Rückblick auf die Grazer Versammlung als Grundproblem der Rede von Versöhnung, das schon während der Vorbereitung, dann in den Debatten in Graz selbst wirksam

<sup>10</sup>Zu der deutschen Vorbereitung auf Graz: Ökumenische Versammlung in Erfurt. Versöhnung suchen – Leben gewinnen. Im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland hrsg. von K. Lefringhausen. Frankfurt a.M. 1997; für Italien: B. Forte, *Il decalogo della riconciliazione*, in: *Il regno-attualità* 42 (1997) S. 193–197.

<sup>11</sup>Erstaunlich war die hohe Zahl von Teilnehmern aus den östlichen Ländern Europas. Mit je über 1000 Teilnehmern teilten sich Rumänien und Deutschland die ersten beiden Ränge.

<sup>12</sup>Die sechs Foren entsprachen den in Assisi beschlossenen sechs Themenbereichen.

war und in den verabschiedeten Dokumenten sich niederschlagen hat. Zwar wurden in der redaktionellen Arbeit am Vorbereitungsdokument einige der einschlägigen Kritiken aufgenommen, eine grundlegende Debatte um den Versöhnungsbegriff wurde aber nicht geführt. Zumindest dann hätte sich gezeigt, daß das Verständnis von Versöhnung in den Kirchen wie zwischen den Kirchen strittig ist.<sup>13</sup> So wirkten die drei «ausgelagerten» Foren als Erinnerung an nicht eingelöste Zusagen, spricht doch das (theologische) *Basisdokument* davon, daß es darum geht, «unseren Kirchen und Gemeinden Rechenschaft von unserer Suche nach der Gabe der Versöhnung und den Formen versöhnten Lebens» zu geben.

### Zum Verhältnis von Juden und Christen

Wenn man unter dieser Rücksicht die verschiedenen Fassungen des (theologischen) *Basistextes* in seinen Aussagen über das Verhältnis von Juden und Christen vergleicht, so lassen sich von einer Textfassung zur anderen zwar Verbesserungen feststellen. Die grundlegende Tendenz des Dokumentes blieb dabei aber gewahrt. Der Abschnitt heißt nun nicht mehr «Kirche und Synagoge», sondern «Christen und Juden». Er behielt aber seinen Platz nach dem Abschnitt «Kirchenspaltungen» und vor dem Abschnitt «Männer und Frauen» innerhalb des Schuldbekenntnisses der Kirchen. Dadurch bleibt der Eindruck, daß die konfessionellen Spaltungen für die Geschichte des Christentums grundlegender sind als die schon in der frühen Kirche einsetzende Mißachtung des jüdischen Volkes als der «bleibenden Wurzeln des Christentums».<sup>14</sup> So kennt der Text in der Letztfassung auch nur die zaghafte Formulierung von unserem Glauben, der ohne «den Glauben des Bundesvolkes undenkbar» ist, ohne zu erwähnen, daß Israels Glaube noch heute andauert. Wie in einem Spiegel reflektiert sich die Position des *Basisdokumentes* noch einmal in den *Handlungsempfehlungen* und den *Hintergrundmaterialien zu den Handlungsempfehlungen*. Stand noch in der zweiten Fassung der Abschnitt «Verhältnis zum Judentum» nach dem Abschnitt «Toleranz und Versöhnung» und vor dem Abschnitt «Verhältnis zum Islam» im Kapitel «Dialog mit den Religionen und Kulturen», so steht er nun an dritter Stelle nach den Abschnitten «Universelle Offenbarung Gottes und Dialog» und «Vielfalt als Erbe und bleibendes Merkmal Europas». Es blieb aber seine Einordnung in das Kapitel «Dialog mit den Religionen und Kulturen». Kritiker sprachen von einer Einschätzung des Judentums als multikulturellem Phänomen und der Verkennung seiner theologischen Bedeutung für den christlichen Glauben.

### Gemeinschaft von Männern und Frauen

Hätte das Thema «Versöhnung in der Gemeinschaft von Männern und Frauen in der Kirche» den gleichen Stellenwert erhalten wie die sechs seit der Versammlung in Assisi formulierten Themenbereiche, so wäre eine Grundsatzdebatte über Macht und Herrschaft in den Kirchen und über den Mißbrauch der Theologie zu ihrer Legitimierung wohl unvermeidlich geworden. Zwar waren im Frauenzentrum in den lutherischen Heilandskirchen die Foren und Workshops überfüllt, in denen über feministische Theologie, Gewalt gegen Frauen und über eine ökumenische Vernetzung der Fraueninitiativen debattiert wurde. Hier kam es für viele Frauen aus den östlichen Ländern Europas zu einer ersten Begegnung mit Positionen feministischer Theo-

<sup>13</sup>Das zeigen die innerkatholischen Konflikte um die Theologie der Befreiung, der innerreformatorische Streit um die Barmer Theologische Erklärung und die lutherische Zwei-Reiche-Lehre. Vgl. B. Brenner, Versöhnung politikfähig machen, in *MD* 47 (1996) S. 69f.

<sup>14</sup>Vgl. Gruppe Teshuva (Mailand). Eine neue Beziehung zum Judentum als Grundlage für ein neues Selbstverständnis der Christinnen und Christen. Ein Brief an die Delegierten der Zweiten Europäischen Ökumenischen Versammlung in Graz: in: *Dialog. Christlich-jüdische Informationen* Nr. 26 (1997), S. 21–26.

logie, und hier entstand auch die Idee, vor dem Plenarsaal der Delegierten eine Demonstration durchzuführen, um diese darauf aufmerksam zu machen, wie sehr die Frauen mit ihren Anliegen durch die Versammlungsplanung an den Rand gedrängt worden waren. Wenn dabei Transparente mit der Aufschrift «Keine Versöhnung ohne Gerechtigkeit» und «Sie konnten bisher auf uns zählen, aber sie können nicht mehr mit uns rechnen» getragen wurden, so beklagten die demonstrierenden Frauen nicht nur, daß jeder Versuch einer Debatte über die Frauenordination an der einvernehmlichen Position orthodoxer und katholischer Delegierter ihre Grenze fand, sie reagierten damit auch darauf, daß ihre Nachfragen, warum ihre Anliegen keinen angemessenen Ort innerhalb der sechs Foren gefunden hatten, mit Hinweisen auf den Anteil der in Graz in den einzelnen Gremien vertretenen Frauen beantwortet wurde. Die Frage nach der Gemeinschaft von Männern und Frauen verkam so zu einer Quotenfrage.

Diese Konfliktlinien kamen auch in den Debatten um die entsprechende Passage im Kapitel «Schuldbekennnis» des Basistextes zum Tragen. Die ursprüngliche Fassung formulierte noch eindeutig: «Wir bekennen vor Gott, daß sich unsere Kirchen weithin an den Frauen versündigt haben.» Man kritisierte daran, daß dieser Zustand nicht nur für die Vergangenheit behauptet werden kann, sondern noch heute gilt, und formulierte so: «Wir bekennen vor Gott, daß eine unwürdige Einstellung zu Frauen in unseren Kirchen und in unseren Gesellschaften immer noch besteht.» Diese Aussage bedeutet aber eine Abschwächung, weil auf die bisherige theologische Qualifikation (ausgedrückt im Verb «versündigen») verzichtet wurde. Der neu angefügte Schlußsatz kann diesen Mangel nicht ausgleichen, auch wenn er lautet: «Wenn die Bedeutung der Taufe als Eingliederung aller getauften Christen in den einen Leib Christi ernst genommen wird, so müssen alle Formen der Gewalt gegen Frauen wie gegen jedwedes menschliche Wesen als Wunden am Leib Christi beschrieben werden.» Zu unbestimmt bleibt, ob damit jede Frau, ob Christin oder Nichtchristin, gemeint ist, wenn die Begründung so engeführt von den Getauften her entwickelt wird. Mehrdeutig bleibt auch die Passage, in der davon gesprochen

wird, daß die Kirchen den Frauen immer noch nicht genug Freiraum geben, «den Reichtum ihrer Gaben und Berufungen auszufrühen.» Auch wenn in den abschließenden Sitzungen noch der Zusatz «Freiraum auch im Bereich der Entscheidungen und Dienste in der Kirche» vorgeschlagen wurde, bleibt die Aussage zu unbestimmt. Die Gleichheit von Mann und Frau, die sonst im Text ausführlich erwähnt wird, wagte man nicht bei der Frage der Ämter und Dienste festzuhalten.

Die Kritiken wie die Auseinandersetzungen um die beiden genannten Textpassagen lassen die Vermutung zu, daß angemessener Aussagen gefunden worden wären, wenn ihr zentraler Rang erkannt worden wäre. Dafür gibt es sogar Indizien in einzelnen Aussagen des Basisdokumentes. Es lassen sich Ansätze für die Entfaltung eines kontextuellen Versöhnungsbegriffes finden. Denn der Text spricht von Versöhnung jeweils in Bezug auf Kontexte, und er meint damit ein Zweifaches: einmal jene Konstellationen, die durch das Handeln von Menschen zustande gekommen sind, und dann die jeweils handelnden Subjekte. Das ist gemeint, wenn formuliert wird, daß ein gemeinsames Schuldbekennnis der europäischen Kirchen nur möglich ist, wenn der Unterschied von Täter und Opfer nicht verwischt wird, wenn Abstufungen von Schuld und Leid genau benannt werden.<sup>15</sup> Ein kontextueller Versöhnungsbegriff gibt die in der bisherigen Geschichte des Christentums dominierende Täterperspektive im Verständnis von Vergebung und Versöhnung auf. Von diesen zentralen Aussagen im Basisdokument her müssen sich allen anderen Aussagen der Grazer Texte prüfen und kritisieren lassen.<sup>16</sup>

Nikolaus Klein

<sup>15</sup> Vgl. zu diesen Gedankengängen des Basistextes auch: G. Müller-Fahrenholz, *Vergabung macht frei. Vorschläge für eine Theologie der Versöhnung*. Frankfurt a.M. 1996.

<sup>16</sup> Auf Basel wird in allen Texten mehrfach als unverzichtbarem Ausgangspunkt Bezug genommen. Die Beschlüsse von Basel sind deshalb weiterhin gültig und müssen für die Interpretation der Grazer Texte hinzugezogen werden, wie sie ihrerseits durch die Grazer Texte gedeutet werden müssen. Außerdem verweisen die Grazer Texte mehrfach auf die Begegnungen und Entscheidungsprozesse auf der Versammlung selber. Die Grazer Versammlung als «Ereignis» ist damit auch für das Verständnis ihrer Texte relevant.

## Versöhnung – bestätigend und befreiend

Zum Umgang mit der Vergangenheit in Südafrika und der Schweiz

*Brigalia Hlophe Bam*, die Generalsekretärin des Südafrikanischen Kirchenrates, fühlte sich an der Zweiten Europäischen Ökumenischen Versammlung in Graz geschmeichelt. Sie durfte erfahren, daß endlich einmal der sogenannte Norden oder Westen glaubt, von Afrika, dem Süden oder der Dritten Welt, etwas lernen zu können. Und man kann sie, die Schwarzafrikanerin, die eingeladen war, den einzigartigen Dienst der südafrikanischen Wahrheits- und Versöhnungskommission (TRC) vorzustellen, nur zu gut verstehen. Bisher hatte ja Afrika vom Norden zu lernen – und nicht nur Gutes. «Jahrhundertlang sind die Verbindungen zwischen dem Norden und dem Süden durch Sklaverei, Kolonialismus, kulturellen, religiösen und wirtschaftlichen Imperialismus, Rassismus und Sexismus erschwert gewesen. Diese Fragen und ihre Folgen plagten uns heute noch, und zu Recht, denn unsere Vergangenheit ist ein wesentlicher Teil dessen, was wir heute sind.»

Brigalia Hlophe Bam sieht in der Versammlung der Kirchen Europas die Chance, auf eine neue und bessere Art und Weise über diese Fragen zu sprechen und mit ihnen zu Rande zu kommen. Dabei spielt das Leitwort von Graz «Versöhnung» für sie eine entscheidende Rolle. «Das Wichtigste, was wir in Südafrika von der Arbeit der Wahrheitskommission gelernt haben, ist, daß Versöhnung kein Luxus ist, für oder gegen den Nationen sich entscheiden können. Wir lernen täglich, daß Nationen Tod und Selbstzerstörung ernten, wenn sie nicht ihre Zeit und ihre Res-

ourcen einsetzen und für die Verwirklichung der Versöhnung beten und arbeiten.»

### Täter, Opfer und Nutznießer

Die «Truth and Reconciliation Commission» (TRC) beruht auf einem «Gesetz zur Förderung der Nationalen Einheit und Versöhnung», das im Juli 1995 vom Parlament verabschiedet wurde. Sie umfaßt siebzehn Mitglieder und ist in verschiedene Ausschüsse und Abteilungen aufgeteilt. Zwei der bekanntesten sind der Amnestie-Ausschuß und der Ausschuß für Rehabilitation und Wiedergutmachung. Der besondere Ansatz der Kommission liegt im Bemühen, ein Gleichgewicht herzustellen zwischen dem Vorgehen bei den «Nürnberger Prozessen» nach dem Zweiten Weltkrieg und einer «Generalamnestie», die in vielen afrikanischen Staaten am Ende der Freiheitskriege angewandt wurde. In den Worten *Kader Asmals*, Minister im gegenwärtigen Kabinett: «Der südafrikanische Prozeß, sich mit der Vergangenheit zu konfrontieren, ist eine ehrgeizigere Aufgabe und Zielsetzung als andere vergleichbare Vorhaben. In anderen Fällen hat man versucht, ein akkurates, der Geschichte entsprechendes Bild zu zeichnen oder Amnestie zu erlassen und die Opfer zu entschädigen. Die südafrikanische Wahrheits- und Versöhnungskommission will alle diese Ziele verwirklichen.» Der Prozeß ist nach Brigalia Hlophe Bam nicht vollkommen, sondern mit Schwierigkeiten und Herausforderungen behaftet,

und über Erfolg oder Mißlingen wird man erst nach Jahren urteilen können. Täglich werde deutlich, daß Versöhnung erarbeitet werden muß und daß sie genauso schwierig ist wie der frühere Kampf für Befreiung. «Aber wir machen die ermutigende Erfahrung, daß dieser Kampf auch so bestätigend und befreiend ist wie alle anderen Formen des Kampfes.» Jetzt schon lasse sich sagen:

▷ «daß der südafrikanische TRC-Prozeß aufrichtig und authentisch ist,

▷ daß er auf Verhandlungen und nicht auf militärischer oder selbst ideologischer Niederlage basiert und es sich nicht um einen Prozeß handelt, in dem der Sieger Rache oder Gerechtigkeit im engen juristischen Sinn des Wortes ausüben will,

▷ daß die TRC von anerkannten und kompetenten Personen unter Leitung eines geachteten Sohnes der Kirche, Erzbischof Tutu, und anderen religiösen Führern geleitet wurde,

▷ und daß sein letztendliches Ziel die Schaffung eines «Neuen Anfangs» für Südafrika ist. Dies wird von der Mehrzahl der Südafrikaner akzeptiert, selbst von denen, die vielleicht gewissen Aspekten des TRC-Prozesses selbst besonders kritisch gegenüberstehen.»

Unter den spezifischen Problemen des Prozesses, welche die Generalsekretärin benennt, betrifft eines auch uns Europäer. Die Kategorien von Tätern und Opfer seien zwar nützlich, um das Geschehene herauszustellen und zu symbolisieren, sie unterlägen aber einer Beschränkung. «Südafrika hat nicht einfach aus Tätern und Opfern bestanden, wie dies in enger Auslegung im Parlamentsbeschluß definiert wurde. Die Apartheid war ein Verbrechen gegen die Menschheit, und deshalb gibt es sehr viel mehr Täter und sehr viel mehr Opfer – sowohl innerhalb wie auch außerhalb Südafrikas – als die winzige Minderheit, die vor der Kommission aussagen wird.» Der Rest der Nation innerhalb und außerhalb Südafrikas dürfe nicht auf die Rolle von Zuschauern reduziert werden, einige feindselig, andere sympathisierend, aber eben nur Zuschauer. Brigalia Hlophe Bam geht mit *Mahmood Mamdani*, einem an der Universität von Kapstadt lehrenden, gebürtigen Ugander, einig, der für die Einführung einer dritten Kategorie plädiert, nämlich Täter, Opfer und Nutznießer. So würden die Nutznießer in die Reihen der Täter eingeordnet werden und die, die von Nutznießern ausgebeutet wurden, die Reihen der Opfer füllen.

### Versöhnungsarbeit der Europäer

Der sogenannte Basistext von Graz, «Das christliche Zeugnis für die Versöhnung», der von der Versammlung den europäischen Kirchen als «Arbeitspapier» übergeben wurde, nimmt zwar den Begriff «Nutznießer» in der Terminologie nicht auf, schließt sich aber der Sache nach durchaus den Überlegungen Mamdanis an. Er klagt zuerst einmal den «Überlegenheitswahn» der europäischen Völker an und zieht die entsprechenden Konsequenzen für die Gegenwart:

«Viele unserer Kirchen haben sich maßgeblich an der Entwicklung eines europäischen Überlegenheitsgefühls beteiligt, mit dessen Hilfe die Beherrschung der Völker der Erde gerechtfertigt wurde. Unsere Kirchen haben zumeist nicht Einsicht und Kraft genug gehabt, die Zerstörung fremder Kulturen aufzuhalten, Völkermorden Einhalt zu gebieten oder den Sklavenhandel zu bekämpfen. Wir haben oft Königreichen und Machtstrukturen religiöse Legitimation gegeben. Bis heute äußert sich diese Art des europäischen Überlegenheitsgefühls darin, daß wir ein Recht auf die Reichtümer und Märkte anderer Kontinente zu haben glauben und dabei ihre akuten Probleme aber ignorieren und ihre notleidenden Menschen abweisen. Das ist ein Verrat an Gott, der alle Menschen unbeschadet ihrer rassischen, religiösen und kulturellen Prägungen liebt.» (A 18)

Bezüglich des Umgangs mit der Vergangenheit sagt der Text weiter klar und deutlich, daß Versöhnung kein Ersatz für Gerechtigkeit und Wahrheit ist. Wer Unrecht leidet, muß sich auf ein Rechtswesen verlassen können, das von unbestechlichen Richterinnen und Richtern vertreten wird und faire Verfahren garantiert, damit seine Würde wieder aufgerichtet und der erlittene Schaden

ausgeglichen werden kann. (A 21) Aber dann verlangt Versöhnung weit mehr. Im Anschluss an *Isaak den Syrer* und *Franz von Assisi* wird eine Art «Mit-Leidenschaft» gefordert, die mehr ist als Mitgefühl oder Mitleid. Ihre Grundlage ist das unbestechliche Wissen um das Leid der Opfer. «Darum sucht sie nach Möglichkeiten, jene wieder herzustellen, die erniedrigt wurden, und fordert die, die Unrecht tun, auf, ihre ungerechtfertigte Macht ausübung aufzugeben. Wiederherstellung und Korrektur, Aufgabe und Verzicht bilden die Grundlage für eine Praxis der Versöhnung.» (A 23) «Mit-Leidenschaft» ist damit letztlich dasselbe, was im südafrikanischen TRC-Prozeß angestrebt wird, und die Europäer werden gerade in diesem Versöhnungsprozeß nicht auf der Zuschauertribüne bleiben können. Der Basistext erläutert damit auch die Forderung der «Botschaft von Graz» nach Einleitung eines Prozesses der Vergangenheitsbewältigung und dem Aufruf zur Zusammenarbeit beim Aufbau einer wahrhaft humanen Gemeinschaft gerade mit denen, die wir aufgrund der Rasse oder der ethnischen Abstammung verfolgt und ausgegrenzt haben.

Ob wir Europäer uns aufgrund unserer unterschiedlichen Vergangenheit als Täter oder als «bloß» Nutznießer in unserem Verhältnis zu Südafrika begreifen, in beiden Fällen wird ein bloßes Schuldbekenntnis nicht ausreichen, es muß von konkreten Taten der Umkehr begleitet sein und von den Opfern als echt empfunden werden. Brigalia Hlophe Bam machte in diesem Zusammenhang klar, daß die Bereitschaft Europas, sich um die Armut und die Schuldenlast Afrikas zu kümmern, der Gradmesser des europäischen Versöhnungswillens sein wird. Die Initiativen zum Schuldenerlaß in Afrika, wie sie in Europa und weltweit anlässlich der Kampagne für das Jubeljahr 2000 in die Wege geleitet wurden, sind eine große Ermutigung für die Afrikaner. Direkt auf die Schweiz und ihre Apartheid-Vergangenheit bezogen, fügt die Generalsekretärin in ihrer herausragenden Rede hinzu: «Wir unterstützen auch die Anstrengungen der schweizerischen Kirchen, die ihre Banken herausfordern, sich an der Aufbauarbeit in Südafrika zu beteiligen und ihre Rolle in der Vergangenheit zu überprüfen, in der sie die Apartheid unterstützt haben.»

### «Truth and Reconciliation» in der Schweiz?

Der besondere Hinweis von Brigalia Hlophe Bam kommt nicht von ungefähr oder nur *à titre d'exemple*. Die Schweiz war in ganz besonderer Weise mit dem Apartheid-Regime verhängt. Als die Welt über mehr als zwei Jahrzehnte hin die Republik Südafrika (RSA) boykottierte, galt in den Handelsbeziehungen Schweiz-Südafrika der «courant normal», d.h., die Geschäfte konnten wie zuvor abgewickelt werden. 24 parlamentarischen Vorstößen gelang es nicht, die Schweiz dem Boykott anzuschließen. Jedesmal vereitelte die Ratsmehrheit einen solchen Schritt. So hatte die RSA keine Probleme, 50 bis 80 Prozent ihrer Goldproduktion über den Goldpool der Schweizer Großbanken in den Weltmarkt einzuschleusen. Ein Milliardengeschäft jährlich, wobei die Bundesverwaltung die genauen Länderzahlen «im Interesse der Kunden» bis heute geheim hält. Ebenso beteiligten sich die Banken am Diamantenhandel und vergaben großzügig Kredite, nicht zuletzt in Krisensituationen des Regimes. Das Engagement aller Schweizer Banken stieg beispielsweise von 1974 bis 1984 von 942 Millionen Franken auf 4,554 Milliarden Franken ohne Treuhandgelder. Die wichtigsten schweizerischen Multinationalen waren im Land präsent und hatten in einigen Branchen bedeutsame Stellungen. Schließt man den Goldhandel mit ein, so war die Schweiz zu Zeiten der wichtigste Handelspartner der RSA. Ein Bericht des US-Kongresses stellte 1988 fest, daß die Schweiz von den Wirtschaftssanktionen der USA gegenüber der RSA überaus stark profitiere.<sup>1</sup>

<sup>1</sup>Vgl. Unsere Verantwortung für Südafrika, Analyse der Situation in Südafrika sowie sozioethische Überlegungen zu Wirtschaftsbeziehungen mit rassistischen Staaten am Beispiel Südafrikas, Hrsg. Schweizerische Nationalkommission *Justitia et Pax*, Bern 1986, und Ruedi Küng, Schweiz und Apartheid, Normale Geschäftsbeziehungen, in: Kirchenbote für den Kanton Zürich, Nr. 14, 4. Juli 1997, S. 4.

Diese wenigen und gewiß sehr ergänzungsbedürftigen Zahlen sind nicht mehr als ein Hinweis, aber doch Hinweis genug, daß auch von seiten der Schweiz am Versöhnungsprozeß in Südafrika mitzuwirken ist. Geschieht dies bereits? Erfreulich ist, daß die Schweizer Regierung dem Wiederaufbauprogramm Südafrikas 18 Millionen Franken zukommen läßt und auch die Apartheid-Opfer materiell unterstützt. Von den Banken hört man bis jetzt nichts dergleichen. Im Gegenteil! Ein Vertreter jener Bank, die schon in der Aufarbeitung ihrer Deutschland-Vergangenheit nicht eben eine rühmliche Rolle spielt, meinte neulich: Man könne sich doch nicht bei jedem Land, mit welchem man Geschäfte tätige, fragen, wie dieses Land in zehn, zwanzig Jahren beurteilt werde.<sup>2</sup> Im gleichen Geiste hatte schon 1985 der Präsident derselben Bank jegliche Kritik von sich gewiesen: «Solange die Schweiz in normalen zwischenstaatlichen Beziehungen mit einem Land steht, ist es nicht an uns, einen Wirtschaftskrieg mitzumachen oder zu entfesseln.»<sup>3</sup> Offensichtlich ist es auch hier notwendig, daß die Geschichte der wirtschaftlichen, politischen und gesellschaftlichen Beziehungen der Schweiz mit der RSA noch weiter aufgearbeitet wird, damit die ganze Wahrheit auf den Tisch kommt, und zwar so, daß sie niemand mehr mit einer Handbewegung wegwischen kann und erst auf Druck von außen gehandelt wird. Die Erfahrung mit den Geldern der Holocaust-Opfer und dem Nazi-Gold sollte eigentlich Lehre genug sein. Sind wir in der Schweiz tatsächlich bereit, die Wirklichkeit aus der Sicht der Opfer der Apartheid zu sehen?

Und ist nicht auch in den Beziehungen unter Schweizerinnen und Schweizern selber Versöhnungsarbeit angezeigt, die befreiend wirken könnte? Die Daten der Wende in Europa und Südafrika (1990 Anerkennung des ANC und Freilassung Mandelas)

<sup>2</sup>Zit. nach Küng a.a.O.

<sup>3</sup>Zit. nach Küng a.a.O.

liegen noch nicht so weit zurück, als daß sich die meisten von uns nicht leicht daran erinnern können, wie jene, die sich hierzulande gegen das Apartheid-Regime einsetzten, als Kommunisten verschrien wurden. Das waren keine Einzelerfahrungen, wie in Graz das vom Ökumenischen Leiterkreis der Tagungszentren der Schweiz im Beisein der südafrikanischen Botschafterin in Bern, *Ruth Mompoti*, durchgeführte Hearing «Versöhnung durch Erinnern und Handeln» zeigte. Die Probleme Südafrikas seien zu stark im Ost-West-Gegensatz gesehen worden, auch auf seiten der Kirchen, räumte *Heinrich Rusterholz*, Präsident des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes, ohne Umschweife ein, und *Leni Altweg*, ehemals führende Vertreterin des Anti-Apartheid-Komitees kirchlicher Hilfswerke, konnte nur bestätigen: «Der Kommunismus war ein wunderbares Feindbild, das man auf alles anwenden konnte.» Die Aufarbeitung der schweizerischen Politlandschaft auch unter dieser Rücksicht könnte gewiß befreiende Wirkung haben und der Gesprächskultur im Lande förderlich sein.

Der Schluß der Rede von Brigalia Hlophe Bam darf hier nicht fehlen: «Am Ende des 20. Jahrhunderts könnte es für Europa eine gute Sache sein, seinen eigenen Geistern gegenüberzutreten, zum Beispiel den Gespenstern der beiden Weltkriege und ihrer schrecklichen Konsequenzen für die ganze Welt. Es kann keine Versöhnung geben, ohne daß wir Frieden schließen mit der Vergangenheit. Mehr noch, Versöhnung kann nicht nur eine Sache des Redens und Wünschens sein. Konkrete Programme und Projekte, die eine wahre Versöhnung ermöglichen, müssen in die Tat umgesetzt werden. Einige afrikanische Länder wie Südafrika haben einen kleinen Anfang gemacht. Wir hoffen deshalb, daß Gott (Süd)Afrikas Friedensbemühungen gegenüber seiner Vergangenheit segnen wird und es Afrika ermöglichen wird, einem neuen Tag und einer neuen Welt der Versöhnung entgegenzugehen.»  
*Josef Bruhin*

## Im Fegefeuer der Fundamentaltheologie

In postmodern gestimmten Zeiten wird der Fundamentaltheologie «die Hölle heiß gemacht». Mit jedem Denken, das auf Fundamente aus ist, gerät auch sie unter einen fundamentalen Verdacht. Ihr wird genau das vorgeworfen, was sie um Himmels willen zu vermeiden sucht. Sie wird beargwöhnt, fundamentalistisch zu sein. Fundamentalisten aber sind für uns gewöhnlich immer nur die anderen. Der islamische Fundamentalismus mag uns ebenso ein Ärgernis sein wie der rechtskatholische. Der römische «Lehramtsfundamentalismus» findet vielleicht unseren Spott. Aber ist es denn die Möglichkeit, daß in die sich dezidiert aufgeklärt und antifundamentalistisch gebärdende wissenschaftliche Theologie und in deren theologische Grundlagenforschung ein heimlicher Fundamentalismus eingebaut ist?

Dem Fundamentalismusverdacht gegen die Fundamentaltheologie gilt es im folgenden nachzugehen. Dies geschieht zum einen im Gespräch mit philosophischen Positionen, in denen ein solcher Fundamentalismusvorwurf erhoben wird. Zum anderen nehme ich Bezug auf theologische Auffassungen, die einen solchen Fundamentalismus abzuschütteln suchen.

Im weiteren wird zu fragen sein, ob und wie eine «nichtfundamentalistische» Fundamentaltheorie möglich ist und was eine solche im Blick auf die Erforschung der Grundlagen christlicher Gottesrede zu leisten vermag. Wo liegen gerade angesichts der aktuellen Bestreitung der Möglichkeit fundamentalen Denkens überhaupt die Bedingungen, Möglichkeiten und Grenzen des fundamentaltheologischen Unternehmens?<sup>1</sup>

Die Vorlesung schreitet in weitausgreifenden Schritten den Horizont fundamentaltheologischen Nachdenkens ab. Daß dieser

Disziplin derzeit «die Hölle heiß gemacht» wird, steht am Anfang. Im Mittelteil erfolgt ein Durchgang durch das Fegefeuer der Theorie; was am Schluß angesprochen wird, ist der «Himmel» jenseits der wissenschaftlichen Gottesrede. Hölle, Fegefeuer und Himmel liefern auch die Stichwort für die drei Teile dieses pyrotheologischen Parcours.

### Zur Hölle mit der Fundamentaltheologie

Nach Auskunft einschlägiger deutschsprachiger Fachleute besteht die Aufgabe der Fundamentaltheologie darin, Grundlagenreflexion bzw. Grundlagenforschung zu leisten. Die Fundamentaltheologie soll erstens den wissenschaftlichen Charakter der Theologie begründen, indem sie den Übergang von anderen wissenschaftlichen Disziplinen zu der, der Theologie aufzeigt und rechtfertigt. Sie soll zweitens der Theologie ein inneres Fundament verleihen, um so die wissenschaftliche Einheit der Theologie als Disziplin sicherzustellen und die Einheit der verschiedenen theologischen Fächer zu begründen.

So verstandene Basisreflexion ist ein spezifisch modernes Unternehmen. Das zuständige Fach ist gerade einmal 150 Jahre alt. Die Fundierungsaufgabe fällt insbesondere einem Traktat zu, der sich «theologische Erkenntnislehre» nennt. Diese bedenkt die Grundlagen theologischen Wissens und zeichnet die Grundstrukturen der Theologie, die dann in den anderen Disziplinen in biblischer, systematischer und praktischer Hinsicht entfaltet werden. Eine solche geltungsanspruchsvolle Auffassung ist noch in den achtziger Jahren im deutschen «Handbuch der Fundamentaltheologie»<sup>2</sup> vertreten worden; sie wird im großangelegten

<sup>1</sup>Antrittsvorlesung als ordentlicher Professor für Fundamentaltheologie an der Theologischen Fakultät der Universitären Hochschule Luzern, gehalten am 28. Mai 1997.

<sup>2</sup>Vgl. bes. W. Kern, H.J. Pottmeyer, M. Seckler, Hrsg., Handbuch der Fundamentaltheologie. Bd. 4, Freiburg-Basel-Wien 1988.

«Grundriß der Fundamentaltheologie» von Hansjürgen Verweyen letztmals mit Letztbegründungsanspruch vorgetragen. Bei Verweyen wird mittels erstphilosophisch-offenbarungstheologischer Letztbegründung «ein klarer systematischer Aufweis der tragenden Linien für einen «Neubau» der Fundamentaltheologie angestrebt».<sup>3</sup>

Inzwischen sieht sich freilich beim Blick auf die internationale Diskussion ein solcher fundamentaler Anspruch massiv in Frage gestellt. Er, der sich im «prinzipiellen Gegensatz zum religiösen Fundamentalismus»<sup>4</sup> begreift, ist selbst dem Fundamentalismusverdacht ausgesetzt. Das genuin moderne Bemühen um Sicherung der eigenen Erkenntnis in einem soliden und sicheren Fundament, auf dessen Basis dann die Reflexion sich in spekulative Höhen emporzuschwingen vermag, ist zutiefst dubios geworden. Die grandiose Anstrengung, eigene Ansprüche und Interessen durch vernünftige Grundlagenreflexion fundieren zu wollen, hat sich für wichtige zeitgenössische Denkerinnen und Denker als illusionär erwiesen. Spätestens mit dem Postmodernismus macht sich ein breitenwirksamer Vorbehalt gegen Fundierungshierarchien geltend; statt einheitsbesessener Fundamentalität wird vielfaltsfreundliche Pluralität verlangt. An die Stelle des Bildes vom Bau mitsamt seinem Fundament tritt das Bild des Netzes, das das gegenwärtige Computerzeitalter augenscheinlich treffend charakterisiert, das Bild des nichthierarchischen, vielsträngigen, offenen Netzwerks. Die Netzwerkmetapher ist selbst vielsagend; sie wird nicht umsonst sowohl in philosophischen und wissenschaftstheoretischen als auch in ethischen, ökologischen sowie gesellschaftlich-politischen Kontexten und Bedeutungen verwendet. Mit dem Denken in Netzwerken hängt häufig ein Plädoyer für Ganzheitlichkeit zusammen, wobei das Eintreten für den Holismus anstelle des zu überwindenden Fundamentalismus bezeichnenderweise von der Logik bis zur Esoterik reicht – um es an Personen festzumachen: von Quine bis Capra.<sup>5</sup>

Eine der Schlüsselfiguren für die Wende der bewußtseins- und erkenntnistheoretisch bestimmten Fundamentalphilosophie zur linguistisch ausgerichteten Sprachanalyse bzw. Kommunikationstheorie ist der österreichische Philosoph Ludwig Wittgenstein. Auf ihn berufen sich denn auch führende Vertreterinnen und Vertreter der Postmoderne. Die amerikanische Philosophin Nancey Murphy datiert mit Wittgensteins Tod 1951 und seinen postum veröffentlichten «Philosophischen Untersuchungen» den «Anfang vom Ende der Moderne».<sup>6</sup> Wittgenstein hat mit der erst in seiner Spätphilosophie zum Zuge gekommenen Einsicht, daß unser Denken und Handeln von den Lebensformen und Sprachspielen abhängen, in denen wir uns bewegen, die Philosophie dieses Jahrhunderts revolutioniert. Wittgensteins Analyse der Sprachspiele, in denen alltägliche Sprache gebraucht wird und mit Lebensformen verwoben funktioniert; hat ganz wesentlich zur «linguistischen Wende» beigetragen. Diese hat seit den fünfziger Jahren zunächst in der anglo-amerikanischen und zunehmend auch in der kontinental-europäischen Philosophie Raum gegriffen. Auf Wittgenstein beziehen sich drei Leitsterne postmodernen Denkens der Gegenwart: der amerikanische Wissenschaftstheoretiker und -historiker Stephen Toulmin, der französische Philosoph Jean-François Lyotard sowie sein amerikanischer Kollege Richard Rorty. Allen dreien ist ein dezidiertes «Nichtfundamentalis-

mus» (nonfoundationalism) gemeinsam. Bei Lyotard äußert dieser sich in seiner Unrechtfertigung («Delegitimierung») der «großen Erzählungen», insbesondere in seiner Infragestellung der «spekulativen Erzählung» (letzt)begründeten Wissens. Für das von ihm dagegen profilierte «postmoderne Wissen» ist kennzeichnend, daß es nicht auf einem allgemeinen universalen Prinzip basiert, sondern vorläufig, veränderbar, funktional und fluktuierend ist. «Die spekulative Hierarchie der Erkenntnis», so Lyotard, «macht einem immanenten, sozusagen «flachen» Netz von Forschungen Platz, deren jeweilige Grenzen nicht aufhören, sich zu verschieben.»<sup>7</sup>

Während Lyotard die Konturen eines Postmodernismus zeichnet, der nicht nur der Pluralität der Sprachspiele, sondern auch der Heterogenität der Diskursarten Gerechtigkeit widerfahren läßt, wird bei Rorty der erkenntnistheoretische Fundamentalismus vorgeführt und verabschiedet. In seiner Studie «Der Spiegel der Natur»<sup>8</sup> rechnet er mit dem erkenntnisfundamentalistischen Hauptstrom neuzeitlicher Philosophie ab. Von Descartes über Locke und Kant bis hin zu Husserl verfolgt er das philosophische Bemühen, der Erkenntnis, sei es durch Selbstbeobachtung (Introspektion), sei es durch Selbstüberschreitung (Reflexion), ein Fundament zu verschaffen. Rorty erkennt in der Cartesischen Wende «zum Mentalen qua innerer Schauplatz» einen «Triumph des Trachtens nach Gewißheit über das Trachten nach Weisheit».<sup>9</sup> Ihm zufolge führt Descartes' Erfindung des Mentalen einen Großteil der modernen Philosophie auf die falsche Fährte einer wahrnehmungsbestimmten Auffassung von Erkenntnis. Diese soll auf inneren Vorstellungen beruhen, die die äußere Wirklichkeit möglichst tatsachengetreu widerspiegeln und darstellen. Ein solches Verständnis des menschlichen Geistes als eines «Spiegels der Natur» aber ist Rorty zufolge mit Wittgenstein obsolet geworden. Mit der linguistischen Wende wurde der Erkenntnistheorie der Laufpaß gegeben und ein hermeneutisches Verständnis von Philosophie an deren Stelle gesetzt. Philosophie versteht sich nun statt als Begründungsverfahren für eine auf Fundamenten aufgebaute Struktur viel bescheidener als nichtprivilegierte Teilnehmerin an dem für Überraschungen offenen Gespräch der Kultur. Laut Rorty sollten sowohl die «Idee der «Entdeckung des inneren Wesens der physikalischen Wirklichkeit» als auch die «Vorstellung von der «Klärung unserer unbedingten moralischen Pflichten» «durch Metaphern ersetzt werden, bei denen es nicht um Höhe oder Tiefe geht, sondern um Weite».<sup>10</sup> Wiederum also eine Version des weitausgreifenden Netzwerks!

Rortys philosophische Verabschiedung der Ideale begründeter, ihrer selbst gewisser Erkenntnis (und Handlungsprinzipien) wird durch Stephen Toulmin wissenschaftsgeschichtlich flankiert. In seinem brillanten Buch «Kosmopolis. Die unerkannten Aufgaben der Moderne»<sup>11</sup> macht er auf die historisch-kulturellen Voraussetzungen und Beweggründe des Cartesischen Projekts aufmerksam. In Zeiten elementarer existentieller, religiöser, sozialer und politischer Unsicherheit hielt man die Suche nach festen Fundamenten für angezeigt. Dieses Streben wird von Toulmin als «Politik der Gewißheit»<sup>12</sup> beschrieben. Wenn aber schon «das «Streben nach Gewißheit» bei den Philosophen des 17. Jahrhunderts» kein zeitloses Unternehmen darstellt, sondern «vielmehr eine zeitgebundene Antwort auf eine bestimmte historische Herausforderung – auf das politische, gesellschaftliche und theologische Chaos, das sich im Dreißigjährigen Krieg

<sup>3</sup>H. Verweyen, Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie, Düsseldorf 1991, S. 32; vgl. dazu: E. Arens, Läßt sich Glaube letztbegründen?, in: G. Larcher, K. Müller, Th. Pröpper, Hrsg., Hoffnung, die Gründe nennt. Zu Hansjürgen Verweyens Projekt einer erstphilosophischen Glaubensverantwortung (FS H. Verweyen), Regensburg 1995, S. 112–126.

<sup>4</sup>M. Seckler, Art. Fundamentaltheologie, in: LThK 4 (1995), S. 227–238, 227.

<sup>5</sup>Vgl. beispielsweise W.V.O. Quine, Von einem logischen Standpunkt. Frankfurt a.M. 1979; F. Capra, Lebensnetz. Ein neues Verständnis der lebendigen Welt. Bern 1996.

<sup>6</sup>N. Murphy, Beyond Liberalism and Fundamentalism. How Modern and Postmodern Philosophy Set the Theological Agenda. Valley Forge (PA) 1996, S. 87.

<sup>7</sup>J.-F. Lyotard, Das postmoderne Wissen. Ein Bericht. Wien 1994, S. 116f.; vgl. ders., Der Widerstreit. München 1989.

<sup>8</sup>Vgl. R. Rorty, Der Spiegel der Natur. Eine Kritik der Philosophie. Frankfurt a.M. 1992.

<sup>9</sup>A.a.O. S. 76.

<sup>10</sup>R. Rorty, Hoffnung statt Erkenntnis. Eine Einführung in die pragmatische Philosophie. Wien 1994, S. 81; vgl. ders., Kontingenz, Ironie und Solidarität, Frankfurt a.M. 1992; ders., Eine Kultur ohne Zentrum, Stuttgart 1993.

<sup>11</sup>Vgl. S. Toulmin, Kosmopolis. Die unerkannten Aufgaben der Moderne, Frankfurt a.M. 1991.

<sup>12</sup>Vgl. a.a.O. S. 120–138.

niederschlag»<sup>13</sup>, dann ist der Weg offen für eine historische Lesart auch anderer philosophischer Vergewisserungsbestrebungen. Im Anschluß an Wittgensteins und Rortys «Grabrede» auf das «philosophische Programm der Moderne»<sup>14</sup> umreißt Toulmin seine Überlegungen zur Wiederherstellung der vorcartesischen praktischen Philosophie. Damit gehe eine postmoderne Humanisierung der Moderne einher. Dieser stellen sich laut Toulmin vor allem vier Aufgaben: eine Rückkehr erstens zum Mündlichen, zweitens zum Besonderen, drittens zum Lokalen und viertens zum Zeitgebundenen.

Das Abbruchunternehmen am Gebäude cartesischer Erkenntnistheorie hat auch theologische Arbeitskräfte auf den Plan gerufen. Vor allem im anglo-amerikanischen Sprachraum hat sich eine Form von Theologie etabliert, die sich im genannten Sinne als «nichtfundamentalistisch» versteht. Sie verabschiedet sich, wie vor ihr schon die von Wittgenstein inspirierte postmoderne Philosophie vom Anspruch universal gültiger Begründung. Sie verbindet damit zugleich eine Kritik an der falschen Ausrichtung der «modernen» liberalen Theologie von Schleiermacher bis Rahner und Tracy, d.h. ihrer Orientierung an außertheologischen wissenschaftlichen Standards und öffentlichen Maßstäben. Die «nichtfundamentalistische» Position innerhalb der anglo-amerikanischen systematischen Theologie läßt sich m.E. als theologischer Kommunitarismus kennzeichnen, insofern sie den Sinn für Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gemeinschaft herausarbeitet.<sup>15</sup> Es ist dies eine aus der «community» der Glaubensgemeinschaft heraus entwickelte Weise des Theologietreibens, die deren Sprachspiele und Vergemeinschaftungsformen bedenkt und sich dieser gegenüber rechenschaftspflichtig weiß. Sie versteht sich als «postliberal» bzw. «postmodern».

Drei wichtige Vertreter eines solchen theologischen Kommunitarismus seien hier kurz angeführt: zum einen der amerikanische Lutheraner George Lindbeck, von seiner Herkunft her historischer Theologe und Ökumeniker. Er hat in den achtziger Jahren mit seinem Buch «The Nature of Doctrine»<sup>16</sup> Furore gemacht. Postliberale erkennen laut Lindbeck im liberalen Bemühen, den Glauben intellektuell nachvollziehbar und im Dialog mit der gegenwärtigen Gesellschaft und Kultur glaubwürdig zu machen, ein fundamental-theologisches Interesse an Mittelbarkeit und Vermittlung. «Dasselbe Anliegen», so Lindbeck weiter, «erklärt die liberale Hingabe an das fundamentale Unternehmen (foundational enterprise), universale Prinzipien oder Strukturen freizulegen.»<sup>17</sup> Postliberale sind dagegen skeptisch gegenüber aller Apologetik und allem Fundamentalen. Anstelle des traditionellen erkenntnis- und wahrheitsbezogenen Modells von Theologie, das er «kognitiv-propositional» nennt, sowie im Gegenteil zum modernen liberalen Ansatz, den er als «erfahrungsbezogen-expressiv» bezeichnet, profiliert Lindbeck eine postliberale Alternative. Er gibt ihr den Namen «kulturell-linguistisch». In dieser Konzeption wird die kirchliche Lehre als regulativ verstanden. Lehraussagen enthalten demnach verbindliche, aber zugleich veränderbare Regeln, die sich eine Gemeinschaft gibt, um ihre Diskurse, Haltungen und Handlungen in bestimmte Bahnen zu lenken. Kirchliche Lehre ist ein Regelwerk der Glaubensgemeinschaft, die darin ihre «Lebensformen» fest schreibt und ihre Geschichte fortschreibt.

Der methodistische Ethiker Stanley Hauerwas hat in einer Vielzahl von Veröffentlichungen die ethischen Implikationen und Konsequenzen einer von der Glaubensgemeinschaft der Kirche, ihrer normativen Geschichten und Geschichte her argumentie-

renden Gemeinschaftsethik formuliert.<sup>18</sup> Theologie wird damit im Netzwerk der christlichen «Story» und «stories» verankert und aus dem dieser «Gemeinschaft» spezifischen Charakter entfaltet.

Auch der britische Systematiker John Milbank vertritt in seinem vieldiskutierten Werk «Theology and Social Theory»<sup>19</sup> eine ebenso nichtfundamentalistische wie postmoderne Gemeinschaftstheologie. Statt an den säkularen Gesellschaftstheorien Maß zu nehmen, entwickelt sie aus den eigenen Ressourcen der christlichen Gemeinschaft heraus eine Sozialtheorie, die der Selbstverständigung der christlichen Gemeinschaft sowie der Kritik der sozialwissenschaftlichen «Anti-Theologien» dient. Mit einer solchen kommunitären Theologie jenseits der säkularen Vernunft wird das Erbe der christlichen «community» weitgeschrieben und als versöhnend und heilsam zur Geltung gebracht.

Lindbeck, Hauerwas und Milbank ist gemeinsam, daß sie es strikt ablehnen, die Theologie fundamentaltheologisch vor dem Forum der «säkularen» Vernunft zu rechtfertigen. Sie weisen den Anspruch einer Glaubensbegründung auf der Basis wissenschaftlich-philosophischer Grundlagenreflexion zurück. Statt sie extern zu fundieren, wollen sie die Theologie intern explizieren, nämlich aus ihrer eigenen, spezifischen Geschichte heraus entfalten. Ein solches Unterfangen sieht sich in Übereinstimmung mit der wittgensteinschen Wende. Es versteht sich, wie Nancey Murphy ihr neuestes Werk überschreibt, als «Jenseits von Liberalismus und Fundamentalismus»<sup>20</sup>. Diese postliberal-postmoderne Konzeption bezeichnet sich auch als «unapologetische Theologie»<sup>21</sup>.

Allem Bemühen um eine fundamentale Theologie wird mit solchen Positionen fundamental widersprochen. Der selbsterklärte «Nichtfundamentalismus» möchte diese Disziplin am liebsten zum Teufel jagen. Aber die Fundamentaltheologie weiß sich zu wehren. Sie tut dies auf die ihr eigene Weise, indem sie den «Nichtfundamentalismus» noch einmal auf dessen Voraussetzungen, Reichweite und Grenzen befragt.

### Das Fegfeuer der Theorie

Angesichts ihrer gerade erst mühsam abgelegten dogmatischen Verknöcherung mag es der Theologie attraktiv erscheinen, vom modernen Rechtfertigungs- und Begründungszwang entlastet, in den postmodernen Strom der Geschichten einzutauchen. Sie mag etwa Lyotards Plädoyer für die Pluralität der Sprachspiele, die Heterogenität der Diskursarten sowie ein kontextuell, situiertes Gerechtigkeitskonzept manches abgewinnen.<sup>22</sup> Die Theologie mag in Rortys Aushebelung des Erkenntnisfundamentalismus und seiner Verabschiedung eines theoriezen-

<sup>13</sup> Vgl. v.a. S. Hauerwas, *A Community of Character: Toward a Constructive Christian Social Ethic*, Notre Dame (IN) 1981; ders., *Character and the Christian Life*, San Antonio (TX) 1985; ders., *Selig sind die Friedfertigen. Ein Entwurf christlicher Ethik*, Neukirchen-Vluyn 1995; dazu: R. Hütter, *Evangelische Ethik als kirchliches Zeugnis. Interpretationen zu Schlüsselfragen theologischer Ethik in der Gegenwart*, Neukirchen-Vluyn 1993.

<sup>14</sup> Vgl. J. Milbank, *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*, Oxford 1990, dazu meine Besprechung in: *Theologische Revue* 87 (1991), S. 305–308.

<sup>15</sup> Vgl. N. Murphy, *Beyond Liberalism*; S. Hauerwas, dies., N. Nation (eds.), *Theology Without Foundation; Religious Practice and the Future of Theological Truth*, Nashville (TN) 1994.

<sup>16</sup> So der Lindbeck-Schüler W.C. Placher; vgl. ders., *Unapologetic Theology. A Christian Voice in a Pluralistic Conversation*, Louisville (KY) 1989; demgegenüber aus der Feder des Basler reformierten Systematikers: H. Ott, *Apologetik des Glaubens. Grundprobleme einer dialogischen Fundamentaltheologie*, Darmstadt 1994; vgl. auch: T.W. Tilley et al., *Postmodern Theologies. The Challenge of Religious Diversity*, Maryknoll (NY) 1995, von mir besprochen in: *Theologische Revue* 93 (1997), S. 120–121.

<sup>17</sup> Vgl. H.J. Luibl, Hrsg., *Spurensuche im Grenzland. Postmoderne Theorien und protestantische Theologie*, Wien 1996; P. Gisel, P. Evrard (éd.), *La théologie en postmodernité*, Genève 1996; dazu: W. Lesch, G. Schwind, Hrsg., *Das Ende der alten Gewißheiten. Theologische Auseinandersetzungen mit der Postmoderne*, Mainz 1993.

<sup>13</sup> A.a.O. S. 122.

<sup>14</sup> A.a.O. S. 286.

<sup>15</sup> Vgl. E. Arens, *Der Sinn für Zugehörigkeit, Religion und Gesellschaft in kommunitaristischer Sicht*, in: *Orientierung* 59 (1995), S. 154–159.

<sup>16</sup> Vgl. G.A. Lindbeck, *The Nature of Doctrine. Religion and Society in a Postliberal Age*, Philadelphia (PA) 1984; deutsch: *Christliche Lehre als Grammatik des Glaubens. Religion und Theologie im postliberalen Zeitalter*, Gütersloh 1994.

<sup>17</sup> A.a.O. S. 189 im deutschen Text; Übersetzung geändert!

trierten zugunsten eines gesprächsorientierten Philosophieverständnisses eine willkommene Schützenhilfe hin zu einer Theologie als Gespräch sehen.<sup>23</sup> Die Theologie mag erst recht Toulmins Wiederaufwertung des Mündlichen, des Besonderen, des Lokalen sowie des Zeitgebundenen für wertvoll und systematisch wie praktisch wichtig erachten.<sup>24</sup>

Zweifellos treffen Lindbecks Insistieren auf dem Sprachlich-Kulturellen der christlichen Tradition, Hauerwas' ethisches Gemeinschaftsdenken sowie Milbanks Arbeit an einer genuin christlichen Gemeinschafts- und Gesellschaftstheologie berechnete theologische Anliegen.<sup>25</sup> Gleichwohl wird die Fundamentaltheologie dadurch nicht arbeitslos. Auch wo sie sich metaphysischen wie transzendentalen Letztbegründungsansprüchen gegenüber reserviert zeigt, erhebt sie doch einen doppelten theoretischen Anspruch: zum einen öffentlich und das heißt vor dem Forum der gegenwärtigen Gesellschaft Rechenschaft zu geben über die «*Hoffnung, die uns erfüllt*» (1 Petr 3,15)<sup>26</sup>. Ein solches Forum stellt zum zweiten die zeitgenössische Wissenschaft dar, weshalb theoretisch anspruchsvolle Fundamentaltheologie nur im Durchgang durch die aktuellen wissenschaftlichen sowie wissenschaftstheoretischen Diskussionen betrieben werden kann. Der philosophische «*Nichtfundamentalismus*» ist eine solche Position, die die Fundamentaltheologie erstens zur Kenntnis nimmt, zweitens durchgeht und drittens im Blick auf seine philosophische Kohärenz und Konsistenz sowie seine theologische Relevanz hin prüft. Insofern die Fundamentaltheologie ein theoretisches Prüfungsverfahren wissenschaftlicher und philosophischer Ansprüche beinhaltet, könnte sie neben dem Programmwort von der Rechenschaft über die Hoffnung (1 Petr 3,15) sich ohne weiteres ein zweites biblisches Leitwort zulegen: das paulinische «*Prüfet alles, und behaltet das Beste*» (1 Thess 5,21). «*Das Feuer aber*», so Paulus an anderer Stelle, «*wird prüfen, was das Werk eines jeden taugt*» (1 Kor 3,13). Die Fundamentaltheologie ist die theoretische Feuerprobe auf das Tun des Glaubens. Im Diskurs mit den anderen Wissenschaften und der Philosophie sucht sie den Glauben als eine kommuniale, rituelle und kommunikative Praxis verständlich und plausibel zu machen. Sie sucht ihn als eine Praxis zu entfalten, die einladend und überzeugend zugleich ist. Durch das von ihr entfachte Fegefeuer der Theorie dient sie dieser Praxis.

Der Schweizer reformierte Theologe Dietrich Ritschl hat für die von ihm erarbeitete «*Logik der Theologie*» den Anspruch erhoben, «*durch das läuternde Fegefeuer moderner Sprachphilosophie gegangen*»<sup>27</sup> zu sein. Gleiches gilt für die von Helmut Peukert grundgelegte theologische Handlungstheorie<sup>28</sup>, die ich systema-

tisch-praktisch weiterzuführen suche. Eine sprachanalytisch geläuterte und handlungstheoretisch geprüfte Fundamentaltheologie ist angesichts der postmodernen Unübersichtlichkeit mit samt ihrer pluralismustrunkenen Wahrheitsanspruchlosigkeit aus meiner Sicht eine unverzichtbare Instanz. Sie insistiert gegenüber dem Lyotardschen Kampf der Diskursarten, den Milbank zu Recht als Ausdruck «*ontologischer Gewalt*» auffaßt<sup>29</sup>, auf dem kommunikationstheoretisch aufgewiesenen Vorrang gelingender Verständigung. Mit Karl-Otto Apel erkennt sie im kulturalistisch bescheidenen Denken einen potentiell gefährlichen Ethnozentrismus.<sup>30</sup> In Toulmins so sympathisch gediegener Wissenschaftsgeschichte nimmt sie einen problematischen Neohistorismus wahr, der die relativistischen Aporien des auch theologisch schon einmal durchfochtenen Historismus teilt.

Die christliche Theologie tut in der Tat gut daran, sich ihrer Kontextualität, Partikularität, Narrativität sowie ihrer Historizität zu vergewissern. Aber, so hält der katholische amerikanische Systematiker John Thiel in seiner lesenswerten Einführung in den «*Nichtfundamentalismus*» fest: «*Bei alledem erheben die Christen universale Ansprüche in bezug auf die Wahrheit der Botschaft des Evangeliums.*»<sup>31</sup> Es komme daher darauf an, diese beanspruchte Universalität der Wahrheit mit der Partikularität, in der sie theologisch-kontextuell jeweils zum Ausdruck gebracht werde, zusammenzubringen. Zu den Aufgaben der Fundamentaltheologie gehört somit eine theologische Wahrheitstheorie, die beiden Polen gerecht wird.

Eine durch das Fegefeuer der Sprachphilosophie wie der Handlungstheorie gegangene Fundamentaltheologie betreibt anstelle von transzendentalphilosophisch-offenbarungstheologischer Letztbegründung interdisziplinär orientierte theologische Grundlagenforschung. Diese umfaßt wesentlich drei Fragestellungen: zum ersten eine Theorie religiöser Sprache und Praxis, die im Diskurs mit den Religionswissenschaften und der Religionsphilosophie die Grundstrukturen, Formen und Gestalten religiöser Rede sowie religiösen Handelns zu erkunden sucht. Zum zweiten ist sie auf eine Theorie des gemeinschaftlichen christlich-kirchlichen Handelns aus, die deren Subjekte, Kontexte, Inhalte, Medien und Ziele reflektiert, also untersucht, wer wo was womit und mit welchem Ziel tut. Sie umfaßt drittens eine Theorie der Theologie als einer in methodischer Verbundenheit mit sowie in sachlicher und subjektbezogener Unterscheidung von anderen Disziplinen betriebenen Wissenschaft. Die Fundamentaltheologie ist aus dieser Perspektive die theologische Instanz institutionalisierter Interdisziplinarität, ein Ort interdisziplinärer Kommunikation sowie ein Scharnier zur Öffentlichkeit. Um ihren analytischen sowie praktisch-kritischen Intentionen nachzukommen, bedarf sie des kontinuierlichen Gesprächs mit der zeitgenössischen Philosophie sowie den anderen Wissenschaften. Sie bedarf zugleich einer Gesellschaftstheorie, die die theologische Handlungstheorie in der von ihr nicht einfach unkritisch angeeigneten, wohl aber anspruchsvoll verarbeiteten Theorie des kommunikativen Handelns findet.<sup>32</sup>

Karl Marx hat einst gekalauert, «*der Feuerbach*» sei «*das Purgatorium der Gegenwart*»<sup>33</sup>. Analog ließe sich für die heutige Fundamentaltheologie formulieren: Der Wittgenstein ist der Eckstein, den die Bauleute nicht werfen sollten, bzw. der Habermas ist das Maß, an dem sich jene kommunikative Rationalität zu bemessen hat, die es auch theologisch ernstzunehmen und fruchtbar zu machen gilt.

<sup>23</sup> Vgl. D. Tracy, *Theologie als Gespräch. Eine postmoderne Hermeneutik*. Mainz 1993; dazu meine Besprechung in: *Theologische Revue* 90 (1994), S. 63. Tracys Position wird von N. Murphy, *Beyond Liberalism* 24f., ebenfalls als fundamentalistisch charakterisiert. Er teile mit dem liberalen Projekt den Erfahrungsfundamentalismus.

<sup>24</sup> Vgl. R.J. Schreiter, *Abschied vom Gott der Europäer. Zur Entwicklung regionaler Theologien*. Salzburg 1992; dazu: E. Arens, *Kontextuelle Theologie. Von der Forderung zu einer methodisch reflektierten Basis*, in: *Orientierung* 57 (1993) S. 214–216; ders., *Kultur, Praxis, Kritik. Anliegen einer kontextuellen Theologie in Europa*, in: *Zeitschrift für Katholische Theologie* 116 (1994), S. 288–300.

<sup>25</sup> Vgl. B. Bujo, *Die ethische Dimension der Gemeinschaft. Das afrikanische Modell im Nord-Süd-Dialog*. Fribourg-Freiburg-1993.

<sup>26</sup> Vgl. G. Vergauwen, «*Seid stets bereit, jedem Rede und Antwort zu stehen, der nach der Hoffnung fragt, die euch erfüllt*» (1 Petr 3,15). *Ekklesiologische Aspekte einer Erneuerung der christlichen Apologie*, in: C.-J. Pinto de Oliveira, Hrsg., *Novitas et veritas vitae* (FS S. Pinckaers). Fribourg-Paris 1993, S. 103–138.

<sup>27</sup> D. Ritschl, *Zur Logik der Theologie. Kurze Darstellung der Zusammenhänge theologischer Grundgedanken*, München 1984; vgl. dazu: E. Arens, *Implizite Axiome aus der Sicht einer theologischen Handlungstheorie*, in: W. Huber, E. Petzold, Th. Sundermeier, Hrsg., *Implizite Axiome. Tiefenstrukturen des Denkens und Handelns* (FS D. Ritschl). München 1990, S. 184–196.

<sup>28</sup> Vgl. H. Peukert, *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*, Frankfurt a.M. 1988; zur Diskussion vgl. die Literatur in: E. Arens, Helmut Peukert im Gespräch, in: ders., Hrsg., *Anerkennung der Anderen. Eine theologische Grunddimension interkultureller Kommunikation* (FS H. Peukert) (QD 156). Freiburg-Basel-Wien 1995, S. 193–208.

<sup>29</sup> Vgl. J. Milbank, *Theology*, S. 278–325.

<sup>30</sup> Vgl. K.-O. Apel, *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*. Frankfurt a.M. 1990, bes. S. 399–413.

<sup>31</sup> J.E. Thiel, *Nonfoundationalism*. Minneapolis (MN) 1994, S. 102.

<sup>32</sup> Vgl. E. Arens, *Christopraxis. Grundzüge theologischer Handlungstheorie* (QD 139). Freiburg-Basel-Wien 1992; ders., Hrsg., *Gottesrede – Glaubenspraxis. Grundzüge theologischer Handlungstheorie*. Darmstadt 1994; ders., Hrsg., *Kommunikatives Handeln und christlicher Glaube. Ein theologischer Diskurs mit Jürgen Habermas*. Paderborn-München-Wien-Zürich 1997.

<sup>33</sup> K. Marx, *Frühe Schriften I*, hrsg. von H.J. Lieber, P. Furth. Darmstadt 1989, S. 109.

Mit einer solchen pragmatischen Auffassung von Fundamentaltheologie werden die Vertreter dieser Disziplin indes weder im Sinne Rortys zu inquisitorischen «Theologieinspektoren» noch aber zu geschwätzigen «Polypragmatikern».<sup>34</sup> Sie werden aus meiner Sicht vielmehr zu Fundamentalpragmatikern<sup>35</sup>, die die Grundlagen menschlicher Praktiken und Praxis reflektieren und das auf gegenseitige Anerkennung ausgerichtete «Abenteuer des Zusammenlebens»<sup>36</sup> philosophisch und theologisch durchdenken. Bei alledem sollten sie sich aber immer wieder vor Augen führen, daß das Fegefeuer ein Durchgangsstadium darstellt, das eine läuternde, prüfende und reinigende Funktion hat, aber nicht Selbstzweck ist. Denn es gilt:

### Und der Himmel hängt voller Geschichten

Wer Fundamentaltheologie treiben will, muß durch das Fegefeuer der Theorie. Freilich ist wissenschaftliche Theologie ein nachträgliches Geschäft, ist sekundäre Reflexion auf vorgängige Praxis, wie die Befreiungstheologie nicht müde wird zu betonen.<sup>37</sup> Theologie insgesamt und so auch die Fundamentaltheologie sind bezogen auf den und abhängig vom Primat der Praxis, von der Priorität der Glaubenspraxis. Theologische Theorie hat eine begrenzte Reichweite: sie reinigt den religiösen Sprachgebrauch, prüft die christliche Praxis, sie setzt den Glauben der Feuerprobe öffentlicher Argumentation und Kritik aus. Die theologische Theorie ist damit ein Zwischenglied zwischen Praxis und Praxis. Theologie lebt in und aus praktischen Kontexten. Sie findet ihren Mutter- und Resonanzboden in glaubenspraktischen Texten und Taten. Theologie ist bezogen auf und abhängig von Geschichten: Glaubensgeschichten, Befreiungsgeschichten, Hoffnungsgeschichten. Dies deutlich zu machen war und ist Anliegen narrativer Theologie. Freilich führt dieser Ausdruck zu Mißverständnissen, denn die Fundamentaltheologie selbst

<sup>34</sup> Vgl. R. Rorty, Spiegel, S. 345f.

<sup>35</sup> Vgl. E. Arens, Kommunikative Handlungen. Die paradigmatische Bedeutung der Gleichnisse Jesu für eine Handlungstheorie, Düsseldorf 1982, S. 313–318; unterdessen spricht sich auch der belgische Philosoph Jean-Marc Ferry für eine «pragmatique fondamentale» aus; vgl. ders., Les puissances de l'expérience. Essai sur l'identité contemporaine. Tome II. Paris 1991, S. 143.

<sup>36</sup> Vgl. die erhellende Rousseau-Interpretation von T. Todorov, Abenteuer des Zusammenlebens. Versuch einer allgemeinen Anthropologie. Berlin 1996.

<sup>37</sup> Vgl. C. Boff, Theologie und Praxis. München-Mainz 1983; I. Ellacuría, J. Sobrino, Hrsg., Mysterium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung. 2 Bde., Luzern 1995–96.

verfährt nicht narrativ; sie entwickelt vielmehr eine theologische Theorie des Erzählens.<sup>38</sup> Gerade als theologische Handlungstheorie reflektiert sie auf die Grundstrukturen der biblischen Geschichten sowie der biblischen Geschichte, bedenkt, die darin zur Sprache kommende Befreiungs- und Erlösungspraxis, entfaltet die durch deren Texte und Textur vermittelte Gegenwart des nicht nur geschichtsmächtigen, sondern zugleich geschichtenträchtigen Gottes Abrahams, Isaaks und Jakobs, der gerade als dieser der Gott des Gleichnisgeschichtenerzählers Jesus von Nazareth ist.

Indem die Fundamentaltheologie eine Theorie der biblischen, christlichen und kirchlichen Geschichten vorlegt, kommt sie einerseits dem Anliegen der wittgensteinschen Narrativisten Lyotard, Rorty und Toulmin entgegen. Andererseits insistiert sie jedoch darauf, daß wer über die Bedeutung des Narrativen für das «Abenteuer des Zusammenlebens» nachdenkt, theoretisch tätig ist und auf elementare Grundformen menschlichen Handelns reflektiert. Sie verweigert sich damit einer modisch gewordenen Ästhetisierung und Literarisierung von Theologie, die – um es wieder mit Namen zu pointieren – Bichsel anstelle von Barth behandelt, Rahner durch Rinser ersetzt und statt Peukert lieber Proust liest. Einer Einebnung des Unterschieds zwischen Literatur und Theorie, wie sie von Lyotard bis Rorty gepflegt werden, muß eine sprach- und handlungstheoretisch orientierte Fundamentaltheologie gerade aus ihrer sprachphilosophischen und texttheoretischen Kompetenz heraus widersprechen.

Dennoch: der Himmel hängt voller Geschichten. Die (Fundamental)Theologie ist demgegenüber ein sehr irdisches Unternehmen. Zu ihrer Arbeit gehört auch, über das nach kirchlichem Strickmuster gehäkelte Netzwerk hinauszublicken, die öffentliche und gesellschaftliche Bedeutung des Glaubens zu bedenken und den christlichen Glauben als einen spannenden, erheiternenden und bewegenden Beitrag zum Erzählwerk menschlichen Zusammenlebens auszuweisen. Die theologischen Kommunitaristen Lindbeck und Hauerwas sprechen zu Recht von einer «Story». Es handelt sich um jene «Story», die sich in Jesu Geschichten, in Jesusgeschichten und in Jesu Geschichte normativ artikuliert hat. Sie hat sich darin gezeigt und wird darum weiter erzählt, bezeugt und bekannt als Gottes Geschichte mit den Menschen, als eine Geschichte, in der der Himmel die Erde berührt, durchwirkt und verändert. *Edmund Arens, Luzern*

<sup>38</sup> Vgl. E. Arens, «Wer kann die großen Taten des Herrn erzählen?» (Ps 106,2). Die Erzählstruktur christlichen Glaubens in systematischer Perspektive, in: R. Zerfuß, Hrsg., Erzählter Glaube – erzählende Kirche (QD 116). Freiburg-Basel-Wien 1988, S. 13–27.

## Sudan: vor Ort in El Obeid und Rumbeck

Msgr. Macram Max Gassis und Msgr. Caesar Mazzolari

Bischof Macram Max Gassis ist für mich einer der eindrucksvollsten Führer der Christenheit. Er ist Bischof einer der flächen größten Diözesen der Welt: El Obeid in der Provinz Kordofan, im Sudan. In die Unendlichkeit der sudanesischen Wüste ausgegossen, bekommt dieses große Land erst zum Süden hin Berg- und Waldstrukturen.

Aber er kann sein Bistum seit Jahren nicht betreten, weil er beim fundamentalistischen Regime (Militärputsch 1989) von Oberst Omar Hassan Ahmad al Bashir und der National Islamic Front (NIF) von Hassan al-Turabi *persona non grata* ist. Bischof Macram Max Gassis ist von seiner Herkunft ein Araber. Gebürtig ist er aus Khartoum. Als Sudanese arabischer Abstammung ist er für das Regime in Khartoum, das von der Dominanz des arabischen Nordens über den Süden ausgeht, natürlich ein Skandal. Als Araber hätte er schließlich Muslim zu sein. Aber er – Macram Max Gassis – ist ein Christ, sogar ein römisch-katholischer Christ, ein katholischer Priester und dann noch ein Bischof der Weltkirche, die im «feindlichen Vatikan» in Rom ihr Hauptquartier und ihre Schaltzentrale hat.

Als wir nach einem fast vierstündigen Fußmarsch über Stock und Stein und 34 Grad Celsius im Schatten durch die Nuba-Berge am 15. Juni dieses Jahres gegen 18 Uhr im Dorf Gidel ankommen, sind wir alle total geschafft. Der Bischof noch mehr: Seine Beine haben versagt, er hat einen Krampf bekommen. Macram Max Gassis hat vor fünf Jahren eine lebensbedrohende Krankheit mit einer Willenskraft und Lebensenergie überlebt und überwunden, die einzigartig scheinen. Zwei Stunden nach Ankunft in dem Ort Gidel (Tukulls, d.h. Lehmhütten mit Strohdächern, stehen herum, kein Strom, kein fließendes Wasser, kein Kühlschrank, keine Latrine, kein einziges zementgemauertes Haus) ruft Bischof Macram Max Gassis auf einem der fünf Nachtlager im Innenhof des Tukull-Compounds des SPLA-Kommandanten<sup>1</sup> Jussuf Kwar aus: «Wie ich es genieße, bei meinen Leuten zu sein.»

<sup>1</sup> Sudan People's Liberation Army. Seit der Aufhebung der Teilautonomie des Südsudan durch Präsident Numeiri 1983 kämpft die SPLA gegen die verschiedenen Regierungen in Khartoum. Ihr Kommandant ist John Garang.

Der umgängliche SPLA-Kommandant der Region Mohammed Tutu sitzt rauchend neben ihm. Der Bischof ist ein Ketten- und Genußraucher; immer wenn ich mit ihm zusammen bin, rauchen wir zusammen. Ich muß, wenn ich ihn so in dieser tragischen Umgebung sehe – wo immer wieder der Versuch der Vernichtung von Menschen unternommen wird –, an einen anderen großen Genußmenschen denken, der das Rauchen auch so genöß und liebte, an Ernst Bloch.

Unterwegs nach Kauda machen wir in einem berauschend nach Baobab- und Mahagoni-Bäumen, nach den Sorghum- und Durra-Feldern riechenden Tal Pause. Er habe jetzt, so sagt der Bischof, seine Krankheitskeime ausgeschwitzt. Der Marsch durch diese wunderbare berauschte Landschaft läßt uns nur so den Schweiß über das Gesicht und den Körper rinnen. Die Hitze ist gesund, wir haben dieses Sauna-Gefühl, alles Ungesunde, alles kranke Gift wird aus dem Körper in diesem Marsch über Stock und Stein weggeschwitzt.

«Wie ich es genieße, bei meinen Leuten zu sein!» – dieses Mal war der Besuch des Bischofs im südlichsten Zipfel seiner Diözese ganz kurzfristig. Die militärische Situation war zu kritisch, als daß sich gleich wieder Hunderte und Tausende von Gläubigen eingefunden hätten! Regifi, die größere Ortschaft, die wir Ende Januar 1997 noch gemeinsam besucht hatten, wo der Bischof noch auf einem Esel in den Ort wie Jesus Christus nach Jerusalem einritt... – Regifi ist in die Hände der Regierungstruppen gefallen. Macram Max Gassis liebt dieses Wort nicht. Denn die Regierung in Khartoum verdient diesen Namen nicht. Dieses Regime versucht das Volk zu arabisieren und gleichzeitig zu islamisieren. In «Peace Camps» in Kaduqli und in Dilling, in Debbie und in Babanusah versucht sie, die Schwarzafrikaner aus dem Süden, die sie dorthin transferiert hat, mit 10000 Sudanesischen Pfund (1 US\$ = 1500 Sud. Pfund) und einem T-Shirt zu bezirzen, den christlichen Vornamen aufzugeben, einen arabischen anzunehmen und zum Islam überzutreten.

Denn es sind ja *nur* Schwarzafrikaner, die hier in den Nuba-Bergen leben; sie sind Christen, Animisten, Muslime. Dabei hätte diese Gegend einen großen weltpolitischen und zeitgeschichtlichen Trumpf in der Hand: Es ist eine der ganz wenigen Regionen der Welt, in der Christen und Muslime einträchtig zusammenleben und arbeiten. Schon deshalb sollte man diesen Flecken auf Händen tragen, ihn hegen und pflegen.

Kann Hoffnung enttäuscht werden? Ja, sie kann, zumal wenn es sich um diesen Bischof handelt, der ja ein Mensch aus Fleisch und Blut, mit Gefühlen, Zorn und Engagement geblieben ist. Der Bischof von El Obeid hat in den letzten Monaten einen Schlag nach dem andern hinnehmen müssen:

▷ Regifi, sein großer Kirchenplatz, ist jetzt unter den Stiefeln der *Islamic Defense Forces*.

▷ Die Lumon-Berge, wohin der Bischof 1996 seine Geistlichen und seinen Stab hingebracht hatte, wo er sich einen Compound als Ersatz-Bistums-Verwaltung in der den Menschen und ihren Lebensbedingungen angepaßten Art zugelegt hatte und wo er auch für die sehnlichst erwarteten Cap-Anamur-Ärzte schon vier Tukullis mit Türen, Fenstern und einem Eßraum eingerichtet hatte, die Lumon-Berge sind vorerst nicht erreichbar. Die Landepiste liegt in der Reichweite der Geschütze aus Regifi.

▷ Die Priester der afrikanischen Kongregation «Apostles of Jesus», auf die er so gesetzt hatte (sie sind aus der Provinz Equatoria, nicht aus den Nuba-Bergen), waren dann auch ganz schnell weg und raus, nach Nairobi, nicht mehr bereit, zurückzugehen.

### Ja, Hoffnung kann ent-täuscht werden

Bischof Macram Max Gassis trifft diese ehemaligen Mitarbeiter im *Bethany House* in Nairobi, der Residenz seines eigenen Ordens, der Comboni-Missionare oder der Verona-Fathers, wie sie offiziell in Kenya weiter genannt werden. Seiner Ordensgemeinschaft ist er in kritischer Distanz zugetan. Das *Bethany House* ist Symbol für seine bischöfliche Gefangenschaft: Natürlich gewähren ihm die zumeist italienischen Comboni-Mitbrüder Zu-

flucht und Residenz, plus Telefon, plus Fax, plus Taxidienst, mehr als «normal» wäre in einem öffentlich-rechtlichen Betrieb in Deutschland. Aber es ist eben nicht *seine* Residenz in El Obeid. Er verfügt nicht in gleichem Ausmaß über Mittel wie die Fathers der Diözese von Rumbek. Er fängt ja jetzt erst an. Seine Diözese ist nicht befreit.

Bischof Macram Max Gassis ist ein lebensfreudiger Mann, er lebt mit Witzen, Gags, Geschichten. Unterwegs sprechen wir in den Bergen, im Flugzeug, im *Bethany House* in Nairobi immer wieder von Norbert Herkenrath, dem Chef von Misereor in Aachen, der den Helfern und der verschworenen Gruppe von Afrika-, Lateinamerika- und Asien-Enthusiasten einfach fehlt. Prälat Norbert Herkenrath war in der Kirche und Gesellschaft der Bundesrepublik der Mahner mit der fröhlichen Kölner oder rheinischen Manier, der Lebensfreude, die man bei ihm nie vermissen mußte.

Bischof Macram Max Gassis predigen zu erleben, ist ein einziger Genuß, wie er mit ganzer Seelen- und Körpersprache alles den Nuba darstellt. Aus Amerika hat er zwei für ihn angefertigte Kappen mitgebracht. Auf der einen Kappe steht: «THE BISHOP», auf der anderen: «The Bishop IS ME. WHO IS HE?» Er ist ein Christ ohne ekklesiogene Krankheiten und Defizite. Keine Berührungsängste – ein Bischof zum Anfassen, der auch selbst anfaßt. Als wir überraschend eine Delegation unter der Leitung von Baroness Caroline Cox, der stellvertretenden Präsidentin des britischen *House of Commons*, auf dem vor Hitze fast glühenden Flughafen Lokichokio treffen, da umarmt er diese Lady so herzlich und so heftig, als seien sie ein Herz und eine Seele. Welcher Bischof in Mitteleuropa kann das schon? Wie er an einem kurzen Nachmittag bei uns zu Hause in Troisdorf meine Frau Christel und die 16jährige Tochter Milena mit seinen wunderbaren Erzählungen aus El Obeid und den Nuba-Bergen einnimmt und gewinnt, das ist schon beispielgebend.

«Hierher sollten Sie Ihre Milena bringen!» – sagt er plötzlich bei dem berauschten Sonnenuntergang, den wir in Kauda erleben, mitten im aufgeschlagenen Nachtlager mit den fünf Matratzen, die wir mitgebracht haben. Die Decken stammen aus einem Tukull, sie sind so verlaust, daß wir kaum schlafen können. Vorher gab es das im Sudan übliche Essen: Durra-Brei, Reis, Kifa, diese dunklen fettgebackenen Fladen, Fleischsauce. Auch das Essen hier im Sudan ist auf Genuß angelegt. Mit den Fingern, die vorher wie in einer Zeremonie gewaschen werden, knetet man einen Ball Durra, taucht ihn in die Fleischsauce und genießt kauend dieses köstliche, wenn auch einfache Essen. Die Sonne geht unter, der Muezzin ruft von nebenan, wir haben dem Imam vorher einen herzlichen Besuch abgestattet. Warum hier die Muslime und die Christen so gut miteinander auskommen? Weil sie Schwarzafrikaner sind. Die schwarzafrikanischen Muslime sind im fundamentalistisch regierten Sudan Muslime zweiter Wahl – eben Neger! Der Schwarzafrikaner darf nicht meinen, daß er durch die Annahme des Islam auch die Würde und den Rang des Arabers erreicht. Auch in der sudanesischen Armee sind die Muslime aus den Nuba-Bergen eben zweite Wahl, eher Kanonenfutter.

In Kauda ist es am Abend zu heiß zum Einschlafen, im Innenhof eines Gebäudes, das die Briten noch 1945 mit Zement und festen Steinen und gut genieteten Dächern, die bis heute intakt sind, hingesetzt haben. Da holt der Bischof als Nothelfer aus seiner großen Tasche einen Flachmann mit Whisky heraus: Wunderbar! Er reicht ihn herum. Wir lachen und können danach wirklich schlafen, denn am nächsten Morgen müssen wir um 3.30 Uhr aufstehen, um wenigstens noch eine gute Stunde in der nachtkühlen Morgendämmerung marschieren zu können. Wir müssen nach vierstündigem Fußmarsch gegen 9 Uhr das Flugzeug (Cessna Havilland) auf der neuen Flugpiste erreichen, das wir gegen den stolzen Preis von 17500 US-Dollar eigens von Lokichokio angefordert haben. Die Maschine – eine DC 3 mit zweieinhalb Tonnen – kommt mit Lastgütern.

Macram Max Gassis ist ein Bischof ohne Land. Seine große Diözese mit Sitz in El Obeid, von der er so viel erzählt und der er

Nachdem Mitte März 1997 die südsudanesische Stadt Yei von der *Sudan People's Liberation Army* (SPLA) unter ihrem Chef John Garang eingenommen wurde, scheint der seit 1955 andauernde Krieg (mit einer Unterbrechung von 1972 bis 1983) zwischen Nord- und Südsudan eine Wendung zu nehmen. Noch zusätzlich politisches Gewicht gewinnt dieser territoriale Machtzuwachs der SPLA durch ihren Zusammenschluß mit der nordsudanesischen Opposition *National Democratic Alliance* (NDA), durch die zunehmende internationale Verurteilung und durch die regionale Isolierung der Regierung in Khartoum von ihren unmittelbaren Nachbarstaaten Ägypten, Eritrea, Äthiopien, Kenya und Uganda. Für die gegenwärtigen Konflikte legte die britische Kolonialherrschaft, die seit 1876 bis zur Unabhängigkeit des Sudan 1955 das Land beherrschte, durch drei Entscheidungen die Grundlagen: Die Politik der «indirect rule» sollte durch eine abgestufte Partizipation lokaler Führer die Herrschaft der britischen Kolonialverwaltung absichern. Durch die Politik der «getrennten Entwicklung» zwischen Nord- und Südsudan versuchte man eine Balance zwischen dem arabisierten, fast ausschließlich muslimischen Norden und dem afrikanischen Süden zu schaffen; der Süden wurde dadurch stärker westlichen Einflüssen und ausschließlich der christlichen Missionierung geöffnet. Eine Wirtschaftspolitik, die auf dem Anbau von Baumwolle als Hauptexportprodukt begründet war, verstärkte das wirtschaftliche Gefälle zwischen der zentralen Zone und den peripheren Gebieten. 1955 führte die Furcht der südlichen Teile Sudans vor dem wirtschaftlichen und politischen Übergewicht des Nordens noch vor der Unabhängigkeitserklärung zu einem Krieg zwischen Nord- und Südsudan. Dieser wurde im Abkommen von Addis-Abeba (1972) vorerst beigelegt, indem den drei südlichen Regionen Bahr-El-Ghazal, Equatoria und Upper-Nile die Bildung von Regionalparlamenten mit beschränkten Befugnissen und die Nutzung der eigenen Ressourcen zugesichert wurde. 1983 brachen die Kämpfe erneut aus und dauern bis heute an. Eine Meuterei von regulären Regierungstruppen, die im Süden stationiert waren, gegen die Regierung in Khartoum führte zur Bildung der SPLA und deren politischem Flügel SPLM (*Sudan People's Liberation Movement*). Kriegsursachen waren, daß die wirtschaftliche Entwicklung des Südens durch die Regierung in Khartoum vernachlässigt worden war, ja durch den geplanten Bau des Jonglei-Kanals und die Erschließung von Erdölquellen in den südlichen Provinzen das Abkommen von Addis-Abeba gebrochen wurde. Dazu kam die Einführung der islamischen Rechtsprechung (Sharia) durch den damaligen Präsidenten Numeiri. Damit wollte er die immer stärker werdenden Muslim-Brüder unter Hassan al-Turabi, die nach dem Sturz der Numeiri-Regierung (1985) und den Parlamentswahlen von 1996 mit der *National Islamic Front* (NIF) die Parlamentsmehrheit und die Regierung stellten, in seine Herrschaft einbinden. Sharia und Islamisierungspolitik werden nicht nur im Südsudan abgelehnt. Sie finden auch Gegner unter Muslimen, die sich in der Tradition des unter Numeiri 1985 als Häretiker hingerichteten islamischen Rechtsgelehrten Mahmud Muhammad Taha verstehen, der unter den islamischen Gelehrten der einflußreichste Gegenspieler der von Ägypten beeinflussten Muslim-Brüder war. Diese Tatsache und die nun vollzogene Allianz zwischen der SPLA/SPLM im Süden und der NDA in Khartoum zeigen, daß sich religiöse, ethnisch-rassistische und ökologische – die Sahelzone im Norden und der regenreiche Süden – Konflikte zu einer Konstellation verbinden, die sich einfachen Analysen und Lösungen verschließt. Der Krieg im Sudan hat bisher drei Millionen Menschen das Leben gekostet, fünf Millionen wurden zu Flüchtlingen, die Mehrzahl im eigenen Land.

M. Peter, Krieg im Sudan: Ein vergessener Konflikt? in: Jahrbuch Dritte Welt 1994, S. 129–147; *The Lost Boys: Child Soldiers and Unaccompanied Boys in Southern Sudan*. Hrsg. von Human Rights Watch/Afrika, New York 1994; *Evangelisches Missionswerk*, Hrsg., Sudan (Weltmission heute, 16). Hamburg 1995; *Beset by Contradictions – Islamisation, Legal Reform and Human Rights in Sudan*. Hrsg. von Lawyer's Committee for Human Rights, New York 1997.

mit so viel Trauer und Zuneigung anhängt, ist weit entfernt; sie liegt im Herzland des Fundamentalismus. Der Vatikan liebt natürlich auch nicht gerade Bischöfe, die so undiplomatisch wie der Bischof von El Obeid sind, weshalb man dort schon einen apostolischen Administrator eingesetzt hat. Man munkelt, der Vatikan würde dort einen neuen Bischof einsetzen, der nicht mehr Macram Max Gassis heißen würde.

### Die Lasten kolonialer Vergangenheit

Der andere Charismatiker ist der Bischof von Rumbek, der Comboni-Missionar Caesar Mazzolari. Seit 1990 ist er der Bistumsverwalter und designierter Bischof dieses Bistums. Seit dem 1. Mai 1997 kann Father Caesar Mazzolari immer wieder sein Bistum besuchen, denn an diesem Tage hat die SPLA seine Bistumsstadt befreit. «Liberated area». Er ist einer der Euro-Missionare, die sich so gern überflüssig machen möchten. War es doch das Programm des Ordensgründers Daniel Comboni, die Kirche in Afrika zu «afrikanisieren».

Aber Father Caesar hat mit seinem lebensnotwendigen Realismus immer wieder erlebt, wie wenig afrikanische Stämme und Clans in der Lage und bereit sind, die Universalität der Katholischen Kirche zu akzeptieren – so stark steckt das verblödende Gift des Partikularismus in ihnen. Wir erlebten es 1985 in Juba, als der erste für das neugeschaffene Bistum Yei ernannte Bischof, Msgr. Erkolano Lodu Tombe, dort ankam. Der Vatikan hatte den Bewohnern von Yei diesen Juba-Menschen vor die Nase gesetzt, und der bekam erst mal kein Fußbreit Boden unter seine Füße. Als wir damals dort ankamen, wurden wir gebeten, möglichst nicht den Namen des neuernannten Bischofs zu erwähnen. Wer das tat, beging ein Sakrileg.

So ist es ja auch jetzt mit dem Krieg und seinen Folgen. Die letzte gemeine Waffe, die Khartoum jetzt noch einsetzen kann, ist die Stämme gegeneinander auszuspielen: Die Dinka (mehrheitlich in der SPLA), die Nuer (in der SSIM, dem Southern Sudanese Independence Movement) von Riek Machar, der Dinka-Dissident von Bahr-el-Ghazal und Querkopf Cherubino Kwanyin Bol, die Shilluk unter Lam Akol mit der SPLA-United. Die alten Missionsstationen und die alten Missionsorden sind dabei, sich zu wandeln, aber sie sind weiterhin national bestimmt – auch manchmal sehr national-linguistisch. Der Verona-Father Macram Max Gassis hat in seiner Studentenzeit in Großbritannien italienisch sprechen gelernt. Es wird ihm, dem Bischof des Sudan, bei den Comboni-Missionaren das Italienische viel zu stark betont.

Alte Eierschalen der Kolonialvergangenheit und der nationalistischen Verblödung des 19. Jahrhunderts fallen immer noch ab, wenn man aufmerksam durch die Missionsstationen geht. Macram Max Gassis ist die sudanesische Herausforderung der italienischen Comboniani. Wir zucken zusammen, als wir im Bethany House zusammensitzen, es geht um eine wichtige Transport-Transit-Frage: Die Patres mit ihrem guten Staff sollen den Transport der Hilfsgüter sowohl für die Diözese El Obeid wie auch für die Diözese Rumbek übernehmen. Als wir in Anwesenheit eines Anwalts aus Nairobi zusammensitzen, kommt es zur linguistischen Affäre: Die Comboni-Missionare heißen in Kenya als eingetragener Verein immer noch «Verona-Fathers in Kenya». Das ist für Bischof Macram Max Gassis ein Stachel. Er ist ein Jünger des großen geistlichen Freundes Afrikas, Daniel Comboni, aber nicht ein Verona-Zögling.

In der Studie von Dorothea McEwan, «A Catholic Sudan dream, mission, reality»<sup>2</sup> enthüllt sich das Panorama des 19. Jahrhunderts. Das Zentrum für die afrikanische Ausbildung war in Verona, deshalb mußte nach der Unabhängigkeit Italiens das auf seinen Einfluß bedachte k.u.k. Österreich auch ein eigenes

<sup>2</sup>D. McEwan, *A Catholic Sudan dream, mission, reality. A Study of the Roman Catholic Mission to Central Africa and its protection by the Hapsburg Empire from 1846 to 1900 (1914) as revealed in the correspondence of the Imperial and Royal Austro-Hungarian Consulate, Khartoum. Stabilmonto Tipografico Julia, Rom 1988.*

Zentrum haben. Es ging mit Hilfe der eigenen Missionare vor und nach dem Mahdi-Aufstand im Sudan um die Ausdehnung der nationalen und deshalb imperialen Zonen. Ganz ohne diesen geschichtlichen Firnis kann man die Bilder von der aktuellen Situation nicht zeichnen:

«In der Meinung von Daniel Comboni bewunderten die Nuba-Stämme die Schönheit der Kirche und die Schulaktivitäten der Mission von El Obeid, die nach seinen Plänen ausgeführt wurden; sie wünschten sich ähnliche Taten in den Nuba-Bergen. Die Gründe allerdings, die Missionare einzuladen, waren auch politische. Die Nubas meinten, die Missionare würden sie in ihrem Abwehrkampf gegen die plündernden muslimischen Baggara-Araber unterstützen, ihre Feinde, die von Zeit zu Zeit in ihre Gebiete einfielen, plünderten und die Nubas als Sklaven mitnahmen. Der Sklavenhandel war nur auf dem Papier verboten. Das Verbot der Sklaverei durch den Khediven existierte erst seit 1856 – es wurde nur unter Said Pascha durchgesetzt, und dann auch nur am Tage. Bei Nacht ging der Sklavenhandel heftig weiter, die Schatzämter verdienten sogar daran. Die Einbrüche der Baggara-Araber waren so verlustreich und gewalttätig, daß die Nubas fast ausgerottet wurden und die Überlebenden es lernten, den Islam zu verachten.» (S. 98)

So schwer lastet die historische Hypothek, die uns ein beschämendes und spannendes Buch verdeutlicht, das die Verwobenheit der Missionsgeschichte des 19. Jahrhunderts in die Fluten des verblödenden Nationalismus deutlich macht. Ohne Scham sagte man katholisch und meinte Habsburg, protestantisch und meinte die Basler Schweizer oder die preussischen Hermannsbürger, anglikanisch und meinte die britischen Interessen. Im Untertitel der Studie von D. McEwan wird dies schon deutlich: «A study of the Roman Catholic Mission to Central Africa and its protection by the Hapsburg Empire from 1846 to 1900 (1914) as revealed in the correspondence of the Imperial and Royal Austro-Hungarian Consulate, Khartoum».

### Wenn die Kirchen sich engagieren

Father Caesar Mazzolari ist der krasse Gegen-Phänotyp des (noch) Bischofs von El Obeid. Bescheiden, viel zu bescheiden, liebenswürdig zu jedermann, nicht nur gegenüber wichtigen Leuten offen, ein bißchen zu subordinationsbewußt. Schaut man hinter die Schale und das Vorurteil, so entdeckt man einen großartigen Seelsorger, einen klugen politischen Analytiker, einen Organisator, der auf seine Art ähnlich viel leistet wie der glühende Christ und auf die Befreiung seines Volkes hin sich verzehrende Politiker Bischof Macram Max Gassis. Caesar Mazzolari hat das große Ausbildungszentrum für Priester, Nonnen, Katechisten in Kitale, auf halbem Wege von Nairobi nach Lokichokio, eingerichtet. Das ist ein *joint venture* der Bistümer Rumbek und El Obeid, wobei der «kleine» Unterschied darin besteht: Rumbek alleine bezahlt, El Obeid kann nicht zahlen. Rumbek kann sich die Gelder dank der cleveren Fundraising-Politik seines Administrators Caesar Mazzolari hereinholen.

Mit den elektronischen Medien können beide hervorragend umgehen: Als wir während anderthalb Tagen mit Father Caesar Mazzolari in der Diözese Rumbek, von Dilling nach Rumbek, nach Agangrial herumreisen, da dreht Father Caesar Mazzolari unterwegs mit einer Super-8-Kamera plus Ton noch einen Halbstunden-Film mit gekonnter Dramaturgie, den er am nächsten Tag zu Werbezwecken noch getextet hat.

Wir sitzen am 17. Juni im *Bethany House* mit dem Sonderbotschafter (für das östliche Afrika) und heimlichen Außenminister des Südsudan, Dr. Justin Yaac Arop. Nächstes Jahr in Khartoum? Oder nächstes Jahr in Juba, das ist die Frage! Wird es demnächst einen unabhängigen Südsudan geben? Die SPLA hat am 16. Juni wieder eine Stadt eingenommen: Yirol. Bischof Macram Max Gassis gratuliert Dr. Justin überschwänglich zu diesem Erfolg. Father Caesar Mazzolari freut sich auch, aber er hat auch andere Erfahrungen gemacht mit der SPLA, menschenrechtsverachtende, er möchte deshalb keine Identität der

Ziele. Die SPLA hat die von der Erdölfirma Chevron seinerzeit in den Achtzigern gebaute Straße von Bentyul nach Abyei bombardiert, um sie von dort zu vertreiben. Diese Befreiungsarmee geht einen schweren Weg. Militärisch ist sie besser ausgerüstet denn je, sie verfügt über motorisierte Bataillone und Panzer, keine Flugzeuge. Aber, diese SPLA ist zivil nicht vorbereitet, um den Menschen im Südsudan und der Welt eine Perspektive zu geben. Dr. John Garang ist wahrscheinlich als Rebellenchef einer in der Nachfolge von Nguyen Noi Binh, Che Guevara, Paul Kagame, Isayas Afeworki. Aber er ist kein Politiker. Alles steht den Südsudanesen noch bevor.

So wie es der tapfere Bischof von Torit, Msgr. Paride Taban, jüngst im Gespräch mit einer Delegation der französischen Bischofskonferenz geäußert hat (zit. nach *Le Monde*, 7. Mai 1997): «Ohne die Kirchen würden die wirklich tiefen Interessen des sudanesischen Volkes einfach vergessen. Die Kirchen repräsentieren die einzige Hoffnung der Zivilbevölkerung, die nicht sehr viele Unterschiede macht zwischen den einzelnen machtgerigen Politikern. Diese Bevölkerung, die vom Krieg der letzten 14 Jahre erschöpft und gequält wurde und die heute gebieterisch einen wirklichen Frieden fordert.» Und Msgr. Paride Taban fügt seine Sorge hinzu: «Bisher bestand die Aktion der Christen im Süden in der Verteidigung gegen den Gegner und das Regime in Khartoum, das sich die Arabisierung und Islamisierung des Südens vorgenommen hatte. Von heute an müssen sie auch mehr und mehr gegen die eigenen Truppen im Süden kämpfen.»

Hoffentlich haben Christen im Sudan viele wie Macram Max Gassis und viele wie Caesar Mazzolari. Sie brauchen beide.

Rupert Neudeck, Troisdorf

## Ein russischer Roman

Ein russischer Roman am Ende der achtziger Jahre? Noch dazu mit einem Zitat aus Puschkins «Pique Dame» als Leitmotiv versehen. Wollte der Autor, der seit 1979 in der Schweiz lebende Jurij Galperin<sup>1</sup>, damit signalisieren, daß schon der große russische Nationaldichter seine Zweifel an der Gestaltung eines Romans im 19. Jahrhundert hatte? Dennoch erzählt er die scheinbar simple Story vom Durchschnittsrussen, der sich aufgrund seiner Charakterzüge offenbar kaum von seinen Zeitgenossen unterscheidet. Er arbeitet als Ingenieur, Markenzeichen: keine besonderen Fähigkeiten, in einem sowjetischen Baubüro. Er erweist sich als Tolpatsch, weil er – mangels einer ihn umsorgenden Ehefrau – sich seine Hemden meist verkehrt herum anzieht; er ist ein Grübler und Tüftler, der es zu nichts bringt – kurzum, es sind Eigenschaften, die der Liebhaber russischer «Romane» zur Genüge kennt. Es sind die unglückseligen «Helden» aus Gogols Erzählungen, aus den düsteren Wohnhöhlen in den Romanen Dostojewskis oder die unzufriedenen Ehemänner aus Sergej Dowlatows Erzählungen der siebziger Jahre. Wozu also noch einmal das unglückliche Bewußtsein eines kleinen Feiglings zum Gegenstand eines Romans machen, in dem selbst der Erzähler eine meist distanzierte Haltung gegenüber seinem Protagonisten einnimmt? Die Unwilligkeit, über seinen «Helden» irgend etwas Positives auszusagen, wird vor allem auf den ersten 100 Seiten sichtbar. Leschakows Alltag ist von Langeweile erfüllt. Erst als er Valetschka, einen Schauspieler, und Fomin, einen Marxisten und Apparatschik, kennenlernt, verändert sich etwas in seinem Leben. Zunächst schildert der Erzähler die beginnende Freundschaft mit dem einst erfolgreichen Schauspieler, der nach einem mißlungenen Auftritt bei einem bulgarischen Gastspiel seine Rolle schmiß und aus lauter Verzweiflung um politisches Asyl in Sofia (!) bat, was ihm in Leningrad eine

<sup>1</sup>J. Galperin, Leschakow. Die russische Variante. Roman, aus dem Russischen von Th. M. Rollier. Ammann Verlag, Zürich 1997, 277 Seiten, DM 38.–.

längere psychiatrische Behandlung einbrachte. Höhepunkt der Begegnung der beiden ist ein Festgelage, auf dem der Ingenieur und der Schauspieler ihre – leicht angetrunkenen – Gedanken über das Wesen des Russentums austauschen.

«Russen», sprach Leschakow in festem Ton und wunderte sich über sich selbst. «Rußland hat die Tragödie des Rationalismus historisch erfahren – die ganze Prostitution der Gerechtigkeit, die Lüge der Logik und die Gefangenschaft der Freiheit...» Und während L. in die philosophischen Tiefen seines Freiheitsbegriffs taumelte, hauchte ihm der Mime ins Gesicht: «Du bist der Mensch der Zukunft, du bist aber nur ein bißchen zu früh geboren...» Mitten in die angeregte Debatte platzte Fomin, der gerade von seinem Glauben an den Kommunismus abgekommen war, weil er nach 30 Jahren Parteizugehörigkeit alle Werke von Marx und Engels gelesen hatte. Mit ihm erhielt das Gelage eine neue Färbung, denn ein echter Marxist, der vom Glauben abgefallen war, das mußte begossen werden. Solange, bis der Schauspieler zu kotzen anfing, ein Oberkellner einschritt und eine wilde Schlacht mit dem Bedienungspersonal begann, die mit der erfolgreichen Flucht und Zechprellerei der drei ein leider unglückliches Ende nahm. Denn Leschakow wurde im Verlauf der anschließenden Schlägerei vor einem Taxistand schwer verletzt. Diese Wunde, die er zunächst im Spital ausheilen mußte und die ihn für längere Zeit an das häusliche Bett fesselte, bewirkte eine seltsame Wandlung im Kopf des Ingenieurs. Er grübelte und grübelte, solange, bis sich seine neue Lebensmaxime abzeichnete: *Glaube niemandem, nichts*, und schon regt sich der Erfindergeist in ihm. Er entwickelt eine Rakete mit Hilfe von Materialien, die er überall auf irgendwelchen Trödlermärkten besorgt und eintauscht gegen Wodka- und Weinflaschen.

Diese erzählerischen Passagen, angereichert mit Milieuschilderungen und Charakterstudien, gehören zu den Höhepunkten des Romans. Hier brilliert ein Autor, der trotz seines Lebens in der Schweiz dennoch nicht das Gespür für die Überlebensstrategien seiner Landsleute verloren hat. Auf diesen Erzählfeldern gelingt es ihm auch, die russische Dialektik im Umfeld der marxistischen Methode (die keineswegs in Anführungsstrichen erscheint, sondern mit feiner Ironie und umwerfenden dialektischen Beobachtungen dem Leser vorgeführt wird) am Beispiel des Zeugen Leschakow vorzuführen. Mit einem verblüffenden Erfolg: Der Ingenieur versucht den dialektischen Prozeß zu begreifen, um festzustellen, daß «alles hohl und leer» ist. Auch Fomin scheitert an seiner Wirklichkeit. Er wird von einer Polizeistreife festge-

## 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 Hejerle, 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  
Gönnernabonnent: 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.

**Die nächste Ausgabe (Nr.15/16)  
erscheint als zweite Ferien-  
Doppelnummer Ende August.  
Wir wünschen unseren Leserinnen  
und Lesern erholsame und  
sonnige Sommertage. Vergessen  
Sie uns nicht! Manch eine  
beiläufige Erwähnung unserer  
Zeitschrift in angeregten freundschaftlichen  
Gesprächen hat sich so nebenbei als  
werbewirksam erwiesen.**

In Dankbarkeit grüßt Sie Ihre

# ORIENTIERUNG

nommen, weil er angeblich mit Delikatessen gehandelt hat. Ein Fäßchen mit sauren Gurken, eine Kostbarkeit in der Sowjetunion der frühen achtziger Jahre, ist der Grund. Um so empörender erweist sich das Verhör auf einer Milizstation. Er wird mit einer kostbaren Bibel, die er stets mit sich trägt, seit er «vom Glauben abgefallen war», von den Staatswächtern verprügelt. Und der Ingenieur Leschakow? Ende gut, alles gut? Er wird aufgrund seiner vorbildlichen Arbeit im Projektierungsbüro zum Abteilungsleiter befördert. Doch Freude will bei ihm nicht aufkommen. Er, ein Nichts, und jetzt an der Spitze einer ganzen Abteilung. Tiefe Zweifel überkommen ihn, ein feiner Schmerz durchzieht ihn. Jetzt, wo die Freiheit beginnen könnte, wo der Umschwung da ist. Und sein Mißtrauen erweist sich als gerechtfertigt. Als er am nächsten Morgen sein Arbeitszimmer betritt, ist alles durchwühlt, und zwei Typen blicken ihn triumphierend an. Sie haben die Überreste seiner Rakete in einem Koffer entdeckt, den er unvorsichtigerweise in seinem Büro gelassen hatte. Ein langer Leidensweg steht Leschakow bevor. Galperins Held der letzten Sowjetepoche erweist sich als ein postromantischer Gegenentwurf zu jenem «Helden unserer Zeit» (Lermontow), der ebenso kläglich scheitert an den erbärmlichen gesellschaftlichen Verhältnissen wie der Schalk Leschakow, der nicht auffallen wollte, einen Ausbruchversuch unternimmt, aber dennoch aus Tölperei in die selbst gelegten Fangstricke gerät. Erzählt wird dies alles mit unterschiedlich wirksamer Aussagekraft, in Bildern, die das morbide Elend einer abgewrackten Ideologie mit russischem Flair versehen, mit Figuren, die die Phantasie der Leser bewegen und ihn traurig stimmen.

Wolfgang Schlott, Bremen