



ORIENTIERUNG

Nr. 22 61. Jahrgang Zürich, 30. November 1997

WENN IN DIESEN TAGEN die ersten Beratungen der von Papst Johannes Paul II. in Santo Domingo 1992 angekündigten außerordentlichen Bischofssynode für Amerika (16. November bis 12. Dezember 1997) in Rom beginnen, mag es nicht ohne Belang sein, von einem Vorgang zu berichten, der in den ersten Monaten dieses Jahres in der Öffentlichkeit Mexikos große Aufmerksamkeit gefunden hatte, international dagegen weitgehend als eine Episode wahrgenommen wurde.¹ Mit zwei Briefen verfügte im Februar 1997 Kardinal Pio Laghi, Präfekt der Kongregation für katholische Ausbildung und Seminarien, Maßnahmen gegen zwei Ausbildungszentren der Vereinigung der Konferenz der Orden und Kongregationen Mexikos (CIRM) und gegen drei akademische Einrichtungen des Jesuitenordens in Mexiko. Im ersten Fall handelt es sich um das *Instituto Interreligioso* (INTER) und um das *Centro de Estudios Teológicos* (CET), von denen das erste Ordensfrauen eine theologische Grundausbildung gewährleisten sollte, während die Absolventinnen des CET zu einer Lehrtätigkeit in katholischer Religion und zur Ausbildung des Nachwuchses im eigenen Orden vorbereitet werden sollten.

Rom – Mexiko

Von den drei akademischen Einrichtungen der Jesuiten, die von den Maßnahmen der Ausbildungs-Kongregation betroffen waren, befinden sich zwei in der mexikanischen Hauptstadt und eine in Guadalajara: das *Instituto Teológico* (IT) in México, D.F. ist für die akademische Ausbildung der eigenen Ordensangehörigen zuständig, die unter den im Jahr 1996/97 eingeschriebenen knapp über 100 Studierenden aus 19 Orden und Kongregationen nur mehr eine verschwindend kleine Zahl ausmachen. Auf dem Gelände des IT befindet sich das *Centro de Reflexión Teológica* (CRT), die zweite im Brief von Kardinal P. Laghi kritisierte akademische Institution der Jesuiten in Mexiko-Stadt. Das CRT ist vor allem durch seine Sommerkurse in der theologischen Fortbildung tätig, übernimmt auf Anfrage die Begleitung (*asesoria*) von Gruppen und Basisgemeinden, gibt die Zeitschrift *Christus* heraus und betreibt einen theologischen Verlag. In Guadalajara dagegen befindet sich das für die philosophische Ausbildung im ersten Studienabschnitt der Theologie zuständige *Instituto Libre de Filosofía y Ciencias*. Die von der Ausbildungs-Kongregation gegen die fünf Einrichtungen verfügten Maßnahmen waren schwerwiegend. Zum Ende des Studienjahres 1996/97 mußte die Lehrtätigkeit am CET und am INTER eingestellt werden. Eine Wiederaufnahme ihrer Arbeit wird nach dem von Kardinal P. Laghi in seinem Brief an Pater Jorge Ortiz, den Präsidenten der CIRM, mitgeteilten Entscheid erst wieder möglich sein, wenn die beiden Institutionen in Vereinbarungen mit dem Ortsbischof und den zuständigen römischen Kongregationen eine Revision ihrer Statuten vorgenommen und verbesserte Lehrpläne vorgelegt haben. Am *Instituto Teológico* darf zwar weiterhin Theologie gelehrt werden, aber mit Beginn des neuen Studienjahres kann es nur noch von Angehörigen des Jesuitenordens besucht werden. Dies bedeutet, daß das Institut mit Beginn des Studienjahres 1997/98 von einem Tag auf den anderen neun Zehntel seiner Hörer verloren hat. In diese Maßnahme wird das *Centro de Reflexión Teológica* ausdrücklich einbezogen, obwohl in seinem Rahmen keine akademische Lehrtätigkeit im Sinne einer Hochschule ausgeübt wird. Im Vergleich dazu scheint das Urteil gegen das Philosophische Institut in Guadalajara weniger schwerwiegend zu sein. Der Provinzial der Jesuiten, P. Mario López Barrio, wurde verpflichtet, Lehrpläne und Lehrbücher zu prüfen und die danach vorgenommenen Korrekturen der Ausbildungs-Kongregation mitzuteilen. Daß die Durchführung des römischen Erlasses ganz in die Hände des Provinzials gelegt wurde, ohne vorläufig zusätzliche Maßnahmen zu verfügen, wird sofort verständlich, wenn man die Tatsache berücksichtigt, daß das Philosophische Institut in Guadalajara nur von Jesuiten besucht wird. Diese römischen Maßnahmen sind das Ergebnis einer im Jahre 1994 begonnenen Visitation, die zu Beginn alle Studienhäuser und internen Ausbildungsstätten der Orden und Kongregationen in Mexiko einbezogen hatte. Eine Kommission, gebildet aus mexikani-

BEFREIUNGSTHEOLOGIE

Rom – Mexiko: Beginn der außerordentlichen Bischofssynode über Amerika in Rom – Maßnahmen gegen Ausbildungsstätten der Orden und gegen akademische Einrichtungen der Jesuiten in Mexiko – Eine Visitation und ihre Folgen – Die entscheidende Kritik richtet sich gegen die Unterrichtsmethoden und gegen die befreiungstheologische Option – Verurteilung ohne vorangegangene Anhörung. *Nikolaus Klein*

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

Fegefeuer oder Feuerchen?: Eine kleine Polemik – Zu Edmund Arens' Luzerner Antrittsvorlesung «Im Fegefeuer der Fundamentaltheologie» – Eine doppelte Abgrenzung – Die Frage nach den Fundamentalismen – Ein zweifacher Problemüberhang – Öffentliche Rechenschaftsgabe über den Glauben – Das Forum der zeitgenössischen Wissenschaft – Theologische Wissenschaftstheorie als Fundamentalpragmatik – Leicht überwindbare Defizite – Die Notwendigkeit einer wohlbestimmten Begründungsdimension innerhalb der Fundamentaltheologie – Ein Sinnkriterium für Hermeneutik, Intersubjektivität und Kommunikation – Erstphilosophie in der Theologie. *Klaus Müller, Münster/Westfalen*

THEOLOGIE/ÖKUMENE

Franz Jägerstätter und Dietrich Bonhoeffer: Ökumenische Aspekte einer Theologie des Martyriums – Im Wehrmachtsgefängnis in Tegel in Haft – Christliches Martyrium heute – Die Richter und Henker – Eidverweigerung und Widerstand aus Glauben – Handlungsalternativen sind möglich – Die Unbeteiligten – Und die offiziellen Vertreter der Kirche? – Das Gedenken an die Martyrer als Moment christlichen Glaubens – Der Horizont einer neuen Ökumene im 20. Jahrhundert. *Paul Gerhard Schoenborn, Wuppertal*

LATEINAMERIKA

Indianische Weisheit, Quelle der Hoffnung: Der III. Kongreß zur *Teología India* in Cochabamba (Bolivien) – Die beiden ersten ökumenischen Treffen in México, D.F. (1990) und Panama (1993) – Indigener Neuaufbruch im Rahmen des Quinto Centenario von 1992 – Cochabamba im August 1997 – Die Frage nach der indianischen Weisheit – Die Herausforderung durch die Globalisierung – Was bedeutet deren Wiederentdeckung? – Der weitere Kontext der Moderne und des Christentums – Die Träger weisheitlicher Traditionen in den indianischen Gemeinschaften – Zeit- und Raumverständnis – Reziprokes Verhältnis in der Gesellschaft und gegenüber der Natur – Mutter Erde als Grundsymbol – Eine kritische Rezeption der Moderne – Der Dialog zwischen indianischer Weisheit und Christentum. *Christoph Lienkamp, Essen*

schen Bischöfen, mußte diese Überprüfung vornehmen, nämlich: Bischof Javier Lozano Barragán (Zacatecas, heute Präsident des päpstlichen Rates für die Pastoral der in der Krankenpflege Tätigen), Bischof Norberto Rivera Carrera (México, D.F.), Kardinal Juan Sandoval Iñiguez (Guadalajara), Bischofskoadjutor Raúl Vera López (San Cristóbal de las Casas), Bischof Rafael Gallardo (Tampico). Die Prüfung der im Anschluß an die Visitation von der Ausbildungs-Kongregation sanktionierten Einrichtungen führte Bischof Javier Lozano Barragán durch. Seine Berichte werden ausdrücklich von Kardinal P. Laghi als Grundlagen für die Entscheidung seiner Behörde genannt. Damit war die Untersuchung einem in der lateinamerikanischen Öffentlichkeit wegen seiner ablehnenden Haltung gegenüber der Befreiungstheologie und dem sozial-politischen Engagement von Ordensleuten bekannten und deshalb umstrittenen Bischof anvertraut worden. Darum war es nicht überraschend, daß schon im Vorfeld der Visitation die Leiter der einzelnen Institute ihren Vorbehalt gegenüber dem zum Visitator ernannten Bischof formuliert hatten. Die im Mai 1995 durchgeführte Visitation führte zu den von der Ausbildungs-Kongregation im Februar 1996 ausgesprochenen Maßnahmen, ohne daß die betroffenen Ausbildungsstätten den Bericht des Visitators vor der Beschlußfassung zu einer Stellungnahme von ihrer Seite einsehen konnten.

Die Kritikpunkte

Die Kritik der Ausbildungs-Kongregation zeigt für alle fünf betroffenen Ausbildungszentren die gleichen Inhalte und

¹Vgl. Mexican Institute closed by Vatican, in: Tablet vom 3. Mai 1997, S. 578; Gary McEoin, Dismay greets Vatican curbs on Mexican institutes, in: National Catholic Reporter vom 4. April 1997, S. 9; Lorenzo Prezzi, Teologi e testimoni in discussione, in: Il Regno-attualità vom 15. Mai 1997, S. 282ff.; Da Roma viene quel che a Roma va. Intervista a P. Francisco López SJ, in: Il Regno-attualità vom 15. September 1997, S. 455-458.

Römisch-katholische Kirchgemeinde Reinach BL

Reinach BL ist eine Vorortsgemeinde der Stadt Basel mit etwas mehr als 18000 Einwohnerinnen und Einwohnern, davon sind über 7000 Katholikinnen und Katholiken. Wir sind eine lebendige Kirchgemeinde, bestehend aus zwei Pfarreien, der älteren, St.Nikolaus, mit ca. 4500, und der jüngeren, St.Marien, mit ca. 2500 Pfarreiangehörigen.

Nachdem wir in unserer Kirchgemeinde ein fortschrittliches Strukturmodell eingeführt haben, das ein reibungsloses, erspriessliches Wirken fördern soll, suchen wir für beide Pfarreien einen

Priester / Diakon / Theologen

als Gemeindeleiter oder eine

Theologin

als Gemeindeleiterin.

Wir bieten Ihnen eine abwechslungsreiche Tätigkeit mit Raum für eigene Ideen.

Zahlreiche engagierte Pfarreimitglieder, die Sie gerne in Ihrer Aufgabe unterstützen möchten, erwarten mit Interesse Ihre Bewerbung bis 10. Dezember 1997.

Ausführliche Auskünfte über Ihre Aufgaben erteilt gerne

Herr Dr. Thomas Jeker, Hubackerweg 41,

CH-4153 Reinach, Tel. (061) 712 06 10,

an den Sie auch Ihre Bewerbung richten mögen.

entfaltet sich auf verschiedenen Ebenen: Gegenüber dem CET und INTER wie gegenüber dem *Instituto Teológico* wurde festgehalten, daß ihre aktuelle Aufgabenstellung als Ausbildungsstätte für verschiedene Orden und Kongregationen nicht die nötige kirchenrechtlich geforderte Legitimation hat und daß ihr Lehrkörper akademisch nicht hinreichend qualifiziert sei.² Das Schwergewicht der Beanstandungen lag aber auf der Kritik an den verwendeten Lehrmethoden und an den vertretenen theologischen Optionen. Diese Kritik wird gegen alle fünf Ausbildungszentren erhoben, soll hier aber am Beispiel der Kritik am *Instituto Teológico* dargestellt werden.

Zu Beginn der siebziger Jahre hatte das nun fünfzig Jahre bestehende *Instituto Teológico* der Jesuiten einen radikalen Wandel in seiner Lehrmethode vorgenommen. Das vier Jahre dauernde Hauptstudium der Theologie wird seitdem ausschließlich in Seminarien absolviert, in denen die Professoren nicht mehr in der klassischen magistralen Vorlesung die Themen darlegen, sondern die jeweilige Jahrgangsstufe als Lerngruppe, intensiv betreut von den Dozenten, die als Tutoren (*animadores*) die Lernziele mit den Studierenden entwickeln, von ihren fachwissenschaftlichen Vorgaben her vertiefen und korrigieren. Referenzpunkte für diesen Lernprozeß sind einerseits die pastoralen Arbeiten, denen sich jeder Studierende während zwei Tagen in der Woche im Kontext seiner akademischen Ausbildung widmet, und die Vertiefung persönlicher und wissenschaftlich-kritischer Kompetenz durch die akademischen Veranstaltungen. Diese Form der Hochschulpädagogik erinnert an die «Pädagogik der Befreiung» von Paulo Freire, und in einer der ersten Darstellungen der Arbeit am *Instituto Teológico* schrieb Luis del Valle von der pädagogischen Option als einer «Anerkennung» des Lernenden als eines Subjektes und von der epistemologischen Option, die die Theorie-Praxis-Konstellation, in der jeder Studierende im Rahmen seines apostolischen Einsatzes steht, als Erkenntnis-methode sich zu eigen macht.³ Der Brief der Ausbildungs-Kongregation insistierte in seiner Kritik an dieser Lehrmethode darauf, daß die klassische Methode der Vorlesung die Basis der theologischen Ausbildung bleiben müsse, denn nur sie gewährleiste einen Erkenntnisfortschritt und sie vermeide die Gefahr der Seminar-Methode, «bei der Meinungen und Hypothesen der einzelnen Autoren und damit auch das Lehramt der Kirche gleichrangig behandelt werden».

Der zweite Kritikpunkt bezog sich auf die an der Befreiungstheologie orientierte inhaltliche Option des *Instituto Teológico*. Dabei untersuchte Bischof J. Lozano Barragán einmal die Statuten, Lehrpläne und die für das Studium empfohlenen Publikationen. Er kam in seinem Bericht dabei zum Schluß, daß die Ausbildung zum «priesterlichen Dienst am Glauben und im Kampf für die Gerechtigkeit, der sich aus dem Glauben ergibt» (so formuliert es das Ausbildungsstatut der Jesuiten Mexikos), über einen legitimen Einsatz für soziale Gerechtigkeit hinaus notwendigerweise eine Politisierung des Glaubens und des Lebens in den Ordensgemeinschaften mit sich bringe. Wenn außerdem ein solches praxisorientiertes Ziel zu Recht philosophische und pastorale Methoden (*mediaciones*) verwende, so sei damit

²Im Verlaufe der Geschichte gab es bei CET und INTER Veränderungen in den Zielsetzungen (regionale oder nationale Institutionen), das *Instituto Teológico* nimmt seit 35 Jahren auf Verlangen des damaligen Nuntius Luigi Raimondo auch Nichtjesuiten als Hörer auf. Schwer nachvollziehbar ist auch der Vorwurf mangelnder akademischer Qualifikation des *Instituto Teológico*. Von den 21 Mitgliedern seines Lehrkörpers haben 13 ein Doktorat und sechs ein Lizentiat.

³Luis del Valle, Hacia una Prospectiva Teológica a Partir de Acontecimientos, in: Enrique Ruíz Maldonado, Hrsg., Liberación y Cautiverio. Debates en torno al método de la teología en América Latina. México, D.F. 1975, S. 103-127, bes. 117ff.; Ders., Recuperación de experiencias, in: Christus 51 (1985-86) No. 591-592, S. 87f.; Ders., Teología narrativa sobre nuestra pastoral, in: Christus 62 (1997) No. 701, S. 16-30; Javier Jiménez Limón, Pagar el precio y dar razón de la esperanza cristiana. Dos Proyectos teológicos: Metz y Segundo. Barcelona 1990, S. 574ff.

noch nicht die Frage beantwortet: «Ist der Glaube das Kriterium der Situation, oder wird die Situation zum Kriterium über den Glauben? Wird eine immanente oder transzendente theologische Methode verwendet?» Die im *Instituto Teológico* verwendeten Autoren der Befreiungstheologie ordnete der Visitator einer «reduktiven Position der Befreiungstheologie zu, die als ihre Methode den historischen Materialismus verwendet».⁴ Aus einer solchen theologischen Option ergeben sich nach den Beobachtungen des Visitators eine ungerechtfertigte kritische Position gegenüber lehramtlichen Äußerungen. In eine ähnliche Richtung bewegten sich die inhaltlichen Vorbehalte gegenüber dem Philosophischen Institut in Guadalajara, dem vorgeworfen wird, daß die Orientierung seiner Lehrtätigkeit an der Philosophie Xavier Zubiris und nicht an der *Philosophia Perennis* es den Absolventen nicht möglich mache, eine eigenständige kritische Position zu entwickeln.

Der Streit um die Befreiungstheologie

Diese Vorwürfe im Bericht von Bischof J. Lonzano Barragán beziehen sich nicht nur auf den *status quo*; im Brief von Kardinal P. Laghi an den Jesuitenprovinzial geben sie den Rahmen vor, der erfüllt sein muß, damit die beanstandeten Ausbildungszentren ihre Tätigkeit fortsetzen bzw. im früheren Umfang wieder aufnehmen können. Ganz klar werden hier akademischen Einrichtungen, die sich der Befreiungstheologie und ihren Lernprozessen im Kontext der sozialen und politischen Vorgänge Lateinamerikas verpflichtet fühlen, zur Ordnung gerufen

⁴Kardinal Pio Laghi nennt im Brief an den Jesuitenprovinzial als reduktionistische Befreiungstheologen Jon Sobrino, Clodovis und Leonardo Boff, im Brief an Pater Ortiz außerdem die Bischöfe Pedro Casaldáliga, Samuel Ruiz, Bartolomé Carrasco, die Theologen Francisco Taborda, González Faus, Gustavo Gutiérrez, Paulo Suess, Rubén Cabello, Victor Codina, José Comblin, Frei Betto.

und von einem theologischen Standpunkt her beurteilt, der wie die Instruktion der Glaubenskongregation über die Befreiungstheologie von 1984 nicht in der Lage ist, den entscheidenden Charakter der Befreiungstheologie zu begreifen. Dies wird auch deutlich in einer Erklärung der mexikanischen Jesuitenprovinz, die veröffentlicht wurde, nachdem der Brief von Kardinal P. Laghi an den Jesuitenprovinzial der Presse in Mexiko zugespielt worden war. Die Erklärung stellt fest, daß im Geiste der Gemeinschaft mit Rom die mexikanische Jesuitenprovinz die Entscheidung der Ausbildungs-Kongregation annehme, um dann fortzufahren: «Wir sind zu Korrekturen und Verbesserungen bereit, um der Kirche und der Gesellschaft besser zu dienen. Wir stellen aber fest, daß in den Begründungen, die für die Maßnahmen genannt werden, ein folgenreiches Mißverständnis vorliegt. Denn sie gehen nicht auf die Art und Weise des theologischen Unterrichts ein, wie er im Brief (scl. von Kardinal P. Laghi) an den Jesuitenprovinzial Mario López Barrio beschrieben wird. Im Gegenteil: beide Einrichtungen haben sich bemüht, theologische Erkenntnisse zu vermitteln, die uneingeschränkt katholisch, dem Evangelium verpflichtet in der Option für die Armen sich verstehen, wozu uns die Kirche selber inspiriert hat und welche die Bischöfe sich klar zu eigen gemacht haben.»⁵ In dieser Richtung arbeiten nun die Gruppen der Professoren und Studierenden der betroffenen Institutionen an einer Vertiefung der theologischen Reflexion und der Unterrichtsmethoden. Was der Konflikt über die Person des zu Recht umstrittenen Visitators J. Lonzano Barragán hinaus offenbar gemacht hat, ist die Tatsache, daß der innerkirchliche Streit um die Befreiungstheologie weitergeht und noch nicht zu einer Ebene der Debatte gefunden hat, in der den Beschuldigten vor einer Verurteilung angemessenes Gehör gewährt wird.

Nikolaus Klein

⁵Zitat in: National Catholic Reporter vom 4. April 1997, S. 9.

FEGEFEUER ODER FEUERCHEN?

Eine kleine Polemik

Captatio benevolentiae I: Sehr geehrter Kollege Arens, lieber Edmund: Als mir Deine Luzerner Antrittsvorlesung zu Augen kam, habe ich mich gefreut, habe mich auf sie gestürzt, sie gelesen, nochmals gelesen – und war am Ende ratlos. Vertrittst Du als fundamentaltheologische Position, was Du da gesagt (und geschrieben) hast, dann besteht mehrfach Anlaß zu Streit. Streit ist nicht per se etwas Schlechtes, gilt doch – folgt man *Heraklit* – der «polemos» (Streit) als der Vater aller Dinge.¹ Was umgekehrt heißt: Echte Polemik zeichnet aus, hinsichtlich ihrer Sache Neues ans Licht zu bringen und weiterzuführen. Allerdings muß man dazu richtig streiten; das möchte ich nachfolgend versuchen (und um auch nur den Anschein einer persönlichen-Animosität zu vermeiden, wechsele ich dazu von der «Du»- in die «Er»-Rede).

Kurze Sondierung

Edmund Arens hat in seiner Antrittsvorlesung² als Fundamentaltheologe einen launigen, fallweise etwas kalauernden Ton angeschlagen, und zu einem solchen Anlaß darf man das auch. So ist ein «pyrotheologische(r) Parcours» (152) entstanden, der davon handelt, daß heute nicht wenige (aus der Zunft selbst) die Fundamentaltheologie ob ihrer epistemischen Ansprüche willen zur Hölle wünschen, daß es aber auch die Alternative

¹Vgl. G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield. Die vorsokratischen Philosophen. Einführung, Texte und Kommentare. Übers. K. Hülser, Stuttgart; Weimar 1994, Nr. 212 (= DK 22B54).

²Vgl. E. Arens, Im Fegefeuer der Fundamentaltheologie, in: Orientierung 61 (1997), S. 152–156.

gäbe, sie durch das Fegefeuer bestimmter philosophischer Theoriezusammenhänge zu schicken, auf daß sie – solcherart von ihren Annaßungen geläutert – die jüdisch-christlichen Gottesgeschichten, von denen der Himmel vollhänge, in reflexiver Narrativität «ins Erzählwerk menschlichen Zusammenlebens» (156) vermittele. Die rhetorische Leichtfüßigkeit, mit der Arens seine Überlegungen vorträgt, darf freilich nicht täuschen: Es handelt sich um eine Grundsatzklärung zum Status von Fundamentaltheologie – und zwar um eine differenzierte im buchstäblichen Sinn: Arens markiert, was für ihn Fundamentaltheologie darstellt, dadurch, daß er beschreibt, was für ihn nicht sein kann. Aber genau darüber, wo Arens die Schnitte setzt und wie er die Grenzen zieht, muß Streit geführt werden.

Doppelte Abgrenzung

Was er auf keinen Fall will, beschwört Arens gleich eingangs: eine Fundamentaltheologie, die auch nur von Ferne etwas mit Fundamentalismus zu tun hat – wobei für ihn allein schon der Disziplin-Name entsprechende Assoziationen provoziert: Unter Fundamentalismusverdacht steht per se, wer nach Fundamenten fragt. Auf diese Weise gerät weitab aller außerchristlichen, rechtskatholischen und lehramtlichen Fundamentalismen (vgl. 152) auch ein bestimmtes Segment zeitgenössischer Fundamentaltheologie in Arens' Visier, namentlich sein Kollege *Hansjürgen Verweyen*, der es wagt, ein Konzept von Fundamentaltheologie zu vertreten, das mit Letztbegründungsansprüchen einhergeht, sofern es für die Frage nach dem Ergehenkönnen und geschichtlichen Ergangen-

sein einer Offenbarung Gottes einen Begriff unbedingten Sinnes kriteriell in Anspruch nimmt.³ Ein solches Unterfangen aber repräsentiert für Arens paradigmatisch den Fall eines in sich dezidiert antifundamentalistisch verstehende Theologie eingebauten «heimliche(n) Fundamentalismus» (152). Womit begründet er das? Mit der «internationale(n) Diskussion» (153), die jedweden fundamentalen Anspruch obsolet gemacht habe. Die besteht für Arens aus dem holistischen Netzwerkdenken von «Quine bis Capra» (153) und leitet sich vom späten Wittgenstein der «Philosophische(n) Untersuchungen» mit dem in ihnen entwickelten Begriff des «Sprachspiels» her, um sich gegenwärtig in den postmodernen Positionen von Stephen Toulmin, Jean-François Lyotard und Richard Rorty markant und folgenreich als «nonfoundationalism» (ebd.) zur Geltung zu bringen. Das alles stimmt gewiß, jedoch erschöpft es in keiner Weise die «internationale Diskussion». Arens und mit ihm viele andere (etwa der von ihm häufig zitierte Jürgen Habermas, um eine prominente Instanz zu nennen) ignorieren mit beinahe bewundernswerter Konsequenz, daß seit den 60er Jahren ausgerechnet innerhalb der analytischen Philosophie – und ausgelöst von Motiven aus dem frühen Wittgenstein! – eine Rehabilitierung des Gedankens der Unhintergebarkeit stattfindet, die noch dazu in engster Weise mit der Wiederentdeckung des Subjektbegriffs verknüpft ist und außerdem mit der zeitgenössischen relecture der einschlägigen Konzepte von Kant bis Hölderlin konvergiert.⁴

Was Arens aber ebensowenig will wie den (seiner Ansicht nach) heimlichen Fundamentalismus einer auf Begründungsgängen beharrenden Fundamentaltheologie sind diejenigen Weisen vor allem im angelsächsischen Raum verbreiteten Theologietreibens, die in Parallele (und auch unter Einfluß) der genannten philosophischen Optionen ebenfalls auf universale Ansprüche verzichten und ihrer Aufgabe der Rechenschaftsgabe innerhalb einer bestimmten Glaubensgemeinschaft im Blick auf deren Sprachspiele und Vergesellschaftungsformen für eben diese Gemeinschaft (und nur sie!) nachkommen; Arens tituliert sie als «theologische(n) Kommunitarismus» (154) und exemplifiziert diese – zuweilen als «nichtfundamentalistisch», «postliberal» oder «nicht-apologetisch» firmierende Position an George Lindbeck, Stanley Hauerwas und John Milbank.

Der dritte Weg

Für Arens bleibt bei diesem Verständnis von Theologie ein doppelter Problemüberhang: (a) die öffentliche Rechenschaftsgabe über den Glauben, die (b) auf dem Forum der zeitgenössischen Wissenschaft erfolgen soll, woraus folgt – so Arens –, daß eine anspruchsvolle Fundamentaltheologie durch die aktuellen wissenschaftlichen und wissenschaftstheoretischen Diskussionen hindurchgegangen sein müsse (vgl. 155). Anders gesagt: Ganz auf Geltungsansprüche und Gültigkeitserwägungen verzichten kann Theologie nicht. Aber welche lassen sich erheben bzw. anstellen, ohne wieder ins heimliche Fundamentalisieren zu verfallen? Arens entdeckt die Lösung dieser Frage in einer Auseinandersetzung der Fundamentaltheologie mit dem oben beschriebenen «philosophische(n) Nichtfundamentalismus» (155) im Sinne einer kritisch-selektiven Rezeption. Konkret: Gegen Lyotards Vielheit der Diskurse wird kommunikationstheoretisch ein Primat gelungener Verständigung beansprucht, an Rortys Relativismus der diesen latent begleitende Ethnozen-

³Vgl. H. Verweyen, Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie, Düsseldorf 1991. – Ders., Botschaft eines Toten? Den Glauben rational verantworten, Regensburg 1997. – Zu Verweyen vgl. auch G. Larcher, K. Müller, Th. Pröpper, Hrsg., Hoffnung, die Gründe nennt. Zu Hansjürgen Verweyens Projekt einer erstphilosophischen Glaubensverantwortung, Regensburg 1996.

⁴Vgl. dazu K. Müller, Wenn ich «ich» sage. Studien zur fundamentaltheologischen Relevanz selbstbewußter Subjektivität, Regensburg u.a. 1994 (RThS 49). Ders., Subjektivität und Theologie. Eine hartnäckige Rückfrage, in: ThPh 70 (1995), S. 161–186.

trismus kritisiert, Toulmins Historisierung des Universalen eines schon einmal dagewesenen «Historismus» geziehen – was Arens unschwer erlaubt (mit John Thiel) eine theologische Wahrheitstheorie zu fordern, die das Universale der christlichen Wahrheit mit deren je kontextueller Partikularität zusammendenke (vgl. 155). Programmatisch gesehen ist das alles andere als neu. Die wirklich spannende Frage heißt: Wie soll das gehen?

Eigentlich ganz einfach (meint Arens): Fundamentaltheologie soll sich als Theorie religiösen Redens, als kommunikative Handlungstheorie der Glaubensgemeinschaft und als theologische Wissenschaftstheorie entfalten und zu einer Fundamentalpragmatik werden, deren Aufgabe darin besteht, «das auf gegenseitige Anerkennung ausgerichtete «Abenteuer des Zusammenlebens» philosophisch und theologisch (zu) durchdenken» (156) – wobei dem ganzen Reflexionsgeschäft lediglich ein intermediärer Status eigne: So verstandene Fundamentaltheologie komme von Glaubensgeschichten her und sei auf Glaubensgeschichten hin angelegt, so daß es sich im letzten bei ihr um «eine theologische Theorie des Erzählens» (ebd.) handle. Und damit – meint Arens – sei dem in Wittgensteins Sprachspielbegriff fundierten Narrativismus der Lyotard, Rorty und Toulmin – und damit dem Nichtfundamentalismus – genauso Rechnung getragen wie andererseits die mit diesen Positionen einhergehende Ästhetisierung und Literarisierung des Denkens generell und der Theologie speziell vermieden. So offenkundig ersteres einleuchtet, so argumentativ uneingelöst bleibt letzteres. An keiner einzigen Stelle von Arens' Ausführungen wird faßbar, woraus sich denn dieses trans-narrativistische Vernunftpotential der Theologie speist. Was unterscheidet diese Profilbestimmung der Fundamentaltheologie von einer Absichtserklärung, demnächst die Quadratur des Kreises vorzuführen? Bezeichnend: Völlig unvermittelt heißt es am Ende, in den Geschichten, die Jesus erzählt habe, die über ihn erzählt werden, und in seiner Geschichte artikuliere sich eine «story», die «normativ» (156) zu verstehen sei und ob ihrer Normativität als Geschichte des die Erde berührenden, durchwirkenden und verändernden Himmels weiter erzählt werde (vgl. ebd.). Doch woher auf einmal diese Normativität?

«...ist es denn die Möglichkeit...?»

Die vorausgehende deskriptive Rekonstruktion von Arens' Umriss einer Fundamentaltheologie legte drei kritische Punkte im Theoriedesign offen: (a) Die philosophischen Außenbedingungen, von denen her seine Konzeption ihr Selbstverständnis entwickelt, sind nicht zureichend zur Kenntnis genommen; (b) das (zustimmungsfähige!) Programm einer der Universalität wie gleichermaßen der Partikularität der christlichen Wahrheit gerecht werdenden Theorie läßt nicht erkennen, woraus die dafür nötigen Gültigkeitserwägungen ihre Kriterien schöpfen – Arens' Forderung nach einer theologischen Fundamentalpragmatik löst das Problem ja nicht, sondern verschiebt es nur auf die Schiene des pragmatischen Prinzips des «in the long run» (Ch. S. Peirce), bis es im «Gemurmel der Gemeinde»⁵ verschwindet; (c) die am Ende für die Jesus-«story» behauptete Normativität wird eingeführt, ohne daß auch nur ein Wink hinsichtlich ihrer Herkunft erfolgte, die doch nur dann aufgeklärt werden könnte, wenn die Substanz der Jesus-Überlieferung am Maßstab eines Begriffs unbedingter Verbindlichkeit als verbindliche identifiziert würde. Gleichwohl scheinen mir das alles Defizite zu sein, die sich beheben lassen, wenn dem Theoriekonstrukt eine wohlbestimmte Begründungsdimension implementiert würde (was mich im Gefolge auch Arens' Aufgabenbeschreibung der Fundamentaltheologie weitgehend teilen ließe). Problematisch wird die Lage freilich dann, wenn ein solcher Begründungsdiskurs aus Gründen seiner prinzipiellen Fundamentalismus-Verdächtig-

⁵So eine spitze Formulierung W. Hogebees im Blick auf die Transzendentalpragmatik. Vgl. W. Hogebe, Das Gemurmel der Gemeinde: Aus der Schule Karl-Otto Apels, in: AZP 11.2 (1986), S. 59–66.

keit a priori ausgeschlossen wird. Dann verkehrt sich nämlich genau diese Position selbst strukturell in eine fundamentalisierende Attitüde. Warum sich das so verhält, läßt sich unmittelbar am Selbstverständnis der christlichen Theologie aufklären.⁶ Diese redet davon, daß Gott geredet und was er geredet hat. Sie sucht das, was sie als Rede Gottes glaubt, je und je in Horizonte zu übersetzen, unter denen mögliche Adressaten der Gottrede stehen, damit diese Adressaten – also prinzipiell alle Menschen aller Kulturen – verstehen können, was Gott geredet hat. Formal gefaßt: Theologie ist durch und durch Kunst der Verständnisweckung, also Hermeneutik. Aber sie ist nicht nur Hermeneutik und kann es auch nicht ausschließlich sein, und zwar (a) aus einem rein formalen und (b) aus einem inhaltlichen Grund.

Zu (a) Wer hermeneutisch tätig ist, also zu verstehen sucht oder deutet, um anderen zum Verstehen zu helfen, greift vorgegebene Zeichen auf, um sie mit anderen Zeichen in Verbindung zu bringen, wobei das Produkt dieser Verbindung, nämlich neue Zeichen, seinerseits wieder mit anderen Zeichen in Verbindung gebracht werden kann usw. Verstehen und Deuten ereignen sich in einem Kosmos von Zeichen, in dem jedes Zeichen mit jedem anderen in Verbindung gebracht werden kann, so daß es prinzipiell eine unabschließbare Zahl möglicher Deutungen und Verstehensweisen gibt. Hermeneutik ist von Wesen ein auf Endlosigkeit angelegter Prozeß (wobei – dies nebenbei angemerkt – kein Manko der Sprache ausmacht, sondern seinen Grund in der Freiheit der Zeichenbenutzer hat).

Sofern das so ist, muß aber in den hermeneutischen Prozeß ein ganz anderes Moment eintreten, weil sich Hermeneutik sonst als ausschließliches Zusammen-, Auseinander- und wieder Zusammentreten von Zeichen selbst aufhebe. Wenn prinzipiell alles mit allem zusammengebracht, also alles auf alle mögliche Weise gedeutet und verstanden werden kann, gibt es im Grunde gar nichts mehr zu verstehen. Wo alles möglich ist, ist auch alles gleich. Darum ist Hermeneutik als Kunst des Verstehens um ihrer selbst willen auf Kriterien angewiesen, genauer Kriterien dafür, ob die Deutung eines Zeichens sinnvoll oder sinnlos ist. Solche Kriterien können freilich nun nicht ihrerseits wiederum einfach der Zeichenwelt entnommen werden; in der ich mich verstehend bewege. Alle Ansätze, die dieses Problem sehen, suchen darum irgendwie eine kriterielle Metaebene zu benennen. Wirklich gelöst werden aber kann das Problem nur im Rekurs auf diejenige Instanz, die deutend mit den Zeichen umgeht, also die Vernunft des Verstehenden. Nur wenn ich der Vernunft zutraue, Letztgültiges denken zu können, kann ich auch mit Überzeugung bestimmte Deutungen vertreten und bestimmte ablehnen, weil nur im Horizont solcher Letztgültigkeit sinnvoll von etwas gesagt werden kann, daß es sinnvoll oder sinnlos sei.

Gäbe es kein solches Kriterium, bin ich schutzlos allem ausgeliefert, was an Zeichen auf mich zukommt und gegen mich Autorität erhebt. Vor jedem Wort, jedem Satz, jedem Zeichen, die ich wahrnehme, steht ja im Grunde ein «Es gilt, daß...» Aber wie oft haben wir uns nicht nur geirrt, sondern sind wir auch möglicherweise gezielt getäuscht worden! Ohne Sinnkriterium wäre ich all dem völlig schutzlos ausgesetzt, könnte allenfalls nur völlig willkürlich reagieren und einfach dies für sinnvoll und jenes für sinnlos erklären.

Auch auf der Ebene der Intersubjektivität und Kommunikation bliebe der Ausfall eines Sinnkriteriums nicht folgenlos.⁷ Ohne ein solches Kriterium kann ich einem anderen gegenüber von nichts wirklich durch und durch überzeugt sein. Er oder sie kann dann aber auch aus Prinzip nie mehr wissen, wie er mit mir ge-

⁶Vgl. dazu ausführlicher K. Müller, Wieviel Vernunft braucht der Glaube? Erwägungen zur Begründungsproblematik, in: ders. (Hrsg.) unter konzeptioneller Mitarbeit v. G. Larcher, Fundamentaltheologie – Fluchlinien und gegenwärtige Herausforderungen. Regensburg 1998 (im Erscheinen).

⁷Vgl. dazu auch H. Verweyen, Botschaft eines Toten? (Anm. 3), S. 96–97.

nau daran ist. Beide können einander nicht mehr wirklich ernstnehmen. Folge: Kommunikation kann nicht mehr Teilgabe an und Austausch von Persönlichem sein, sondern verkommt zum Wortgeplänkel. Kurz gesagt: Soll Verstehen (bei allen Grenzen, die es auch zeichnen) nicht im Prinzip eine Illusion sein, muß Hermeneutik um ihrer selbst willen mit Erster Philosophie als dem Ort letztgültiger Gedanken in Beziehung gesetzt werden. Erst recht gilt dies von der Theologie, sofern es in ihrem hermeneutischen Geschäft um Dinge geht, die mit größt denkbaren Autorität begegnen und das Persönlichste ihrer Adressaten betreffen.

Damit zu (b), der inhaltlich begründeten Verpflichtung der Theologie auf einen Letztbegründungsgedanken. Das, was diese Verpflichtung begründet, ist so einfach, wie die Einlösung dieser Verpflichtung sich aufwendig gestaltet. Gemäß christlicher Überzeugung hat sich Gott letztgültig und also auf nicht mehr überbietbare Weise in Jesus Christus geoffenbart. Wie immer auf diesen Anspruch reagiert wird, ob bestätigend oder bestreitend, beide Varianten erfordern zur Bedingung ihrer Möglichkeit einen präzisen Begriff letztgültigen Sinnes – oder den Nachweis seiner Unmöglichkeit. Ob ein faktisch auftretender Sinnanspruch letzte Gültigkeit für sich einfordern kann, läßt sich ja nur entscheiden, wenn zuvor rein mit dem Instrumentar philosophischer Vernunft der Begriff solch letztgültigen Sinnes ausgearbeitet worden ist. Damit wird Erstphilosophie notwendig auch zum inhaltlichen Implikat christlicher Theologie. Die Aufwendigkeit, die das wie schon erwähnt nach sich zieht, hat ihrerseits wiederum einen ziemlich einfachen, allerdings doppelten Grund: Christliche Theologie muß von ihrem prinzipiellen Anspruch her auch erläutern, (1) wie ein letztgültiger Anspruch geschichtlich ergehen kann, denn das alles bestimmende Zentrum des Christlichen ist ein geschichtliches Ereignis, nämlich das Auftreten des Jesus von Nazaret –, und (2) muß sie dann auch noch glaubwürdig machen, daß in ebendiesem geschichtlichen Ereignis (und in keinem anderen) tatsächlich die letztgültige Offenbarung Gottes sich ereignet hat.

Mit den beiden letztgenannten Aufgaben hat sich jede Fundamentaltheologie herumzuschlagen, die die Sinnspitze christlichen Selbstverständnisses nicht a priori aus ihrer Rechtfertigungspflicht ausschließt oder letztere aus Hoffnung auf erhöhte Zustimmungsfähigkeit minimalisiert – wobei sie beide Strategien m. E. unausweichlich ihres genuin theologischen Charakters entkleidet und in Religionsphänomenologie oder Religionswissenschaft transformiert. Die erstgenannte Aufgabe dagegen, einen Begriff letztgültigen Sinnes zu entfalten, ist eine genuin philosophische. Wenn der Fall eintritt, daß sich die Philosophie einer Epoche nicht in der Lage sieht, dieser ihr angesonnenen Aufgabe nachzukommen, muß sich die Theologie selbst dieser philosophischen Aufgabe annehmen. Einzig das (und nicht ein überzogener epistemischer Anspruch) ist der Grund, warum derzeit ein paar Theologen am Projekt einer erstphilosophischen Letztbegründung laborieren. Erst damit gewinnt die Fundamentaltheologie die ihr von Arens zugeschriebene purgatorische Qualität. Im anderen Fall reichte es wohl nur für ein Feuerchen, an dem sich die christlichen Insider mitten im kalten Multiversum der postmodernen Sinnkonkurrenzen wärmen.

Edmund Arens fragt eingangs seiner kleinen Pyrotheologie (rhetorisch): «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?» (152).

Captatio benevolentiae II: Aber ja, Edmund! Aber ja! Und Du sagst ja auch selbst: «Fundamentalisten... sind für uns gewöhnlich (Herv. K. M.) nur die anderen» (ebd.) Im Ernst: Was taugt ein Etikett, das sich so leicht replizieren läßt? Und wie ließe sich dieses Patt anders als durch Gründe sprengen?

Klaus Müller, Münster

Franz Jägerstätter und Dietrich Bonhoeffer

Ökumenische Aspekte einer Theologie des Martyriums¹

Noch immer sind die christlichen Kirchen vielfältig voneinander getrennt. Doch es gibt schon ein besonderes Zeichen der Einheit, durch das Christus verherrlicht wird. Es ist das Martyrium von Frauen und Männern aus vielen Kirchen und Konfessionen in der ganzen Welt. Leben und Tod der Märtyrer enthalten Botschaften. Das, wofür sie im Leben eintraten und woran sie festhielten bis zu ihrem gewaltsamen Tod, hatte in der frühen Christenheit den Stellenwert von Bekenntnissen. Diese dürfen wir lebenden Christen nicht ignorieren. Sie bedeuten Glaubensstärkung, aber auch Herausforderung.

Die theologische Reflexion darüber, was das Martyrium für die Ökumene, ihren Dienst und ihr Zeugnis in der Welt bedeutet, steht erst am Anfang.² Das 20. Jahrhundert ist das Jahrhundert der Kirchengeschichte mit den meisten christlichen Märtyrern. Allein darüber muß dringend nachgedacht werden; mehr noch aber darüber, daß die meisten Märtyrer in Ländern ums Leben kommen, die dem christlichen Kulturkreis angehören. Das macht jede Reflexion über das Martyrium zu einer gefährlichen Erinnerung für die Christenheit heute.

In Tegel

Als ich begann, mich mit dem Märtyrer Franz Jägerstätter³ zu befassen, stieß ich auf die Tatsache, daß dieser katholische Bauer und Mesner aus St. Radegund in Österreich und Dietrich Bonhoeffer, der evangelische Pastor aus Berlin, einige Wochen gleichzeitig im selben Tegeler Militärgefängnis für Mannschaftsdienstgrade eingekerkert waren. Beide waren tiefgläubige Christen, die ihre seelische Kraft aus dem täglichen Gebet und der kontemplativen Betrachtung der Heiligen Schrift schöpften. Was sie in der Gefangenschaft niederschrieben und was uns erhalten ist, gehört zu den wichtigen Glaubenszeugnissen dieses Jahrhunderts. Beide waren erklärte Gegner des Hitlerregimes und seiner Vernichtungspolitik, der sie dann zum Opfer fielen. Beide haben die christliche Friedensbewegung inspiriert, sind aber bis heute gerade in ihren Vaterländern nicht unumstritten, in der Ökumene aber hoch angesehen. Mit dem Martyrium beider hatten Kirchenoberen ihre Schwierigkeiten.

In den ersten Monaten seiner Untersuchungshaft war Bonhoeffer dort untergebracht, wo die zum Tode Verurteilten wie Jägerstätter in Fesseln auf den Tag ihrer Hinrichtung warteten. Es gibt keine Nachricht darüber, daß die beiden einander wahrgenommen hätten. Bonhoeffer schrieb damals eine Meditation «Nächtliche Stimmen in Tegel». Der Text spiegelt seinen eigenen inneren Kampf wider, seine Gedanken suchen die Nähe der mitgefangenen Verschwörer. Aber die Meditation enthält auch Worte voll seelsorglicher Nähe zu Todeskandidaten, die auf andere Weise Hitler die Gefolgschaft aufgesagt hatten, die Ernst Bibelforscher⁴ oder auch Katholiken wie Jägerstätter, allesamt Kriegsdienstverweigerer aus Gewissensgründen, die man damals als Wehrkraftzersetzer brandmarkte.

¹ Vortrag in Großrußbach am 14. Mai 1997 und am 15. Mai 1997 in Wiener Neustadt im Gedenken an den 90. Geburtstag Franz Jägerstätters.

² Vgl. dazu: Ludwig Kaufmann, Nikolaus Klein, Ökumene der Märtyrer, in: Edward Schillebeeckx, Hrsg., *Mystik und Politik*, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1988, S. 383ff., ferner: José M. Tojeira, *Martirio en la Iglesia actual – Testigos de Cristo en El Salvador*, Miscelánea Comillas 54 (1996), S. 339–374, Madrid 1996.

³ Paul Gerhard Schoenborn, *Alphabete der Nachfolge – Märtyrer des politischen Christus*, Peter Hammer Verlag, Wuppertal 1996, S. 12–46.

⁴ Zum Martyrium der Zeugen Jehovas, die Hitler den Kriegsdienst verweigerten, vgl. Detlef Garbe, *Zwischen Widerstand und Martyrium – Die Zeugen Jehovas im Dritten Reich*, Oldenbourg Verlag, München 1993.

*«Bruder, bis die Nacht entwich,
bete für mich!»...
Da hör ich draußen hastig verhaltene Schritte gehn.
In meiner Nähe bleiben sie plötzlich stehn.
Mir wird kalt und heiß,
ich weiß, ö ich weiß!...
Fasse Dich, Bruder, bald hast du's vollbracht,
bald, bald!...
Ich gehe mit dir, Bruder, an jenen Ort,
und ich höre dein letztes Wort:
«Bruder, wenn mir die Sonne verblich,
lebe Du für mich!»⁵*

«Bete für mich!», darum bittet ein Christ den anderen angesichts seines Todes. Ich kann es nicht beweisen, aber denkbar ist es, daß der katholische Franz Jägerstätter den lutherischen Dietrich Bonhoeffer um ein brüderliches, betendes Gedenken bat. Im Gefängnis, angesichts des Todes werden die konfessionellen Unterschiede unwichtig.

Christliches Martyrium

Wenn man auf Märtyrer unserer Epoche blickt, muß man die theologischen Erklärungen, was ein Märtyrer und was christliches Martyrium ist, neu durchdenken. Eine alte Definition besagt: Das Martyrium erleiden Christen, wenn sie von ihren Mitmenschen, die Christus, den Glauben, die Kirche hassen, verfolgt und getötet werden. Sie bekennen bis zum Tod ihren Glauben, schwören ihm nicht ab und lassen sich ohne Gegenwehr töten.⁶

Schaut man auf Jägerstätter und Bonhoeffer und die Zeit des Nationalsozialismus, so erkennt man: Um des reinen Bekenntnisses zu Christus willen, wegen der *pura doctrina*, wurden die beiden nicht getötet. Es waren auch keine Christushasser, die in einer Art Christenverfolgung gegen sie wüteten. Mit dem Martyrium der beiden verhält es sich komplizierter.

Ähnliches erkennt man, wenn man sich die Umstände vergegenwärtigt, die in unserem Jahrhundert an anderen Orten der Erde zum Märtyrertod von Christen führten. Darum ist eine ökumenische theologische Reflexion des Martyriums heute notwendig. Christliches Martyrium als ökumenisches Phänomen zeigt komplexe Sachverhalte – schauen wir zunächst einmal auf die Verfolger, die Mörder, die Richter und Henker.

Die Richter und Henker

Jägerstätter und Bonhoeffer wurden nicht in einer Christenverfolgung von Feinden des Glaubens ermordet, sondern Jägerstätter wurde nach einem «ordentlichen» Kriegsgerichtsverfahren hingerichtet, Bonhoeffer aufgrund eines fragwürdigen Standgerichtsurteils bestialisch stranguliert. Es handelte sich nach heutigen Rechtsmaßstäben um «Terrorurteile» zur Absicherung eines verbrecherischen Regimes, das unendliches Leid über die Menschen vieler Völker brachte und das eigene Volk in die Katastrophe führte. Aber erst heute nach mehr als einem halben Jahrhundert findet das Begehren nach Revision und Aufhebung dieser Gerichtsurteile Gehör.

Die für die Terrorurteile an Jägerstätter und Bonhoeffer und mehr als 30000 anderen Todesopfern der deutschen Kriegsge-

⁵ D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, Neuausgabe, S. 388.

⁶ Vgl. dazu die einschlägigen Artikel in theologischen Lexika, ferner die im Matthias-Grünwald-Verlag erscheinende Arbeit des katholischen Theologen Ludger Weckel: «Tod, wo ist dein Sieg? Tod, wo ist dein Stachel?» Ein Dialog mit der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung (Diss. Münster 1996).

richtbarkeit verantwortlichen Machthaber standen nach ihrem Selbstverständnis «auf dem Boden eines positiven Christentums». ⁷ Die Richter Jägerstätters wurden sogar vor Eintritt in das Verfahren mit der im christlichen Kulturkreis üblichen religiösen Eidesformel «vor Gott, dem Allmächtigen und Allwissenden» verpflichtet, Recht zu sprechen. ⁸

Adolf Hitler hatte persönlich die Liquidierung der Gruppe um den Admiral *Canaris*, zu der Bonhoeffer und sein Schwager *Hans von Dohnanyi* gehörten, angeordnet. Er hatte eine Direktive gegeben in bezug auf Kriegsdienstverweigerer aus Gewissensgründen, überwiegend Christen (einschließlich der in den Großkirchen verachteten Ernst Bibelforscher und Adventisten): Der Wille des Mannes müsse gebrochen werden; wenn er seine Verweigerung nicht widerrufe, müsse er sterben. Darum wurde Jägerstätter zum Tode verurteilt und enthauptet. Dieser gleiche Hitler berief sich in seinen öffentlichen Reden permanent auf den Willen des Allmächtigen und legte als christlicher Pate im Taufgottesdienst der kleinen Edda Göring segnend seine Hand auf. ⁹ Er unterzeichnete eigenhändig die Berufungsurkunden der katholischen und evangelischen Militärpfarrer in der deutschen Wehrmacht, in denen er sie seines persönlichen Schutzes versicherte.

Es ist zu einfach, zu sagen: Märtyrer wie Jägerstätter und Bonhoeffer seien echte Christen, die anderen aber, die Richter und Henker bis hin zu Hitler, seien keine. In unserem ökumenischen Jahrhundert werden Christen durch Menschen, die gleichfalls Christen sind, beseitigt. Dieser Erkenntnis müssen wir standhalten. Märtyrer werden in den Tod geschickt aufgrund einer uralten «Opferlogik» ¹⁰, die der Hohepriester Kaiphas bei Planung der Beseitigung Jesu wörtlich aussprach: «Es ist besser, daß ein Mensch stirbt, als daß das ganze Volk verdirbt!» (Johannes 11, 50) Es geht angeblich immer um das Wohl des ganzen Volkes. In Wirklichkeit aber soll die Macht einer Herrschaftsschicht abgesichert werden. Wenn Jägerstätter nicht mehr bereit war, einen mörderischen Eroberungskrieg zu unterstützen, wenn Bonhoeffer sich an Plänen aktiv beteiligte, die Staatsführung mit Gewalt auszuwechseln und den politischen Kurs des Reiches umzusteuern, dann stellten sie den Bestand des Herrschaftssystems in Frage. Das durfte nicht sein, darum mußten sie sterben.

Die Märtyrer

Im Dritten Reich wurde kein Christ getötet, weil er am Leben der Kirche teilnahm, kein Pfarrer behelligt, wenn er von der Kanzel den reinen christlichen Glauben verkündete. Zu einer Bedrohung für den totalitären Staat wurde ein Christ aber, wenn er aufgrund seines Glaubens in seinem konkreten Handeln Kritik übte an der herrschenden Praxis oder von ihr abwich – je konkreter, desto deutlicher, desto gefährlicher. Ähnliches kann man in den letzten Jahrzehnten in vielen Ländern Lateinamerikas sehen, wo Christen ungehindert ihre Messen feiern und ihre Bibelstunden abhalten können, aber verfolgt und ermordet werden, wenn sie um Gerechtigkeit für die Armen und Ausgeschlossenen kämpfen.

Franz Jägerstätter lebte ruhig und friedlich mit seiner Familie in St. Radegund und arbeitet hart auf seinem Bauernhof. Er war ein mündiger Christ und selbständig denkender Mann, der die politischen Entwicklungen scharfsichtig analysierte. So konnte er die Annexion Österreichs durch das Deutsche Reich nicht billigen, obwohl die österreichischen Bischöfe sie begrüßten. Er votierte bei der Volksabstimmung 1938 als einziger in seinem Dorf dage-

⁷ Artikel 24 des Parteiprogramms der NSDAP.

⁸ Erna Putz, Franz Jägerstätter, «...besser die Hände als der Wille gefesselt», 3. Auflage, Edition Geschichte der Heimat, Grünbach 1997, S. 225.

⁹ Günther van Norden, Paul Gerhard Schoenborn, Volkmar Wittmütz, Hrsg., Wir verwerfen die falsche Lehre, Arbeits- und Lesebuch zur Barmer Theologischen Erklärung und zum Kirchenkampf, Jugenddienstverlag, Wuppertal 1984, S. 152.

¹⁰ Vgl. dazu Franz J. Hinkelammert, Der Glaube Abrahams und der Ödipus des Westens, Opfermythen im christlichen Abendland, edition liberation, Münster 1989.

gen. Dieser erste Schritt wurde wichtig für sein weiteres Leben. Hitler durchschaute er mit seinem kritischen Blick als einen Pseudomessias, dem ein Christ nicht verfallen durfte: entweder er folgte Christus im Glauben nach, oder er gehorchte gläubig Hitler. Beides zugleich war für Jägerstätter unmöglich. So konnte er in der Folgezeit die nationalsozialistische Propaganda, besonders was den Krieg gegen die Sowjetunion anging, entlarven als das, was sie im Grunde war: Einübung in Wertmaßstäbe, die den christlichen Hohn sprachen, Verschleierung von millionenfachem Mord an unschuldigen Menschen, Kaschierung imperialistischer Beutezüge. Er erkannte, daß es im sogenannten Rußlandfeldzug nicht darum ging, Menschen vom Bolschewismus zu befreien und die deutsche Heimat zu verteidigen, sondern darum, unrechtmäßig ungeheure Ländereien zu besetzen, reiche Bodenschätze auszubeuten, Industriegut zu plündern und Zugriff auf landwirtschaftliche Produkte zu haben. Bei diesem Verbrechen sollte er als Soldat Hitlers mitwirken. Das war ihm unmöglich, denn es belastete sein Gewissen unerträglich. Es hätte die Integrität seiner Existenz zerstört, als katholischer Christ und als anständiger Mensch. Darum verweigerte er nach langer Selbstprüfung – deren Verlauf und Ergebnisse er niederschrieb und die wir nachlesen können ¹¹ – den Kriegsdienst, obwohl er zwei Jahre zuvor als Soldat auf Hitler vereidigt worden war. «Christus verlangt aber auch ein öffentliches Bekenntnis unseres Glaubens, genau wie der Führer Adolf Hitler selber es von seinen Volksgenossen verlangt – kann man also zwei Herren auf einmal dienen? Die Gebote Gottes lehren uns zwar, daß wir auch den weltlichen Oberen Gehorsam zu leisten haben, auch wenn sie nicht christlich sind, aber nur soweit sie nichts Schlechtes befehlen. Denn Gott müssen wir noch mehr gehorchen als den Menschen.» ¹² Als Wehrkraftzersetzer – der Straftatbestand «Kriegsdienstverweigerung aus Gewissensgründen» war im deutschen Kriegsstrafrecht nicht vorgesehen – wurde er zum Tode verurteilt. *So wurde Franz Jägerstätter zum Märtyrer aufgrund einer Kette von Glaubensentscheidungen im politischen Raum.*

Wie Franz Jägerstätter durchschaute auch Dietrich Bonhoeffer den verbrecherischen, kriegstreiberischen Kurs Hitlers von Anfang an. Bereits im April 1933 sagte er in seinem Vortrag «Die Kirche vor der Judenfrage»: statt nur die Opfer unter dem Rad zu verbinden, müsse die Kirche dem Rad notfalls in die Speichen fallen. Er forderte aktiven Widerstand gegen ungerechte, unmenschliche staatliche Maßnahmen gegen einen Teil der deutschen Bevölkerung – zunächst durch öffentlichen Protest. «Dem Rad in die Speichen fallen» hieß 1933 für ihn noch nicht Putsch, sondern Druck durch öffentlichen und organisierten Protest, Verweigerung einer inhumanen Politik. Er schrieb an einen Freund: «Es muß endlich mit der theologischen Zurückhaltung gegenüber dem Staat gebrochen werden. Es ist ja doch alles nur Angst. Tu deinen Mund auf für die Stummen!» (Sprüche 31,8) – wer weiß denn das heute noch in der Kirche, daß dies die mindeste Forderung der Bibel in solchen Zeiten ist. ¹³

Bonhoeffer war zunächst christlicher Pazifist. Er forderte 1934 in einem der beiden Hauptvorträge auf der Welttagung der ökumenischen Bewegung «Life and Work» auf Fanø ein Friedenskonkord, eine aktive Auflehnung der weltweiten Christenheit gegen die damals schon sichtbare Vorbereitung eines neuen Weltkrieges. Wegen seiner aktiven Mitarbeit beim radikalen Flügel der Bekennenden Kirche wurde Bonhoeffer schon früh in den Akten der Gestapo geführt, u.a. wurde er im Hause Niemöllers mit anderen Pastoren verhaftet. Er verlor 1936 seine Dozentur an der Berliner theologischen Fakultät. Nach polizeilicher Auflösung der zuletzt illegalen Ausbildung von jungen Pastoren der Bekennenden Kirche im Jahre 1940 mußte er sich

¹¹ Erna Putz, Gefängnisbriefe und Aufzeichnungen – Franz Jägerstätter verweigert 1943 den Wehrdienst, Veritas Verlag, Linz 1987, besonders S: 124–183.

¹² E. Putz, Gefängnisbriefe, S. 134.

¹³ Brief vom 11. 9. 1934 aus London, in: Dietrich Bonhoeffer, Werke, Band 13, S. 204f.

regelmäßig bei einer Polizeidienststelle melden und erhielt Rede-, und Veröffentlichungsverbot. Er war noch in den ersten Jahren der Tätigkeit als Leiter des illegalen Predigerseminars entschlossen, den Wehrdienst zu verweigern, und strebte an, bei Gandhi in Indien Methoden des gewaltlosen Widerstands zu lernen.

Seit 1938 wurde er Mitwisser der Umsturzplanungen. Sein Schwager Hans von Dohnanyi holte ihn als Zivilist in die Abwehr der Wehrmacht, das Amt Canaris, wo er aufgrund seiner ökumenischen Kontakte von den Planern des Umsturzes gebraucht wurde. So wurde er zum aktiven Unterstützer der Umsturzpläne – einschließlich der Billigung von Anwendung tödender Gewalt. Er hatte erkannt, der totale Krieg, die fabrikmäßige Ermordung von Millionen Behindertener, Juden, Zigeuner, Polen, Sowjetbürger, und die alle moralischen Grundlagen des menschlichen Zusammenlebens zerstörende nationalsozialistische Diktatur konnte nur durch Gegengewalt beendet werden. *Der Grund des Martyriums Bonhoeffers ist – wie bei Jägerstätter – die Folge einer Kette von Entscheidungen und Handlungen aus Glauben im politischen Raum.*

Jägerstätter und Bonhoeffer sind ihrer sozialen Herkunft und ihrer Persönlichkeit nach recht verschieden, ihr Platz im aktiven Leben ist jeweils ein anderer. Ihre Wirkungsmöglichkeiten kann man oberflächlich nicht miteinander vergleichen. Man kann deshalb nicht sagen, Jägerstätter sei leidensbereiter, Bonhoeffer handlungsbereiter gewesen, der eine habe mehr auf sein Gewissen, der andere mehr auf den Anruf durch die Not der anderen gehört, der eine habe als Christ, der andere als politischer Akteur gehandelt, der eine sei darum eher als echter Märtyrer anzusehen als der andere. So vielfältig die Umstände des modernen Lebens, so vielfältig sind die Ausgangspunkte für politisches Agieren und Widerstehen und darum auch die Wege ins Martyrium. Aber eines ist ihnen gemeinsam: *Ursache des Martyriums ist die politische Dimension der Christusnachfolge.*

Eigentlich war es immer so; diesen Zusammenhang hat Erik Peterson in seiner theologisch-exegetischen Studie *«Zeuge der Wahrheit»* in den dreißiger Jahren herausgearbeitet. Mit dem Offenbarwerden Jesu Christi wird, so Peterson, zugleich auch der Antichrist offenbar, und erleiden Menschen das Martyrium. «Wenn die Botschaft Jesu freilich eine bloße Philosophie wäre, über die man zu diskutieren hätte, jahrelang, jahrhundertlang, würde es keine Märtyrer geben.» «Angesichts des Offenbarwerdens Jesu Christi muß auch die Sphäre des Politischen offenbar werden.»¹⁴ In allen Epochen der Kirchengeschichte kann man feststellen: Märtyrer starben, weil ihre Glaubensentscheidungen zu Störfaktoren im Bereich des Politischen wurden. Wer Jesus von Nazaret im Glauben nachfolgt, wer die Offenbarung Gottes in Christus bezeugt, der provoziert. Denn er macht, indem er das erste Gebot: «Ich bin der Herr, dein Gott, der ich dich aus Ägyptenland, aus der Knechtschaft, geführt habe. Du sollst keine anderen Götter haben neben mir!» (2 Mose 20,2–3) heilig hält, sichtbar, daß im Bereich von Staat, Politik, Gesellschaft, Wirtschaft andere Götter Anerkennung beanspruchen.

Jägerstätter wie Bonhoeffer haben aus Glauben in ihrem Leben politische Konsequenzen gezogen – ohne sich von der Möglichkeit, ihr Leben dabei zu verlieren, abschrecken zu lassen. «Wo der Tod nicht mehr herrscht, ist niemand beherrschbar.»¹⁵ Deshalb konnte ein totalitäres System sie nicht gleichschalten. Als Christen erkannten sie: politische Alternativen sind möglich!

Märtyrer wie Jägerstätter und Bonhoeffer vertreten prophetisch ein «Mehr» über das Vorfindliche hinaus, sie leben in der Perspektive des Reiches Gottes. Man kann Jesus von Nazaret als den ersten Märtyrer des Reiches Gottes bezeichnen. Damit

ist gewiß nicht alles über ihn ausgesagt. Aber dadurch wird uns der Stellenwert der Menschen in unserem Jahrhundert, die aus Glauben an ihn die politischen Konsequenzen ziehen und deswegen verfolgt und getötet werden, erst richtig klar: Es sind Märtyrer des Reiches Gottes. Aus Glauben protestieren sie gegen politische und gesellschaftliche Verhältnisse, die Menschenleben zerstören und damit Gott lästern. Sie stören, sie entlarven die Machthaber. Ihr gewaltsamer Tod legt die Sünde im Bereich Staat–Wirtschaft–Politik–Religion offen – wie der Tod Jesu von Nazaret. In der Befreiungstheologie Lateinamerikas formuliert man scharf: Der Gott des Lebens und sein Reich («Reino de Dios») steht im Kampf gegen die Götzen des Todes und ihr Anti-Reich («Antireino»), das sich manifestiert in Vormachtstreben, Geldgier, Verachtung der Geringeren, brutaler Gewalt. Und diese Götzen des Todes fordern und verschlingen Menschenopfer.

Das Martyrium von Christen ist kein Glaubensideal, sondern eine Folge der politischen Umstände. Es ist die «unerwünschte Begleiterscheinung eines unerwünschten Zustands» (Ludger Weckel). Märtyrer in der Ökumene heute zeigen, wie sich derzeit der Kampf zwischen dem Reich Gottes und dem Antireich der Götzen des Todes weltweit abspielt.

Die Unbeteiligten

Die uralte Opferlogik «Es ist besser, daß ein Mensch stirbt, als daß das ganze Volk verdirbt!» erscheint in der jeweiligen historischen Situation auch im 20. Jahrhundert noch immer der Mehrheit der Bevölkerung plausibel: «Volk und Staat befanden sich im ernstesten Verteidigungskampf um ihre Existenz. Da durfte man sich nicht der Verteidigung der Heimat verweigern oder gar aktiv der Führung in den Rücken fallen.» Für viele waren und sind Märtyrer wie Jägerstätter und Bonhoeffer Verblendete oder Schuldige, ihre Hinrichtung darum gerechtfertigt: Jägerstätter verweigerte sich der Vaterlandsverteidigung aus religiöser Verstiegtheit, und Bonhoeffer war ein Volksverräter. Vergessen wir auch hier nicht, daß die Mehrheit der Österreicher und der Deutschen damals getaufte Christen waren.

Und die offiziellen Vertreter der Kirche?

Franz Jägerstätter suchte den persönlichen Rat seiner Seelsorger bis hin zu seinem Bischof. Die erkannten die Ernsthaftigkeit seines Glaubens sehr wohl, aber sie hielten die Konsequenzen, die er daraus zog, für falsch. Pfarrvikar Fürthauer hielt ihm die zehn Gebote vor: den Kriegsdienst verweigern bedeutet, wissentlich und willentlich die Sünde des Selbstmordes zu begehen, also Versündigung gegen das fünfte Gebot. Der Weisung der Obrigkeit nicht zu gehorchen, bedeutet Sünde gegen das vierte Gebot. Einem einfachen Gläubigen, einem Mann aus dem Volk wie Jägerstätter stand es nach Ansicht von Bischof Josephus Fließer von Linz nicht zu, zu prüfen, ob es dem Worte Gottes entspräche, was die Obrigkeit, in diesem Fall das gottlose nationalsozialistische Regime, von ihm forderte. Seine christliche Verantwortung hatte er auf seinen Stand in Beruf und Familie zu beschränken, und gemäß dem vierten Gebot hatte er der Obrigkeit zu gehorchen, die für ihre Maßnahmen ihrerseits die Verantwortung vor Gott trug.¹⁶ Im übrigen hielt er Jägerstätter für religiös überspannt. Er betrachtete ihn als einen «ganz besonderen Fall», eine Ausnahme. Auch nach dem Zweiten Weltkrieg vermochte er nicht, ihn als ein beispielgebendes Glaubensvorbild anzuerkennen. Er unterband im Juli 1945 die Veröffentlichung eines Lebensbildes Jägerstätters in seinem Bistumsblatt. Ähnliches widerfuhr Dietrich Bonhoeffer. Als er in seinem Berliner Vortrag über «Die Kirche vor der Judenfrage» erwo, ge-

¹⁴Erik Peterson, *Theologische Traktate*, Kösel Verlag, München 1950, S. 67–224, Den Hinweis auf Peterson verdanke ich Ludger Weckel.

¹⁵Franz J. Hinkelammert, *Kritik der utopischen Vernunft*, Edition Exodus, Luzern, 1994, S. 289.

¹⁶Vgl. hierzu Waldemar Molinski, Franz Jägerstätters Wehrdienstverweigerung im «Dritten Reich», in: Alfons Riedl, Josef Schwabeneder, Hrsg., *Franz Jägerstätter – Christlicher Glaube und politisches Gewissen*, S. 211ff.

gebenenfalls müsse man «dem Rad in die Speichen fallen», verließen Pfarrer unter Protest den Saal. Aus ähnlichem Grunde wohl gab es auf Fanø scharf ablehnende Reaktionen dem christlichen Pazifisten Bonhoeffer gegenüber. Nach dem Krieg verweigerte Bonhoeffer eigene Landeskirche, die Kirche von Berlin-Brandenburg, ihm die Anerkennung als Märtyrer, wohl aber stellte sie in einer Kanzelabkündigung zum ersten Jahrestag des 20. Juli 1944 ihren Gemeinden den «Prediger von Buchenwald», den rheinischen Pfarrer *Paul Schneider*, als «einen Märtyrer im vollen Sinne des Wortes» vor Augen. Bonhoeffer's Name kam in diesem Text nicht vor, ja, es hieß darin, die Kirche könne den Anschlag vom 20. Juli «niemals gutheißen, in welcher Absicht er auch ausgeführt sein mag.»¹⁷ Bischof *Hans Meiser* von der evangelisch-bayerischen Landeskirche weigerte sich, anwesend zu sein, als im Jahre 1953 ein Gedenkgottesdienst in Flossenbürg gehalten und eine Gedenktafel mit der Inschrift enthüllt wurde: «Dietrich Bonhoeffer – ein Zeuge Jesu Christi unter seinen Brüdern.» Bei dem Ermordeten, ließ er mitteilen, handle es sich nicht um einen christlichen, sondern um einen politischen Märtyrer.¹⁸ In den siebziger Jahren wurde beim Weltrat der Kirchen in Genf und in manchen südafrikanischen christlichen Oppositionskreisen diskutiert, wie man das gottlose und menschenverachtende Apartheidsystem in Südafrika ablösen könne. 1978 bestritt die Kanzlei der Evangelischen Kirche in Deutschland, daß Bonhoeffer's Zustimmung zur Beseitigung Hitlers wegweisend sein könne in der Frage, ob das Apartheidsystem in Südafrika gewaltsam abgelöst werden dürfe. Bonhoeffer's Entscheidung zur tötenden Gewalt sei die Gewissensentscheidung eines einzelnen Christen gewesen und sei deshalb nicht für die Entscheidung der ganzen Kirche maßgebend.¹⁹

Die Anerkennung der Märtyrer als Märtyrer abzuwehren und ihre Bedeutung für die Kirche herunterzuspielen, ist offenbar ein Phänomen, das keine Kirchengrenzen kennt: Kirchenleitende Personen werten sowohl Jägerstätter als auch Bonhoeffer als «ganz besonderen Fall» und sprechen ihnen das beispielgebende Zeugnis eines christlichen Märtyrers ab. Märtyrer der heutigen Ökumene stören nicht nur die Politik im weltlichen Bereich. Sie stören auch eine Kirchendiplomatie, die es nicht mit dem Zeitgeist, mit den Mehrheiten, mit den Führungseliten verderben will. Die Erinnerung an die Ökumene der Märtyrer offenbart auch die Sünden der Kirche: Anpassung, Verharmlosung der Verhältnisse, Einsatz nur für sich selbst, Aufrechterhaltung einer Theologie, die eher die Ideologie der *civil religion* darstellt, die die jeweils Herrschenden brauchen.

Dieses Phänomen kennt auch keine Ländergrenzen: Vergleichbares wird sichtbar, wenn man das Martyrium ungezählter Christen in den siebziger und achtziger Jahren in Lateinamerika betrachtet, etwa in El Salvador. Fast die gesamte Bischofskonferenz stand gegen Erzbischof *Romero*. Sie warf ihm und den anderen Märtyrern kommunistische Politik vor, die zu Recht zu ihrer Liquidierung geführt habe.²⁰

Memoria martyrum

Aber es gibt auch andere, positive kirchliche Reaktionen auf den Tod der Märtyrer. Ich möchte einige besonders eindruckliche Zeugnisse nennen: Der anglikanische Bischof von Chichester, *George Bell*, bezeichnete in einem Gedächtnisgottesdienst am 27. Juli 1945 in der Holy Trinity Church in

¹⁷ Eberhard Bethge, *Dietrich Bonhoeffer – Theologe, Christ, Zeitgenosse*, Christian Kaiser Verlag, München 1967, S. 1042.

¹⁸ E. Bethge, *Modernes Märtyrertum als gemeinsames evangelisch-katholisches Phänomen*, S. 143.

¹⁹ Vgl. dazu E. Bethge, *Widerstand und Terrorismus – Am Beispiel von Dietrich Bonhoeffer's Schritt zur Gewalt*, S. 161, in: Ders.: *Am gegebenen Ort – Aufsätze und Reden*, Christian Kaiser Verlag, München 1979, S. 158–174.

²⁰ Vgl. das Kapitel «Oscar Arnulfo Romero – Verteidiger der Armen» in: P. G. Schoenborn, *Alphabete der Nachfolge* (Anm. 3), S. 117–156.

London Bonhoeffer's Lebenseinsatz und seine Ermordung zugleich als christliches und politisches Märtyrertum: «Bonhoeffer's Tod wie sein Leben bilden ein Faktum von eindringlichem Wert... In der edlen Gemeinschaft der Märtyrer verschiedener Tradition verkörpert er beides: den Widerstand der gläubigen Seele im Namen Gottes gegen den Angriff des Bösen; und ebenso die moralische und politische Erhebung des menschlichen Gewissens gegen Ungerechtigkeit und Grausamkeit. Er und seine Freunde stehen auf dem Grund der Apostel und Propheten.»²¹

Ende Mai 1982 erschien in der englischen Sonntagszeitung «The Sunday Times» der folgende Bericht: «Im Gedenken an Märtyrer unserer Zeit konstituierte sich während des Englandbesuchs von Papst Johannes Paul II. eine Ökumene ganz besonderer Art. Nach dem Gottesdienst in der Kathedrale von Canterbury am 29. Mai 1982 zogen sieben Kirchenführer in die kürzlich eingerichtete Kapelle hinter dem Hochaltar, die an Märtyrer unseres Jahrhunderts erinnert. Jeder entzündete eine Kerze, steckte sie auf einen siebenarmigen Leuchter und nannte dazu einen Namen. Der Papst sprach den Namen von Maximilian Kolbe aus, der als polnischer Priester in Auschwitz ermordet worden ist. Dr. David Russel, baptistischer Kirchenführer, gab seine Kerze an den evangelischen Pastor Dietrich Bonhoeffer, der am 9. April 1945 im KZ Flossenbürg auf persönliche Veranlassung Hitlers gehängt wurde.»²² Weitere Märtyrer, derer gedacht wurde, waren Oscar Arnulfo Romero, Erzbischof von San Salvador, und Martin Luther King, der baptistische Pastor aus den USA. Für Franz Jägerstätter bezeugten Pfarrer Heinrich Kreuzberg, der für das Militärgefängnis Tegel zuständige katholische Gefängnispfarrer, und der Brandenburger Seelsorger Albert Jochmann, mit dem Franz Jägerstätter vor seiner Hinrichtung die Eucharistie feierte, in Briefen an Franziska Jägerstätter, daß sie in ihrem Mann einem wahren christlichen Märtyrer begegnet seien. Der Ortspfarrer und Freund Jägerstätter's Josef Karobath schrieb 1945, in die Pfarrchronik von St. Radekund: «Wenn es in diesem gemeinen Krieg einen Helden gegeben hat, dann war es Jägerstätter Franz. Er war ganz sicher ein Heiliger von Format.» Im Jahre 1965, während des 2. Vatikanischen Konzils, verwies Erzbischof *Thomas D. Roberts* SJ bei der Arbeit an «Gaudium et spes» auf die Gewissensentscheidung Jägerstätter's. Er erreichte, daß der Passus gestrichen wurde, im Zweifelsfall stünde nur der Obrigkeit das Urteil darüber zu, ob ein Krieg gerecht sei oder nicht. Damit setze man Märtyrer wie Jägerstätter von vornherein ins Unrecht: «Ehrwürdige Väter! Statt meine Bemerkungen mit Beweisen aus abstrakten Prinzipien zu untermauern, ziehe ich es vor, ein Einzelbeispiel aufzuführen... Es handelt sich um einen jungen Christen, einen österreichischen Bauern mit Namen Franz Jägerstätter, der am 9. August 1943 in Berlin hingerichtet wurde wegen seiner Gewissensbedenken gegenüber einem Krieg, der später in Nürnberg als «Verbrechen an der Menschheit» verurteilt wurde... Was wir hier am Konzil tun müssen, ist das Folgende: Wir sollen öffentlich erklären, die Kirche bejahe das Recht des Einzelgewissens, einen ungerechten Militärdienst zu verweigern... Vielleicht bestand das größte Ärgernis der Christen durch allzu viele Jahrhunderte hindurch gerade darin, daß fast jede nationale Hierarchie in beinahe jedem Krieg sich als moralische Stütze ihrer Regierung gebrauchen ließ – auch bei Kriegen, die später als offensichtlich ungerecht anerkannt wurden. Laßt uns mit dieser tragischen Vergangenheit brechen!»²³

Die Ökumene der Märtyrer

An Märtyrern wie Franz Jägerstätter und Dietrich Bonhoeffer wird sichtbar, wie in unserem Jahrhundert eine neue Art von

²¹ E. Bethge, *Dietrich Bonhoeffer – Theologe, Christ, Zeitgenosse*, S. 1041 – Übersetzung Beiheft S. 31.

²² The Sunday Times, May 30th 1982.

²³ Zitiert von M. von Galli, Brief aus Rom, in: *Orientierung* 29 (1965), S. 223 f.

Ökumene entsteht: Christen aller Konfessionen widersetzen sich den menschenverachtenden Götzen des Todes im Gehorsam gegen den Gott des Lebens. Sie analysieren die politischen Verhältnisse genau; ziehen ihre Konsequenzen und handeln danach. Sie wollen auch im politischen Bereich Christus treu bleiben. Jägerstätter, Bonhoeffer und andere sind noch über ihren Tod hinaus umstritten: Sind sie wirklich Märtyrer des Glaubens? Oder wurden sie «nur» aus politischen Gründen umgebracht? Sollte jeder Christ sich so verhalten wie sie? Auf jeden Fall, ihr mutiges Verhalten entschleierte bis heute Unglauben und Le-

benslügen, politische Anpassung und als Klugheit getarnte Feigheit.

Märtyrer sind ein Licht, das die Wirklichkeit besser sehen und verstehen läßt. Die Erinnerung an sie hilft gegen die Verharmlosung der Zustände. Über die gegenwärtigen Kirchengrenzen hinaus werden die Märtyrer des politischen Christus zu ermutigenden Vorbildern von Frauen und Männern, die sich heute als Christen für Frieden in Gerechtigkeit einsetzen. Und sie zeigen, worum es bei christlicher Weltgestaltung auch in Zukunft gehen muß.

Paul Gerhard Schoenborn, Wuppertal

Indianische Weisheit, Quelle der Hoffnung

Der III. Kongreß zur «Teología India» in Cochabamba/Bolivien

«Wir glauben, daß Gott, der Nana/Mutter und Tata/Vater ist, das Fundament für die Harmonie zwischen Frauen und Männern sowie zwischen ihnen und der Natur ist. Deshalb fragen wir uns, warum den Frauen die Rechte untersagt werden, die die Männer unserer Völker und Kirchen haben. Warum haben wir die Harmonie mit der Natur zerstört? Um diese Harmonie wieder herzustellen, lehrt uns die indianische Weisheit, daß ein echter Dialog stattfinden muß, bei dem die Würde des Anderen und sein Anderssein respektiert werden, indem seine Botschaft und sein Wort gehört werden.»¹

Im Zusammenhang mit dem 500-Jahr-Gedenken, aber auch bedingt durch eine differenzierte Wahrnehmung der Indianerproblematik in Kirche und Theologie kommt es seit Mitte der 80er Jahre zu einer stärkeren Artikulation indianischer Anliegen in Kirche und Gesellschaft Lateinamerikas. Gleichzeitig mit Fragen politischer und ökonomischer Selbstbestimmung finden die indianischen Kulturen/Religiositäten² und ihr Zusammenhang mit dem Christentum größere Beachtung. Dies fand zum einen seine explizite, wie wohl in vieler Hinsicht unbefriedigende Aufnahme in den Dokumenten von Sto. Domingo, aber auch in den daran anschließenden Verlautbarungen bis hin zur Konferenz des SEPAI (Secretariado de Pastoral Indígena de CELAM) im Oktober 1996 in Santa Fé de Bogotá, die in ihrer Botschaft in vier Schritten Zeichen der Hoffnung, Schwierigkeiten, Herausforderungen und Verpflichtungen einer Indianerpastoral skizzierte.³ Mehr als ein wichtiges Moment dieses Prozesses bilden die ökumenischen Konferenzen zur Teología India, die vor dem dritten Treffen vom 26. bis 30. August dieses Jahres in Cochabamba/Bolivien bereits 1990 in Mexiko und 1993 in Panama stattfanden.⁴ So haben bereits drei der fünf Regionen Lateinamerikas und der Karibik diese Konferenz ausgerichtet.

Inhaltlich und organisatorisch stand das diesjährige Treffen in Cochabamba unter der Leitung von Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern des CENAMI (Centro Nacional de Ayuda a las Misiones Indígenas de México) und des CTP (Centro de Teología Popular de Bolivia/La Paz). 220 Teilnehmerinnen und Teilneh-

mer (40% Frauen/60% Männer), unter ihnen auch Theologen und Bischöfe sowie eingeladene Gäste aus anderen Kontinenten, suchten gemeinsam nach Wegen der Entdeckung und Kommunikation indianischer Weisheit. Besonders zahlreich waren die Vertreterinnen aus der andinen Region (Bolivien, Peru, Ecuador) und aus Mexiko und Guatemala vertreten. Kleinere Delegationen kamen aus den Ländern Kolumbien, Venezuela, Paraguay, Nicaragua, Honduras und El Salvador. Überraschend war auch die relativ hohe Teilnehmerzahl (gemessen am prozentualen Anteil der Indígenas an der Gesamtbevölkerung in diesen Ländern) aus Argentinien und Chile, während Brasilien mit zwölf Teilnehmerinnen im Verhältnis zur Anzahl seiner indianischen Bewohner nur eine sehr kleine Delegation stellte.

In den Diskussionen leitend war die Frage nach der *sabiduría indígena*, der indianischen Weisheit, und wie sie zur Quelle der Hoffnung werden könne. In den Riten und Erzählungen, in Gottesdiensten und Fiestas aus den verschiedensten Regionen und Völkern – insgesamt waren 41 verschiedene indianische Völker Lateinamerikas vertreten – war diese Quelle präsent. Dabei wurden im Gegensatz zu früheren Konferenzen keine Vorträge gehalten, sondern das in den einzelnen Regionen bei vorhergehenden Treffen Vorbereitete wurde in Cochabamba in Gruppen und Plenumsgesprächen weiter bearbeitet. Ausnahmen bildeten die längeren Grußadressen des Indígena-Vertreters beim ÖRK in Genf, Eugenio Poma Añaguaya, zur Makroökumene und des Präsidenten des SEPAI, Felipe Aguirre, des CELAM-Vertreters sowie einzelne längere Schlußreflexionen, unter anderem von Paulo Suess, zu den unterschiedlichen Konzeptionen von Anderheit (alteridad). Es wäre allerdings an einzelnen Stellen der Diskussion hilfreich gewesen, wenn die anwesenden Theologen mit Kurzvorträgen vor allem zu Begriffsklärungen beigetragen hätten.

Fragen zum Umgang mit indianischer Weisheit

Was zum Beispiel unter Moderne oder Neoliberalismus bzw. Globalisierung zu verstehen sei, war auch häufig ein Problem bei der Bearbeitung der Leitfragen in Gruppen und Plenumsgesprächen. Ein erster Frageblock sollte der Vergewisserung dienen, welche Bedeutung die Weisheit für die Indígenas selbst hat, wie diese Weisheit zu entdecken wäre und welchen Beitrag zur Veränderung ihrer Situation sie zu leisten in der Lage sei. In der Diskussion des zweiten Blocks hingegen suchten die Teilnehmer und Teilnehmerinnen in fünf Regionalgruppen nach Wegen der Vermittlung mit anderen Weisheiten, mit der Moderne und dem Christentum. Dabei wurde davon ausgegangen, daß man schon immer mitten im Vollzug der angedeuteten Selbstvergewisserung oder Vermittlung sich befindet und daß man von einer reinen indianischen Identität oder einem reinen Christentum nicht ausgehen könne: So meint Entdeckung indianischer Weisheit nicht, daß sie gänzlich verloren sei und nun sie wieder neu entdeckt werden müsse. Und das Anliegen der Vermittlung oder Kommunikation dieser Weisheit ist sich dessen bewußt, daß indianische Weisheit immer schon mit Christentum oder Moderne vermittelt ist.

¹ Aus der Abschlußbotschaft des III. Lateinamerikanischen Kongresses für indianische Theologie in Cochabamba/Bolivien vom 24. bis 30. August 1997, Nr. 7 und 8 (Übersetzung Elisabeth Steffens; der Verfasser dankt Frau Steffens für die gute Zusammenarbeit bei der Vor- und Nachbearbeitung dieser Konferenz).

² Zum unlöslichen Zusammenhang von Kultur und Religion vgl. Francisco Taborda, Christentum und indianische Kulturen. Sackgassen und Dilemmata einer Praxis der Evangelisation, in: Kirche und Theologie im kulturellen Dialog. Festschrift Peter Hünermann, Freiburg 1994, S. 182–204, bes. 194. Außerdem schließe ich mich im folgenden der von Josef Estermann vorgeschlagenen Sprachregelung an, statt von Religion von Religiosität zu sprechen. Vgl. J. Estermann, Apu Taytayku. Theologische Implikationen des andinen Denkens, in: NZM 52 (1996) S. 161–185, hier 162; jetzt auch in: Raúl Fornet-Betancourt, Hrsg., Mystik der Erde. Elemente indianischer Theologie, Freiburg 1997, S. 76–106.

³ Vgl. La pastoral indígena de cara al tercer milenio. Mensaje al pueblo de Dios, in: Boletín CELAM, No. 274, Octubre/Diciembre 1996, S. 39–43.

⁴ Vgl. die Dokumentationen dieser Tagungen: Teología India. Primer encuentro-taller latinoamericano México, México/Ecuador 1991; Teología India. Tomo 2º; Segundo encuentro-taller latinoamericano México/Ecuador 1994.

So geht es vor allem um eine Vergewisserung bezüglich der Quellen der eigenen Identität und gegenwärtiger und möglicher zukünftiger Vermittlungsgestalten indianischer Kultur/Religiosität mit Christentum und Moderne. Es wurde dabei zunächst festgehalten, daß Riten und Mythen trotz der 500 Jahre, in der diese durch die Kolonialmächte und auch durch die Kirchen unterdrückt und vom Christentum durchdrungen wurden, Träger indianischer Weisheit geblieben sind. So drückt sich gerade in den Riten die lebensbejahende Haltung der Indígenas aus.

Träger und Wege zur Weisheit

Die Weisheit, die in den Mythen und Riten zum Ausdruck gebracht wird, nährt sich aus der Wirklichkeit, dem täglichen Zusammenleben in den Gemeinschaften der Indígenas. Doch ist die Erhaltung ihrer Weisheit durch verschiedene Faktoren bedroht. Die Weisheit wird von den Alten, Müttern und Medizinmännern an die Jungen durch Mythen, Erzählungen, Riten zur Verehrung der Pachamama, des Symbols für die indianische Kosmvision und die traditionelle Medizin, die die Heilung des Körpers mit der Seele verbindet, weitergegeben. Grundlegend ist dabei, daß sich die Indígenas trotz aller Einflüsse und Gefahren als *Indio de Corazón* fühlen und ihr Indio-sein nicht verleugnen.

Die Tendenz der Jugendlichen, nicht mehr an den Versammlungen der *indígena cabildos* teilzunehmen, da sie sich nicht mehr so stark mit ihrer Gemeinschaft identifizieren, ist eine gefährliche Entwicklung, da der *cabildo* eine Einrichtung ist, in der die Jugendlichen Weisheit und Tradition erfahren, erhalten und aktualisieren können. Hervorgehoben wurde darüber hinaus die Bedeutung der *mingas*, denn während gemeinsam gearbeitet wird, werden Geschichten und Träume, in denen sich auch diese Weisheit manifestiert, erzählt und ausgetauscht. Es war allerdings in den Diskussionen auffallend, daß die zunehmende Migration der jungen Menschen in die Städte und ihre Auswirkungen auch im Hinblick auf den Erhalt von Weisheit kaum thematisiert wurde.

Daneben wurden vier weitere Anregungen zur Erschließung des Reichtums der weisheitlichen-indianischen Traditionen gegeben: 1. Die Beschäftigung mit dem indianischen Zeit- und Raumverständnis, der Astrologie und Natur bietet Möglichkeiten, die Weisheit der Indígenas zu entdecken.⁵ 2. Dabei sollten sich die Indígenas unterschiedlicher Nationalitäten auch miteinander austauschen, um in den verschiedenen indianischen Theologien neben der Vielfalt der Weisheiten und Gottesvorstellungen der Mayas, Aymaras usw. auch die Gemeinsamkeiten zu entdecken. 3. Die Rolle der Kirchen, die den Indígenas mehr Raum und Entfaltungsmöglichkeiten geben sollten, um ihre Weisheit leben und feiern zu können, ist in diesem Zusammenhang bedeutsam und sollte von ihnen verantwortungsbewußt wahrgenommen werden. 4. Angesichts des drohenden Verlustes der mündlichen Überlieferungen von Traditionen wurde in den Diskussionen mehrfach angeregt, dafür zu sorgen, die Weisheiten schriftlich zu fixieren.

Indianische Weisheit als Motor für Veränderungen

Die Reziprozität, das wichtigste Element indianischer Weisheit, manifestiert sich im täglichen Leben der Indígenas durch ihren Umgang mit ihren Schwestern und Brüdern sowie mit der Natur. Dieser Umgang impliziert ganz selbstverständlich einen ökologisch nachhaltigen Schutz der Natur.⁶ Darüber hinaus ist die Weisheit auch Motor für die Kämpfe um Land, Selbsterhaltungsrechte, bilinguale Erziehung usw., die von den Indianerbewegungen organisiert werden. Feste und Riten stellen dabei eine lebendige Wirklichkeit dar, aus der sie

Kraft für ihren Widerstand schöpfen können. Solidarität und Widerstand, die die Indígenas trotz Armut leben, stehen, so wurde mehrfach festgestellt, im krassen Gegensatz zum ausschließlich profitorientierten neoliberalen Streben in vielen lateinamerikanischen Staaten. Die Indígenas suchen Politiker zu beeinflussen und setzen Zeichen für eine echte Globalisierung, die von unten kommen soll. Sie selbst sind somit als Träger der Weisheit Subjekte der angezielten Veränderungen.

Zum Abschluß der Diskussion des ersten Fragekomplexes wurde selbstkritisch festgestellt, daß durch die Weisheit die Beziehung zu Gott für jeden einzelnen zwar entscheidend bestimmt wird, dies aber bisher nicht ausreichend artikuliert und implementiert worden sei. Darüber hinaus wird es notwendig sein, Weisheiten im Kontext der gegenwärtigen Herausforderung zu aktualisieren und zu erneuern, auch damit die Weitergabe an die nächste Generation gelingt.

Der Dialog mit anderen Weisheiten

Was zunächst die Beziehung zu anderen Weisheiten betrifft, so wurde festgehalten, daß es in der Mutter Erde (*Madre Tierra*) ein Symbol gibt, das vielen indigenen Weisheiten gemein ist.⁷ Ein Grundprinzip besteht darin, Zeugnis für dieses Symbol zu geben und die eigene Weisheit nicht in Konkurrenz zu anderen Weisheiten zu sehen. Es wurde festgestellt, daß es bisher kaum einen Dialog zwischen den verschiedenen Weisheiten gegeben hat. Ein großes Defizit sei vor allem der geringe Austausch mit den Afroamerikanern. Auch wurde positiv darauf hingewiesen, daß es einige wichtige Vermittler, zum Beispiel Indianerorganisationen, gibt, durch die es zu Dialog und zu Kooperation bei gemeinsamen Anliegen kommt, wie zum Beispiel beim Kampf um Land oder gegen die Ausbeutung beispielsweise durch die nationalen und transnationalen Ölfirmen. Ein verstärkter Austausch mit anderen Weisheiten könnte auch, so war die Hoffnung, der Stimme der indigenen Weisheit insgesamt mehr Gehör verschaffen, so daß die vielfältigen menschlichen Bedürfnisse berücksichtigt würden und nicht lediglich eine Globalisierung der Produkte der Güter-, Arbeits- und Kapitalmärkte im neoliberalen Sinne sich durchsetzen würde.⁸

Der Dialog mit der Moderne

Wie bereits bei der Diskussion über den Dialog mit anderen Weisheiten deutlich wurde, ist auch hier festzustellen, daß man von einem Dialog mit der Moderne bisher nicht sprechen kann. Die Frage, ob das Überleben angesichts der sozioökonomischen Situation zu sichern ist, ist für die Indígenas zunächst viel fundamentaler, da ihre Existenz häufig durch eine ignorante Machtpolitik extrem gefährdet ist. Dabei ist die generelle Nichtanerkennung ihrer Rechte innerhalb der Staaten verantwortlich für viele Konflikte. Dennoch ist die Erfahrung mit der Moderne eine geteilte: man spürt die ökonomischen Auswirkungen kapitalistischer Modernisierung, elementare Menschenrechte – auch eine Errungenschaft der Moderne – werden den Indígenas allerdings vorenthalten. Es wurde jedoch auch selbstkritisch angemerkt, daß sich die Indígenas selbst noch mehr auf den Dialog mit der Moderne vorbereiten müssen. In diesem Zusammenhang wurden die Aufstände der Indígenas in Ecuador in den Jahren 1990 und 1994 genannt, bei denen die CONAIE mehrere Aufstände und Streiks organisiert und das Land lahmgelegt hatte. Diese Aktionen zeigen Ansätze eines Dialogs mit der Moderne, die allerdings noch einiges an Weisheit bei der Suche nach neuen Wegen erfordern.

⁵Vgl. Josef Estermann, a.a.O. Estermann entwickelt in seinem Aufsatz die Grundprinzipien des andinen Denkens im Hinblick auf die Kosmvision der Indígenas dieses Kulturraumes.

⁶Zur Bedeutung des Reziprozitätsprinzips in der andinen Religiosität vgl. Estermann, a.a.O., S. 165.

⁷Vgl. Geiko Müller-Fahrenholz, *Madre Tierra – Die Bedeutung der Erde in der indigenen Überlieferung Lateinamerikas*, in: *EvTh* 56 (1996), S. 128–144.

⁸Vgl. dazu auch den Brief der Provinzoberen der Gesellschaft Jesu in Lateinamerika und der Karibik: *Armut und Neoliberalismus*, in: *Weltkirche* 10/1996, S. 304–308.

Die Erfahrung mit der Moderne bedeutet jedoch nicht nur Bedrohung und Zerstörung, sondern sie ermöglicht den Indigenas auch, zum Beispiel mit Hilfe der neuen Kommunikationsmittel, leichter weltweite solidarische Netze aufzubauen, um den gegenwärtig stattfindenden Prozeß der Uniformierung und den gleichzeitig ablaufenden Prozeß der kulturellen Differenzierung kritisch begleiten und eventuell auch korrigieren zu können.⁹ In diesem Zusammenhang wurden die Indigenas auch als die wahren postmodernen Kritiker der Moderne bezeichnet. Denn ökologisch verantwortungsbewußte Subsistenzwirtschaft, der Gebrauch traditioneller Heilmethoden und Heilmittel usw. sind Elemente eines bereits existierenden, alternativen Modells, das das Leben vieler sichern kann und es nicht zugunsten weniger vernichten muß. Mit dem wachsenden Bewußtsein, daß mit der Moderne nicht nur neoliberaler Kapitalismus gemeint ist, ist es für einen Dialog mit dieser Moderne unabdingbar, auf die inneren Widersprüche der westlichen Zivilisation selbst zurückzugreifen, damit der darin vorhandene Raum für die «Denkbarkeit einer weiterbestehenden lebensprägenden Kraft»¹⁰ indianischer Kulturen eingenommen werden kann.

Der Dialog zwischen indianischer Weisheit und Christentum

Obwohl es einige Vertreter der Kirchen gab und gibt, wie zum Beispiel Bartolomé de las Casas oder Leonidas Proaño, die sich für einen Dialog mit den Indianern eingesetzt haben, wurde mehrheitlich festgestellt, daß es bisher keinen wahrhaften Dialog mit dem Christentum gab. In welchem Sinne allerdings von einem interreligiösen Dialog zu sprechen ist, wie dies zum Beispiel das oben zitierte CELAM-Dokument tut, oder ob in den indianischen Religiositäten nicht schon Formen christlich-indianischer Synkretismen vorliegen, ist dabei noch klärungsbedürftig. Die Indigenas besitzen zwar in ihren Mythen einen Schlüssel zur Deutung der Figur Jesus Christus, zum Beispiel im andinen Raum als Chakana¹¹, und können mit Hilfe der Bibel ihre Lebenswirklichkeit deuten. Es gibt also eine tiefe Entsprechung zwischen indianischer Weisheit, zumindest zwischen einigen For-

⁹Vgl. zu dieser Auseinandersetzung: Diego Irarrazaval, Ein gläubiges Denken: Im Kleinen wie im Universalen, in: Raúl Fornet-Betancourt, Hrsg., a.a.O., S. 230-257.

¹⁰Peter Rottländer, Die Eine Welt: Chance oder Gefahr für die Weltkirche? In: Conc. 25 (1989), S. 355-371, hier 359.

¹¹Vgl. Estermann, a.a.O., S. 170f.

ORIENTIERUNG erscheint 2x monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Informationen
Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

Redaktion und Administration:

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

Preise Jahresabonnement 1997:

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

Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich

Schweiz: Postkonto Zürich 80-27842-8
Deutschland: Postbank Stuttgart (BLZ 600 100 70)
Konto Nr. 6290-700

Österreich: Z-Länderbank Bank Austria AG,
Zweigstelle Feldkirch (BLZ 20151),
Konto Nr. 473009 306, Stella Matutina, Feldkirch

Druck: Druckerei Flawil AG, 9230 Flawil

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

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion.

men indianischer Weisheit, und dem Evangelium.¹² Auch werden indianische Anliegen im kirchlichen Raum verstärkt wahrgenommen. So wurde das Treffen in Cochabamba und die starke Präsenz von Bischöfen, Priestern und Ordensleuten auch in dieser Hinsicht als ein Zeichen der Öffnung und der Dialogbereitschaft der Kirchen verstanden. Allerdings wurde auch bemerkt, daß indianische Weisheit immer noch zu oft von vielen Kirchenvertretern abgelehnt, folkloristisch mißbraucht oder sogar als christliche Werte verkauft würde. Der Grund dafür liegt in der Tatsache, daß die Kirchen häufig die indianische Religiosität noch immer nicht als legitime Ausdrucksgestalt christlichen Glaubens verstehen und die Anderheit (alteridad) des Anderen noch nicht anerkannt haben. Das wäre aber Voraussetzung eines echten interreligiösen Dialogs. Daneben müßten die Indigenas ihre Theologien von ihren Wurzeln her systematisieren und ihre Prinzipien durch Reflexionen und Gespräch weiter vertiefen.¹³

Die Weisheit in den Riten feiern

Neben den Diskussionen war das Feiern der andinen und meso-amerikanischen Riten sowie des lateinamerikanischen Abschlußritus von großer Bedeutung. So wurde nicht nur über die Weisheit reflektiert, sondern sie auch erlebbar gemacht. Beim Feiern des andinen Ritus zu Ehren von Pachamama beispielsweise wird die Reziprozität zwischen Natur und Mensch wieder hergestellt. Dies geschieht dadurch, daß Gott und die Pachamama zuerst um Erlaubnis und Vergebung gebeten werden. Danach werden die Blätter der Cocapflanze, auch ein Symbol von Weisheit, der Mutter Erde geopfert. Außerdem wird chicha, Maisbier, auf die Erde gesprengelt, um der Madre Tierra etwas von ihren Gaben zurückzugeben.¹⁴

Die Zukunft der Inkulturation

In einer vor drei Jahren in dieser Zeitschrift erschienenen Vorstellung dreier Bücher zur Indio-Religion hatte der Paderborner Pastoraltheologe Norbert Mette die Frage aufgeworfen, wie das praktische Verhältnis von Inkulturation und Evangelisierung ausgestaltet werden kann: «Kann es dabei konsequenterweise ja nicht länger bloß um eine <Christianisierung der Indios> gehen, sondern auch und vor allem umgekehrt um eine <Indianisierung der Christentums>». Das wiederum setzt voraus, daß die Indios zum Subjekt ihrer eigenen Evangelisierung werden, daß ihnen auch innerhalb der Kirche die Möglichkeit eingeräumt wird, von Gott auf indianisch zu sprechen und den Glauben entsprechend zu praktizieren.»¹⁵ Die Konferenz der pastoralen Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen (agentes de pastoral), der Bischöfe, Theologen und eingeladenen Gäste aus Europa, Afrika, Asien und Nordamerika war ein wichtiger Schritt auf dem Weg zur Ausgestaltung eines indianischen Christentums. Es ist zu hoffen, daß dieser Weg auf der bevorstehenden Amerika-Synode weiter beschritten wird und daß neben den Bedrohungen und den Gefährdungen indianischer Kultur und Religiosität die kreativen Gestaltungsmöglichkeiten thematisiert werden, die in dieser Religiosität liegen, denn «unter allen ausgeschlossenen Sektoren ist es die Indígena-Bewegung, die in allen Widersprüchen und Zweideutigkeiten sehr klar ein utopisches Projekt mit Blick auf die Zukunft vertritt».¹⁶

Christoph Lienkamp, Essen

¹²Auf notwendige Differenzierung, zum Beispiel zwischen Hochland- und Tieflandindianern und deren Kulturen, hat der ecuadorianische Religionswissenschaftler Segundo Moreno Yanez mehrfach hingewiesen.

¹³Vgl. dazu Andreas Lienkamp, Christoph Lienkamp, Hrsg., Die «Identität» des Glaubens in den Kulturen – Das Inkulturationsparadigma auf dem Prüfstand, Würzburg 1997, darin vor allem die Beiträge von Xavier Albó, Clodomiro Siller, Jorge Lachnitt und Rebecca Lee Spiers und Paulo Suess.

¹⁴Estermann, a.a.O., S. 168.

¹⁵N. Mette, Indianische Gesichter Gottes, in: OR 58 (1994), S. 221.

¹⁶Joaquín García, Los pueblos indígenas en el Sínodo Panamericano, in: Páginas 145, Junio 1997, S. 43-58, hier 58 (Übersetzung vom Verfasser).