



ORIENTIERUNG

Nr. 12 68. Jahrgang Zürich, 30. Juni 2004

IM KREISE DER HANDPRESSEN-DRUCKER und unter Bibliophilen ist Christian Ewald, Poet und Verleger der «Katzengraben-Presse» (Berlin-Köpenick), seit Jahren bekannt. Aufsehen erregt hatten zuerst seine von Hand geschriebenen und mit der Nähmaschine signierten «Bücher mit dem Faden». Diese originellen Publikationen sind politischen Umständen zu verdanken. Christian Ewald, 1949 in Weimar geboren, gelernter Schriftsetzer und Graphiker, konnte in der DDR seine Bücher nicht drucken. Also hat er diese – eigene Texte oder die anderer Autoren – von Hand geschrieben, in kleinen Auflagen von zum Beispiel 99 Exemplaren, wobei er auch zum Kalligraphen wurde. Seine kostbaren Ausgaben «signierte» er mit der Nähmaschine. Seit 1990 ist Ewald Verleger der Katzengraben-Presse in Berlin-Köpenick. Noch immer macht er höchst ungewöhnliche Bücher, wenn auch in gedruckter Form.

Gedichte als Fragen

Ewald ist nicht nur ein eigenwilliger Verleger, sondern auch ein origineller Autor. Seine «Gedichte mit dem Fragezeichen» sind jetzt versammelt in einem bibliophilen Handpressendruck unter dem Titel «Kann ein im Meer versenkter Traum an fremden Stränden leben?»¹ Für die subtile Gestaltung, den Handsatz in Blei und den Handpressendruck auf «steingrauem» Papier zeichnet Esther Menzi. Auch dies ist «ein Buch mit Faden»: In den Collagen des Autors, welche als (zum Teil beidseitige) Siebdrucke auf Transparentpapier die Texte begleiten, hat die Nähmaschine ihre Spuren hinterlassen (Siebdrucke: Serigraphie-Werkstatt von Rainer Slotta, Berlin). In Signatur und Nummerierung des Bodoni Drucks zeigt sich zudem der Kalligraph Ewald.

«Du fragst / Er fragt / Sie fragt / Es fragt / Wir fragen / Ihr fragt / Sie fragen // Ich frage auch.» So lautet der erste Text des Bandes, und es ist der einzige ohne Fragezeichen. «Ich frage auch.» – aber so wie der Poet Ewald fragt sonst niemand. Seine Gedicht-Fragen, bald alltäglicher Anschauung entsprungen, bald philosophisch, polemisch, skurril, absurd oder auch alles zusammen, öffnen Augen und Ohren, Gemüt und Verstand der Lesenden. Sie fordern scheinbar eine Antwort – vor allem aber lehren sie staunen und fragen.

«Fragen als Ansicht» lautet rätselhaft-doppeldeutig der Untertitel dieser Sammlung. Tatsächlich gehen viele Texte von (Natur-)Bildern aus, und der mit einem Fragezeichen endende Satz ist *eine* Ansicht, ein Vorschlag, die Dinge zu sehen: «Waren die Täler einstmals die Rastplätze verschwundener Berge?» – «Wie trägt das Meer die erschöpfte Linie des Horizontes?» – «Mit welchem Gefühl / bewegt der Wind / die ersten Blätter / der Bäume?» Manche Texte wirken romantisch, sehen Natur und Dinge besetzt: «Ist der Nebel tief am Morgenboden noch nächtlicher Zorn vom Mondgestirn?» Doch viele können als Metapher gelesen werden, mit politischem Hintersinn: «Kann ein verirrter Orkan entgegenkommende Stürme noch überzeugen?» – «Gibt es einen Fluss, der selbst bei stärkstem Sturm seinen weiten Weg im Ozean noch findet?» – «Wie lang wohl / wird die längste / Reise meiner / Stubenfliege / gewesen sein? // Und kann ich ihr wirklich / das Risiko einer genehmigten Ausreise / zubilligen?» – «Ob das Eis / an beiden Polen / wirklich / voneinander / weiss?» – «Wann kann ich / am Horizont / mein Haus / mit den einhundert / Zimmern bauen? // Und ob / der mächtigste Sturm / etwa doch / die Strahlen der Sonne / verbiegen kann?» – «Warum / ist der Erde / eigenes Licht / so fest / in ihrem Inneren / verschlossen?»

Der Gegensatz von Natur und Großstadt beschäftigt den Dichter: «Warum sagt man Häusermeer, wenn Steine doch wie Berge ragen?» – «Welche Namen / tragen im Stadtnetz / der Spinne / all die silbernen / Strassen und Gassen?» Romantik steht gegen Moderne: «Sind Schienen / nicht doch / die beendeten Träume / dieser einen / ewigen Leiter / zum Mond?»

Den Menschen in seiner Beschränktheit sieht Ewald mit (Selbst-)Ironie: «Lernt das eigene Ich / von Anfang an / nur Spiegelschrift?» – «Werfen Tageshelden lange Schatten?» – «Und wie wird sich / das Geld seiner / unruhigsten Finger / erinnern?» Einige Texte

LYRIK

Gedichte als Fragen: Zu einer Publikation von *Christian Ewald* – Schriftsetzer, Graphiker und Verleger – Fragen als Position – Gegensatz von Natur und Großstadt – Zwischen poetischer Philosophie und politischer Polemik.

Irène Bourquin, Rätterschen

THEOLOGIE

Mystik und Politik: Plädoyer für eine politische Spiritualität – Warnung vor einer falschen Alternative – Positionen mystischer Theologie heute – Eine dialektische Bewegung – Politische Spiritualität als bewegende Kraft des Prozesses – Gott als das unbegreifliche Geheimnis – Gegenwart Gottes in der Geschichte der Menschen – Exodus 3 als mystischer Text – Gott schaut auf die Not seines Volkes – Leben im Miteinander der Menschen – Erfahrungen der lateinamerikanischen Kirche – Begegnungen mit Armen und Marginalisierten – Zur aktuellen Krise der Politik – Die Trias von sehen, urteilen und handeln – In der Schule der Theologie – Die Armen als spirituelle Lehrmeister.

Ferdinand Kerstiens, Marl

ALTE KIRCHE/THEOLOGIE

«**Wer das glaubt, weiß gar nichts:**» Eine spätantike Debatte über den Universalanspruch des christlichen Monotheismus – Auf der Klagebank heutiger Religionskritik – Modernes Plädoyer für eine Vielfalt der Perspektiven – Zur Frage nach der Toleranz monotheistischer Religionen – Die antike Problemstellung – Vielfalt der Gotteserkenntnis und Gottesverehrung – Kultureller und religiöser Pluralismus – Der Disput zwischen *Kelsos* und *Origenes* – Vielfalt menschlicher Kultur und die Einheit der Menschheit – Zeitdiagnose und Hoffnung auf eine Zukunft in der Einheit – Zur theologischen Deutung des Römischen Imperiums – Monotheismus als politische Ideologie – Monotheismus und Gewalt – Usurpatorischer und privativer Monotheismus.

Alfons Fürst, Münster/Westf.

THEOLOGIE/RELIGIONSPÄDAGOGIK

«**Immer erhebst du die Unterwiesenen...**»: Zum Tode von *Marie Veit* (1921-2004) – Studium bei Rudolf Bultmann – Von der Religionslehrerin zur Professorin für Religionspädagogik – «Politisches Nachtgebet» und die Christen für den Sozialismus – Die Bedeutung der Sozialwissenschaften – Der «Hoffnungsschrank» und die alltäglichen kleinen Schritte. *Nikolaus Klein*

ZEITGESCHICHTE/POLITISCHE ETHIK

«**Es ist nicht richtig, Blut mit Blut zu vergelten:**» *Gandhis* Reaktion auf das Massaker von Amritsar 1919 (*Zweiter Teil*) – Die «Non-Cooperation-Kampagne» – Debatte über die Reichweite eines Boykottes – Merkmale des gewaltfreien Widerstandes. *Wolfgang Weiharther, Wien*

sind absurd: «Gelingt es / einem Feuerwerk / am Tag zuvor, / sich heimlich / zu erproben?»

Meer und Berge, Wellen, Stürme und Feuer sind häufige Bildmotive in Ewalds Gedichten – und ebenso in seinen bewegten Collagen, die sich braunrot, von Fadenspuren durchschlingelt, zwischen die «steingrauen» Textseiten schieben. In einigen Collagen finden sich auch Dächer, Vögel, Mauer- und Textfragmente – Nachrichten aus dem Berliner Häusermeer.

Zwischen poetischer Philosophie und politischer Polemik oszillieren diese eigenartigen, oft mehrdeutigen Texte. Der letzte lautet: «Und kann verklungener Applaus dem fragenden Narren Antwort geben?» *Irène Bourquin, Rätterschen*

¹ Christian Ewald, «Kann ein im Meer versenkter Traum an fremden Stränden leben?» Bodoni Druck 47. Verlag Im Waldgut, Frauenfeld 2002, 48 Seiten.

MYSTIK UND POLITIK

Plädoyer für eine politische Spiritualität¹

Mystik und Politik – ist das nicht ein Widerspruch? Ist Mystik nicht der Gang nach innen und Politik ein Gang nach draußen? Ich halte dies für eine falsche und gefährliche Alternative. Mystik ohne die politische Perspektive führt in eine esoterische Flucht aus der Wirklichkeit und wird so zum Opium, das die Sehnsüchte der Menschen nach Gerechtigkeit und Würde für alle erstickt. In der harmloseren Form wird sie zu einem Wellness-Angebot für frustrierte Wohlstandsbürger auf einem reichhaltigen und kostenträchtigen Markt, der Sinnerfüllung und Heilsein verspricht. Politik ohne mystischen Urgrund und Perspektive wird zum reinen Pragmatismus, der abhängig wird von den sogenannten Sachzwängen, von der Lobby der Mächtigen, vom Götzen Geld, der eben seine Opfer verlangt, insbesondere natürlich bei den ohnehin Armen und Ausgeschlossenen. Der «freie Markt» wird dann zum Heilsbringer, der alle Fragen lösen wird, wenn man ihm nur keine Regeln aufzwingt. Doch der «freie Markt» ist «frei» nur für die, die etwas einzubringen haben an Geld oder Leistung, für die anderen ist er ein Sklavenmarkt, der beide, Herren und Sklaven, in ihrem Menschsein degradiert. Politik braucht Visionen von Gerechtigkeit und Freiheit, von Menschenwürde und Frieden für alle, wenn sie menschendienlich sein soll.

Die führenden Vertreter und Vertreterinnen der mystischen Tradition sehen den Zusammenhang zwischen Mystik und Politik. Doch wie ist das Verhältnis zueinander? Hier geht es um den Kern meiner These: Das Verhältnis von Mystik und Politik ist nicht das einer Einbahnstraße, wie ich es heute mancherorts wahrnehme. So lese ich z.B. bei Anselm Grün: «Das Reich Gottes schafft erst Gerechtigkeit, wenn es unabhängig von der Welt in mir gewachsen ist.... Ja, das ist natürlich auch unser Mönchsweg. Wir ziehen uns von der Welt zurück, nicht weil uns die Welt gleichgültig ist, sondern um zu erkennen, wie wir die Welt heilen können. Wenn man nur solidarisch mit den Hungernden ist, dann wird man wütend, klagt an und wird schnell ungerecht.»² Oder bei Willigis Jäger: Die Mystik «versucht den Menschen von innen zu wandeln. Die Erfahrung der transpersonalen Ebene lässt ihn die tieferen Zusammenhänge menschlichen Lebens erkennen.

¹ Referat an der Tagung «Die Vernunft der Mystik» an der Melanchton-Akademie Köln (Pfingsten, 28. bis 31. Mai 2004). Der Verfasser hat auf dem Hintergrund dieser Überlegungen drei Bände zu den drei Lesejahren geschrieben, in denen er die grundsätzlichen Gedanken an Hand von Bibel-Auslegungen und Gebeten zu den jeweiligen Schrifttexten konkretisiert: Grosse Hoffnungen – erste Schritte. Glaubenswege durch das Lesejahr A; Wachsame Geduld – Zeit für Entscheidung. Glaubenswege durch das Lesejahr B; Fragender Glaube – Kraft zum Widerstand. Glaubenswege zum Lesejahr C. (Edition Exodus, Luzern 2001 bis 2003). – Zwischentitel stammen teilweise von der Redaktion.

² Mystik und Politik, ein Gegensatz? Streitgespräch zwischen dem Benediktiner Anselm Grün und dem Politischen Theologen Hermann Steinkamp, in: Publik Forum 33 (2004) 5, S. 30-33, 31.

Sie wandelt den Kern der Persönlichkeit. Aus dem gewandelten Menschen kommen dann neue Verhaltensweisen, Wertungen und Intentionen.»³

Wann ist dieses «dann» erreicht? Wann ist der Mensch «gewandelt»? Ist das nicht nur eine Vertröstung in eine unbestimmte Zukunft hinein? Bis dahin ist der Mensch nur mit sich selbst beschäftigt.

Beides muß in einem ständigen Prozeß miteinander verbunden werden, um voneinander zu lernen. Es geht um ein unendliches Üben im Sich-Einlassen und Loslassen, um die Bereitschaft, sich konfrontieren zu lassen mit der Wirklichkeit um mich herum und in mir selbst.

Theologisch gesprochen: Der «gewandelte Mensch» ist eine eschatologische Dimension. Hier auf der Welt ist er immer noch auf dem Wege, nie fertig, schon gewandelt und gerettet, aber in Hoffnung. Er ist schon ergriffen, aber noch nicht am Ziel. Solange bleibt er «simul peccator et iustus» (Martin Luther). Deswegen darf er auch nicht warten, bis er «heil» und «gewandelt» ist, um erst «dann» etwas für das Miteinander der Menschen zu tun. Er würde sonst seine Mitwelt dem Untergang preisgeben, narzißtisch und teilnahmslos am Leidensweg der Menschheit stehen, immer nur beschäftigt mit seinem eigenen Heilwerden.

Ich will dies keinem der genannten Autoren unterstellen, nur auf eine Gefahr hinweisen, die in dieser Einbahnstraße steckt, auf das «erst» der mystischen Wandlung und das «dann» der gesellschaftlichen Aktivität. Willigis Jäger: «Ein spiritueller Weg, der nicht in den Alltag und zum Mitmenschen führt, ist ein Irrweg.»⁴ Dem ist sicher zuzustimmen. Doch ich frage, ob nicht auch ein spiritueller Weg vom Alltag und vom Mitmenschen zu mir und mich in meine Tiefe führt.

Mir geht es um ein Verständnis von Mystik und Politik, das von einem dialektischen Prozeß zwischen beiden Polen ausgeht, wo beide Seiten sich gegenseitig befruchten und voranbringen, im Wissen darum, daß dieser Prozeß innerweltlich nie zu Ende geht, sondern solange dauert, wie es Menschen gibt auf Erden. Die bewegendende Kraft dieses dialektischen Prozesses nenne ich «Politische Spiritualität». Sie hält beide Seiten zusammen in ständig neuer gegenseitiger Konfrontation und Befruchtung, zum Wohle und zum Heilsein des einzelnen Menschen und der Weltgesellschaft. Theorie und Praxis sind keine Einbahnstraße, auch nicht Mystik und Politik. Sie wachsen beide miteinander, sonst verfehlen sie den Menschen. Was also ist «Mystik» und «Politik» in diesem Verständnis?

Zur Mystik

Mystik führt mich in meinen innersten Kern, wo ich mich zugleich ausgesetzt und geborgen fühle, ausgesetzt, weil ich mich mit dem unbegreiflichen Geheimnis konfrontiert sehe, das wir Christen Gott nennen, geborgen, weil ich spüre, daß ich mich von diesem Geheimnis umfange und durchdrungen erfahre und mich deswegen fallen lassen kann. Je mehr ich mich diesem Geheimnis, diesem Urgrund meiner Existenz und von allem, was ist, öffne, mich öffnen lasse, desto mehr werde ich ich selbst. Je näher ich der göttlichen Freiheit komme, je mehr sich mir die göttliche Freiheit öffnet, desto freier werde ich. Es ist so wie bei der Liebe: Wenn ich geliebt werde, kann ich lieben, ein Prozeß, der immer tiefer führt und in dem ich selbst immer mehr zu mir und zum anderen komme.

Liebe kommt vom anderen her, von Gott und von den Menschen. Ich entdecke mich in dieser Liebeserfahrung nicht alleine vor Gott, sondern immer schon als Mitmensch, der nie alleine Mensch sein kann. Dieses Mitmenschsein prägt mich bis in meine Tiefe. Ich finde zu mir selbst, wenn andere «Du» zu mir sagen und zu mir stehen. Nur dann kann ich ohne Angst «Ich» sagen. Je mehr ich zu meiner Tiefe finde, desto mehr finde ich die anderen. Je mehr ich mich auf die anderen einlasse, desto mehr finde ich

³ Willigis Jäger, Das Ewige im Jetzt erfahren, in: Publik Forum 33 (2004) 4, S. 26-28, 28.

⁴ A. a. O., S. 27.

zu mir selbst. Das ist ein dialektischer Prozeß, der sich in beiden Richtungen gegenseitig verstärkt.

Das gleiche gilt von Gottes Beziehung zu mir und meiner zu ihm. Denn mit Gott ist es nicht so wie mit der Sonne: Je näher ich der Sonne komme, desto mehr werde ich verbrannt, bis ich ganz in ihren Strahlen aufgehe. Es ist mit ihm auch nicht so wie mit dem Meer, in dem ich aufgehe oder untergehe wie eine Welle, die von der nächsten Welle überrollt wird. Je näher er sich mir öffnet, je näher ich kommen darf, desto mehr werde ich «Ich», ihm gegenüber und ganz von ihm durchdrungen.

Das unbegreifliche Geheimnis, das wir Gott nennen, begegnet uns in der Geschichte der Menschheit als Du und als Es, als Geheimnis und als Person. Er hat sich ansprechbar gemacht in allen Religionen, in aller Sehnsucht der Menschen nach Vergebung und Versöhnung, nach Heilsein und Ganzheit. Aber zugleich bleibt er das immer größere Geheimnis, das das «Du» in ihm umgreift, uns entzogen, un verfügbar, und dennoch geschenkt in unbegreiflicher Nähe. Davon spricht die ganze jüdisch-christliche Tradition. Es bleibt mir nur das Staunen und die Anbetung, der Lobpreis und der Dank, daß er, dieser Gott, das unbegreifliche Geheimnis, mich und dich will, daß wir ihm nicht gleichgültig sind, sondern Partnerinnen und Partner in seinem Bund mit den Menschen sein dürfen.

Das wird angedeutet, nicht dechiffriert, in der christlichen Trinitätstheologie. Das ist der Vater als Urgrund allen Seins, dem Menschen zugewandt als der, der immer nahe sein wird, aber so, wie er selber es will, von jeder Manipulation unerreichbar. Er sieht die Menschen in ihrer Not und will sie zur neuen Freiheit führen, will mit ihnen einen Bund schließen, sie in ein Land begleiten, wo Milch und Honig fließen, wo die Menschen im Shalom leben können, in geglückerter Gemeinschaft, in Gerechtigkeit und Frieden. So steht es in Exodus 3, einem der tiefsten mystischen Texte, die ich kenne. Gott stellt sich vor: «Ich habe das Elend meines Volkes gesehen und ihren Schrei gehört. Ich will das Volk in die Freiheit führen. Ich bin da und werde da sein für euch und mit euch, so wie ich bin und da sein werde.»

Gott schaut auf die Not seines Volkes

Bei Anselm Grün lese ich in bezug auf diese Stelle: «Gott offenbart sich dem Mose aber auch als der, der das Elend seines Volkes gesehen hat. Gott ist der, der auf meine Not schaut und der mir verheißt, mich in ein schönes und weites Land zu führen, in dem ich ganz ich selbst sein darf, frei, aufrecht, zufrieden und im Glück.»⁵ Das ist eine gefährlich individualistische Verkürzung des Textes. Er schaut nicht auf *meine* Not, sondern auf die Not des Volkes. Er führt nicht *mich* in ein schönes und weites Land, sondern das ganze Volk. Ich bin nur dabei, wenn ich den Weg des Volkes mitgehe, durch die Wüste mit all ihrer Trockenheit. Gott will, daß das ganze Volk frei, aufrecht, zufrieden und im Glück leben kann. Sicher meint er auch mich, aber als Teil seines Volkes, als Teil der Menschheit, denn er will, daß alle Menschen so leben können, miteinander, nicht jeder für sich allein.

Am deutlichsten hat dieses uns zugewandte Geheimnis, das wir Gott nennen und das unsere Freiheit und unseren Selbststand will, sich ansprechbar gemacht in Jesus, dem Menschensohn. In ihm sind Göttliches und Menschliches ineinander verschlungen, ungetrennt und unvermischt. Deswegen ist Jesus der freieste Mensch, ganz er selber, nicht aufgesogen von der göttlichen Nähe. Er lebt aus der Nähe zu seinem Vater, der dann auch unser Vater werden kann, will und soll. Das hat Jesus in seinem Leben bezeugt, angeboten und dazu eingeladen. Doch das geht in dieser zerrissenen Welt voll Gewalt nicht ohne Wandlung, ohne Leid, ohne Kreuz. Das ist die Bruchstelle, durch die Jesus hindurch muß, um neues Leben zu ermöglichen.

Dieses neue Leben bewirkt die Ruach (hebräisch), das Pneuma (griechisch), der spiritus (lateinisch) oder der Geist, wie wir ihn

nennen. In ihm verbindet sich die weibliche Seite Gottes, mit dem «Es» und dem «Er». Sie/es/er durchdringt die Welten und den Menschen, verwandelt und heilt, ohne zu verschlingen oder zu überfremden, sondern um die Welt, die Dinge und Menschen miteinander zu verbinden und zu dem zu führen, was sie sein können, wozu Gott sie gedacht hat. Sie/es/er führt zusammen, was getrennt scheint: Verstand und Herz, Geist und Materie, mich und dich, Schuld und Vergebung, Feindschaft und Versöhnung, Freude und Kampf, Ohnmacht und Kraft, Lachen und Weinen, Tod und Leben. Dieser Geist-Prozeß ist transpersonal und interpersonal, verbindet «Du» und «Es».

Von diesem Geist leitet sich das Wort «Spiritualität» ab, die geistdurchwirkte Lebensweise, die Perspektive meines Lebens, in der sich die Dinge und Menschen ordnen lassen und ihrem ursprünglichen Sinn nähergebracht werden können.

Dieses Geheimnis, das wir Christen den dreifaltigen Gott nennen, finde ich nur, wenn ich mich einlasse auf meine eigenen Untiefen, meinen Schatten, meine Schuld, auf das Geheimnis, das ich mir selber bin, wenn ich nicht fliehe vor mir selbst. Das kann viel Kraft kosten und bedeutet einen lebenslangen Prozeß.

Im Miteinander der Menschen

Doch dieses unbegreifliche Geheimnis, diesen Gott, den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist, wie wir stammelnd sagen, um nicht ganz zu verstummen, finde ich nicht einfach in der mystischen Versenkung für mich allein, sondern nur im Miteinander der Menschen. Diesen Gott finde ich nur, wenn ich mich wie er einlasse auf die zerrissene Welt, auf die Menschen in ihrer Not und in ihrem Schrei nach Freiheit und Würde, wenn ich mich einlasse auf das Leiden der Kreatur, auf das Leiden der Menschen, wenn ich inhöre auf die unterdrückten Sehnsüchte der Ausgeschlossenen, auf die Schreie der Opfer. An ihnen vorbei führt kein Weg in das unbegreifliche Geheimnis hinein, das wir Gott nennen. Vielmehr: Von ihnen her, indem ich mich einlasse in ihre Schreie, ihre Sehnsucht, ihre Hoffnung, kann ich Wege finden, die mich tiefer zu mir selbst und zu Gott führen können. Ohne die «memoria passionis» (J.B. Metz), das Gedächtnis der Opfer, vor allem der vergessenen Opfer, der Opfer von Auschwitz und der Opfer von heute kann ich Gott nicht finden, bleibt mir sein Geheimnis verschlossen.

Deswegen sagt die lateinamerikanische Kirche, die sich von den Erfahrungen der Menschen in ihrem Kampf um mehr Leben, um Freiheit und Würde inspirieren läßt, daß sie von den Armen her evangelisiert worden ist. Diese Menschen haben keine Zeit und keine innere und äußere Möglichkeit, sich zurückzuziehen von der Welt, um in sich zu gehen, aber es geht eine große mystische Kraft von ihnen aus, von ihrer Hoffnung trotz allem, ihrem Engagement, das oft das eigene Leben gefährdet, von ihrer Gelassenheit und Fröhlichkeit, die sie erfüllt, weil sie sich im letzten geborgen wissen in diesem Geheimnis, in diesem Gott. Auf unsere Frage an unsere Freundinnen und Freunde aus den Basisgemeinden Brasiliens, ob sie denn nicht resignieren angesichts der vielen vergeblichen Anstrengungen, ihre Lebenssituation zu verbessern, sagen sie: «Wir haben doch euch als unsere Freunde. Und: wir glauben doch an das Leben, den Tod und die Auferstehung Jesu und wissen: Wir sind nie am Ende. Wir können immer neu anfangen.»

Ein anderes konkretes Erlebnis: Wir besuchten mit einer kleinen Gruppe ein Projekt für Mädchen, für junge Frauen in Recife/Brasilien. Sie können sich in einem offenen Haus unter Betreuung von 8.00 bis 16.00 Uhr aufhalten. Es ist ein sicherer Zufluchtsort. Sie brauchen dort keine Angst zu haben, werden psychologisch und medizinisch betreut, können ihre Hygiene pflegen und ihre Kleider waschen. Es werden Alphabetisierungskurse und rechtliche Begleitung angeboten. Wir sprachen mit den Mädchen, den jungen Frauen zwischen zwölf und siebzehn Jahren, fragten nach ihren Lebenswegen, hörten zu. Eine Siebzehnjährige: «Ich habe drei Kinder, das letzte von einem deutschen Touristen.» Eine andere: «Ich habe zwei Kinder, die sind in der Familie unterge-

⁵ Anselm Grün, Ich und mein Dornbusch, in: Christ in der Gegenwart 56 (2004) 11, S. 81f., 81.

bracht. Ich sehe sie einmal die Woche. Das dritte kommt in zwei Monaten.» So erzählten sie ihre Lebensgeschichten: Mädchen und junge Frauen auf dem untersten Boden des Elends. Sie sind ein Nichts in der Gesellschaft. Oft haben sie noch nicht einmal einen Personalausweis, keine Identität. In der Nacht, gegen 10.00 Uhr, besuchten wir sie auf der Straße, ihrem Zuhause. Sie bereiteten gerade unter alten Marktständen ihr Nachtquartier vor. Ein paar Jungen waren dabei. Wir trauten uns nur mit mehreren Begleitern aus dem Projekt in diese Gegend. Sonst ist es zu gefährlich. Die Mädchen kamen auf uns zu: «Toll, daß ihr hier seid. Ja, wir wissen, daß wir hier nicht schlafen dürfen. Dann kommen Polizisten. Wenn sie Sex wollen, können wir ja bleiben. Sonst verprügeln und verjagen sie uns.» Dann kam eine von ihnen auf unsere beiden Frauen zu und überreichte ihnen billige Ohrhinge, wortlos. Hinterher erzählten sie, daß sie die Ohrhinge am Nachmittag in einem Kaufhaus für unsere Gruppe gestohlen hatten. Sie wollten ihre Dankbarkeit zeigen, daß da fremde Menschen waren, die ihnen zugehört, sie wahr-genommen und ihnen so ein Stück ihrer menschlichen Würde zurückgegeben hatten, die ihnen sonst vorenthalten wurde. Die gestohlenen und geschenkten Ohrhinge: ein Zeichen sakramentaler Dichte und mystischer Tiefe. Wir konnten nur verstummen.

Ähnliche Erfahrungen könnte ich berichten von meinen Begegnungen mit den Armen, den Ausgeschlossenen, den Behinderten hier bei uns, allerdings natürlich völlig anders wegen des anderen kulturellen Kontextes. Ein Sterbender, über achtzig Jahre alt, fast fünfzig Jahre als Textilarbeiter tätig, den ich lange in seiner Krankheit begleitet hatte, als ich um Mitternacht gerufen wurde: Mit dem Blick auf das Kreuz über seinem Bett: «Beten Sie, daß ich gut da oben ankomme.» Dann im Blick auf mich mit ganz offenen Augen: «Ich bin ja ganz gespannt darauf!» Mystik der «kleinen Leute». Wir dürfen sie nicht übersehen, sondern wir können davon in *unserer* alltäglichen Mystik lernen.

Von diesen Menschen her kann ich lernen, was Geborgenheit in Gott bedeutet, in dem großen Geheimnis unseres gemeinsamen Lebens, was für eine Kraft von der Gewißheit ausgeht, daß er zu mir steht und mich nicht fallen läßt. Da lösen sich nicht alle Rätsel, vor allem nicht, wie ich diesen Gott als Urgrund allen Lebens zusammenbringen kann mit dem Elend der Welt, mit Not, Unterdrückung und gewaltsamem Tod. Aber genau dieses Dilemma bewahrt mich auch vor der Versuchung, Gott finden zu können in persönlicher Versenkung mit dem Rücken zum Leid der Menschen. Dieses Dilemma bewegt mich vielmehr zu politischem Einsatz für die Menschen, für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung, zu einer Politik, die dazu beiträgt, die Intentionen Gottes mit seiner Schöpfung und mit seinen Menschen nicht zu verwirklichen – das ist unmöglich, und wenn es versucht wurde oder wird, führt das nur zu neuer Gewalt und zu neuen Opfern – aber deutlicher hervortreten zu lassen, damit die Menschen konkret erfahren, wozu sie berufen sind. Die Freiheit, zu der sie berufen sind, meint alle Dimensionen ihres Menschseins. Da gilt: «Das Unendliche leuchtet im Endlichen auf.»⁶ Dieser Satz gilt für mich und für die anderen, in deren Liebe und Leid mir das Unendliche aufleuchtet, der Unendliche, schon jetzt. Mystik ohne die ihr innewohnende politische Dimension führt in die ausweglose Einsamkeit, in die pure Verzweiflung oder wird zur trügerischen Flucht aus der Wirklichkeit der Welt und meines eigenen Lebens.

Zur Politik

Doch ist es Zeit, näher auf den anderen Pol einzugehen, auf die Politik und ihre mystische Dimension. Die letzten Überlegungen haben schon den Weg gebahnt. Politik ist alles, was sich auf das Zusammenleben der Menschen, auf das Gelingen von Menschsein, bezieht. Wir erleben zur Zeit eine große Krise der Politik. Auf der einen Seite wird sie bestimmt von der Globalisierung

und ihren Möglichkeiten für das Kapital, sich ungehemmt zu vermehren. Liberalisierung, Deregulierung und Privatisierung werden gefordert, damit der Markt freie Hand hat, Freiheit für das Geld und die Manager, aber nicht für die Menschen an der Basis. Sie sind weltweit freie Verfügungsmasse, vor allem dort, wo sie sich nicht wehren können, weil sie keine Alternativen haben. Die Privatisierung der Kriege durch die Warlords mit ihrer illegalen Ausnutzung der Rohstoffquellen setzt den Krieg im kleinen an vielen Orten der Welt fort. Die offizielle Politik hangelt hinterher, verschreibt als Reformen, was die Globalisierung befiehlt. Terror von oben und unten, Folter und Selbstmordattentate, Demütigung von Menschen in ihren tiefsten Gefühlen bestimmen das Ringen um die Macht. Die Politik hat keine Visionen, keine Perspektiven, die in das verheißene Land der Freiheit führen. Das Mißtrauen der Bevölkerung auch hierzulande gegenüber der offiziellen Politik ist leider nur allzu begründet. Ansätze von Alternativen finden sich in den NROs, in Attac und anderen Kritikern der Globalisierung, wie sie sich heute unter den Gesetzen des Kapitalismus vollzieht, in den weltweiten Sozialforen, zum Teil auch in den Kirchen.

Auf der anderen Seite erleben wir einen erschreckenden Mißbrauch der Religion zur Rechtfertigung des eigenen Handelns und vor allem zur Rechtfertigung der eigenen Gewalt. Das gilt sowohl für G.W. Bush, der Gott in Anspruch nimmt für seinen völkerrechts- und menschenrechtswidrigen Krieg gegen den Irak, wie für die Selbstmordattentate der Islamisten im Irak, in Israel und anderswo, aber ebenso für die gewalttätige Politik Israels mit ihren Hinrichtungen auf offener Straße und der Unterdrückung der Bevölkerung. Das zeigt sich vielfach auch an vergessenen Kriegsschauplätzen unserer Erde.

Wir brauchen dringend einen neuen Ansatz von Politik, der den Menschen ernst nimmt in seiner Sehnsucht nach Freiheit und Gerechtigkeit. Es geht darum, wie Josef Cardijn es gesagt hat, nicht den einzelnen Fisch zu ändern, sondern das Wasser auszutauschen, in dem er schwimmt und das ihn immer neu vergiftet. Es geht darum, die strukturelle Schuld wahrzunehmen, in der sich viel persönliche Schuld zusammengezogen hat, und die die Menschen am Leben hindert. Biblisch geht es darum, das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit zu suchen «und alles andere wird euch hinzu gegeben» (Mt 6,33). «Der Geist des Herrn ruht auf mir; denn der Herr hat mich gesalbt. Er hat mich ausgesandt, damit ich den Armen eine gute Nachricht bringe; damit ich den Gefangenen die Entlassung verkünde und den Blinden das Augenlicht; damit ich die Zerschlagenen in Freiheit setze und ein Gnadenjahr des Herrn ausrufe.» So sagt Jesus mit dem Propheten Jesaja. Es geht darum, das Joch zu zerbrechen, das Menschen und auch mich selber niederdrückt, die Fesseln des Unrechts zu lösen (vgl. Jes 58). Der Weg der individuellen Mystik, zuerst den einzelnen zu ändern, reicht da nicht. Wir brauchen eine politische Mystik, eine politische Spiritualität, damit wir nicht zu kurz greifen.

Sehen - urteilen - handeln

Ich möchte diese These noch einmal erläutern in Auseinandersetzung mit einem Text von Willigis Jäger. Er schreibt: «Wir sind im Allgemeinen geneigt, unsere Probleme nach dem Grundsatz der Christlichen Arbeiterjugend zu lösen: «Sehen, urteilen, handeln». Das ist recht und gut. Wir erkennen eine Sache als falsch und ändern sie mit guten Vorsätzen und Taten. Die Mystik hat einen anderen Weg. Sie versucht, den Menschen von innen zu wandeln. Die Erfahrung der transpersonalen Ebene läßt ihn die tieferen Zusammenhänge menschlichen Lebens erkennen. Aus dem gewandelten Menschen kommen dann neue Verhaltensweisen, Wertungen und Intentionen. Die Ethik dieser gewandelten Persönlichkeit erweist sich als viel tragfähiger als willentliche Vorsätze, mit denen, wie wir sagen, oft die Straßen zur Hölle gepflastert sind.»⁷

⁶ Willigis Jäger, Das Ewige im Jetzt erfahren, in: Publik Forum 33 (2004) 4, S. 26-28, 26.

⁷ A.a.O., S. 28.

Mit dem zweiten Teil dieses Zitates habe ich mich schon auseinandergesetzt. Es geht jetzt um den Spruch der Arbeiterjugend, der ja auch auf Cardijn zurückgeht. Willigis Jäger übersieht die mystische Dimension dieses Spruches, dieser Handlungsperspektive, die sich ja auch die Befreiungstheologie zu eigen gemacht hat.

Zum Sehen: «Sehen» heißt hier nicht bloß zur Kenntnis nehmen, sondern erwächst aus einer tiefen Solidarität mit den Menschen, vor allem mit den Opfern. Dieses Sehen hat teil an dem Sehen Gottes für die Menschen: «Ich habe das Elend meines Volkes in Ägypten gesehen und ihre laute Klage über ihre Antreiber habe ich gehört. Ich kenne ihr Leid.» (Ex 3,7) Dieses Sehen und Hören führt zum «Kennen» des Leides. Dieses Wort hat eine besondere Bedeutung in der biblischen Sprache. Es bedeutet nicht die stete Anwesenheit eines Polizisten, der immer bereit ist, ein Protokoll aufzunehmen, so wie es der alte Katechismus-Spruch suggerieren wollte: Ein Auge ist, das alles sieht, auch was in dunkler Nacht geschieht. So wurde Gott nur zum Erziehungsgehilfen in Sachen Gehorsam degradiert. Nein, das Sehen und Kennen Gottes erwächst aus seiner tiefen Gemeinsamkeit mit den Menschen heraus, die schon Geborgenheit schenkt. Wenn Gott sieht und hört, dann ist dies schon der Anfang der Rettung. Beim Psalmbeter heißt es: «Herr, du hast mich erforscht und du kennst mich. Ob ich sitze oder stehe. Du weißt von mir.» (Ps 139,1) Das führt den Beter nicht zur Verzweiflung, als ob er ständig im Big-Brother-House wohnen müßte, sondern zum Dank: «Ich danke dir, daß du mich so wunderbar gestaltet hast.» (Ps 139,14) Wenn ich so gesehen werde, ist die Rettung schon nahe. «Ich kenne die Meinen und die Meinen kennen mich», heißt es vom johanneischen Jesus. Er sah die Menschen in ihrer äußeren und inneren Not, den Blinden und sein Schreien, die Ehebrecherin und ihre falschen Ankläger, den Behinderten, der keinen Menschen hat. Dieses Sehen setzt also das Mitlieben und das Mitleiden voraus, damit ich von innen her mit dem anderen fühlen und leiden kann. So verstehen wir vielleicht, daß dieses selbe Wort «erkennen» zur Bezeichnung der leibseelischen Hingabe und Einheit von Mann und Frau in ihrer geschlechtlichen Vereinigung werden konnte: «Wie soll dies geschehen, da ich keinen Mann erkenne.» (Lk 1,34) Liebendes Sich-Einlassen auf den Partner, die Partnerin, Eltern, Kinder, Freundinnen und Freunde, oder auch auf den anderen, den Fremden, rührt schon an den Urgrund des Lebens, führt mich aus Einsamkeit und Isolation, läßt mich das Leben als Mitleben erfahren.

Es ist zudem eine gute mystische Übung bei jeder Nachricht, die ich höre, zu fragen: Wer sind die Opfer dabei? Warum ist das für andere, für die herrschende Meinung ein Erfolg oder eine Niederlage? Je mehr ich mich so auf die Seite der Opfer beuge, desto näher bin ich Gott, dem unbegreiflichen Geheimnis, das soviel Gewalt und Ungerechtigkeit umgreift. Dieser Gott ist nicht der «unbewegte Beweger», sondern er hat sich berührbar gemacht für das Leid und die Liebe der Menschen. Durch das Einschwingen in sein «Sehen» werde auch ich berührbar durch Liebe und Leid der anderen neben mir. Und wenn ich selber Opfer bin, dann darf ich mich von ihm in all meinem Dunkel «gesehen» und angenommen wissen bis in das eigene Sterben hinein, die endgültige Berührung mit ihm.

Zum Urteilen: Woher nehme ich meine Maßstäbe? Es geht dabei nicht um irgendeine Gesetzesanwendung, auch nicht um «eine Sache», wie Willigis Jäger sagt, sondern um ein Gespür für Freiheit, Gerechtigkeit und Würde, die jedem Menschen unabhängig von seiner Leistung zustehen. So konnte Cardijn, von dem dieser Spruch stammt, sagen: «Jeder Arbeiter ist viel mehr wert als alles Gold der Erde.»

Das Urteilen entdeckt den Menschen in den Unrechtszusammenhängen, in denen er gefesselt ist. Dies gilt individuell und sozial, gesellschaftlich und politisch. Es geht um die Verstrickungen des Menschen, die ihn nicht zu sich selber und zum anderen kommen lassen. Es geht um Schuld, aber auch um leidvolle Erfahrung, um tiefe innere Verletzungen, um Demütigungen und Traumata, die

Burg Rothenfels 2004

Atem – Geist des Lebens. Singen – Hören – Verstehen aus der Reihe: «Musik und Theologie» mit KMD Brigitte Wendeberg und Sibylle Biermann-Rau
vom 14.–18.7.2004

Gott reift. Rainer Maria Rilke: vom Gebet zum Gedicht mit Prof. DDr. Peter Eicher
vom 24. 26.9.2004

Anstöße zu einer Zivilisation der Liebe. Tagung zum 100. Geburtstag von Franz Stock in Zusammenarbeit mit dem Franz-Stock-Komitee für Deutschland
vom 8.–10.10.2004

Information und Anmeldung: Burg Rothenfels, 97851 Rothenfels, Tel.: 09393 – 99999, Fax 99997, Internet: www.burg-rothenfels.de; E-Mail: verwaltung@burg-rothenfels.de

Menschen am Leben hindern. Diese Demütigungen und Traumata können auch gesellschaftlicher und politischer Art sein: Kindersoldaten, Mißbrauchsoffer, «Müllmenschen». Dieses Urteilen deckt also auch die scheinbaren Selbstverständlichkeiten unserer Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung kritisch auf, wo Menschen auf ihren Geldwert und ihre Arbeitskraft reduziert werden, wo der Tod Unschuldiger als «Kollateralschaden» kalt abgeschrieben oder die Demütigung ganzer Völker durch militärische oder wirtschaftliche Übermacht zur neuen Quelle von Gewalt wird. Wie bin ich in die Ungerechtigkeit in unserer Welt eingebunden? Als Täter, Zuschauer, Opfer? Auf jeden Fall als Nutznießer. Dieses Urteilen wächst aus einem tiefen inneren Gespür für das Menschsein und das Mitmenschsein, aus einer Solidarität mit den anderen, vor allem mit den Opfern, aus der Gewißheit, daß Täter, Opfer und Zuschauer miteinander verbunden und aufeinander verwiesen sind und letztlich nur miteinander weiterkommen. In Jesu Wort und Handeln wird seine Aufmerksamkeit für die Menschen deutlich und sein Wille, jedem und jeder aufzuhelfen zu einem aufrechten Gang. Seine Solidarität mit den Menschen hat Jesus bis in den Tod am Kreuz geführt.

Zum Handeln: Das Handeln, das aus diesem Sehen und Urteilen erwächst, ist also kein blinder Aktionismus, keine oberflächliche Schönheitsoperation, sondern zielt auf einen tiefgreifenden Wandel, auf eine Kurskorrektur von der Wurzel des gemeinsamen Menschseins her. Das Ziel ist die Befreiung zu einem neuen Mensch- und Mitmenschsein. Das eine geht nicht ohne das andere. Beginnen muß dieser Prozeß häufig mit Vergebung und Versöhnung. Wie die Kommissionen für Wahrheit und Versöhnung in Südafrika und anderswo gezeigt haben, muß erst die Wahrheit der Opfer und der Täter ans Tageslicht kommen, bevor Versöhnung zwischen Opfern und Tätern möglich ist. Verdrängung ist bloß ein gefährlicher Versuch, sich zu entziehen. Dafür bedarf es oft für den einzelnen einer langfristigen Begleitung und Therapie, für die Gesellschaft und für die Wirtschaft eines Bekehrungsprozesses, eines Paradigmenwechsels.

Ein Manager der Industrie sagte einmal bei einer Werkführung: «Wir sind hier in erster Linie dazu da, das Kapital zu bedienen.» Meine Gegenfrage, wie denn das Kapital den Menschen dienen könne, verstand er nicht einmal. Vielleicht durfte er diese Frage nicht an sich herankommen lassen, weil er dann nicht so handeln konnte, wie er mußte. Was der Manager sagte, bestimmt ja leider weitgehend die zeitgenössische Mentalität und führt zu immer neuen Opfern, die das Wachstum des Kapitals, der Götzendienst am Geld verlangt.

Dieses «Sehen, Urteilen und Handeln» lebt also selbst aus der mystischen Erfahrung, die ich nur gewinnen kann, wenn ich von mir absehen kann, wenn ich mich mit Gott einlasse in Leben, Leid und Hoffnung der Menschen auf der einen Welt mit all ihren Verwerfungen, mit der persönlichen und der strukturellen Sünde, mit ihrer Ungerechtigkeit und Gewalt. Von dieser Quelle mystischer Erfahrung schneide ich mich selber ab, wenn ich in dem «Sehen,

Urteilen und Handeln» nur «willentliche Vorsätze» sehe, «mit denen, wie wir sagen, oft die Straßen zur Hölle gepflastert sind», wie Willigis Jäger es in dem zitierten Text tut.

Ich will nicht bestreiten, daß die Erfahrung der transpersonalen Ebene den Menschen wandelt. Doch dasselbe tut auch die Erfahrung der interpersonalen Ebene. Beides sind für mich Erfahrungen von mystischer Tiefe. Sie gegeneinander auszuspielen oder sie nur in die Reihe von Ursache und Wirkung einzuordnen, verfehlt den Menschen in seinem Menschsein und in seinem Mitmenschsein. Beide Erfahrungen wandeln den Menschen gerade in ihrer dialektischen Beziehungseinheit. Wenn ich die transpersonale Ebene von der interpersonalen Ebene trenne, bin ich in der Gefahr, mich transpersonal zu verlieren oder mich interpersonal zu verbrauchen.

Politische Spiritualität

Um es mit dem Titel meiner Ausführungen zu sagen: Politik und Mystik gehören zusammen. Mystik ohne Politik führt nur ins Leere, Politik ohne Mystik führt zum blanken Aktionismus. Deswegen brauchen wir um des Menschen und unserer Gesellschaft willen eine politische Spiritualität als immer wieder neue Kreuzungsstelle von transpersonaler und interpersonalen Erfahrung, als Impuls nicht nur zur Wandlung des eigenen Menschseins, sondern zugleich zur Wandlung unserer Gesellschaft. Ich bin nie alleine Mensch. Ich kann mich auch nie alleine wandeln. Wenn ich das wollte, hätte ich mich in meinem immer mitgegebenen Mitmenschsein verfehlt und verraten.

Für mich ist heute das richtungweisende Wort für die hilfreiche und notwendige Perspektive: Politische Spiritualität. Dieses Wort nimmt das auf, was Dietrich Bonhoeffer mit seinem Wort von «Widerstand und Ergebung» benannt hat, Karl Rahner mit seinen Gedanken zur «Einheit von Gottes- und Nächstenliebe»,

Johann Baptist Metz mit der «Mystik mit offenen Augen», der «Politischen Theologie» mit dem «Gedächtnis der Leidenden», Dorothee Sölle mit «Mystik und Widerstand», die Bewegung von Taizé mit ihrer Losung «Kampf und Kontemplation», wenn auch in Deutschland mehr die Kontemplation als der Kampf rezipiert wird, die Befreiungstheologie mit ihrer Intention, die auf eine ganzheitliche und durchdringende Befreiung des Menschen zielt. Diese politische Spiritualität habe ich bei den genannten Theologen und Theologinnen gelernt, aber eigentlich noch mehr bei den Armen selbst, hier am Ort und bei den Begegnungen in den Basisgemeinden, bei den Bibelgesprächen vor Ort, in ihren Gottesdiensten, in ihrem Kampf um mehr Leben. Sie haben keine Zeit und Möglichkeit, sich zurückzuziehen, und dennoch (oder vielleicht auch deswegen?) lebt in ihnen eine mystische Tiefe, die aus ihrem Leiden kommt – ohne damit das Leiden selbst zu mystifizieren – und aus ihrem Glauben, ihrem Vertrauen, daß Gott sie nicht losläßt und sie deswegen immer neu anfangen können, mit sich selbst, mit dem/der anderen, mit der Gesellschaft – und auf diesem Wege auch mit Gott. Viele andere Zeuginnen und Zeugen könnte ich mit Namen nennen. Ihnen bin ich dankbar. Wir müssen *unsere* Wege finden, aber nicht ohne die anderen. Mir geht es um eine Mystik, die nicht das Privileg einer bestimmten Schicht ist, sondern zu der alle Zugang haben, unabhängig von Herkunft, Leistung, Bildung, Zeit und Alter. Mir geht es um eine Politik, die dem Menschen in seiner individuellen und sozialen Existenz gerecht wird, hier und weltweit. Mystik und Politik müssen sich gegenseitig durchdringen und voneinander lernen. Mit vielen Menschen auf der Welt weiß ich mich in der Suche nach einer solchen politischen Spiritualität und ihrer Praxis verbunden. Sicher gibt es da unterschiedliche Wege, Berufungen und Begabungen. Es geht darum, die unterschiedlichen Wege als Reichtum zu begreifen und nicht als Bedrohung.

Ferdinand Kerstiens, Marl

«Wer das glaubt, weiß gar nichts»

Eine spätantike Debatte über den Universalanspruch des christlichen Monotheismus

«Wir brauchen viele Götter.» Mit diesem Titel war im Frühjahr 2003 ein Spiegel-Gespräch mit dem Philosophen *Odo Marquard* zu dessen 75. Geburtstag überschrieben.¹ Marquard plädiert für den Polytheismus, für viele Götter, viele Mythen, viele Geschichten. Seine Intention dabei ist, gegen Uniformierung Widerstand zu leisten. Gegen den Absolutheitsanspruch einer Mono-Perspektive fordert Marquard Pluralismus auch und gerade dort, wo es um Orientierung und Identitätsfindung geht. Hinter seinem Plädoyer stehen die üblen Erfahrungen des 20. Jahrhunderts mit Totalitätsansprüchen unterschiedlicher Couleur. Diese monströsen Versuche totaler Gleichschaltung mit ihren todbringenden Konsequenzen haben nicht nur bei Marquard zu einem tiefen Mißtrauen gegen Vereinheitlichungen und Absolutsetzungen jedweder Art geführt. Auch die monotheistischen Religionen sind von da aus in die Kritik geraten. Die Überzeugung, es gebe nur einen Gott, sitzt auf der Anklagebank einer Gegenwart, deren Signum Pluralität ist. Die ständige Erfahrung von Mannigfaltigkeit allerorten führt dazu, Vielfalt als Wert und oberstes Prinzip anzusetzen. «Es lebe der Vielfalt», schrieb Marquard in seinem «Lob des Polytheismus» vor nunmehr 25 Jahren.²

¹ Der Spiegel Nr. 9 (2003), S. 152-154.

² Odo Marquard, Lob des Polytheismus. Über Monomythie und Polymythie, in: Hans Poser, Hrsg., Philosophie und Mythos. Ein Kolloquium. Berlin-New York 1979, S. 40-58, erneut in: ders., Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien. Stuttgart 1981, S. 91-116 (das Zitat ebd. 110), und in: Hans-Joachim Höhn, Hrsg., Krise der Immanenz. Religion an den Grenzen der Moderne. Frankfurt a.M. 1996, S. 154-173. Kritisch dazu: Jacob Taubes, Zur Konjunktur des Polytheismus, in: Karl-Heinz Bohrer, Hrsg., Mythos und Moderne. Frankfurt a.M. 1983, S. 457-470; Hans-Gerd Janßen, Streitfall Monotheismus. Einführung in das Thema, in: Jürgen Manemann, Hrsg., Monotheismus. (Jahrbuch Politische Theologie 4). Münster-Hamburg-

Schon *Friedrich Nietzsche* hat sich in diesem Sinne geäußert: Der Monotheismus, oder wie er bissig sagte, der «Monotono-Theismus», versuche mit seiner Forderung unbedingten Glaubens an nur einen Gott eine «Alleinperspektive» gegen den Reichtum des Lebens und seiner Perspektiven durchzusetzen, gegen die Vielfalt des Realen einer Einheit zum Sieg zu verhelfen. Dagegen plädierte Nietzsche, «ein Prophet der Vielfalt»³, für Perspektivenvielfalt und Perspektivenwahl und in diesem Sinne für Freiheit, nämlich des Wählenkönnens zwischen mehreren Möglichkeiten.⁴ Die Wurzeln der Wiederentdeckung des Polytheismus reichen zurück bis in die Renaissance und vor allem in das Ende des 18. Jahrhunderts.⁵ Der Aufwertung des Polytheismus korreliert seitdem eine immer vehementere Kritik am Monotheismus, bis hin zu aggressiver Polemik.⁶

Eines der von dieser Kritik artikulierten Probleme ist folgendes. Monotheistische Religionen treten mit dem Anspruch auf uni-

London 2002 (erschienen 2003), S. 20-27; besonders Alois Halbmayr, Lob der Vielheit. Zur Kritik Odo Marquards am Monotheismus. (Salzburger Theologische Studien 13). Innsbruck-Wien 2000, v.a. S. 143-215. 387-404.

³ Als solchen pries ihn Richard Rorty, in: Die Zeit Nr. 35 (2000), S. 41.

⁴ Nachweise bei Jürgen Werbick, Absolutistischer Eingottglaube? – Befreiende Vielfalt des Polytheismus?, in: Thomas Söding, Hrsg., Ist der Glaube Feind der Freiheit? Die neue Debatte um den Monotheismus. (Quaestiones disputatae 196). Freiburg-Basel-Wien 2003, S. 142-175, hier 147-151.

⁵ Siehe Burkhard Gladigow, Polytheismus und Monotheismus. Zur historischen Dynamik einer europäischen Alternative, in: Manfred Krebernik, Jürgen van Oorschot, Hrsg., Polytheismus und Monotheismus in den Religionen des Vorderen Orients. (Alter Orient und Altes Testament 298). Münster 2002, S. 3-20, hier 15-18.

⁶ Beispiele für letzteres bei Heinz-Günther Stobbe, Monotheismus und Gewalt. Anmerkungen zu einigen Beispielen neuerer Religionskritik, in: J. Manemann, Monotheismus (Anm. 2), S. 166-180.

versale Gültigkeit auf. Mit diesem Habitus stehen sie gegen die faktische Vielfalt der Religionen und geraten in den Verdacht der Intoleranz und Gewalttätigkeit. Aufgrund der Spannung zwischen kulturell-religiöser Pluralität und monotheistischer Universalität gehört es mittlerweile zum *common sense* nicht nur unter vielen Wissenschaftlern und Intellektuellen, sondern auch in der sog. öffentlichen Meinung, dem Monotheismus schnurstracks Intoleranz und Gewalt zu unterstellen. Auch das ist nicht neu. Schon im 18. Jahrhundert hat *David Hume* Polytheismus mit Toleranz und Monotheismus mit Intoleranz in Verbindung gebracht.⁷

Antike Vielfalt der Gotteserkenntnis und Gottesverehrung

Hier lebt eine Debatte wieder auf, die in der Antike zwischen Anhängern der antiken Religionen und Kulte und christlichen Theologen schon einmal geführt worden ist. Damals verteidigten Männer, die im griechisch-römischen Sinn religiös waren, die Vielfalt religiöser Weltanschauungen und die Möglichkeit vieler Wege zur Erkenntnis Gottes – von dessen letztlicher Einheit sie durchaus überzeugt waren – gegen den christlichen Anspruch auf alleinigen Besitz der Wahrheit via Offenbarung. So hielt der Rhetor und Philosoph *Themistios* zu Beginn des Jahres 364 vor dem christlichen Kaiser *Jovian* eine Rede, in der er ausführte, die Vielfalt der Kulte bezeuge die unerreichbare Größe Gottes und die begrenzten Erkenntnismöglichkeiten des Menschen. Jeder opfere seinem Gott, weil niemand Gott voll und ganz verstehe (*Oratio* 5, 67b–70c).⁸ Und zwanzig Jahre später plädierte *Symmachus*, der Stadtpräfekt von Rom, in einer Eingabe an Kaiser *Valentinian II.* im Rahmen antiker Kosmosfrömmigkeit für viele Wege zur einen Wahrheit: «Angemessenerweise wird das, was alle verehren, für Eines gehalten. Wir schauen auf zu denselben Sternen, der Himmel ist uns gemeinsam, dasselbe Weltall schließt uns ein. Was kommt es darauf an, nach welcher Lehre jeder das Wahre sucht? Auf einem einzigen Weg kann man nicht zu einem so erhabenen Geheimnis gelangen.» (*Relatio* 3,10)

Ich gehe nicht auf diese berühmte historische Szene ein; bekanntlich konnte *Symmachus* sich im Streit über die Entfernung der Statue der Siegesgöttin *Viktoria* aus der Senatskurie in Rom nicht gegen Bischof *Ambrosius* von Mailand durchsetzen.⁹ Statt dessen will ich den Blick auf die solchen Bemerkungen zugrundeliegende Spannung zwischen Pluralität und Universalität richten. Aufschlußreich dafür ist eine literarische Debatte zwischen dem Philosophen *Kelsos* und dem Theologen *Origenes* im 2. und 3. Jahrhundert. Die beiden Kontrahenten haben nämlich über die Vereinbarkeit kulturell-nationaler Verschiedenheiten mit dem christlichen Universalismus gestritten. Ihr Streit drehte sich nicht um den Monotheismus als solchen, sondern um den Universalanspruch des monotheistischen Bekenntnisses und möglichen Folgen für Krieg und Frieden – ein überaus aktuell anmutender Disput.¹⁰

Kultureller und religiöser Pluralismus

Die spätantike Welt war in hohem Maße pluralistisch. Im riesigen Imperium Romanum lebten von den kühl-gemäßigten Breiten der britischen Inseln und Mitteleuropas bis in die subtropischen Zonen Oberägyptens, von Gibraltar und dem Atlasgebirge im

Westen bis zu Euphrat und Tigris im Osten zahlreiche Völkernschaften mit ihren jeweiligen Sprachen, Kulturen und Traditionen mit- und nebeneinander. Auch die Religiosität dieser Ökumene, das heißt der gemeinsamen Welt im antiken Sinn, war von einer Vielfalt an Gebräuchen und Kulte gekennzeichnet, die sich in einem außerordentlich synkretismus-freundlichen Klima permanent durchdrangen und vermischten. Diese an sich schon plurale religiöse Situation veränderte sich in der frühen römischen Kaiserzeit tiefgreifend.¹¹ Religion, eine Sache von Herkunft und Tradition, eingebunden in Familie, Sippe, Stamm und Stadt, wurde zu einer Sache freier Entscheidung. Es entstand, merkantil ausgedrückt, ein Wettbewerb zwischen religiösen Gruppen, wie ihn die frühere Antike nicht gekannt hatte und der zu Konflikten neuer Art führen konnte, nämlich zu solchen, die religiös bedingt waren. In diese Welt gelangte das Christentum als neue religiöse Gruppierung. Es war ein Sinnangebot mehr auf dem Markt der Erlösungshoffnungen und Heilsversprechen. Aus antiker Sicht agierten die Christen allerdings mit ihrem missionarischen Impetus und mit der enormen Bedeutung, die sie mangels anderweitiger Identitätsmerkmale der religiösen Überzeugung zumaßen, ungewohnt aggressiv.

Vor diesem Hintergrund kritisierte *Kelsos* in einer Streitschrift gegen das Christentum aus dem Jahre 178 mit dem Titel «Wahres Wort» den christlichen Monotheismus. Er wäre diskutabel, wenn es gelänge, die nationalen Besonderheiten zu überwinden. «Ach», seufzte er (bei *Origenes*, *Contra Celsum* 8,72), «wäre es doch möglich, daß Griechen und Barbaren, die Asien, Europa und Libyen (d.h. Afrika) bis zu deren Grenzen hin bewohnen (d.h. die ganze Welt aus antiker Sicht), sich darauf verständigten, ein und dasselbe Gesetz zu beachten!» Weil das aber unrealistisch sei – «Wer das glaubt, weiß gar nichts», hat er seinen Wunsch selbst abrupt-unwillig abgetan (ebd.) –, sei allein ein polytheistisches Konzept vom Göttlichen politisch vernünftig. Einen einzigen Gott gegen alle anderen Götter zu stellen, sei jedoch gleichbedeutend mit Aufruhr. Der christliche Monotheismus könne sich daher auf das politische Leben nur destruktiv auswirken. Dabei argumentierte *Kelsos* konservativ: «Die einzelnen Völker halten die von den Vorfahren wie auch immer eingerichteten Gebräuche in Ehren. Das scheint sich aber nicht nur deswegen zu ergeben zu haben, weil es unterschiedlichen Völkern in den Sinn kam, unterschiedliche Bestimmungen zu treffen, und man an den für die Gemeinschaft gültigen Beschlüssen festhalten muß, sondern auch deshalb, weil die verschiedenen Teile der Erde wahrscheinlich von Anfang an verschiedenen Aufsehern zugewiesen und in bestimmte Herrschaftsgebiete aufgeteilt worden sind, und auf diese Weise werden sie auch verwaltet. Daher dürfte wohl das, was bei den einzelnen Völkern getan wird, richtig sein, sofern es im Sinne jener Herrscher geschieht. Nicht gottgefällig aber wäre es, die in den jeweiligen Regionen von Anfang an eingeführten Regelungen abzuschaffen.» (ebd. 5,25)

Die Weigerung der Christen, andere Götter außer ihrem einen Gott anzuerkennen oder gar zu verehren, nannte *Kelsos* «den Schrei der Revolte von Leuten, die sich von den übrigen Menschen absperrten und losreißen» (ebd. 8,2). «Wahrlich, wer behauptet, es sei nur ein Herr gemeint, wenn er von Gott redet, der handelt gottlos; denn er zerteilt das Reich Gottes und stiftet Unruhe, als ob es dort Parteilung gäbe und einen anderen Gott, einen Widersacher.» (ebd. 8,11) *Kelsos* argumentierte politisch mit nationalen und kulturell-religiösen Differenzen gegen den christlichen Universalismus. Schon einen solchen Anspruch zu erheben, sei Aufruhr, und zwar nicht nur abstrakt in der metaphysischen Sphäre des Göttlichen, sondern real in Staat und Gesellschaft.

Peterson und die Kritik der politischen Theologie. (Studien zur evangelischen Ethik 14). Gütersloh 1978, S. 36-42, benutzt werden kann. – Im Gefolge Petersons: *Arnaldo Momigliano*, *The Disadvantages of Monotheism for a Universal State*, in: *Classical Philology* 81 (1986), S. 285-297, hier 289-293, erneut in: ders., *Ottavo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*. Rom 1987, S. 313-328. ¹¹ Siehe *John North*, *The Development of Religious Pluralism*, in: *Judith Lieu, John North, Tessa Rajak*, Hrsg., *The Jews among Pagans and Christians in the Roman Empire*. London-New York 1992, S. 174-193.

⁷ Nachweise bei *J. Werbick*, *Absolutistischer Einheitsglaube?* (Anm. 4), S. 145-147.

⁸ Siehe dazu *Arthur H. Armstrong*, *The Way and the Ways. Religious Tolerance and Intolerance in the Fourth Century*, in: *Vigiliae Christianae* 38 (1984), S. 1-17, hier 8f.

⁹ Dazu jüngst *Ernst Dassmann*, *Wieviele Wege führen zur Wahrheit? Ambrosius und Symmachus im Streit um den Altar der Viktoria*, in: *Th. Söding*, *Ist der Glaube Feind der Freiheit?* (Anm. 4), S. 123-141.

¹⁰ Inspirationsquelle für die folgenden Gedanken war *Erik Peterson*, *Der Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum*. Leipzig 1935, erneut in: ders., *Ausgewählte Schriften 1. Theologische Traktate*. Hrsg. v. *Barbara Nichtweiß*, Würzburg 1994, S. 23-81, dessen Darstellung aber nur zusammen mit der kritischen Überprüfung seiner These und Belege durch *Jan Badewien*, in: *Alfred Schindler*, Hrsg., *Monotheismus als politisches Problem?* *Erik*

Kelsos verknüpfte den christlichen Monotheismus mit der politischen und sozialen Ordnung des Imperium Romanum und diagnostizierte ein erhebliches Gefahrenpotential. Zum ersten Mal ist hier, soweit ich sehe, der christliche Monotheismus prinzipiell mit Intoleranz und Gewalt in Verbindung gebracht.

Christliche Einheitsvision

Origenes war in seiner siebzig Jahre später auf Bitten eines Freundes verfaßten Entgegnung «Gegen Kelsos» hellsichtig genug, die nationalen und kulturellen Besonderheiten als faktisch gegeben anzuerkennen. Anders als Kelsos glaubte er jedoch daran, daß Gott bzw., in seiner theologisch-philosophischen Terminologie, der göttliche Logos (Christus) die Macht habe, die Unterschiede zwischen den Menschen im Laufe der Zeit zu überwinden und alle Seelen unter ein Gesetz zu bringen. «Eines Tages werde der Logos das gesamte geistige Sein beherrschen und jede Seele zu ihrer Vollkommenheit umgestalten, sobald jeder, indem er einfach von seiner Freiheit Gebrauch macht, wählt, was er will, und erreicht, was er gewählt hat ... Denn der Logos und seine Heilskraft sind stärker als alle Übel der Seele. Diese Heilskraft wendet er bei jedem entsprechend dem Willen Gottes an, und das Ende der Behandlung ist die Vernichtung des Bösen.» (Contra Celsum 8,72) Theologisch handelt es sich hierbei um die sog. Apokatastasis, die «Wiederherstellung aller», d.h. die im Rahmen des platonischen Weltbildes formulierte eschatologische Aufhebung der Unterschiede zwischen den Menschen in der Vereinigung aller mit Gott. Diese Idee des Origenes lebt, modern gesprochen, von einer hohen Sensibilität für die empörend ungleiche Verteilung von Lebenschancen in der Welt und aus der Überzeugung, daß Glaube und Hoffnung im christlichen Sinn auf die Überwindung dieser Ungleichheit zielen.¹² Politisch geht es um die Frage, ob es möglich sei, viele verschiedene Völker (und Individuen) unter dem einen Gott der Christen zu vereinen. Weil Origenes klar gesehen hat, daß davon zu seiner Zeit, in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts, nicht entfernt die Rede sein konnte, verlegte er die endgültige Realisierung dieser Möglichkeit in das Eschaton, an das Ende von Zeit und Geschichte. «Vielleicht ist so etwas in der Tat unmöglich für Menschen, die sich noch in ihrem Körper befinden, nicht aber für diejenigen, die von ihm befreit sind.» (ebd.)

Diese Zukunftshoffnung ging einher mit folgender Zeitdiagnostik: Zu seiner Zeit sah Origenes die Unterschiede zwischen den verschiedenen Völkern bereits im Schwinden begriffen. Die eschatologische Einigung der Völker unter einem göttlichen Herrn sei nämlich schon vorbereitet durch die Einigung der Völker unter einem irdischen Herrn, dem römischen Herrscher, und zwar durch Kaiser Augustus: «Unbestreitbar ist, daß Jesus während der Regierungszeit des Augustus geboren wurde, der dadurch, daß er der einzige Herrscher war, den größten Teil der Menschen auf der Erde sozusagen gleich gemacht hatte. Die Existenz vieler Königreiche wäre für die Verbreitung der Lehre Jesu über die ganze Erde hinderlich gewesen ..., weil dann die Leute überall gezwungen gewesen wären, zu den Waffen zu greifen und zur Verteidigung ihres Vaterlandes Krieg zu führen. So war es ja vor der Zeit des Augustus und noch früher, als Peloponnesier und Athener gegeneinander Krieg führen mußten und desgleichen andere Völker gegen andere. Wie hätte diese pazifistische Lehre, die nicht einmal erlaubt, an seinen Feinden Vergeltung zu üben, durchdringen können, wenn die Zustände auf der Erde bei der Ankunft Jesu nicht überall erträglicher gewesen wären?» (ebd. 2,30) Eine derartige Beschreibung der Bedeutung des Imperium Romanum war nicht spezifisch christlich, sondern begegnete auch auf nichtchristlicher Seite, etwa in der im Jahre 155 n.Chr. gehaltenen Rom-Rede des *Aelius Aristides*: Wie Zeus als einziger

Herrscher Ordnung stifte, so Rom als einzige Herrscherin ebenso (Oratio 26,103). Bei den Christen gewann dieser Gedanke allerdings eine neue Färbung: Der römischen Alleinherrschaft in den Ländern rund um das Mittelmeer, die von sich aus mit universalem Anspruch auftrat, wurde eine providentielle Rolle für die Ausbreitung des Christentums zugeschrieben. Der durch Rom, konkret durch Augustus herbeigeführte politische Friede (*pax Romana*) sei Voraussetzung für die Ausbreitung der friedlichen Religion des Christentums gewesen.

Monotheismus als politische Ideologie

Während Origenes die historische Entwicklung so deutete, daß er die Welt, in der er lebte, auf dem Weg zur universalen Durchsetzung des Christentums sah und die vollständige Realisierung dieser Perspektive in das Eschaton verlegte, formte *Eusebius von Caesarea* im 4. Jahrhundert daraus eine markant konturierte politische Utopie bzw. historisch-politische Ideologie. In der Monarchie des Augustus habe die Nationalstaatlichkeit ihr Ende gefunden. An die Stelle der von Pluralismus und Polytheismus bedingten Konflikte sei Friede getreten: «Als dann der Retter und Herr erschien und zugleich mit seinem Kommen zu den Menschen Augustus als der Erste unter den Römern über die Nationalitäten Herr wurde, da löste sich die pluralistische Vielherrschaft auf und Friede erfaßte die ganze Erde.» (Demonstratio evangelica 7,2,22) Gegen die polytheistische Polis und die pluralistische Nationalstaatlichkeit, die nichts als Kriege zur Folge gehabt hätten, verknüpfte Eusebius das Römische Reich, die Monarchie des römischen Kaisers, den Monotheismus und den Frieden miteinander. Das war nicht mehr christliche Zukunftsvision wie bei Origenes, sondern politische Publizistik im Dienste der konstantinischen Religionspolitik. Mochte dieses Geschichtsbild mehr als bestreitbar sein, wurde es doch außerordentlich wirkmächtig.

Monotheismus und Gewalt

Es scheint mir nicht leicht entscheidbar, wer in dieser Debatte über Pluralität und Universalität die besseren Argumente auf seiner Seite hatte – Kelsos oder Origenes. In einer religiös pluralen Welt sah Kelsos im universalen Geltungsanspruch des christlichen Monotheismus nichts als eine Quelle für Konflikte. Origenes hingegen erblickte in der friedlichen Einigung aller Völker auf dem Gebiet der Religion den Beitrag des Christentums zur Reduzierung des Konfliktpotentials, das nationale, kulturelle und religiöse Differenzen in sich bergen. Diese Hoffnung beruhte bei Origenes auf dem optimistischen Vertrauen darauf, daß jeder Mensch in der Lage sei, seine Freiheit in rechter Weise zu gebrauchen und dies angesichts leidvoller Erfahrungen irgendwann auch konsequent tun werde.¹³ Im Gegensatz zu Kelsos hat Origenes die geschichtliche Entwicklung so gedeutet, daß der monotheistische Universalismus des Christentums nicht Gewalt erzeugt, sondern zur Überwindung von Gewalt beiträgt. Die um den Freiheitsbegriff zentrierte Theologie des Origenes zeigt, daß ein monotheistisches Gottesbild nicht unausweichlich mit Intoleranz und Gewalt einhergehen muß.

Die weitere Geschichte ist anders verlaufen. Das Konzept des Origenes, die Universalität des christlichen Glaubens über das Prinzip der Freiheit mit der Vielfalt der Wirklichkeit zu vermitteln, geriet postum auf die Liste der Häresien. Die gewaltfreie Variante des christlichen Universalanspruchs wurde damit aus dem offiziellen Gedächtnis der Kirchen verbannt. Als die Christen im Bunde mit der Staatsmacht gegen Ende des 4. Jahrhunderts stark genug geworden waren, ihren universalen Anspruch durchzusetzen, haben sie dafür auch Gewalt angewendet. Mehr noch als die Spätantike liefert die Geschichte der Neuzeit – Stichwort: Kolonialisierung – hierfür Beispiele in Hülle und Fülle. Das Christentum hat einen großen Teil seiner Geschichte gegen sich.

¹³ Näheres dazu bei Alfons Fürst, Laßt uns erwachsen werden! Ethische Aspekte der Eschatologie des Origenes, in: Theologie und Philosophie 75 (2000), S. 321-338.

¹² Näheres bei Norbert Brox, Mehr als Gerechtigkeit. Die außenseiterischen Eschatologien des Markion und Origenes, in: Kairos 24 (1982), S. 1-16, erneut in: ders., Das Frühchristentum. Schriften zur Historischen Theologie. Hrsg. v. Franz Dünzl, Alfons Fürst, Ferdinand R. Prostmeier. Freiburg-Basel-Wien 2000, S. 385-403.

Könnten wir uns des Gewaltpotentials des Monotheismus nicht am besten dadurch entledigen, daß wir auf die Unterscheidung zwischen Wahr und Falsch in religiösen Dingen, die angeblich so viel Unheil in die Welt gebracht hat, verzichteten? Der Ägyptologe Jan Assmann hat mit faszinierenden kultur- und religionsgeschichtlichen Studien diese Frage in den letzten Jahren aufgeworfen.¹⁴ In der von ihm ausgelösten, in das Bewußtsein einer breiteren Öffentlichkeit gedungenen Debatte ist mit *Erich Zenger* zu erörtern, worum es bei der von Assmann so genannten «Mosaïschen Unterscheidung» der Sache nach geht.¹⁵ Die einschlägigen biblischen Texte zielen nämlich nicht auf eine formale Unterscheidung zwischen einem wahren Gott und vielen falschen Göttern, sondern auf eine inhaltliche zwischen Freiheit und Unfreiheit. Der Gott Israels erweist sich als der wahre Gott, insofern er Freiheit, Gerechtigkeit und Solidarität stiftet und schützt. In der «Mosaïschen Unterscheidung» zwischen Wahr und Falsch in den Religionen geht es erst sekundär um die Alternative zwischen Monotheismus und Polytheismus, primär jedoch um diejenige zwischen Unfreiheit und Rechtlosigkeit auf der einen, Freiheit und Menschenwürde auf der anderen Seite. Auf eben dieser Linie hat Origenes, bibeltheologisch korrekt, den Monotheismus gegenüber dem Polytheismus favorisiert. Was mit der «Mosaïschen Unterscheidung» zur Debatte steht, ist nicht einfach die Zahl von Göttern, sondern sind die ethischen Implikationen des Monotheismus und die Freiheit des Menschen.¹⁶ Dabei dürfen die monotheistischen Religionen sich nicht damit begnügen, ihre

¹⁴ Siehe Jan Assmann, *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*. München-Wien 1998 (Frankfurt a.M. 2000); ders., *Die Mosaïsche Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*. München-Wien 2003. In einem Beitrag für die FAZ Nr. 301 (2000), S. 54 betont Assmann, daß er die Unterscheidung zwischen wahrer und falscher Religion keineswegs aufheben, sondern mittels einer kritischen historischen Analyse sublimieren wolle – was meint das?

¹⁵ Siehe Erich Zenger, Was ist der Preis des Monotheismus? Die heilsame Provokation von Jan Assmann, in: *Herder-Korrespondenz* 55 (2001), S. 186-191, hier 190f., erneut in: J. Assmann, *Die Mosaïsche Unterscheidung* (Anm. 14), S. 209-220.

¹⁶ Siehe dazu auch die Auseinandersetzung mit Assmann aus systematisch-theologischer Perspektive bei Georg Essen, *Ethischer Monotheismus und menschliche Freiheit. Theologische Annäherungen an den Pluralismus der Moderne*. Nimwegen o.J. (2003), v.a. aber J. Werbick, *Absolutistischer Einheitsglaube?* (Anm. 4), S. 164-175.

Überzeugungen zu verteidigen, sondern haben die Aufgabe, ihr Gottes- und Religionskonzept in eine entsprechende Praxis umzusetzen.

Usurpatorischer und privativer Monotheismus

Mit der Apologetik hatten die monotheistischen Religionen freilich nie Schwierigkeiten, wohl aber mit der Praxis. Es ist ihr historisches Versagen, das den Verdacht nährt, dem Monotheismus sei Gewalttätigkeit inhärent.¹⁷ Vielleicht läßt sich das Gewaltpotential des Monotheismus mit Hilfe einer Unterscheidung eindämmen, die *Eckhard Nordhofen* vorgenommen hat, nämlich zwischen einem privativen und einem usurpatorischen Monotheismus.¹⁸ Im usurpatorischen Monotheismus bringt die eigene Parthei Gott in ihren Besitz, usurpiert ihn für ihre Interessen. Das war immer die am weitesten verbreitete Variante des Monotheismus, von frommen Gottesbesitzern – auch in kirchlichen Hierarchien – bis zum «Deus vult» auf Kreuzritterfahnen und «Gott mit uns» auf deutschen Koppelschlössern. Im privativen Monotheismus hingegen ist Gott eine unkalkulierbare Größe, nicht darstellbar, eine Realität, die mit keinem der üblichen Gottesprädikate zu erfassen, mit deren Präsenz aber jederzeit zu rechnen ist – «Ich werde dasein, als der ich dasein werde», «Ich bin da» (Ex 3,14 in der Übersetzung von Martin Buber und Franz Rosenzweig). Ein solcher Gott kann nicht zum Instrument des eigenen Willens gemacht werden. Je universaler dieser Gott ist, desto deutlicher treten Eigeninteresse und Gottesinteresse auseinander, weil es keinen Exklusivbesitz Gottes mehr geben kann. «Wenn wir nach der Zukunft des Monotheismus fragen, hängt alles von der Frage ab, ob eine Trennung des privativen vom usurpatorischen Monotheismus möglich ist.»¹⁹

Alfons Fürst, Münster/Westf.

¹⁷ So Jan Assmann, *Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa*. München-Wien 2000, S. 264. Vgl. auch ders., *Die «Mosaïsche Unterscheidung» und die Frage der Intoleranz. Eine Klarstellung*, in: Rolf Klopfer, Burckhard Dücker, Hrsg., *Kritik und Geschichte der Intoleranz*. Heidelberg 2000, S. 185-195.

¹⁸ Siehe Eckhard Nordhofen, *Die Zukunft des Monotheismus*, in: *Merkur* 53 (1999), S. 828-846.

¹⁹ Ebd. (Anm. 18), S. 842.

«Immer erhebst du die Unterwiesenen...»

Zum Tode von Marie Veit (1921–2004)

In einem kurzen Essay zum 60. Geburtstag von Dorothee Sölle zitiert die am 14. Februar 2004 verstorbene ehemalige Professorin für Religionspädagogik an der Universität Gießen, Marie Veit, Hildegard von Bingens Hymnus über den Geist Gottes, der mit den Worten beginnt: «O Feuer des Geistes, du Leben des Lebens...». Hildegard beschreibt in den anschließenden Zeilen die vielfältigen Wirkungen des Geistes, und bevor sie den Geist Gottes lobend und dankend preist, nennt sie als die letzte seiner Früchte: «Immer erhebst du die Unterwiesenen,/ die durch den Anhauch von Weisheit/ froh gemacht sein wollen.» Marie Veit kommentiert diese Stelle mit folgenden Worten: «Das Herz der Didaktikerin erfreut es vor allem, daß laut Hildegard die «Unterwiesenen» froh gemacht sein wollen: Lernen als Selbstzweck, nichts von «Pflicht», nichts von Verwertungszusammenhängen, Lernen als Menschseinwollen, in Freiheit.»¹ Was Marie Veit hier von Hildegard von Bingen zustimmend aufgreift, kann als Beschreibung ihres eigenen lebenslangen Bemühens als Lehrerin und als Professorin für Religionspädagogik gelesen werden: «Immer erhebst du die Unterwiesenen,/ die durch den Anhauch von Weisheit/ froh gemacht sein wollen.»

¹ Marie Veit, Hildegard von Bingen, in: Luise Schottroff, Johannes Thiele, Hrsg., *Gotteslehrerinnen*. Stuttgart 1989, S. 59-69, 65f.

Für viele Menschen wurde Marie Veit als Theologin erstmals durch die knappen und empathischen Bemerkungen in D. Sölles «Erinnerungen» erkennbar.² Ihre dezidierte Feststellung, Marie Veit gehöre zu den besten Theologinnen deutscher Sprache, machte nicht nur neugierig auf ihre Publikationen. Darüberhinaus lassen die Erläuterungen, mit denen D. Sölle diese Feststellung untermauerte («...das bedeutet in ihrer (und meiner) Generation, daß sie in der Bundesrepublik nicht die Karriere, die ihr zukäme, gemacht hat. Frauenspezifisch ist die Verzögerung: Erst relativ spät erreichte sie den Übergang von der Schule zur Hochschule, und noch zurückhaltender war sie mit Veröffentlichungen.»), etwas von den Mühen und Anstrengungen ihres Lebensweges ahnen. Marie Veit wurde am 18. August 1921 in der Stadt Marburg geboren, an deren Universität ihr Vater am Institut für Anatomie tätig war. Sie verbrachte ihre Kindheit und Jugend zusammen mit ihrer Schwester Gertrud und ihren Brüdern Hans und Klaus in Köln, wo ihr Vater die Professur für Anatomie innehatte, bis er 1937 aufgrund der Nürnberger Rassegesetze aus dem Staatsdienst entlassen wurde. Früh kam sie über das Engagement ihres Vaters mit

² Dorothee Sölle, *Gegenwind. Erinnerungen*. Hamburg 1995, S. 38-41; Dies., Marie Veit, Ein Vorwort, in: Marie Veit, *Theologie muß von unten kommen. Ratschlag für Linke*. Wuppertal 1991, S. 7-10; Marie Veit, *Statt eines Nachworts: Auf dem Weg der Befreiung. Autobiographische Skizze*, in: ebd., S. 143-163.

der Bekennenden Kirche in Berührung. Der Verlust des Familienvermögens während der Inflation in den zwanziger Jahren eröffnete ihr den Weg zum Studium, denn als junge Frau aus gutem Hause hätte sie nach der Tradition ihrer Familie keine Ausbildung machen dürfen mit dem Ziel, später einmal in einem Beruf tätig sein zu können. So begann Marie Veit nach dem Abitur und nach dem «Haushaltspflichtjahr» das Studium der Theologie in Marburg mit Zwischensemestern in Jena und Halle, und promovierte 1946 in Marburg bei Rudolf Bultmann.³ Als hochbegabte Schülerin Bultmanns eignete sie sich gründlich das historisch-kritische Instrumentarium neutestamentlicher Exegese an, sah sich aber schon während ihrer Studienzeit vor die Frage gestellt, wie die von der historisch-kritischen Forschung geforderte intellektuelle Redlichkeit und die damit gegebene Distanznahme zur Tradition und der Respekt vor ihr in ein sachgemäßes Verhältnis gebracht werden können. Anlässlich der Feier zur «Goldenen Promotion» fünfzig Jahre später bemerkte Marie Veit, daß sie erst im Verlaufe der Praxis des eigenen Unterrichts eine Lösung für dieses Problem gefunden habe.⁴

Marie Veit kam 1947 als Religionslehrerin an das Hildegardis-Lyzeum für Mädchen in Köln. Bis 1972 hat sie in Köln Religion unterrichtet, nebenbei den Haushalt für ihren Vater besorgt und ihn in seiner Krankheit bis zu seinem Tode gepflegt. War Rudolf Bultmann in Marburg ihr Lehrmeister der Theologie, so wurden ihre Kölner Schülerinnen zum Anlaß, sich intensiv mit Fragen systematischer Theologie und der Religionsdidaktik auseinanderzusetzen. Immer wieder hat Marie Veit in Publikationen und Referaten aus ihre Erfahrungen im Umgang mit ihren Schülerinnen berichtet und ihre Überlegungen zur Religionsdidaktik an den dabei gewonnenen Einsichten geprüft: «Zwei Aufgaben sah ich: erstens mit den Kindern die Unterscheidung zwischen Historizität und Wahrheit zu erarbeiten, ihnen einen reicheren Wahrheitsbegriff zu vermitteln; eine Zielsetzung, auf die ich viel Zeit verwendet habe, weil ein Wahrheitsbegriff, der nicht dokumentierbare Fakten meint, ja kaum bekannt sein konnte. Es ist (oder war, damals) auch das richtige Alter dafür: Der Wunsch, Fakten zu klären, Ordnung zu schaffen in seinem Kopf, der die klassische Kindheit charakterisierte, war noch virulent; das Verständnis dafür, dass «Wahrheit» über den Menschen, über die menschliche Welt, über Jesus in Dichtungen und Legenden ausgedrückt werden kann, war in der beginnenden Pubertät zu wecken und zu klären. Und zweitens die Schülerinnen mußten Einblick gewinnen in die Entstehungsgeschichte der Evangelien.»⁵ Was ein «geglückter» Religionsunterricht bedeuten kann, hat sie oft in Geschichten erläutert, in denen sie ihre Schülerinnen zu Wort kommen ließ. Liegt es doch am Auszubildenden festzustellen, welche Einsichten ihm im Verlaufe des Unterrichtes aufgegangen sind. Als einmal eine Schülerin ihre Frage, ob es denn besser gewesen wäre, wenn es eine Tonfilmaufnahme vom Leben Jesu gäbe, zur «Antwort gab: «Dann würden wir wahrscheinlich gar nichts verstehen. So ist es ja schon durch Menschen vermittelt, die etwas verstanden haben!», hat sie diese Reaktion mit folgenden Worten beschrieben: «Schüler, dachte ich, sind kleine Theologen, sie wissen es nur selbst noch nicht.»⁶

³ Promotion mit der Dissertation «Die Auffassung von der Person Jesu im Urchristentum nach den neuesten Forschungen» (Marburg-Lahn 1946), welche die Forschungen zur Frage der Messianität Jesu bzw. der Vorstellungen, die man sich in der Urchristenheit von ihr machte bei Ernst Lohmeyer, Julius Schniewind, Rudolf Otte, Walter Grundmann und Rudolf Meyer untersucht. Zur Studienzeit in Marburg vgl. Andreas Lippmann, Marburger Theologie im Nationalsozialismus. (Academia Marburgensis, Band 9). München 2003, S. 198, 319ff., 388ff., 390, 397, 402; Bernd Jaspert, Sachgemäße Exegese. Die Protokolle aus Rudolf Bultmanns Neutestamentlichen Seminaren 1921-1951. (Marburger Theologische Studien, 43). Marburg 1996, S. 105ff., 111f., 168.

⁴ Vgl. Marie Veit, Von Bultmann zur Didaktik des Religionsunterrichts - eine Testamentsvollstreckung. Festvortrag anlässlich der Goldenen Promotion, in: Dies., Vom Charme Gottes reden. Aubiographische Skizzen und ausgewählte Texte aus Interviews, Predigten und Vorträgen, hrsg. von Else Grell. Biberach 2002, S. 80-94.

⁵ Marie Veit, Von Bultmann zur Didaktik des Religionsunterrichtes (vgl. Anm. 4), S. 83.

⁶ A.a.O., S. 87.

D. Sölle hat in ihren «Erinnerungen» kurz berichtet, wie Marie Veit als Religionslehrerin ihr den Zugang zur Tradition des Christentums erschlossen hat. Bisher sind keine Schilderungen bekannt geworden, in denen Marie Veit ihre Eindrücke über die prominent gewordene Schülerin zur Sprache bringt. Was vorliegt und in Teilen auch zugänglich ist, sind Entwürfe zu einem Buch über die Theologie D. Sölles, das nicht beendet wurde, weil der Verlag die Reihe aufgab, in der es erscheinen sollte. Veröffentlicht sind davon jene Passagen, in denen Marie Veit über ihre Erfahrungen mit dem «Politischen Nachtgebet» und über die Gründung der «Christen für den Sozialismus» berichtet. Es ist eindrucksvoll zu lesen, wie die ehemalige Religionslehrerin in ihrer früheren Schülerin eine (d.h. ihre) theologische Lehrmeisterin zu erkennen vermag, wenn sie über D. Sölle schreibt: «... sie war «mitten drin», ihre besondere Gabe, mit einem einzigen schneidenden Satz eine verworrene Gesprächslage kurzerhand zu klären, bewährte sich ebenso wie die Vermittlungs- und Ausgleichsfähigkeit anderer. Es war eine unglaubliche Schule demokratischer Kultur. Übrigens waren die «Schwächeren», die treulich zum Arbeitskreis kamen, weil die Atmosphäre von Freiheit, Streit und Menschlichkeit ihnen gut tat, die oft die halbe Nacht dabei saßen, ohne etwas zu sagen, in Krisenzeiten manchmal die wichtigsten: sie wollten unbedingt, dass es weiterging, boten ihre Mithilfe an bei all den kleinen Dingen, die auch zu erledigen waren, und der Wärmestrom ihrer Erwartung an die Gruppe war so stark, dass eine große Krise überwunden wurde.»⁷

Für Marie Veit bedeutete die Mitarbeit am «Politischen Nachtgebet» nicht nur Mitarbeit an einer Gemeinschaft, unter deren Mitgliedern sich ökumenische, theologische und politische Lernprozesse auf vielfältige Weise kreuzten, neue sprachliche und gestische Formen des Gottesdienstes entdeckt wurden, die politische Dimension gottesdienstlicher Praxis erkannt wurde. Sie sah sich auch neuen Themen und neuen methodischen Herausforderungen der Theologie gegenüber. Und auch für diese Einsichten wurde ihr D. Sölle zur Lehrmeisterin: «Außerdem hatten viele von uns im Laufe der Nachtgebetsarbeit Karl Marx entdeckt; hinter fast jedem Übelstand, den wir dokumentierten, tauchten zum Erstaunen vieler – das galt zum Beispiel auch für mich – nicht einfach böse Gesinnungen als Ursache auf, sondern handfeste ökonomische Interessen. Dorothee Sölle, die längst Ernst Bloch gelesen hatte und auch auf Theologen-Tagen darauf gedrängt hatte, sich endlich mit Marx zu befassen, war auch hier eine der Führenden. Und so fanden wir den Zugang zu den südamerikanischen Priestern, und von da zur Befreiungstheologie.»⁸

Diese inhaltliche Option, welche die Zusammenarbeit im «Politischen Nachtgebet» prägte, erschloß Marie Veit die Relevanz anthropologischer und gesellschaftswissenschaftlicher Erkenntnisse für ihren Religionsunterricht und ihre didaktische Theoriebildung. Mitte der sechziger Jahre fiel ihr im Unterricht immer mehr auf, daß das ihrer Generation vertraute leidenschaftliche Ringen um die Wahrheit der biblischen Schriften und des christlichen Glaubens bei ihren Schülerinnen abgestorben zu sein schien. Marie Veit hat dies nicht als ein Schwinden, wohl aber als einen radikalen Gestaltwandel der Religion verstanden, zu deren Analyse human- und gesellschaftswissenschaftliche Forschung einen Beitrag leisten könnten.⁹ Seit dieser Zeit zeichneten sich ihre öffentlichen Stellungnahmen und ihre Publikationen dadurch aus, daß sie durch eine breite Rezeption der Fachliteratur und durch präzise Einzelfallanalysen geprägt sind, die sie sich in einem ständigen Austausch mit Lehrern, Pfarrern und Studierenden erarbeitet hatte. Dabei scheinen ihre Texte leichtfüßig daherzukom-

⁷ Marie Veit, Politisches Nachtgebet und Christen für den Sozialismus, in: Dies., Vom Charme Gottes reden (vgl. Anm. 4), S. 44-46, 45; Uwe Seidel, Diethard Zils, Hrsg., Aktion Politisches Nachtgebet. Wuppertal 1971, S. 9-26 und 150-220.

⁸ A.a.O., S. 46.

⁹ Marie Veit, Die Wahrheitsfrage im biblischen Unterricht des 5. und 8. Schuljahrs, in: Theologia Practica 5 (1970), S. 259-268; Dies., Der Religionsunterricht und die Frage nach Wahrheit. Abschiedsvorlesung, in: Dies., Vom Charme Gottes reden (vgl. Anm. 4), S. 69-79.

mén. Der bis zur gewonnenen Einsicht mühsam zurückgelegte Weg ist dabei kaum erkennbar. Wohl ahnt ihn der Leser, wenn er beobachtet, daß immer wieder in jeweils neuen Formulierungen das Absterben der Wahrheitsfrage zum Thema gemacht und nach dessen Ursachen gefragt wird. Mit dieser Fragestellung erschloß sich für Marie Veit auf der methodischen Ebene eine theologische Grundeinsicht ihres Lehrers R. Bultmann auf neue Weise, verband sich doch für ihn die Frage nach dem glaubenden Selbstverständnis des Menschen mit dessen Fähigkeit, nach Wahrheit zu suchen.¹⁰ Marie Veit hat im Rückblick auf diese neu gewonnenen Einsichten immer wieder die Formulierung gebracht, sie sei durch Dorothee Sölle gerettet worden. Damit brachte sie absichtslos zum Ausdruck, wie sehr für sie ihre Identität als Theologin mit ihrer Arbeit als Lehrerin zur Einheit geworden war.

Fulbert Steffensky hat über Marie Veit geschrieben, daß bei ihr grundlegende persönliche Eigenschaften nie ganz zusammengepaßt hätten, sei sie doch gleichzeitig verletzlich und stark, unabhängig und selbstlos, bescheiden und unnachgiebig gewesen.¹¹ Und doch meinte er, daß diese Ungereimtheiten gleichzeitig ihren Charme ausgemacht haben. Vielleicht war dies bei ihr möglich, weil sie auf ungewöhnliche Weise ihre Person mit ihrer beruflichen Tätigkeit als Lehrerin zu verknüpfen verstand.

In vielen persönlichen Erinnerungen an Marie Veit taucht der «Hoffnungsschrank» auf. Mit diesem Wort hatte sie einen Text überschrieben, in dem sie von ihren New Yorker Erfahrungen aus dem Jahre 1976 erzählt.¹² Während eines methodistischen Gottesdienstes erlebte sie dort, wie die Teilnehmer während des Fürbittgebetes aufgefordert wurden, nicht nur Bitten, sondern auch

«good news» zu formulieren. «Mir selbst war in der Eile nichts eingefallen; ich dachte fieberhaft nach, was ich nennen könnte, und merkte, wie ungeübt ich darin war, nach Gelungenem, Siegreichem, Hoffnung konkret Bestärkendem Ausschau zu halten.» Nach diesem Gottesdienst fing sie an, «good news» zu sammeln. Später reichte ein Sammelmappe nicht mehr aus, sondern es wurde ein Schrank notwendig, um das Aufgeschriebene abzulegen. Marie Veit hat diesen Schrank «Hoffnungsschrank» genannt. Dieser kurze, aber eindruckliche Text, in welchem sie das Sammeln und das Aufbewahren von «good news» beschreibt, enthält eine knappe und präzise «Hoffnungslehre». Da das Sammeln ständiges Auswählen erfordert, müssen klare Unterscheidungen gemacht werden zwischen Taten, die eine neue, nicht mehr rückgängig zu machende Situation herzustellen vermochten und Taten, mit welchen dies nicht zustande gebracht wurde. Nur die ersteren zählen zu den «good news». Des weiteren kann nicht jedem «guten Einzelfall» ein Platz im «Hoffnungsschrank» gewährt werden, vielmehr muß er etwas in sich schließen, was über den Einzelfall hinausweist. Um diese «Vorzeichen der neuen Gesellschaft» zu erkennen, braucht es den genauen und nüchternen Blick auf die Geschehnisse und ihre Zusammenhänge. «Heut füll ich meinen schrank/ gestern war ich ohne brot/ mehr als das tägliche/ wäre zuviel verlangt», schrieb D. Sölle über den «Hoffnungsschrank» ihrer «alten Lehrerin». Kann man mehr über das Vermächtnis eines Menschen sagen, den man vermißt und im Vermissten ganz nahe bei sich fühlt?¹³

Nikolaus Klein

¹³ Das Gedicht «Das tägliche brot der ermutigung» lautet vollständig: Meine alte lehrerin erfindet den hoffnungsschrank/ mit den guten nachrichten/ die wir sammeln sollen/ für die zeit des hungers// So lege ich die aktionäre der dresdener bank/ unter hoffnung ab/ weil sie immer nervöser werden/ über ihr geld ihn südafrika// Und mein enkelkind das nach dem tod fragt/ und sterben no me gusta erklärt/ und den morgenstern/ den ich vorgestern früh widersah/ der mich an christus erinnert// Und die halbe million junger männer/ in der sowjetunion die jetzt arbeiter werden/ statt potentiell das morden zu lernen// Heute füll ich meinen schrank/ gestern war ich ohne brot/ mehr als das tägliche/ wäre zuviel verlangt (in: M. Veit, Theologie muß von unten kommen [vgl. Anm. 2], S. 8f.)

¹⁰ Marie Veit, Kann «Moralität» ein Lernziel sein? Überlegungen zum Religionsunterricht in der Marktgesellschaft, in: Dies., Theologie muß von unten kommen (vgl. Anm. 2), S. 52-64.

¹¹ Fulbert Steffensky, Marie Veit, in: Blätter für deutsche und internationale Politik 49 (2004) 4, S. 411.

¹² Marie Veit, Mein Hoffnungsschrank, in: Norbert Copray, Thomas Seierich-Kreuzkamp, Hrsg., Suchende sind wir. Gottesbilder heute. München 1989, S. 54-59.

«Es ist nicht richtig, Blut mit Blut zu vergelten»

Gandhis Reaktion auf das Massaker von Amritsar (1919) (Zweiter Teil)*

Als Reaktion auf den unbefriedigenden Untersuchungsbericht der Regierung, den Hunter-Bericht, wurde maßgeblich von Gandhi die sogenannte *Non-Cooperation-Kampagne* entwickelt. Im Folgenden wird die Kampagne nicht mehr in ihren Einzelheiten nachgezeichnet. Für unseren Zusammenhang stellte sich die Frage, wie die indische Seite fortfuhr, nachdem ihre gewaltfreien Aktivitäten nicht das gewünschte Ziel brachten. Die Non-Cooperation-Kampagne stellt ohne Zweifel eine eigentümliche Verstärkung, eine Erhöhung des gewaltfreien Druckes dar.³⁰ Im September 1920 wurde eine außerordentliche Konferenz in Kalkutta einberufen, um die Kampagne zu starten. Die zentrale Resolution, von Gandhi verfaßt und eingebracht, beginnt mit schweren Anschuldigungen gegen die Regierung, weil diese nicht in der Lage war, «unschuldige Menschen des Punjab zu schützen und Amtsträger als schuldig zu bestrafen...»³¹ Die Resolution fährt fort, daß es keine «Zufriedenheit» in Indien geben könne, wenn dieser Irrtum nicht «beseitigt» würde; daß es die Verteidigung der

«nationalen Ehre» erforderlich mache, «Swaraj» (also Selbstregierung) durchzusetzen, und fordert anschließend Non-Cooperation in den folgenden sieben Bereichen:

- Alle Titel, Ehrenämter und Sitze in lokalen Vertretungsbehörden sollen aufgegeben werden
- Keine Befolgung von Einladungen an Regierungsempfänge und Staatsempfänge
- Schrittweise Herausnahme von Kindern aus staatlich geführten und unterstützten Schulen und Colleges; stattdessen sollen indisch-nationale Schulen eingerichtet werden
- Schrittweiser Boykott von britischen Gerichtshöfen durch Rechtsanwälte und Streitparteien; stattdessen sollen private Streitigkeiten vor private Schiedsgerichte gebracht werden (de facto Aufgabe von Anwaltskanzleien)
- Verweigerung des Militärdienstes für den Dienst in Mesopotamien (also nicht Verweigerung des Militärdienstes insgesamt)
- Wahlboykott, sowohl durch Kandidaten als auch durch Wähler
- Boykott fremder Waren.

Die Resolution wurde schließlich angenommen, wobei es nicht an zahlreichen Differenzen fehlte. Der Schriftsteller und Nobelpreisträger R. Tagore zum Beispiel geißelte die gesamte Kampagne als destruktiv, insbesondere die Herausnahme von Kindern aus Schulen und Colleges. Mohammed Ali Jinnah, der langjährige moslemische Gegenspieler Gandhis und Gründervater Pakistans, schrieb in einem Brief an Gandhi, daß er bezüglich «Ihrer Methoden und Ihres Programmes» völlig überzeugt sei,

* Erster Teil in: Orientierung 68 (15. Juni 2004), S. 129-132.

³⁰ Die Non-Cooperation-Kampagne verfolgte noch ein zweites Ziel, nämlich die Forderungen der Khilafat-Bewegung durchzusetzen. Es handelte sich dabei um die Bestrebungen der indischen Moslems, den osmanischen Sultan in seiner Position gegen die britische Siegermacht des Ersten Weltkrieges zu unterstützen. Insbesondere wurde befürchtet, daß die Briten den Einfluß des Sultans auf die heiligen Stätten in Mekka und Medina beschneiden könnten. Die Khilafatfrage erregte die indische Öffentlichkeit ebenso sehr wie das Massaker von Amritsar.

³¹ M. Gandhi, Collected Works, Bd. 18, S. 230.

daß diese ins «Desaster führen müßten.»³² Drei Monate später verteidigte er auf der Jahrestagung des Kongresses noch einmal seine Position, daß der «konstitutionelle Weg» der «einzig richtige Weg» sei.³³

Besonders wichtig ist es für den Zusammenhang dieser Arbeit, daß auf der Jahrestagung des Kongresses im Dezember 1920 der Grundsatzartikel des indischen Nationalkongresses geändert wurde. Dieser gab bisher als Ziel des indischen Nationalkongresses die «Förderung einer verantwortungsvollen Kolonialregierung» an. Nach ausführlichen Debatten wurde Gandhis Vorschlag angenommen, daß der Grundsatzartikel des Kongresses nunmehr laute: «Das Ziel des Indischen Nationalkongresses ist die Erreichung von Swaraj (Selbstregierung) durch das Volk von Indien mit allen legitimen und friedlichen Mitteln», was leicht als eine radikale Änderung der Politik des Kongresses erkannt werden kann. Die Änderung des Grundsatzartikels holte im Grunde nach, was Gandhi Mitte des Jahres 1920 als Parole ausgab: «Swaraj in einem Jahr», wobei es wichtig ist zu betonen, daß Swaraj nicht unbedingt nationale Unabhängigkeit bedeutet. Es wurde immer ausdrücklich betont, daß Swaraj sowohl innerhalb als auch außerhalb der Grenzen des britischen Empires vorstellbar wäre, je nachdem, welche Variante mehr Vorteile für Indien brächte. Der weitere Verlauf der Kampagne war von einem gewissen Auf und Ab gekennzeichnet. Die Aufrufe zur Schließung von Anwaltspraxen und zum Austritt aus Schulen wurden in großem Ausmaß befolgt, jedoch verlor die Bewegung an Dynamik, unter anderem deshalb, weil der Zeitraum von «Swaraj in einem Jahr» im Sommer 1921 ohne Ergebnis verstrich. Es kam zu großangelegten Verbrennungen britischer Kleider – am 1. August 1921 nahmen etwa 200 000 Menschen an einer solchen Veranstaltung in Bombay teil –, und Gandhi rief im November zum Boykott aller Veranstaltungen des britischen Kronprinzen auf, der sich auf Indienreise befand. Bei diesem Anlaß kam es jedoch zu Ausschreitungen mit 58 Toten in Bombay.

Es kann hier nicht mehr auf Gandhis Reaktion im einzelnen eingegangen werden, er beschuldigte aber wieder die eigenen Leute. (Zitat: «Diese Swaraj widert mich an» und zeitweilige Aussetzung

³² Zit. nach Rajmohan Gandhi, *Understanding the Muslim Mind*. New Delhi 2000, S. 135.

³³ Ebd. S. 136.

ORIENTIERUNG (ISSN 0030-5502)

erscheint 2× monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Informationen
Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

Redaktion und Aboverwaltung:

Scheideggstraße 45, CH-8002 Zürich

Telefon 01 201 07 60, Telefax 01 201 49 83

E-Mail [Redaktion: orientierung@bluewin.ch](mailto:Redaktion:orientierung@bluewin.ch)

Aboverwaltung: orientierung.abo@bluewin.ch

Homepage: www.orientierung.ch

Redaktion: Nikolaus Klein, Josef Bruhin,
Werner Heierle, Paul Oberholzer, Pietro Selvatico
Ständige Mitarbeiter: Albert von Brunn (Zürich), Beatrice
Eichmann-Leutenegger (Muri BE), Paul Konrad Kurz (Gauting),
Heinz Robert Schlette (Bonn), Knut Walf (Nijmegen)

Preise Jahresabonnement 2004:

Schweiz (inkl. MWSt): Fr. 65.– / Studierende Fr. 50.–

Deutschland und Österreich: Euro 47.– / Studierende Euro 35.–

Übrige Länder: SFr. 61.–, Euro 33.– zuzüglich Versandkosten

Gönnerabonnement: Fr. 100.–, Euro 60.–

Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich

Schweiz: Postkonto Zürich 80-27842-8

Deutschland: Postbank Stuttgart (BLZ 600 100 70)

Konto Nr. 6290-700

Österreich: Bank Austria, Creditanstalt

Zweigstelle Feldkirch (BLZ 12000),

Konto Nr. 00473009 306, Orientierung, Feldkirch

Übrige: Credit Suisse, CH-8070 Zürich (BLZ 4842),

Konto Nr. 556967-61

Druck: Druckerei Flawil AG, 9230 Flawil

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

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion.

der Kampagne) Um die Kampagne wieder in Schwung zu bringen, entschied sich Gandhi, in dem eng umgrenzten Bezirk Bardoli in der westlichen Provinz Gujarat eine Kampagne zur Verweigerung der Grundsteuerzahlung einzuleiten. Am 4. Februar 1922 wurden in Chauri-Chaura, in einem völlig anderen Gebiet in Nordindien, 21 Polizisten in einer Polizeistation eingeschlossen und verbrannt. Auf diese Ausschreitung hin stoppte Gandhi zur Überraschung zahlreicher Aktivisten die gesamte Kampagne, bezichtigte sich selbst in einem Zeitungsartikel der größten Verantwortung für dieses Verbrechen und forderte beim anschließenden Prozeß für sich die Höchststrafe. Der Richter entsprach dieser Forderung und verurteilte Gandhi zu 6 Jahren Gefängnis. Es handelte sich dabei um den letzten Akt in dem Hin und Her zwischen der gewaltfreien Orientierung Gandhis und einer zu Gewalttaten neigenden Basis. Bei dieser Gelegenheit wurde der naheliegende Einwand von indischen Politikern gemacht, warum ein bedauerlicher Zwischenfall in einem fernen Dorf zum Abbruch einer nationalen Kampagne führen solle. In manchen Darstellungen ist auch davon die Rede, daß der Abbruch der Kampagne das moslemische Mißtrauen gegen Gandhi eingeleitet habe. Bedeutsam erscheint mir weiter, daß die indische Seite nicht einen britischen Geheimdienst beschuldigte, diese Provokation mit der Absicht begangen zu haben, die Non-Cooperation-Bewegung zu diskreditieren.

Merkmale des gewaltfreien Widerstandes

Der Rückblick auf die Jahre 1919 bis 1922 zeigt eine mögliche Konfliktpraxis im Anschluß an ein staatlich begangenes Massaker. Diese Praxis kann mit den 14 folgenden Punkten charakterisiert werden:

- Die Menschen des Gegners sind so heilig wie die Anhänger der eigenen Partei
- Furchtlosigkeit, insbesondere vor dem eigenen Tod
- Die Waffe ist ziviler Ungehorsam, also öffentliches Übertreten von Gesetzen und freiwilliges Aufsichnehmen der Strafe
- Trauer und Wut einerseits umwandeln in gewaltfreie Aktivität, andererseits sich vor Augen halten, daß die Hingabe des eigenen Lebens für die Befreiung der Nation unumgänglich sein kann
- Keine Vergeltung von Gewalt mit Gewalt
- Gewalt ist ineffizienter als Gewaltfreiheit
- Der Maßstab der Wahrheit, der dem Gegner angelegt wird, gilt auch für einen selbst
- Strikter Gehorsam den Führern gegenüber; Suspendierung dieses Gehorsams im Gewissensfall möglich
- Disziplin in allen öffentlichen Aktivitäten
- Einbekennen der eigenen Gewalttätigkeit
- Anerkennung der Ordnungsfunktion einer Regierung; der Regierungsautorität ist freiwillige Achtung und ein Vorschub an Vertrauen entgegenzubringen; man «darf» eine ungerechte Regierung stürzen, aber man wird diese mit einer «gerechten» ersetzen, der wiederum Gehorsam entgegenzubringen sein wird.
- Gewaltfreie Aktionen kennen ebenfalls einen Gegner und haben in gewisser Weise ebenfalls den Sieg zum Ziel; in zahlreichen Aspekten mit konventioneller Kriegsführung vergleichbar
- Ein explizites Sühne- und Bußedenken
- Einsatz des eigenen Lebens auch gegen die eigene Gefolgschaft.

Auch wenn die gewaltfreie Bewegung im Jahr 1922 nicht wirklich ein handfestes Ergebnis vorweisen konnte, ist sich doch die überwiegende Anzahl an Kommentatoren einig, daß in diesen Jahren der Anfang vom Ende der britischen Herrschaft in Indien und damit das Ende des britischen Kolonialsystems überhaupt angebrochen war. Eine Bemerkung von Afzal Iqbal aus dem Jahr 1978 soll stellvertretend für zahlreiche andere Stimmen zitiert werden: «So endete die Bewegung mit einem augenscheinlichen Fehlschlag. Aber die Umstände waren nicht mehr, was sie jemals waren. Diese Ereignisse bildeten eine psychologische Wasserscheide in der Entwicklung des modernen Indiens. Die koloniale Mentalität wurde über Bord geworfen.»
Wolfgang Weilharter, Wien