



# ORIENTIERUNG

Nr. 9 70. Jahrgang Zürich, 15. Mai 2006

SCHON BEIM ERSTEN LESEN gibt die Hauptüberschrift «Gott ist anders» des von Johannes B. Brantschen Ende vergangenen Jahres vorgelegten Sammelbandes mit «theologischen Versuchen und Besinnungen» zu denken.<sup>1</sup> Denn nimmt man den Titel ernst, wie er sich in seiner sprachlichen Gestalt zeigt, ist nicht erkennbar, ob er als ein elliptischer Satz gemeint ist, der demnach vom Leser etwa mit Vergleichen wie «Gott ist anders als A» zu ergänzen ist, oder ob er in seiner absoluten Formulierung als in sich selbst ruhend gedacht ist. In diesem (zweiten) Fall könnte ein Satzzeichen einen Hinweis geben, ob er als abschließende Zusammenfassung einer Darlegung, als provokativer Zwischenruf oder als nachdenkliche Frage in einem Gespräch gemeint ist. Unabhängig davon, für welche Deutung sich der Leser schlußendlich entscheidet, in beiden Fälle gilt, daß der Titel weniger einen inhaltlichen Hinweis auf die Beiträge geben will, denen er als Überschrift vorangestellt ist, als daß er eine Leerstelle festhält, wie sie gelesen und verstanden werden sollen.

## Sprachlehre des Glaubens

Mit dieser Titelformulierung markiert der Verfasser ein offenes Feld, auf das er den Leser in fünf Schritten führt: Die einzelnen Kapitel ordnet er unter die (fünf) Überschriften «Zur Gottesfrage», «Das Böse und das Leiden», «Eschatologie», «Theologische Profile» und «Spiritualität». Dabei ist die Redeweise vom «Führen» beim Wort zu nehmen, denn im Vorwort schreibt der Autor, die einzelnen Beiträge seien «Spuren» seines eigenen theologischen Weges, von denen er hoffe, daß «sie einigen Leserinnen und Lesern eine befreiende Läuterung ihres Gottesverständnisses bescheren könnten» (8). Mit dieser Feststellung stellt sich J.B. Brantschen in die Tradition seiner Ordensgemeinschaft der Dominikaner, welche die Aufgabe des theologischen Lehrers und Seelsorgers mit einer berühmt gewordenen Formulierung von Thomas von Aquin beschreibt, es gehe darum, die in der Kontemplation gewonnenen Einsichten an andere weiterzugeben («Contemplata aliis tradere»)<sup>2</sup> Die Brisanz der Formulierung von Thomas von Aquin steckt in der von ihr geforderten unlösbaren Verbindung von intellektueller Arbeit in der Theologie mit deren lebenspraktischer Vermittlung, indem sie festschreibt, daß das als wahr und gut Erkannte zum Handeln drängt und demgemäß erst im Handeln wirklich wird. Thomas von Aquins Satz gewinnt aber noch an Tiefenschärfe, wenn man berücksichtigt, daß er seinen Ort in den kirchlichen und gesellschaftlichen Reformabsichten der von einer neuen Lektüre der biblischen Schriften inspirierten Armutsbewegung im 13. Jahrhundert hatte. J.B. Brantschens Überlegungen leben aus dieser Tradition, und an vielen Einzelstellen spricht er direkt von den Folgen, die seine theologischen Versuche für die kirchliche und gesellschaftliche Praxis haben. So stellt er unter anderem nach einer kritischen Rekonstruktion androzentrischer Sprachtraditionen der Theologie fest: «Alle theologischen Einsichten, am Schreibtisch formuliert, bleiben fruchtlos, wenn sie nicht durch unsere Praxis ratifiziert werden. Damit ist dies gemeint: erst wenn die theologischen Einsichten in das Gesetzbuch der Kirche Eingang finden und im bewussten und unbewussten Fühlen und Werten der Glieder der Kirche Boden gefasst haben, erst dann besteht die Chance, die Diskriminierung der Frau auch in der Kirche spürbar zu überwinden.» (88)

Mit seinen Beiträgen legt J.B. Brantschen Bausteine einer fundamentalen Theologie vor, wie von Gott heute noch geredet werden kann. Es ist deshalb nicht zufällig, wenn er im Abschnitt «Theologische Profile» mit seinen Darstellungen von Rudolf Bultmann und von Ernst Fuchs das Lebenswerk zweier theologischer Autoren des zwanzigsten Jahrhunderts skizziert, hinter deren Einsichten, wie eine sachgemäße Auslegung der biblischen Schriften in Theologie und Verkündigung zu leisten ist, nicht zurückgegangen werden kann. R. Bultmann hat mit seinen exegetischen und hermeneutischen Studien deutlich gemacht, daß nur dann zutreffend von Gott geredet wird, wenn gleichzeitig die menschliche Existenz in ihren grundlegenden Strukturen zum Gegenstand theologischer Rede wird. Damit sind aber auch Grenzen und Reichweite theologischer Sprache gege-

### THEOLOGIE

**Sprachlehre des Glaubens:** Zu einer Publikation von Johannes B. Brantschen – Ein Titel, der zu denken gibt – Spuren des eigenen theologischen Denkweges – Die Lehrmeister Rudolf Bultmann und Ernst Fuchs – Verstehen des Glaubens als Sprachprozeß – Situationsverändernde Sprachhandlungen – Die Rede von der Gerechtigkeit Gottes und der Vollendung der Welt – Das unverzichtbare Recht der Opfer. *Nikolaus Klein*

### LITERATUR/BRASILIEN

**Kaleidoskop der Erinnerung:** Zu einem Roman von Frederico Lucena de Menezes – Ein Roman aus Pernambuco – Die Holländer in Brasilien – Graf Nassau und der Traum vom Neuen Atlantis – Wirtschaftlicher Boom einer Kolonie – Gesellschaftlicher Zerfall – Das utopische Experiment als Grundmotiv des Romans – Auf der Suche nach Christian Rosencreutz – Die Zeit der großen Umbrüche – Das Neue Atlantis als politische Utopie – Das Scheitern der Träume und Hoffnungen. *Albert von Brunn, Zürich*

### ETHIK/POLITIK

**Grundrechte und die Grenzen der Legalität:** Warum der Rechtsstaat auf zivilen Ungehorsam nicht verzichten kann – Die Unterscheidung von Legalität und Legitimität – «Recht zum Widerstand» und «Ziviler Ungehorsam» – Die neuzeitliche Traditionslinie – Die Bestimmungen des deutschen Grundgesetzes – Ziviler Ungehorsam als Ernstfall – Abschiebung und das Grundrecht auf Menschenwürde – Militärischer Gehorsam und Grundrecht der Gewissensfreiheit – Staatliche Gefahrenabwehr und das Recht auf Leben – Agenda 2010, soziale Gerechtigkeit und die Menschenwürde – Notwendige Unterscheidungen. *Joachim Garstecki, Imshausen*

### ZEITGESCHICHTE/POLITIK

«... ein paar Ratschläge erteilen»: *Jean Améry* zu Politik und Zeitgeschichte – Zu Band 7 der Werkausgabe – Einmischungen in das politische und gesellschaftliche Geschehen der sechziger und siebziger Jahre – Zur Frage der eigenen jüdischen Identität – Israel-Reise und der «ehrbare Antisemitismus» – Was heißt links? – Die Auseinandersetzung mit François Bondy – Nüchterne Einschätzung der Möglichkeiten eines freiheitlich-sozialistischen Engagements – Skepsis und Erfahrung. *Heinz Robert Schlette, Bonn*

### BEFREIUNGSTHEOLOGIE

**Meine größte Sorge gilt der Befreiung meines Volkes:** Ein Interview mit *Gustavo Gutiérrez* – Frühe Lektüre von Pascal – Einfluß der «Nouvelle Théologie» und des französischen Sozialkatholizismus – Eintritt in den Dominikaner-Orden – Von der Spiritualität zur Theologie – Erfahrungen mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil – Die Option für die Armen und der Weg der lateinamerikanischen Kirche.

*Interview: Christian Bauer, Nürnberg*

ben, denn sie hängen davon ab, wieweit es der Theologie gelingt, die Strukturen menschlicher Existenz in ihren Möglichkeiten aufzuhellen. Steht so für R. Bultmann die Frage nach dem «Wie» des Verstehens im Zentrum seiner Überlegungen, so entwirft E. Fuchs seine «Verstehenslehre des Glaubens», indem er sich auf die Frage nach dem «Wo» des Verstehenden konzentriert. Gegenstand seiner Untersuchungen sind die Situationen, in denen Menschen miteinander leben und sich in gemeinsamer Sprache verständigen. Dabei erweist sich für E. Fuchs das Verständnis von Zeit, wie es sich zeigt, wenn Menschen miteinander sprechen, als das Fragilste und gleichzeitig als der Grund, der erst sprachliche Kommunikation möglich macht. Gegenüber R. Bultmann «existentialer Interpretation» verschiebt sich damit für E. Fuchs die Aufgabe einer theologischen Verstehenslehre in zwei Hinsichten: Sie fragt nicht mehr nach den Strukturen menschlicher Existenz in ihrer Möglichkeit sondern nach dem Verständnis von Zeit, das menschliche Kommunikation freisetzt und in ihr dadurch Gestalt gewinnt. Zweitens beschreibt sie die grundlegenden Erfahrungen des Verstehens, die der Theologe bei der Auslegung biblischer Texte macht. Das zweite ergibt sich zwanglos aus der ersten Aufgabe, weil sich das bestimmende Zeitverständnis nur im Gespräch und damit in den jeweils verwendeten sprachlichen Gestalten zeigt. Von einem gelingenden Gespräch kann dabei nur gesprochen werden, wenn die einzelnen Partner die Chance haben, sich an ihm gleichberechtigt und solidarisch zu beteiligen und sie auch ergreifen. Das Sprechen entläßt also den einzelnen Menschen in seine Freiheit. In diesem Sinne ist eine theologische Glaubenslehre am Vollzug des Sprechens interessiert, und wo sie einzelne Glaubensinhalte zum Gegenstand ihrer Untersuchung macht, lenkt sie die Aufmerksamkeit vor allem auf die Sprachprozesse, die in Gang gesetzt werden, indem bestimmte Themen zum Gegenstand des Gesprächs werden.

Diese Doppelstruktur, wie sie für eine theologische Sprachlehre im Sinne E. Fuchs' eigen ist, zeigt sich auch in den «theologischen Versuchen und Besinnungen» von J.B. Brantschen. Wo er einen biblischen Text oder eine Äußerung auslegt, schließt er mit einer hermeneutischen Überlegung. Wo er sich mit hermeneutischen Fragen beschäftigt, tut er dies, indem er biblische oder theologische Texte interpretiert. So setzt er nach einem längeren Zitat der matthäischen Perikope vom Endgericht (Mt 25,31-40) mit der Feststellung an: «Was an dieser Schilderung des «Jüngsten Gerichts» immer wieder erstaunt und nachdenklich stimmt, ist die Tatsache, dass Gott uns am Ende der Tage vieles nicht fragen wird, was uns hier und heute wichtig erscheint und worüber wir uns zur Zeit in der Kirche heftig streiten.» (163) Diese Überlegung verwendet J.B. Brantschen aber nicht, um die von ihm aufgezählten aktuellen Konflikte zu verharmlosen, sondern um den Blick des Lesers für die aktuelle Situation zu verschärfen. So erschließt er den Text als eine Instanz, welche die Selbstverständlichkeiten des Lesers in Frage zu stellen vermag, und buchstabiert ihn gleichzeitig aus der Situation des Lesers heraus. J.B. Brantschen interessiert bei einem solchen Verstehensvorgang vor allem zwei Aspekte: Er beschreibt, was erstens sich dabei an situationsverändernden Sprachhandlungen zeigt und wie zweitens es möglich ist, bei den Gesprächspartnern freie Zustimmung für die neu gewonnene Einsicht zu gewinnen. Liest man die Beiträge von J.B. Brantschen im Blick auf diese zwei Phasen durch, so kann man feststellen, daß sie zwar klar voneinander unterschieden, aber nicht getrennt sind. Wäre es anders, müßte der Verfasser ja einen Standpunkt außerhalb des Verstehensprozesses, den er auf den Weg bringt, in Anspruch nehmen. Im Sinne einer solchen «immanent» bleibenden Rekonstruktion schließt er das Kapitel über die «Erwartung der Auferstehung der Toten und das Leben der kommenden Welt» mit den Sätzen: «Die traditionelle Theologie hat im Laufe der Jahrhunderte zweifelsohne immer wieder das Bilderverbot (Dtn 4,14; Ex 20,2-4) übertreten, indem sie allzu viel über Gott und Gottes Ewigkeit zu wissen vorgab. Man darf sich aber fragen, ob die heutigen «modernen Christen» sich ans Bilderverbot halten, wenn sie so genau und dezidiert zu wissen meinen: Mit dem Tod ist alles aus! Auch hier ehren wir Gott, indem

## Burg Rothenfels 2006

**Festkultur und Identität** – Positionen und Perspektiven einer Wissenschaft vom Fest mit Prof. Dr. J. Assmann, Prof. Dr. Ch. Fechtner, Prof. Dr. A. Franz, Prof. Dr. K.-O. Hondrich, Prof. Dr. B. Krane-mann, Prof. Dr. M. Maurer, Prof. Dr. Ch. Reich u.a. 6. – 9. Juni 2006

**Der Mensch lenkt und Gott denkt** – Die Frage nach Gottes Macht mit Prof. Dr. R. Bernhardt, Prof. Dr. M. Bongardt, Prof. Dr. H. Meyer-Willmes, PD Dr. K. von Stosch 16. – 18. Juni 2006

**Archäologien des Religiösen** – Rothenfelser Literarische Gespräche mit Prof. Dr. E. Garhammer, Prof. Dr. H.R. Schwab, Chr. Leh-nert, D. von Petersdorff 30. Juni – 2. Juli 2006

«Gäbe es doch einen, der mich hört ...» (Ijob 31,35) – Ijob unser Zeitgenosse in Bibel und Mystik mit Dr. G. Fuchs, Prof. Dr. G. Langenhorst, Prof. Dr. Th. Prügl, Prof. Dr. L. Schwienhorst-Schönberger 7. – 9. Juli 2006

**Information und Anmeldung: Burg Rothenfels, 97851 Rothenfels**  
Tel: 09393-99999 Fax: 99997 Internet: [www.burg-rothenfels.de](http://www.burg-rothenfels.de)

wir ihn frei lassen. Lassen wir uns doch überraschen! Allerdings gewinnt die Rede von der «Auferweckung der Toten und dem ewigen Leben» erst dann ihre Plausibilität zurück, wenn es uns gelingt, den Himmel zu erden. Das ist zwar keine unmögliche, wohl aber eine schwierige Aufgabe, die ein eigenes theoretisches Kapitel verlangt und eine neue Lebenspraxis voraussetzt.» (128) Das Bild vom «Erden des Himmels» kommt so leichtfüßig daher, daß man nicht von vornherein sieht, welche mühsame Spracharbeit hinter dieser Formulierung von J.B. Brantschen steckt. Man kann sich seine Anstrengungen nach einer sachgemäßen theologischen Sprache aber verdeutlichen, wenn man den Überlegungen folgt, in denen er sich fragt, wie im Blick auf die Opfer der Geschichte von Gottes Gerechtigkeit und der Vollendung der Welt gesprochen werden kann. In diesen Überlegungen stehen nicht nur theologische Aussagen, sondern es steht auch die Methode in Frage, beim theologischen Sprachprozeß einzusetzen. Wenn nämlich die Voraussetzung gilt, daß erst in dem auf gegenseitiger Anerkennung gründenden Gespräch der einzelne Mensch seine sprachliche Freiheit gewinnt, wie steht es dann mit jenen vielen Menschen, denen diese Möglichkeit geraubt oder nie zugestanden wurde? Wird angesichts dieses Sachverhaltes nicht der unbegrenzte Horizont und die unbedingte Freiheit, die der theologische Sprachprozeß voraussetzt, in Frage gestellt. J.B. Brantschen beschreibt diese Aporie, indem er in «Träumen», Bildern und Vergleichen die Hoffnung einer auf Solidarität und gegenseitiger Achtung gründenden Gemeinschaft aller Menschen evoziert: «Wie kann der Mörder zur Reue finden, so dass ihm das Opfer verzeihen kann, und wie kann das Opfer den Mut und die Freiheit zum Verzeihen finden?» (158) In der Form der Frage bringt er hier zum Ausdruck, daß das, was in ihr an Hoffnung zum Ausdruck kommt, in niemandes Verfügungsgewalt steht: «Weil Gott sich – Torheit der göttlichen Liebe! – an uns gebunden, von uns abhängig gemacht hat, ist die Versöhnung seiner Söhne und Töchter auch seine Freude. Ob nicht gerade die Opfer, Gottes Lieblinge, Gottes Freude voll machen möchten?» (160) Damit lenkt J.B. Brantschen theologische Sprachlehre den Blick auf die Hoffnungsmomente und die Katastrophenerfahrungen der menschlichen Geschichte.

Nikolaus Klein

<sup>1</sup> Johannes B. Brantschen, Gott ist anders. Theologische Versuche und Besinnungen. Edition Exodus, Luzern 2005, 212 Seiten, Euro 25,00; sFr 38,00. J.B. Brantschen erwähnt im Vorwort seine «seit Jahren vergriffenen theologischen Büchlein»: Hoffnung auf Zeit und Ewigkeit. Freiburg, u.a. 1992; Gott ist größer als unser Herz. Erw. Neuauflage, Freiburg 1993; Warum läßt der gute Gott uns leiden. Neuauflage, Freiburg 1999. Noch erhältlich ist: Leben vor und nach dem Tod. Mainz 2000. – Der Titel «Gott ist anders» mag spontan auch die deutsche Ausgabe von John A. T. Robinsons «Honest to God» (SCM Press, London 1963) erinnern.

<sup>2</sup> Thomas von Aquin, Summa theologica II-II 188,6 (Deutsche Thomas-Ausgabe, Band 24, 214). Vgl. Tiemo R. Peters, «Contemplata aliis tradere» – Thomas von Aquin grüßt Karl Marx, in: Christen für den Sozialismus. Gruppe Münster, Hrsg., Zur Rettung des Feuers. Solidaritätsschrift für Kuno Füssel. Münster/Westf., 272-279.

# Kaleidoskop der Erinnerung

Ein Roman aus Pernambuco

«Die Welt der Zeichen und Symbole ist voller Überraschungen und Umwälzungen wie in einem jener Kaleidoskope, die die holländischen Schiffe nach Olinda brachten und die mich in meiner Kinderzeit in Begeisterung versetzten. Wir drehen am Zylinder, und die farbigen Elemente werden neu gemischt (...). Manchmal verursacht das Drehen eine radikale Veränderung.»<sup>1</sup> Man schreibt den 31. Oktober 1698. In Amsterdam sinniert der sechzigjährige Antonius Denneboom, Sohn eines Holländers und einer Brasilianerin aus Pernambuco, über die Bedeutung seines Lebens nach: 1638, mitten in der Zeit der Holländer im Nordosten Brasiliens geboren, erlebte er die tolerante Regentschaft des Johann Mauritius von Nassau-Siegen (1604-1679) und die Wiederherstellung der portugiesischen Kolonialherrschaft, bevor er selbst auf der Suche nach seinen Wurzeln nach Lissabon und Amsterdam reiste, in ein Europa, das vom Dreißigjährigen Krieg und der Krise des europäischen Geistes<sup>2</sup> geprägt war, bevor die Aufklärung neue Perspektiven eröffnen und die Unabhängigkeit Lateinamerikas einläuten sollte.

## Süßes Inferno: Die Holländer in Brasilien

«Ich suche weder Schuldige, noch Opfer, Sieger noch Besiegte, sondern möchte lediglich die Geschichte meiner Hoffnungen erzählen, meines Wartens auf eine Rolle in dieser Geschichte», sagt Antonius Denneboom zu Beginn des Romans von *Frederico Lucena de Menezes*.<sup>3</sup> «Meine Geschichte beginnt 1629, als sich mein Vater Peter Denneboom von der Westindischen Kompanie als Arzt anheuern ließ, um im Februar 1630 an der holländischen Invasion von Pernambuco teilzunehmen. Er war damals dreißig Jahre alt [...], hatte eine Vorliebe für theologische Betrachtungen und war mit Leib und Seele Arzt. Er hinterließ einen Stapel Hefte mit seinen Reiseeindrücken. Diese Hefte sind ein wichtiges Dokument in der Geschichte Brasiliens und Pernambucos, wo ich vor sechzig Jahren das Licht der Welt erblickte.» Was hatten die Holländer dort zu suchen?

Nach der Entdeckung Brasiliens im Jahr 1500 war die portugiesische Krone mit einem gravierenden Problem konfrontiert: Wie sollte sie ein Land besiedeln, das um ein Mehrfaches die Fläche des Mutterlandes überstieg? Zunächst hatten in Lissabon Asien und der Gewürzhandel oberste Priorität, und die Kolonisation Brasiliens war von zweitrangiger Bedeutung. Dies änderte sich unter König Johann III. (1502-1557), der das System der *capitanias hereditárias* einführt: Brasilien wurde in fünfzig Küstenabschnitte aufgeteilt, die einem Besitzer, zumeist einem Adligen oder Vertrauensmann des Hofes, zur Nutzung überlassen wurden.<sup>4</sup> Im Falle Pernambucos war dies der Feldherr Duarte Coelho (? -1554), der wegen seiner Verdienste in Fernost den reichsten Küstenstreifen Brasiliens zugesprochen bekam. In weniger als zwanzig Jahren gelang es Duarte Coelho, Pernambuco zur reichsten Zuckerkolonie Südamerikas zu machen. Zu diesem Zweck nutzte er seine Position als Mitglied des portugiesischen Zweiges

des Templerordens (*Ordem de Cristo*) und holte Kolonisten aus Portugal, Italien, Galicien und den Kanarischen Inseln. Eine derartige Erfolgsstory weckte Neid und bald zirkulierten in Lissabon Gerüchte, Duarte Coelho strebe die Unabhängigkeit seiner Kolonie an. Ein geharnischter Briefwechsel folgte, von dem nur Fragmente erhalten sind. Zu guter Letzt sah sich Duarte Coelho gezwungen, nach Lissabon zurückzukehren, wo er unter mysteriösen Umständen den Tod fand.<sup>5</sup>

Die größte Bedrohung für das portugiesische Kolonialreich in Amerika war die holländische Invasion von Pernambuco (1630-1654). Zu diesem Zeitpunkt verfügten die Niederlande über rund 16'000 Schiffe, mehr als jede andere Nation der Welt. Am 3. Juni 1621 wurde die West-Indische Kompanie mit dem erklärten Ziel gegründet, Brasilien zu erobern, das die Holländer gut kannten, weil sie regelmäßig in den Nordosten segelten und in Amsterdam brasilianischen Rohrzucker verarbeiteten. Pernambuco war zu Beginn des 17. Jahrhunderts die reichste Zuckerregion der Welt und verfügte über 120 Zuckermühlen, die ihren Besitzern trotz zahlreichen Piratenakten einen üppigen Lebensstil ermöglichten. Die holländische Flotte tauchte am 16. Februar 1630 vor Recife auf. Nach kurzem Gefecht fielen die Hauptstadt Olinda, die Hafenstadt Recife und die Insel Antonio Vaz. Matias de Albuquerque, Gouverneur von Pernambuco (1620-1626) sammelte seine versprengten Truppen aus der brennenden Hauptstadt, verschanzte sich im rückwärtigen *Arraial do Bom Jesus* und leistete hartnäckigen Widerstand, bis es den Holländern 1635 gelang, in die *Várzea*, das Hinterland von Recife, einzudringen und die Zuckermühlen zu besetzen. Dieser fünfjährige Krieg brachte die Wirtschaft der Kolonie zum Erliegen: ausgebrannte Zuckerrohrfelder, geflohene Sklaven, eingäscherte Herrenhäuser und erschlagenes Vieh. *Neu-Holland*, wie Pernambuco von nun an genannt wurde, verlangte nach einem fähigen Verwalter, der die reichste Kolonie Südamerikas wieder in Schwung bringen sollte. Die Wahl der West-Indischen Kompanie fiel auf einen deutschen Prinzen, Johann Mauritius von Nassau-Siegen.

## Graf Nassau und der Traum vom Neuen Atlantis

«Die Regentschaft Nassaus hatte nichts mit dem zu tun, was vorher da war», bemerkt Antonius Denneboom im Roman.<sup>6</sup> «In den sieben Jahren seiner Herrschaft förderte er die Künste und verwandelte Recife in eine bedeutende Stadt mit Straßen und Brücken. Er war ein guter Politiker mit viel Takt und Feingefühl, aber nicht raffiniert genug, um all die Kräfte richtig einzuschätzen, die offen oder versteckt die Geschicke Brasiliens beeinflussten.»

Vom ersten Moment an war es die Politik der Kompanie, gewisse Freiheiten und Privilegien in ihren Kolonien zu respektieren. Schließlich waren die Zuckerbarone Portugiesen, und es war unmöglich, auf ihre Mitarbeit zu verzichten.<sup>7</sup> Welche Gründe auch immer die West-Indische Kompanie dazu bewogen, den Grafen Nassau zu ihrem ersten und einzigen Gouverneur in Holländisch-Brasilien zu ernennen, ihre Wahl hätte kaum günstiger ausfallen können. Johann Mauritius verfügte zwar über keinerlei Tropenerfahrung, entstammte jedoch einer berühmten protestantischen Adelsfamilie, hatte an den Universitäten Herborn, Genf und Basel studiert und sich damit die beste humanistische Bildung angeeignet, die im Vorfeld des Dreißigjährigen Krieges im protestantischen Europa zu haben war. Der neue Statthalter hatte große Pläne. Er wollte mit dem Einverständnis der West-Indischen Kompanie die portugiesische Kolonie umgestalten und zu einem

<sup>1</sup> Frederico Lucena de Menezes, *História de uma espera*. LGE Editora, Brasília 2005, 37.

Frederico Lucena de Menezes (\*1944) studierte Medizin und Psychiatrie. Nach seinem Studium lebte er mehrere Jahre in den Vereinigten Staaten, wo er an der George Washington University und der University of Virginia dozierte. Heute wohnt und praktiziert er in der brasilianischen Hauptstadt. *História de uma espera* ist sein erster Roman. Eine profunde Kenntnis der menschlichen Seele, ihrer Hoffnungen und Ängste, verbinden sich beim Psychiater aus Brasília mit der Geschichte Brasiliens zu einer faszinierenden Synthese, einem Kaleidoskop der Erinnerung an die kurzlebige Euphorie der Utopien und ihr unweigerliches Scheitern.

<sup>2</sup> Paul Hazard, *Die Krise des europäischen Geistes*. Aus dem Französischen von Harriet Wegener. Hoffmann und Campe, Hamburg 1965.

<sup>3</sup> Frederico Lucena de Menezes, *História de uma espera* (Anm. 1), 8-9.

<sup>4</sup> Frédéric Mauro, *Le Brésil du XVe à la fin du XVIIIe siècle*. (Regards sur l'histoire, 28). Société d'édition d'enseignement supérieur. Paris 1977, 29-32.

<sup>5</sup> Francis A. Dutra, Duarte Coelho Pereira, first lord-proprietor of Pernambuco: the beginning of a dynasty, in: *The Americas* 29 (1973), Nr. 4, 415-441.

<sup>6</sup> Frederico Lucena de Menezes, *História de uma espera* (Anm. 1), 146.

<sup>7</sup> José Sala Catalá, *El paraíso urbanizado: ciencia y ciudad en el Brasil holandés*, in: *Quiqu* 6 (1989), Nr. 1, 55-78.

Stützpunkt nordeuropäischer Zivilisation mit einem Schuß lateinischer Eleganz ausbauen. Zu diesem Zweck umgab er sich mit einer Schar illustrierter Gelehrter und Künstler, angefangen mit seinem Leibarzt Willem Piso (1611-1678), dem deutschen Astronomen und Naturwissenschaftler Georg Markgraf (1610-1644) sowie den Malern Albert Eckhout (1637-1664) und Frans Post (1612-1680), die der Nachwelt ein buntes Bild des damaligen Pernambuco vermittelten.<sup>8</sup> Die religiöse Toleranz gegenüber Katholiken und Juden in der Ära Nassau war für damalige Verhältnisse, als religiöse Zwistigkeiten in Europa mit dem Schwert ausgetragen wurden, etwas Außergewöhnliches. Dennoch scheiterte Nassau letztlich am Widerstand der Zuckerbarone, die in der neuen Ordnung der Holländer eine Bedrohung ihrer Privilegien witterten. Ihr Ziel war es, in den portugiesischen Adel aufzusteigen, wozu das Haus Habsburg die besten Voraussetzungen bot. Der republikanisch-protestantische Geist der holländischen Eroberer ruinierte Hoffnungen auf Schärpen, Präbenden und Adelstitel. Für die Brasilianer waren die Holländer nicht nur Ketzer, sondern ein minderwertiges Gesindel, dem der üble Ruf gewinnsüchtiger Krämer vorausging.<sup>9</sup> Gleichzeitig war Recife im 17. Jahrhundert eine der teuersten Städte der Welt. Da die Holländer nicht bereit waren, auf ihr deftiges Essen und ihre traditionelle Lebensweise zu verzichten, wurde alles von Amsterdam per Schiff angeschleppt: Gepökelted Rind- und Lammfleisch, Speck, Schinken, Lachs, Bier, Käse, Ziegelsteine, Bretter und ganze Häuser. Für die West-Indische Kompanie bedeutete Brasilien vor allem Zucker und Profit. Mit Argusaugen wachte sie über die Ausgaben des Gouverneurs, der mit eigenem wie fremdem Kapital recht großzügig umging. Sein ehrgeizigstes Projekt war die neue Hauptstadt *Maurícia* auf der Recife vorgelagerten Insel Antonio Vaz. Innert weniger Jahre wandelte sich die kleine Siedlung zu einer Stadt mit über 6000 Einwohnern. Trotz akutem Mangel an Baumaterial scheute Graf Nassau keine Kosten, um aus *Maurícia* die erste Metropole der Neuen Welt mit Deichen, Brücken und gepflasterten Straßen zu machen. Seine besondere Vorliebe galt dabei den Gärten und dem Observatorium, dem Haus der Wissenschaften, wie es den Utopisten des 16. Jahrhunderts vorschwebte.<sup>10</sup>

### Reflexion auf das utopische Experiment als Grundmotiv

1660 prägte der kalvinistische Theologe Gaspar von Barlaeus die Formel *Infra aequinoctium nihil peccari*, die in gewisser Weise auf die Hauptstadt des holländischen Pernambuco zutraf. Allerlei Abenteuerer bevölkerten sie und schockierten die alteingesessenen Bewohner mit ihren lockeren Sitten. In einer Kolonie, die einer vom Dreißigjährigen Krieg gebeutelten Bevölkerung ungeahnte Chancen eröffnete und in der eine Menge Geld im Umlauf war, fehlte es nicht an Glücksrittern. Zahlreiche Schwindler, Diebe und Prostituierte gingen in den Kneipen der Hafenstadt ein und aus, und ein steter Strom von Bier und Wein bescherte ein ausgelassenes Nachtleben.<sup>11</sup> Die Folgen konnten nicht ausbleiben: Syphilis, Dysenterie und Tropenkrankheiten waren das größte Problem der holländischen Kolonisatoren. 40 Prozent des Expeditionskorps lag in den Lazaretten. Holländische Soldaten kämpften in barocker Tracht, die für Nordeuropa wie geschaffen, in den Tropen jedoch gänzlich ungeeignet war.<sup>12</sup> Bei der Behandlung der zahllosen Kranken war Willem Piso auf die guten Dienste seines portugiesischen Kollegen Rodrigo Gonsalves angewiesen,

<sup>8</sup> Charles R. Boxer, *Os holandeses no Brasil: 1624-1654*. Trad. Olivério M. de Oliveira Pinto. (Restauração pernambucana; 6). CEPE, Recife 2004, 210-214.

<sup>9</sup> Mário Neme, *Fórmulas políticas no Brasil holandês*. (Corpo e alma do Brasil; 32). Editora da Universidade de São Paulo, São Paulo 1971, 84-85, 127.

<sup>10</sup> José Sala Catalá, *El paraíso urbanizado* (Anm. 7), 55-78.

<sup>11</sup> Manuel Correia de Andrade, *The socio-economic geography of Dutch Brazil*, in: Johan Maurits von Nassau-Siegen, 1604-1679, a humanist prince in Europe and Brazil. Essays on the occasion of the tercentary of his death. Ed. E. van den Boogaart, Henrik Richard Hoetink, Peter James Palmer Whitehead. The Johan Maurits van Nassau Stichting, The Hague 1979, 257-268.

<sup>12</sup> Francisco Guerra, *Medicine in Dutch Brazil*, ebd., 472-493.

der ihn mit der brasilianischen Medizin vertraut machte. Die meisten Klöster hatten in Brasilien eine Krankenstation und eine Apotheke, die allen Bewohnern offenstand, wobei diejenigen der Jesuiten einen besonders guten Ruf genossen. Im portugiesischen Amerika herrschte hingegen akuter Ärztemangel, weil vor 1808 der Doktorgrad nur im fernen Coimbra erworben werden konnte. Das Ergebnis der Zusammenarbeit zwischen portugiesischen und holländischen Ärzten war die erste Pharmakopöe Brasiliens, *De Indiae utriusque re naturali et medica*, die Willem Piso 1658 in Amsterdam veröffentlichte.

Die vielschichtige Realität des holländischen Pernambuco fließt ein in den Roman von Frederico Lucena de Menezes: Antonius Denneboom ist der Sproß einer Arztfamilie, sein Vater, Peter Denneboom, kommt als Truppenarzt nach Olinda und verliebt sich dort in die Tochter des portugiesischen Arztes Romero Gonsalves. Medizin war in Brasilien bis zum 19. Jahrhundert der Motor der Modernisierung und Voraussetzung für die Stadtentwicklung. So ist es verständlich, daß Antonius Denneboom zeit seines Lebens über die Bedeutung des utopischen Experiments reflektiert, das Graf Nassau in den sieben Jahren seiner Regentschaft verwirklichen wollte. Auch wenn das *Neu-Holland* des Grafen Nassau ein Produkt der Phantasie blieb und kaum Chancen hatte, Wirklichkeit zu werden, so war Nassau nicht der einzige, der von einer brillanten Zukunft der Niederländer in der Neuen Welt träumte und dazu alle verfügbaren Mittel einsetzen wollte<sup>13</sup>: «Leider ist die religiöse Toleranz des Grafen Nassau mit der Ankunft des portugiesischen Generals Barreto de Menezes verschwunden», beklagt Antonius Denneboom im Roman.<sup>14</sup> «Kirchen wurden umgebaut, Protestanten aus ihren Gräbern geholt. Etwas beschäftigt mich: Warum haben wir die Chance nicht genutzt und in Brasilien die Unabhängigkeit ausgerufen?» Also reist der Ich-Erzähler nach dem Scheitern des Neuen Atlantis und dem Tod seiner Eltern nach Europa, auf der Suche nach einer neuen Utopie, die nicht nur ein friedliches Zusammenleben zwischen den Menschen, sondern auch die Unabhängigkeit bringen soll.

### Auf der Suche nach Christian Rosencreutz

«Johann Valentin Andreae war ein lutherischer Pastor, der [...] verschiedenen Geheimbünden angehörte. Ich durchwühlte die zweite Kiste seines Nachlasses, als eine vergilbte Papierrolle meine Aufmerksamkeit erregte, die mit einem blassen Seidenband umwickelt war. Ich öffnete die Rolle und sah, daß das Manuskript in portugiesischer Sprache abgefaßt war. Mein Herz begann heftig zu schlagen, und ich war wie vom Blitz getroffen: da war die Jahreszahl 1554 und die Unterschrift Duarte Coelho.»<sup>15</sup>

Auf seiner Reise von Holland nach Brasilien begegnet Peter Denneboom im Roman einem seltsamen Engländer, Thomas Kemp. Nach anfänglichem Zögern erzählt er dem holländischen Arzt, er stamme aus einer katholischen Familie und preist den Begründer Pernambucos, Duarte Coelho, für seine Weitsicht und den Plan, aus Pernambuco ein Modell von Freiheit und Fortschritt zu machen. Kurz vor dem Tod habe Duarte Coelho ein Testament verfaßt, das von seinem Schwager außer Landes geschafft und unter dem Namen «Das brasilianische Dokument» nach England gelangt, später aber bei der Flucht vor Cromwell verloren gegangen sei.<sup>16</sup> Dieses Testament durchzieht die *História de uma espera* wie ein Leitmotiv und verkörpert für Antonius Denneboom die Suche nach der verschütteten Geschichte Pernambucos und seiner eigenen Identität als Sproß einer luso-holländischen Arztfamilie. So macht er sich nach dem Tod seiner Eltern auf den Weg, besucht die Verwandten in Lissabon, reist durch Spanien, Frankreich und Deutschland, immer auf der Suche nach dem verschollenen Dokument. Er durchquert das vom Dreißigjährigen Krieg und den religiösen Wirren ausgeblutete Europa, wird Opfer von

<sup>13</sup> Charles R. Boxer, *Os holandeses no Brasil: 1624-1654* (Anm. 8), 222.

<sup>14</sup> Frederico Lucena de Menezes, *História de uma espera* (Anm. 1), 233.

<sup>15</sup> Ebd., 316.

<sup>16</sup> Ebd., 81-82, 98, 175.

Anschlägen und stößt dabei immer wieder auf Boten, Zeichen und Symbole, die ihm weiterhelfen, bis er schließlich in Tübingen fündig wird. Im Nachlaß des lutherischen Pastors Johann Valentin Andreae (1586-1654), einem Begründer der Rosenkreuzler, findet er das gesuchte Dokument, das ihm jedoch nur verrät, was er schon weiß: Seine Heimat sei seit jeher Spielball fremder Interessen gewesen. Hin- und hergerissen zwischen seiner Loyalität zur portugiesischen Mutter und zum holländischen Vater beschließt er, in die Heimat zurückzukehren. Das «brasilianische Dokument» des Duarte Coelho verschwindet, übrig bleibt der Roman, Ausdruck einer Krise des Bewußtseins zwischen Resignation und Hoffnung.

### Sinnieren und Warten in einer Zeit der großen Umbrüche

Die Rosenkreuzler-Legende entstand am Anfang des 17. Jahrhunderts, in der unsicheren Zeit zwischen der Reformation und dem Dreißigjährigen Krieg. 1616 publizierte der Tübinger Theologe Johann Valentin Andreae in Straßburg die *Chymische Hochzeit*<sup>17</sup>, eine allegorische Erzählung in sieben Kapiteln. Geschildert wird die symbolische Vermählung zweier Elemente in einem prächtigen Schloß. Der Held der Allegorie nimmt teil an der Entstehung einer Neuen Welt und einer Neuen Zeit.<sup>18</sup> Die *Chymische Hochzeit* ist Ausdruck einer sich rapide verändernden Zeit, geprägt von der Entdeckung Amerikas, der Entschlüsselung des Körpers durch Andreas Vesal und der Sprengung der religiösen Einheit des Römischen Reiches durch die Reformation.<sup>19</sup> In einer an politischen wie geistigen Umwälzungen reichen Epoche ist es verständlich, daß der Mensch in eine apokalyptische Erwartungshaltung verfällt, so auch der Vater des Erzählers: «Ich muß immer an das Warten und an die Hoffnung denken und bin zum

<sup>17</sup> Johann Valentin Andreae, *Chymische Hochzeit Christiani Rosencreutz anno 1459*. Bosse, Regensburg 1923.

<sup>18</sup> Frances A. Yates, *The Rosicrucian Enlightenment*. Routledge & Kegan Paul, London 1972, 30-31.

<sup>19</sup> Roland Eidghoffer, *Les Rose-Croix et la crise de conscience européenne au XVIIe siècle*. Éditions Dervy, Paris 1998, 23, 37, 245.

Schluß gekommen, daß Warten gleichbedeutend ist mit Leben», sinniert Peter Denneboom im Roman<sup>20</sup>: «Es ist kein gewöhnliches Warten, keine berechnende, sondern eine offene Haltung, eine Meditation. Es ist, als ob ich selbst Teil dieser Erwartung wäre und nicht ihr Subjekt.» Sein Sohn Antonius hat die koloniale Euphorie nicht bewußt erlebt, er wird im Roman in die kurzlebige Utopie des Grafen Nassau und seiner illustren Schar von Gelehrten hineingeboren. Der Zerfall des Zuckerpreises in Amsterdam 1641-1644 entlarvte die Utopie des Neuen Holland als Fata Morgana, die wie ein Trugbild zerrinnt und nur enttäuschte Hoffnungen zurückläßt.

1627 erschien *New Atlantis*, die posthume Allegorie des englischen Philosophen Francis Bacon (1561-1626).<sup>21</sup> Darin schildert er die Entdeckung einer Neuen Welt durch Seefahrer, die in *New Atlantis* auf eine ideale Gesellschaft von Christen stoßen. Die Bewohner scharen sich um einen Orden von Priestergelehrten, die in allen Wissensgebieten tätig sind und in einem Kolleg, *Salomon's House*, zusammenleben. Gemäß den Vorstellungen des englischen Philosophen ist die Stadt nicht mehr isoliert, sondern übt eine effektive Kontrolle über ihr Territorium aus. Das Instrument der Herrschaft ist nicht mehr die manuelle Arbeit, sondern die technische Erneuerung. Wenn es jemals ein Staatswesen gegeben hat, das *New Atlantis* in der Realität nahegekommen ist, so ist dies das *Neu-Holland* des Grafen Nassau<sup>22</sup>; es liegt nahe, eine Parallele zu ziehen zwischen dem *Salomon's House* in Bacons Utopie und der *Vrijburg* in den Plänen des Grafen Nassau, in dem er seine 46 Gelehrten und Künstler Studien über Pernambuco anfertigen ließ, die erst im 19. Jahrhundert durch Alexander von Humboldt, Spix und Martius überboten wurden. Diese kurzlebige Utopie wird im Roman Antonius Denneboom in die Wiege gelegt. Zeit seines Lebens sucht er nach den Gründen ihres Mißerfolgs und einen neuen Sinn für die eigene Existenz.

Albert von Brunn, Zürich

<sup>20</sup> Frederico Lucena de Menezes, *História de uma espera* (Anm. 1), 185.

<sup>21</sup> Francis Bacon, *Neu-Atlantis. Eine utopische Erzählung*. Deutsch von Günther Bugge. Reclam, Leipzig 1926.

<sup>22</sup> José Sala Catalá, *El paraíso urbanizado* (Anm. 7), 55-78.

## Grundrechte und die Grenze der Legalität

Warum der Rechtsstaat auf zivilen Ungehorsam nicht verzichten kann

Im Jahr 1935 gibt der 26jährige Jurist Adam von Trott zu Solz die politischen und journalistischen Schriften von Heinrich von Kleist neu heraus. Er hat dafür ein eindeutiges Motiv: Er erkennt in der Haltung Kleists gegenüber der napoleonischen Fremdherrschaft in Europa ein historisches Muster für seine persönliche Gegnerschaft zur NS-Diktatur. In der Einleitung zu den Kleistschen Schriften schreibt von Trott: «... wenn eine Weltordnung, der wir mit dem Glauben anhängen, nicht mehr auf zwingend erkennbarer und allgemein verbindlicher Richtigkeit beruht, bleibt dann nicht als alleiniger menschlicher Maßstab: daß der einzelne Mann in seinem eigenen verantwortlichen Bereich die Dinge des Lebens unangefochten und spontan ordnen kann? Die Möglichkeit der freien Gewissensentscheidung, Kern aller politischen Existenz, gewinnt in der Tat aus dieser Frage eine schicksalhafte Bedeutung. Die Freiheit ist nicht nur ein inneres, sondern ein politisches Postulat ... Für Kleist, wie wohl überhaupt in unserer Sprache, ist Freiheit mit einem Bereich eigenständiger Verantwortung, in der sie sich tatsächlich auswirken kann, unmittelbar verbunden ...»<sup>1</sup> Neun Jahre später wird Adam von Trott wegen seiner Beteiligung an der Verschwörung des 20. Juli 1944 gegen Hitler in Berlin-Plötzensee gehängt. Die «freie Gewissensentscheidung, Kern aller politischen Existenz», hatte für ihn «eine schicksalhafte Bedeutung» erlangt – er bezahlte seinen Widerstand gegen die NS-

<sup>1</sup> Adam von Trott, Einleitung zu: Heinrich von Kleist, *Politische und journalistische Schriften*. Nach der Erstausgabe von 1935. Edition Hentrich, Berlin 1995, 11f.

Diktatur mit dem Leben. Wer heute in einer Demokratie über zivilen Widerstand spricht, muß sich vergegenwärtigen, daß Menschen in der neueren europäischen Geschichte einen sehr hohen Preis bezahlt haben, wenn sie in ihrer Auseinandersetzung mit einem bestehenden Unrechtssystem das Recht auf Widerstand in Anspruch nahmen. Es ging und geht dabei stets um letzte Inhalte, die nicht allein die Legalität eines Staates und seiner Gesetze, sondern viel grundsätzlicher seine ethisch-moralische Legitimität betreffen. Es geht um Freiheit, Gleichheit vor dem Gesetz, Gerechtigkeit, Bürger- und Menschenrechte, um Menschenwürde und Menschlichkeit. Wo sie vorenthalten, mißachtet oder systematisch verletzt werden, fordert das Widerstand heraus.

### «Recht zum Widerstand» und «Ziviler Ungehorsam»

Das Widerstandsrecht ist in der Auseinandersetzung mit Absolutismus, Despotismus, Diktatur und staatlicher Willkür systematisch entwickelt worden und spielt im Prozeß der Entstehung des modernen Verfassungsstaates eine wichtige Rolle. Eine eindeutige, das Recht auf Widerstand legitimierende Traditionslinie läßt sich gleichwohl in diesem Prozeß nicht erkennen. Für John Locke (1632-1704) hat der Staat die Aufgabe, die naturrechtlich begründeten Rechte und Freiheiten seiner Bürger zu sichern. Tut er das nicht, hört er auf, Obrigkeit zu sein, und Widerstand ist erlaubt. Dagegen ist für Thomas Hobbes (1588-1679) und später für Immanuel Kant (1724-1804) die Vorstellung eines Widerstands-

rechtes suspekt, weil ein vertraglicher Rechtszustand zwischen dem Staat und seinen Bürgern kategorischen Gesetzesgehorsam verlangt. Recht und Gesetz gewinnen ihre Geltung ausschließlich vom Staat her und niemals gegen ihn. Der Widerstand gegen die Diktaturen des 20. Jahrhunderts schließlich, vor allem gegen den Nationalsozialismus, verfolgte mit der Beseitigung von Unrechtherrschaft das Ziel der Wiederaufrichtung von Recht und Gesetz. Vor dem Erfahrungshintergrund der NS-Diktatur wird Rechtsstaatlichkeit zu einer Errungenschaft von normativer Bedeutung.

Hat nun das Widerstandsrecht mit der Durchsetzung rechtsstaatlicher Normen ein für allemal ausgedient? Das Grundgesetz formuliert in Art. 20 ein «Recht zum Widerstand», beschränkt dieses Recht jedoch ausdrücklich auf jene Fälle, in denen der Versuch unternommen wird, die bestehende demokratische Ordnung zu beseitigen, und «wenn andere Abhilfe nicht möglich ist» (Abs. 4). Nicht von ungefähr ist dort, wo die Demokratie als Grundlage des Staates in Frage gestellt wird, von «Widerstand» die Rede, aber auch nur dort. «Ziviler Ungehorsam» dagegen setzt den demokratischen Rechtsstaat voraus. Die Rede vom zivilen Ungehorsam will besagen, daß es jenseits und weit vor einem möglichen Anwendungsfall für das «Recht zum Widerstand» einen bürgerschaftlichen Ungehorsam gibt, der den Staat nicht beseitigen, sondern ihn im Gegenteil an seine nicht eingelösten besseren Möglichkeiten erinnern will. Das kann zum Beispiel dort der Fall sein, wo staatliche Gesetzgebung und Rechtsanwendung in offenkundigen Widerspruch zur Grundrechte-Garantie des Grundgesetzes geraten. Wenn alle anderen Mittel versagt haben, diesen Widerspruch zu beheben, kann in einem solchen Fall ziviler Ungehorsam zum letzten Mittel werden. In der Regel führt der Weg heute auch in solchen Fällen nicht in den zivilen Ungehorsam, sondern vor das Bundesverfassungsgericht. Die ständige Vervollkommnung des Widerspruchsrechtes bis hin zum Rekurs vor europäischen Gerichten kann geradezu als Spätwirkung des klassischen Widerstandsrechtes interpretiert werden: Was früher Widerstand oder zivilen Ungehorsam provozierte, läßt sich heute weitgehend innerhalb der bestehenden Rechtsordnung regeln. Aber das grundsätzliche Problem, wie das Spannungsverhältnis zwischen Gesetzen und Grundrechten, zwischen positivem Recht und Gerechtigkeit aufzulösen sei, besteht auch im modernen Verfassungsstaat. Das positive Recht bedarf immer «der dirigierenden Kraft von Gerechtigkeitsvorstellungen».<sup>2</sup> «Wenn Widerstand sich auf das Recht beruft, dann tut er dies entweder im Namen des geschriebenen Rechtes gegen die Exekutive, die dieses schlecht anwendet, oder er tut es im Namen eines höheren Rechtes gegen ein schlechtes oder ungerechtes geltendes Recht. Das Widerstandsrecht erinnert so daran, dass Rechtssystem und Rechtssprechung stets unvollkommen und oft sogar korrumpierbar sind...»<sup>3</sup> Zumal unter sich verändernden gesellschaftlichen Verhältnissen sind die Möglichkeiten des Rechts, adäquat auf diese Veränderungen zu reagieren, begrenzt; es gibt eine Grenze des Rechts, eine *Grenze der Legalität*. Ziviler Ungehorsam ist ein letztes Mittel, das im konkreten Fall diese Grenze bewußt macht.

Der Jenaer Politologe *Klaus Dicke* hat das Widerstandsrecht als «bürgerliches Wachen über die Legitimität wachsender Legalität»<sup>4</sup> bezeichnet. Zwar hält Dicke eine Rechtfertigung zivilen Widerstandes unter den Bedingungen des modernen demokratischen Verfassungsstaates für «grob irreführend». Der Staat könne nun einmal kein Recht zum Widerstand anerkennen. Aber die Formulierung «bürgerliches Wachen über die Legitimität wachsender Legalität» kann geradezu als ein Schlüssel

<sup>2</sup> Fritz Loos, Hans-Ludwig Schreiber, Art. Recht, Gerechtigkeit, in: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Stuttgart 1984, 232.

<sup>3</sup> M. Leiner u.a., Hrsg., *Gott mehr gehorchen als den Menschen. Christliche Wurzeln, Zeitgeschichte und Gegenwart des Widerstands*. Göttingen 2005. Einleitung, S. 7.

<sup>4</sup> Klaus Dicke, *Von der Crux des Widerstands. Zur Ideengeschichte und Systematik des Widerstandsrechts*, in: M. Leiner u.a., Hrsg., *Gott mehr gehorchen als den Menschen* (Anm. 3), 36.

zum Verständnis zivilen Ungehorsams in einer Demokratie angesehen werden. Sie macht eine zivilgesellschaftliche Aufgabe bewußt, die um so wichtiger ist, je weiter die Verregelung und Verrechtlichung des gesellschaftlichen Zusammenlebens im Prozeß «wachsender Legalität» vorankommt. Überall da, wo der Staat auf die zunehmende globale Komplexität, auf den sozialen Wandel, auf neue gesellschaftliche Herausforderungen und Differenzierungen mit neuen Gesetzen reagiert, steht das Verhältnis von positivem Recht und Grundrechten, von Gesetzlichkeit und Gerechtigkeit neu zur Debatte. Einem als ungerecht erkannten Gesetz im Namen der Gerechtigkeit die Gefolgschaft zu verweigern, kann, wenn alle anderen legalen Mittel versagt haben, zum Ernstfall für zivilen Ungehorsam werden. Spätestens an diesem Punkt ist die Selbstgewißheit des Rechtsstaates mit einer theologischen Kritik konfrontiert, die alle menschlichen Rechtssetzungen am Maßstab von Gottes Recht und Gerechtigkeit mißt und in Beziehung zu jener Gerechtigkeit setzt, von der die biblischen Schriften sprechen. Theologische Kritik befragt die Selbstgewißheit des Rechts aus dem Wissen um eine höhere Gerechtigkeit, als das positive Recht sie kennt und einzulösen vermag. An vier Konfliktbeispielen läßt sich die gesellschaftliche Aktualität der Frage nach der Gerechtigkeit des Rechts beleuchten.

### **Abschiebung und das Grundrecht auf Menschenwürde**

Im Februar 2004 wurde eine schwer traumatisierte tunesische Patientin von Beamten des Bundesgrenzschutzes aus einer laufenden Therapie im Markus-Krankenhaus in Frankfurt a. M. herausgeholt und abgeschoben. Das Diakonische Werk in Hessen-Nassau, dem das Markus-Krankenhaus angehört, setzte daraufhin eine unabhängige Kommission von medizinischen, juristischen und theologischen Fachleuten ein, die diesen Vorgang ethisch, rechtlich und politisch bewerten sollte. Nach einjähriger Arbeit kam die Kommission zu dem Ergebnis, «dass es beim derzeitigen Umgang mit traumatisierten Flüchtlingen generelle Defizite gibt, die immer wieder zu unzulässigen Eingriffen in die Grundrechte traumatisierter Flüchtlinge führen».<sup>5</sup> Ein Grund für den beschriebenen Umgang mit traumatisierten Flüchtlingen liegt nach Ansicht der Kommission «in einem verbreiteten Diskurs in Politik und Medien, der sich vornehmlich an ökonomischen Maßstäben der Nützlichkeit und weniger am Schutz der Würde des Einzelnen orientiert».<sup>6</sup> Der Bericht nennt als Ursache der Konflikte, die bei Abschiebungen zwischen Ärzten, Krankenhäusern, Kirchen und diakonischen Einrichtungen einerseits und Behörden und Gerichten andererseits auftreten, eine «Güterkollision»: «Das staatliche Recht der Aufenthaltsbeendigung kollidiert mit dem Menschenrecht, vor staatlichen Eingriffen in die körperliche und seelische Unversehrtheit bewahrt zu bleiben.» Die Kommission widerspricht der Auffassung, dabei handele es sich um einen Konflikt zwischen positivem Recht und humanitärer Gesinnung. «Vielmehr beanspruchen beide Seiten, *im Rahmen des Grundgesetzes im Recht zu sein* [Hervorhebung J.G.]. Nur wenn beide Positionen wechselseitig anerkannt werden, besteht die Chance einer konstruktiven Auseinandersetzung über das «bessere Recht.»<sup>7</sup> Im Verlauf einer differenzierten Argumentation zu den medizinischen und rechtlichen Aspekten der Abschiebung von traumatisierten Flüchtlingen befaßt sich der Bericht schließlich auch mit der Frage «Ziviler Ungehorsam als ultima ratio» und führt dazu aus: «Ziviler Ungehorsam kann eine Form demokratischer Verantwortungsübernahme darstellen, wenn er im Ungehorsam gegen eine Rechtsregel Grundrechte zur Geltung bringt. Ziviler Ungehorsam nimmt dann eine strukturelle Verantwortungslosigkeit nicht hin, sondern stellt ihr eine Struktur der Verantwortung aller beteiligten Akteure entgegen. Die Regelverletzung ist

<sup>5</sup> Verantwortung für traumatisierte Flüchtlinge. Bericht der unabhängigen Kommission «Abschiebung kranker Flüchtlinge und ethische Verantwortung», hrsg. vom Diakonischen Werk in Hessen-Nassau (DWHN). Frankfurt/M. Juni 2005, 4.

<sup>6</sup> Ebd., 7.

<sup>7</sup> Ebd., 10.

dabei nicht die Absicht, wohl aber eine unvermeidliche Folge, denn das Problem liegt nicht im zivilen Ungehorsam, sondern in dem Zustand einer Rechtsvorschrift, der den Ungehorsam erst notwendig macht. Ziviler Ungehorsam ist als Appell an die politisch Verantwortlichen zu verstehen, durch Verbesserung der Rechtsvorschriften den bürgerlichen Ungehorsam überflüssig zu machen.»<sup>8</sup>

### Militärischer Gehorsam und Grundrecht der Gewissensfreiheit

Am 21. Juni 2005 fällt der 2. Wehrdienstsenat des Bundesverwaltungsgerichtes Leipzig ein Aufsehen erregendes Urteil. Es betrifft die Inanspruchnahme des Grundrechts der Gewissensfreiheit (Art. 4 Abs. 1 GG) durch einen Soldaten der Bundeswehr. Das Urteil des Gerichtes ist von grundsätzlicher Bedeutung, weil ein Konflikt zwischen persönlicher Gewissensentscheidung und militärischem Befehl und Gehorsam generell jeden und jede betreffen kann, der bzw. die in der Bundeswehr Wehrdienst als Soldat oder Soldatin leistet.

2003 war der Bundeswehrmajor *Florian Pfaff* von seinen Vorgesetzten wegen Befehlsverweigerung im Zusammenhang mit dem Irakkrieg gemäßregelt worden. Pfaff hatte es unter Hinweis auf die vom Grundgesetz geschützte Freiheit des Gewissens abgelehnt, an militärischen Unterstützungsleistungen der Bundesrepublik für die kriegführenden Mächte USA und UK mitzuwirken. Er wandte sich wegen seiner Maßregelung an das Bundesverwaltungsgericht. In der Zusammenfassung des Urteils des Gerichtes heißt es: «Gegen diese Unterstützungsleistungen bestanden/bestehen gravierende völkerrechtliche Bedenken, die der Sache nach für den Soldaten Veranlassung waren, die Ausführung der ihm erteilten beiden Befehle zu verweigern, weil er sonst eine eigene Verstrickung in den Krieg befürchtete.»<sup>9</sup> Das Gericht bestätigte die Berufung des Soldaten auf die Entscheidung seines persönlichen Gewissens wie folgt: «Hat ein Soldat eine von dem Grundrecht der Gewissensfreiheit (Art. 4 Abs. 1 GG) geschützte Gewissensentscheidung getroffen, hat er Anspruch darauf, von der öffentlichen Gewalt nicht gehindert zu werden, sich gemäß den ihn bindenden und unbedingt verpflichtenden Geboten seines Gewissens zu verhalten.»<sup>10</sup> Von der Bundeswehr erwartete das Gericht in diesem Fall eine «gewissensschonende, diskriminierungsfreie Handlungsalternative» für den Soldaten, «um einen ihn in seiner geistigsittlichen Existenz als autonome Persönlichkeit treffenden Konflikt zwischen hoheitlichem Gebot und Gewissensgebot zu lösen.»<sup>11</sup>

An der Entscheidung des Verwaltungsgerichtes ist dreierlei wichtig:

*Erstens:* Das Gericht setzt den hoheitlichen Anforderungen des Staates an seine Soldaten Grenzen, indem es die Bindung durch das persönliche Gewissen und damit den Vorrang des Grundrechts der Gewissensfreiheit gegenüber einem militärischen Befehl bekräftigt.

*Zweitens:* Der Soldat qualifiziert sein Gewissensurteil mit völkerrechtlichen Argumenten. Das Gericht nimmt diese Linie auf und unterstreicht, daß ein Befehl als «rechtlich unverbindlich» anzusehen ist, «wenn seine Erteilung oder Ausführung gegen die «allgemeinen Regeln des Völkerrechts» verstößt» (Abs. 3f.) und «als Handlung zu qualifizieren ist, die geeignet ist, ... die Führung eines Angriffskrieges vorzubereiten».<sup>12</sup>

*Drittens:* Die Entscheidung des Gerichtes stärkt das Vertrauen in die Geltung der Grundrechte in einem besonders sensiblen Anwendungsbereich von Recht und Gesetz.

<sup>8</sup> Ebd., 28.

<sup>9</sup> Urteil des 2. Wehrdienstsenats vom 21. Juni 2005 BVerwG 2 WD 12.04; Quelle: Website des Bundesverwaltungsgerichtes Leipzig, Zusammenfassung, Abs. 5c.

<sup>10</sup> Ebd., Abs. 7.

<sup>11</sup> Ebd., Abs. 7a.

<sup>12</sup> Ebd., Abs. 3e.

<sup>13</sup> Zit. nach: Frankfurter Rundschau, 16. Februar 2006, 2.

<sup>14</sup> Bernhard Schlink, *An der Grenze des Rechts*, in: ders., *Vergewisserungen. Über Politik, Recht, Schreiben und Glauben*. Zürich 2005, 169.

### Staatliche Gefahrenabwehr und das Recht auf Leben

Am 15. Februar 2006 erklärte das Bundesverfassungsgericht wesentliche Teile des Luftsicherheitsgesetzes vom 12. Januar 2005 als mit dem Grundgesetz «unvereinbar und nichtig». Das bedeutet: Flugzeuge, die entführt wurden und als Waffe eingesetzt werden sollen, dürfen nicht abgeschossen werden. Als staatliche Reaktion auf die terroristischen Anschläge vom 11. September 2001 hatte das neue Gesetz die Bundeswehr zum Abschluß von Passagierflugzeugen ermächtigt, wenn die Gefahr besteht, daß diese von Terroristen gekapert und in zivile Ballungszentren, in ein Atomkraftwerk oder eine Chemieanlage gesteuert werden. In der Begründung des Gerichtes heißt es: «Das menschliche Leben ist die vitale Basis der Menschenwürde als tragendem Konstitutionsprinzip und oberstem Verfassungswert ...»<sup>13</sup> Ein einschränkendes Gesetz müsse im Lichte des Grundrechts auf Leben und der damit verbundenen Menschenwürde gesehen werden. Der Schriftsteller und Jurist *Bernhard Schlink* erinnert in seinem Essay «An der Grenze des Rechts» daran, daß das Grundgesetz der Logik folge, «nach der jede Antastung und erst recht jede Preisgabe der Würde des Menschen verboten sind und nach der Leben nicht gegen Leben verrechnet werden darf».<sup>14</sup> Schlink konstatiert beim Deutschen Bundestag, beim Nationalen Ethikrat und in der Strafrechtswissenschaft «eine erstaunliche Bereitschaft, angesichts der neuen Lagen und Gefahren den Lebens- und Würdeschutz abwägend, vergleichend verrechnend zu relativieren».<sup>15</sup> Diese Logik des Verrechnens von Leben gegen Leben sei die Logik des Krieges: Staat und Bürger sind in Gefahr, also muß gehandelt werden, Opfer sind unvermeidlich.

Das Beispiel des Luftsicherheitsgesetzes zeigt, wie schnell angesichts einer drohenden Gefahr *das* zentrale Element in der Architektur der Grundrechte des Grundgesetzes, die Unantastbarkeit der menschlichen Würde, ins Wanken gerät. Es zeigt aber auch, daß Konflikte zwischen Recht, Ethik, Moral und Gewissen in der Konsequenz dieses Gesetzes unausweichlich geworden wären. Dazu noch einmal Schlink: «... Das Gesetz kann nicht immer wiedergeben, was moralisch richtig ist, und es kann dies schon gar nicht, wenn, was moralisch richtig ist, problematisch ist. Gute Gesetze reduzieren den Konflikt zwischen Gesetz und Moral, sie können ihn aber nicht ausschließen. Auch wenn unsere Gesellschaft mehr und mehr Lebensbereiche und -aspekte vergesetzlicht und verrechtlicht hat, haben Gesetz und Recht ihre Grenze. An ihr ist das Verhalten zwar gesetzlich geregelt, steht aber auch noch unter anderen Anforderungen, die den Anforderungen des Rechts zuwiderlaufen können. An ihr kann es geschehen, dass das Recht aus einer Not, der das Gesetz nicht Rechnung trägt, oder um einer Liebe, eines religiösen Glaubens, einer moralischen Überzeugung oder einer großen Sache willen verletzt wird ...»<sup>16</sup>

### Agenda 2010, soziale Gerechtigkeit und die Menschenwürde

In seinem Buch «Auslaufmodell Staat?» erinnert *Erhard Eppler* daran, daß der Begriff «sozial» für die Verfassungsgebende Versammlung von 1949 völlig unstrittig war. Artikel 20 des Grundgesetzes lautet: «Die Bundesrepublik Deutschland ist ein demokratischer und sozialer Bundesstaat.» Damit wurde der Staat als Ganzes in die soziale Verantwortung für seine Bürgerinnen und Bürger genommen, und entsprechend folgerte das Bundesverfassungsgericht aus Artikel 20 GG das «Sozialstaatsgebot» als objektives handlungsleitendes Prinzip des Staates. Das ist lange her. Heute, schreibt Eppler, sei es üblich geworden, «soziale Sicherung entweder für Privatsache oder, wenn der Staat sich darum kümmert, für eine Bedrohung der Freiheit zu erklären».<sup>17</sup> Unter dem Diktat der neoliberalen Ideologie des totalen Marktes ist der Sozialstaat zum Ballast geworden, den es loszuwerden gilt.

<sup>15</sup> Ebd., 173.

<sup>16</sup> Ebd., 176.

<sup>17</sup> Erhard Eppler, *Auslaufmodell Staat?* Edition Suhrkamp, Frankfurt/M. 2005, 171.

Heiner Geissler, ehemaliger CDU-Generalsekretär und engagierter Verfechter einer christlichen Sozialpolitik, hält der abgewählten rot-grünen Koalition vor, sie habe «mit der Agenda 2010, getrieben vom Bundesverband der Deutschen Industrie (BDI) und von der Bundesvereinigung der Deutschen Arbeitgeberverbände (BDA), immer größere soziale Einschnitte (beschlossen), um schließlich beim Supergau von Hartz IV zu landen».<sup>18</sup>

Anders als in den zuvor genannten Konfliktbeispielen läßt sich soziale Gerechtigkeit nicht vor einem Gericht erstreiten. Soziale Gerechtigkeit wurde 1949 nicht in den Grundrechtskatalog des Grundgesetzes aufgenommen; sie ist kein subjektiv einklagbares Recht, sondern objektives Prinzip staatlichen Handelns. Die Freiheits- und Gleichheitsrechte des Grundgesetzes sind in eine Sozialstaatlichkeit eingebunden, die die Würde des Menschen achten und sein soziales Wohl schützen soll. Christine Hohmann-Dennhardt, Richterin am Bundesverfassungsgericht, spricht vom «Sozialauftrag der Grundrechte»: «Sie fordern ein, die materiellen Voraussetzungen dafür zu schaffen, dass die in ihnen verbürgten Freiheiten von allen auch wahrgenommen werden können. Sie sind nicht nur Abwehrrechte gegen den Staat, sondern an den Staat gerichtete Teilhaberechte, aus denen Schutzpflichten des Staates erwachsen, sie sind in diesem Sinne soziale Grundrechte; nicht auf eine konkrete Leistung ausgerichtet, sondern mit sozialem Impetus versehen ...»<sup>19</sup>

Mit einem Bild formuliert: Die Grundrechte der Verfassung müssen durch die Brille des Sozialstaatsgebots gelesen und gedeutet werden. Agenda 2001 und die Hartz-IV-Gesetze sind die Konsequenz einer Politik, die dieses Sozialstaatsgebots mißachtet. Sie degradiert Menschen zum bloßen Kostenfaktor. Wo die Politik des Sozial-Abbaus den solidarischen Zusammenhalt der Gesellschaft zerstört, zerstört sie letztlich aber viel mehr als nur das soziale Netz. Sie zerstört die Legitimation des demokratischen Verfassungsstaates. Sie unterminiert die Grundvoraussetzungen der Demokratie, weil sie bei einer Mehrheit der Bevölkerung nicht nur Politikverdrossenheit, sondern Staatsverdrossenheit, ja letztlich Staatsverachtung erzeugt, und weil sie die Wertschätzung der Grundrechte und die Entwicklung jeglichen Rechtsdenkens unmöglich macht. Ein Staat, der diese Gefahren nicht sieht oder nicht sehen will, ist auf dem besten Wege, das Wertvollste zu verspielen, was er hat: die Loyalität der Mehrheit seiner Bürgerinnen und Bürger.

Auch deshalb sind gegen die Politik der Demontage des Sozialstaates alle zur Verfügung stehenden Mittel und Wege zivilgesellschaftlicher Einmischung, des politischen Protestes, des öffentlichen Widerspruchs zu mobilisieren. Ziel muß sein, das Sozialstaatsgebots des Grundgesetzes wieder zur Geltung zu bringen und die Reform der Sozialsysteme per Gesetz so zu organisieren, daß nicht einseitig die Schwachen die Last dieser Reformen allein tragen müssen. Das aber ist eine Aufgabe der politischen Ratio und keine Angelegenheit der ultima ratio des zivilen Ungehorsams. Soziale Gerechtigkeit ist ein großes Hoffnungsgut, kein einklagbares Recht. Es ist nahezu unmöglich, einen Zustand zu definieren, den alle Menschen als sozial gerecht empfinden und auf den sich ziviler Ungehorsam konkret beziehen könnte. Wohl aber gibt es, wie Eppler schreibt, bei den meisten Menschen ein sicheres Gefühl dafür, «was eindeutig ungerecht ist». Es steht zu befürchten, daß das Maß der erfahrenen sozialen Ungerechtigkeit für die Betroffenen so groß wird, daß es ihnen unmöglich gemacht wird, ihr Leben in Würde zu leben. Wo diese Grenze überschritten wird, steht das Grundrecht der Unantastbarkeit der Menschenwürde zur Disposition. Ob dann ziviler Ungehorsam ein letzter Ausweg sein kann, diesen Zustand zu skandalisieren, läßt sich nicht theoretisch entscheiden. Aber selbst wenn ziviler Ungehorsam ein solcher Ausweg wäre, wäre seine Funktion einzig und allein die: für eine bessere Gerechtigkeit des Rechts zu streiten um der Menschen willen.

<sup>18</sup> Heiner Geissler, in: Frankfurter Rundschau, 5. November 2005, 8.

<sup>19</sup> Christine Hohmann-Dennhardt, Die Wiederentdeckung der Freiheit unter den Brücken. Zum Angriff auf den sozialen Gehalt unse-

## Unterscheidungen

Widerstand gegen eine Diktatur und ziviler Ungehorsam in einer Demokratie sind in ihrem historischen Zusammenhang wie in ihrer sachlichen Differenz sorgfältig zu unterscheiden:

*Ziviler Widerstand* war ein kritischer Wegbereiter im Prozeß der Herausbildung des modernen demokratischen Verfassungsstaates. *Ziviler Ungehorsam* ist Ausdruck einer bürgerschaftlichen Wachsamkeit in der Demokratie, ob das positive Recht dem Ziel der Gerechtigkeit auch tatsächlich entspricht. Ziviler Ungehorsam fragt, ob *rechtsstaatliche Legalität* auch hinreichend durch *ethische Legitimität* gedeckt ist. Im Sprachgebrauch von zivilem Ungehorsam kommt eine nicht aufhebbare Spannung zwischen Recht und Gerechtigkeit, zwischen Idee und Wirklichkeit zum Ausdruck. Diese Spannung löst auch eine noch so gute Verfassung nicht auf.

Der Widerstand gegen die NS-Diktatur wollte ein Unrechtsregime beseitigen, damit die Herrschaft des Rechts wieder hergestellt wird. Im Prozeß der progressiven Verrechtlichung nach 1945 werden Vorstellungen von Recht und Gerechtigkeit durch qualifizierende Standards miteinander verknüpft, die im Widerstand gegen die NS-Diktatur gewonnen und von vielen daran Beteiligten mit dem Leben bezahlt wurden, so die Normativität des demokratischen Verfassungsstaates (Art. 20 GG), weiter die Unantastbarkeit der Menschenwürde, die der Staat zu achten und zu schützen hat (Art. 1, Abs. 1 GG), und ferner die Unverletzlichkeit und Unveräußerlichkeit der Menschenrechte als Grundlage der staatlichen Ordnung (Art. 1, Abs. 2 GG). Mit der rechtsstaatlichen Verwirklichung dieser Standards scheint das Widerstandsrecht *historisch* an sein Ende gekommen zu sein, ausgenommen der in Art. 20, Abs. 4 GG beschriebene Fall.

Grundrechte sind die «ethische Unruhe» des Rechts (Günter Dürig) und in ihrem Geltungsanspruch stets gefährdet. Eine Kollision von positivem Recht und verfassungsmäßig garantierten Grundrechten kann es auch im modernen Rechtsstaat geben. Das kann zur Herausforderung für zivilen Ungehorsam werden. Ein solcher Fall kann z.B. eintreten, wenn der Staat auf Globalisierung, Migration, Terrorismus und eigene Sicherheitsbedürfnisse mit Gesetzen reagiert, die im Interesse z.B. der Gefahrenabwehr die Würde von betroffenen Menschen oder elementare Menschenrechte verletzen. Ziviler Ungehorsam ist in einer solchen Konstellation Ausdruck einer Güterkollision zwischen Grundrechten und positivem Recht *innerhalb* des geltenden Grundgesetzes, nicht aber, wie oft zu hören ist, eines Konfliktes *zwischen* Rechtsstaat und gesinnungsmäßigem Gutmenschentum.

Ziviler Ungehorsam verfolgt das Ziel, innerhalb einer bestehenden Rechtsordnung «das nicht realisierte Menschenmögliche zu verwirklichen».<sup>20</sup> Er bezieht seine *ethische* Legitimation aus dem Anspruch überstaatlicher, verfassungsmäßig garantierter Grundrechte, aus dem Urteil des persönlichen Gewissens oder aus einem göttlichen Gebot. Eine *rechtliche* Legitimation zum Ungehorsam bzw. Widerstehen folgt daraus jedoch nicht. Immer ist ziviler Ungehorsam Ungehorsam gegenüber einem geltenden Gesetz und damit ein *Rechtsbruch*. Ein *Rechtsbruch* kann in einem demokratischen Verfassungsstaat schwerlich zu einem *Rechtsgut* werden. Seine positive Funktion liegt in etwas anderem: Ziviler Ungehorsam kann eine «ultima ratio», ein letzter Notbehelf sein, öffentlich auf die mangelnde Grundrechtskonformität eines Gesetzes hinzuweisen und auf seine Korrektur zu drängen, wenn alle anderen legalen Mittel ausgeschöpft sind. In diesem Sinne ist ziviler Ungehorsam Ausdruck einer bürgerschaftlichen, demokratischen Verantwortungsübernahme, auf

rer Grundrechte, in: Grundrechte-Report 2005. Zur Lage der Bürger- und Menschenrechte in Deutschland. Frankfurt/M. 2005, 19.  
<sup>20</sup> Erwin Fahlbusch, Art. Widerstandsrecht, in: Taschenlexikon Religion und Theologie. Hrsg. von E. Fahlbusch. Göttingen 1983, 307.

die der Rechtsstaat nicht verzichten kann, weil sie positiv und konstruktiv auf die Vervollkommnung seiner Rechtsordnung zurückwirkt. Die mit zivilem Ungehorsam geforderte bessere Gerechtigkeit läßt sich nur innerhalb und durch Verbesserung des Rechts, nicht aber gegen das Recht erreichen.

Der aus biblisch-christlichen Wurzeln gespeiste Glaube an Gottes Gerechtigkeit ist eine kostbare Ressource im Einsatz für Recht und Gerechtigkeit in dieser Welt. Christen bekennen Gott als den Ursprung und die Quelle der Gerechtigkeit und des Friedens (Röm 14,17). Die biblischen Texte kennen die wechselseitige Bezogenheit von «Recht und Gerechtigkeit» (2 Sam 8,15; Ps 33,5; 103,6; Jes 16,5; 56,1 Am 5,24). Die Christentumsgeschichte ist einerseits vom Gehorsam gegen die staatliche Autorität geprägt (Röm 13,1), andererseits hält sie mit dem Gebot, Gott mehr

zu gehorchen als den Menschen (Apg 5,29), eine gefährliche Erinnerung (Johann B. Metz) bereit, die Christen in ihrem Widerstand gegen das Unrecht und im Einsatz für die Gerechtigkeit sensibilisieren und ermutigen kann. Im konkreten Fall kann das in Situationen führen, in denen ziviler Ungehorsam um der Gerechtigkeit willen geboten sein kann. Der Regelfall lautet anders: Für die Zivilisierung der Konflikte in modernen Gesellschaften und zwischen den Staaten ist der Weg fortschreitender Verrechtlichung schlechterdings alternativlos: bessere Gerechtigkeit durch besseres Recht. Aufgabe von Christen ist es, diesen Weg der Verrechtlichung aktiv mitzugestalten, die «Legitimität wachsender Legalität» aufmerksam zu beobachten, für die unbedingte Achtung der Grundrechte, insbesondere der Menschenwürde einzutreten und auf die Einhaltung der Menschenrechte zu drängen.

Joachim Garstecki, Imshausen

## «... ein paar Ratschläge erteilen»

Jean Améry zu Politik und Zeitgeschichte

Innerhalb der Ausgabe «Jean Améry Werke» liegt nun auch Band 7 «Aufsätze zur Politik und Zeitgeschichte» vor.<sup>1</sup> Da Améry sich, vor allem in den sechziger und siebziger Jahren, in das öffentlich-politische Geschehen auf seine Weise vielfach «eingemischt» hat, wird dieser Band auf Interesse stoßen. Obwohl es mancherlei Querverbindungen zwischen den in Band 6 zusammengestellten «Aufsätzen zur Philosophie»<sup>2</sup> und Band 7 gibt, hat Stephan Steiner die sehr schwierige Aufgabe der Auswahl und Anordnung der Améry-Texte vorzüglich gemeistert.<sup>3</sup>

An den Anfang setzt Steiner den Aufsatz «Terror der Aktualität», den Améry «statt eines Vorworts» seiner Aufsatzsammlung «Widersprüche» aus dem Jahre 1971 vorangestellt hatte. Alsdann bietet der Band die Beiträge Amérys nach fünf thematischen Schwerpunkten geordnet: «Nazismus und jüdische Unruhe» (29-206), «Geburt der Gegenwart» (207-273), «Links, wo keine Heimat ist» (275-399), «Gewalt und Gegengewalt» (401-509) sowie «Fragmente einer Biographie des Zeitalters» (511-600). Dem folgt ein ausführlicher Anhang, aus dem Steiners «Nachwort» und seine «Anmerkungen» der besonderen Aufmerksamkeit empfohlen seien (632-679). Der ansehnliche Band dürfte für jeden, der sich mit der Rekonstruktion der politischen Gegebenheiten jener beiden Jahrzehnte, besonders in Deutschland und Frankreich, beschäftigt, eine nicht zu vernachlässigende Fundgrube darstellen und trägt, was ebenso beachtenswert ist, zur Kenntnis der Person und der Position Amérys in erheblichem Maße bei.

An dieser Stelle sei indes – in Anbetracht der Vielzahl der von Améry diskutierten Fragestellungen – lediglich auf zwei Problembereiche ein Blick geworfen, die mir in der Rückschau von durchaus «positiver» Aktualität zu sein scheinen; ich meine Amérys Verhältnis zu Israel und das, was er unter «Links» verstand.

### Amérys jüdische Identität

Wie Jean Améry – methodisch Agnostiker, existenziell Atheist<sup>4</sup> – seine jüdische Identität akzeptierte, genauer gesagt – denn darauf legte er großen Wert – sein *Judesein* im Unterschied zu *Judentum*, kann in angemessener Weise nur nachvollzogen werden von jemandem, dem selbst die jüdische Identität zu eigen ist. 1978, im Jahr seines Todes, hat Améry in dem von Hans Jürgen Schultz

<sup>1</sup> Jean Améry, Werke. Hrsg. v. Irene Heidelberger-Leonard. Bd. 7: Aufsätze zur Politik und Zeitgeschichte. Hrsg. v. Stephan Steiner. Stuttgart 2005, 679 Seiten.

<sup>2</sup> Dazu vgl. meine Besprechung in: Orientierung 69 (2005), 85-87: Jean Améry und die Philosophie.

<sup>3</sup> St. Steiner ist auch der Herausgeber des ausgezeichneten Bandes: Jean Améry (Hans Maier). Mit einem biographischen Bildessay und einer Bibliographie. Frankfurt/M. 1996.

<sup>4</sup> Vgl. H.R. Schlette, Mit der Aporie leben. Zur Grundlegung einer Philosophie der Religion. Frankfurt/M. 1997, zu Améry 133-149.

herausgegebenen Band «Mein Judentum», an dem sich z.B. auch Schalom Ben-Chorin, Alfred Grosser, Michael Landmann, Ernst Simon, Manès Sperber und (die jüngst verstorbene) Hilde Domin beteiligten, seine wohl konziseste Stellungnahme zu seinem *Judesein* und zu Israel formuliert. Steiner hat diesen Beitrag zu Recht an den Anfang der Texte über «Nazismus und jüdische Unruhe» gesetzt. Ich zitiere daraus eine längere Passage:

«Ein *Judentum* freilich im Sinne historischer Tradition und positiver existentieller Lebensbasis habe ich mir nicht erworben. Das einzige, was mich positiv mit der Mehrzahl aller Juden der Welt verbindet, ist eine Solidarität, die ich mir längst nicht mehr als Pflicht gebieten muß, und namentlich die mit dem Staat Israel. Nicht, daß ich in diesem Lande würde wohnen wollen. Es ist mir zu heiß, zu laut, zu fremd in jeder Hinsicht. Auch nicht, daß ich gutheiße, was immer man dort treibt. Ich verabscheue die theokratischen Tendenzen, den religiös getönten Nationalismus. Auch habe ich das Land nur ein einziges Mal zu kurzem Besuch gesehen und werde vielleicht nie wieder dahin kommen. Aber ich bin den Menschen dieser heillosen Erde, die allein sind, verlassen von aller Welt, unablässig verbunden, auch wenn ich ihre Sprache nicht spreche und ihre Lebensformen niemals die meinen würden sein können. Für mich ist Israel keine Verheißung, kein biblisch legitimierter Territorialanspruch, kein Heiliges Land, nur Sammelplatz von Überlebenden, ein Staatsgebilde, wo jeder einzelne Einwohner noch immer und auf lange Zeit hin um seine physische Existenz bangen muß. Mit Israel solidarisch sein heißt für mich, den toten Kameraden die Treue bewahren.» (44)

1976 hatte Améry seine erste und einzige Israel-Reise unternommen. (1968 ließen sich Bemühungen, ihn zur Mitreise zu bewegen, leider nicht verwirklichen.) Über seine Reise hat Améry einen kurzen Text verfaßt, den man unter dem Titel «Nach dem Augenschein» am Schluß seiner Rede «Der ehrbare Antisemitismus» findet, die er 1976 bei der Woche der Brüderlichkeit hielt (vgl. 196-199). Irene Heidelberger-Leonard schrieb in ihrer Améry-Biographie, Améry habe «nichts von jüdischer Tradition, geschweige denn jüdischem Glauben» gewußt.<sup>5</sup> Wie dem auch sei, er nahm den Staat Israel wahr mitsamt seinen «Kontradiktionen» und kam zu dem Urteil: «Ich sehe keine Lösung. Die Araber fordern ihr Recht, die Juden das ihre: beide stehen gegeneinander.» Und er fügt dem sogleich einen Satz Bertrand Russells hinzu: «Es war ein Irrtum, die Juden in Palästina anzusiedeln; aber jetzt, wo dieser Staat besteht, wäre es ein noch größerer Irrtum, ihn wieder loswerden zu wollen.» (199) Trotz seiner Distanzen, seiner Vorbehalte steht für Améry die Existenz, das Existenzrecht Israels nicht zur Disposition. Damit unterscheidet er sich scharf

<sup>5</sup> I. Heidelberger-Leonard, Jean Améry. Revolte in der Resignation. Biographie. Stuttgart 2004, 229.

von jenen «Linken» seiner Zeit, in deren propalästinensischem Antizionismus er den alt-neuen Antisemitismus erkannte. Zu diesen eigenartigen Zusammenhängen, die Améry anlässlich jener Woche der Brüderlichkeit (aber auch bei anderen Gelegenheiten) mit analytischer Klarheit und Leidenschaft enthüllt hat – eine gerade heute wieder lesenswerte Rede –, seien hier nur noch einige Sätze wiedergegeben.

Mit «diesem schimpflichen und dummen Antisemitismus, sofern er sich nur als Anti-Zionismus geriert, solidarisieren sich junge Menschen. Nicht etwa ein paar von unverbesserlichen Eltern oder Großeltern irreführende Nazi-Sprößlinge, sondern vorgebliche Sozialisten. Und niemand vertritt ihnen mit der nötigen Energie den Weg. Im Gegenteil. Die Bourgeoisie, ob deutsch, französisch oder belgisch, atmet auf, daß sie hierfür einmal im Gleichschritt marschieren kann mit der ansonsten von ihr als ein Ärgernis angesehenen jungen Generation, deren anti-autoritäre Affekte ihr auf die Nerven fallen.» (175) Und einige Seiten später liest man:

«Es kann nicht, darf nicht sein, daß die Nachfahren der Heine und Börne, der Marx und Rosa Luxemburg, Erich Mühsam, Gustav Landauer es sind, die den ehrbaren Antisemitismus verbreiten, denn in den Antisemitismus mündet notwendigerweise der *rabiate Anti-Zionismus ein*, der für jeden Juden, wo immer er wohne, welcher politischen Meinung er anhängt, eine tödliche Drohung ist. Ich übertreibe nicht. Mit dem Gran Phantasie vermag jedermann sich vorzustellen, was geschähe, wenn Israel zerstört würde. Die überlebenden Israelis, dann wieder zu mythischen Wanderjuden geworden, würden sich, flüchtend vor dem Schwert des Propheten Mohammed, in die Welt ergießen. Und wieder würde diese sich verhalten wie nach 1933, da unterbevölkerte Staaten wie Kanada und Australien sich den Juden verschlossen, als wären sie Träger von Pestbazillen. Wiederum wären sie gezwungen, sich durch fragwürdige Schwarzarbeit, durch undurchsichtige finanzielle Transaktionen ihr Brot zu verdienen, denn nicht einmal als Gastarbeiter würde man sie haben wollen, in Krisenzeiten weniger denn je zuvor. – Die sehr alte «Judenfrage», die, wenn wir Sartre glauben wollen, niemals eine war, vielmehr stets nur eine Antisemitismenfrage, würde die Öffentlichkeit beschäftigen. Kein UNO-Flüchtlingskomitee würde sie in normale Staatsbürgerrechte einzusetzen vermögen. Der Anti-Zionismus wäre tot, das wohl. Aber der krude, aus tiefsten Schichten des kollektiven Unbewußten hervorgeholte und aktualisierte Antisemitismus würde aus einer historischen Zufallskonstellation einmal mehr einen Mythos, den Mythos von Ahasver, von Shylock machen.» (189f.)

### Was war «links» für Améry?

Fragt man auf solchem Hintergrund, was für Améry «links» war, so läßt sich nicht übersehen, daß er sich hier in einer gewissen Verlegenheit befand. Eine «Definition» dieses Begriffs konnte und wollte er nicht geben. Interessanterweise ist in seinem kontroversen Meinungsaustausch mit dem bekannten Schweizer Publizisten François Bondy in dem heißen Jahr 1968 mehr davon die Rede, was ein «Linksintellektueller» als was «die Linke» sei. Steiner hat zwar Amérys Text «Kann man noch Linksintellektueller sein?» in seinen Band aufgenommen (vgl. 303-312), nicht aber, was man bedauern kann, die Antwort darauf von Bondy und die Replik Amérys – «Neue Klischees eines Linksemotionellen» –, welche beiden Texte Améry selbst in seinem Essayband «Widersprüche» vorgelegt hatte.<sup>6</sup>

Wenn man diese Texte von Améry und Bondy heute wieder liest, verfestigt sich nicht nur der Eindruck, daß der wechselseitige Vorwurf der Vereinfachung nicht unberechtigt war, sondern es zeigt sich auch, wie stark diese Auseinandersetzung – unvermeidlicherweise – von der Problematik der damaligen politisch-ideologischen Gegensätze bestimmt war. Wenn ich recht sehe, verstand Bondy die Linke eher sozialdemokratisch, während Améry einen pointierter auf Marx sich stützenden, radikaleren,

jedoch freiheitlichen Sozialismus vertrat, wie dies seinerzeit in Westeuropa nicht selten war und für Améry zumindest zeitweise in Sartre seinen Hauptexponenten hatte. Für ihn ist jedenfalls bezeichnend, was er in seiner Antwort an Bondy so formuliert: «Mag sein, es geht in letzter Analyse um eine fundamentale Wahl – und François Bondy hat recht, wenn er von einer «existentiell» bestimmten linken Haltung spricht, einer «biographischen». Sofern ein persönliches Wort mir gestattet ist, würde ich beifügen, daß in meinem Falle das Wählen des linken Lagers mir leicht wird, weil ich niemals und nicht einmal in der Résistance und im *Après-guerre* der Faszination des Stalinismus unterlag und mir nachher die Bitterkeit der Enttäuschung erspart blieb.» Améry greift sodann Bondys Wortprägung «Linksemotionelle»<sup>7</sup> auf und schreibt: «Daß die Emotion den Intellekt ausschließt, ist zumindest nicht sicher. Sie steht am Anfang als Entrüstung über Ungerechtigkeit und Unterdrückung, durchläuft die Stadien der Reflexion, läutert sich, mündet schließlich wieder in sich selbst ein. Einen Linksemotionellen will ich mich gerne und mit einigem Stolz nennen lassen, wenn man mir nur das bißchen Intelligenz und Rationalität, um das ich mich bemühe, zubilligt. Die Wahl von der ich sprach, die Wahl zwischen dem so und so Seienden und dem Noch-Nicht, ist allemal zu treffen.»<sup>8</sup>

Zu dem, was für Améry «links» war, gehörte jedoch nicht nur das freiheitlich-sozialistische Engagement – das Autoritär-Sozialistische unter der Dominanz der «Partei» war seine Sache nicht<sup>9</sup> –, sondern auch die Anerkennung dessen, was seiner festen Ansicht nach als das aufklärerische Potential des – von sich mißverstehenden «Dialektikern» verteufelten – «Positivismus» bewahrt zu werden verdient. Améry schrieb dazu bereits 1971: «Positivistische Philosophie, bezogen hier auf die Emanzipation des Menschen vom Druck der Wirklichkeit und von der Pression des metaphysischen Dogmatismus, war immer schon, sofern wir bei den gängigen Kategorien von «rechts» und «links» bleiben wollen, ein eminent *linkes* geistiges Erlebnis. Von David Hume über August Comte, d'Alembert zu Ludwig Feuerbach, Richard Avenarius, Ernst Mach und schließlich zu den Neopositivisten des «Wiener Kreises», war positivistisches Philosophieren stets ein radikal emanzipatorisches. Keineswegs war es ein Zufall, daß das Haupt des Wiener Kreises, Moritz Schlick, im Jahre 1936 unter dem deutlich vernehmbaren Beifall der kleriko-faschistischen Rechten von einem rechtsorientierten querköpfigen Studenten in der Aula der Wiener Universität erschossen wurde.»<sup>10</sup>

### Améry hielt zeitlebens am linken Projekt fest

Über all dies wäre ausführlicher zu handeln, nicht zuletzt deshalb, weil Améry – wie er einmal formulierte – um «das Problem der Rand- und Zwischenzonen, die im Zwielflicht liegen»<sup>11</sup>, wußte und weil sich seine Position im Laufe der Jahre geändert hat. Hierzu resümierte bereits 1982 Gisela Lindemann im Nachwort des von ihr herausgegebenen Aufsatzbandes «Weiterleben – aber wie?»: «Daß Jean Améry in den 10 Jahren von 1968 bis 1978 immer skeptischer geworden ist, obwohl er auch vorher, schon aus biographischen Gründen, nicht gerade zu den tatsächlich oder taktisch Blauäugigen unter den Publizisten gezählt hat, zeigt ein Vergleich der furiosen Rundfunksendung über die Widersprüche der Linken vom Frühjahr 1968 mit dem sich selbst nichts schenkenden letzten Aufsatz «In den Wind gesprochen» vom Herbst 1978. Wie tief die Skepsis immer schon saß (die Skepsis, die den Willen zur

<sup>7</sup> Vgl. F. Bondy, Antwort an Jean Améry: Ein Linksintellektueller, was ist das?, in: J. Améry, Widersprüche (Anm. 6), 176.

<sup>8</sup> J. Améry, Neue Klischees eines Linksemotionellen. Zu François Bondys Diskussionsbeitrag, in: ders., Widersprüche (Anm. 6), 182.

<sup>9</sup> Vgl. J. Améry, In den Wind gesprochen, in: Werke Bd. 7 (Anm. 1), 573-600, spez. 581; s. auch J. Améry, Kann man noch Linksintellektueller sein?, ebd., 303-312, wo Améry über den Protest der «Linken» gegen den Einmarsch der Sowjettruppen in Prag spricht.

<sup>10</sup> Rückkehr des Positivismus?, in: J. Améry, Werke Bd. 6. Hrsg. v. G. Scheit. Stuttgart 2004, 365.

<sup>11</sup> J. Améry, Neue Klischees eines Linksemotionellen, in: ders., Widersprüche (Anm. 6), 179.

<sup>6</sup> Vgl. J. Améry, Widersprüche. Stuttgart 1971, 164-183.

Hoffnung, zur Zukunft mit einschloß), zeigen die <Notizen von einer Frankreichfahrt> aus dem Juni 1968 mit dem ebenso wörtlich realen wie zukunftsdiagnostischen Obertitel <Reise ans Ende der Revolution> ...»<sup>12</sup>

Inbesondere Amérys Vorträge in Hamburg 1977 und in Wolfenbüttel 1978<sup>13</sup> belegen seine ernüchterte Einschätzung der politischen Möglichkeiten. Améry war nicht realitätsblind, er war ein Intellektueller<sup>14</sup> und eben kein Ideologe und deswegen zu Selbstkritik fähig und bereit. Dies zeigen vor allem die beiden Aufsätze, die Stephan Steiner an das Ende seines Bandes gerückt hat: «Revision in Permanenz. Selbstanzeige im Zweifel» (1977) und, besonders bewegend, «In den Wind gesprochen» (1978) (vgl. 568-600). In der sehr persönlich gehaltenen «Selbstanzeige» liest man: «In tiefem Zweifel versuche ich, einen radikalen Humanismus zu praktizieren, den ich politisch nach wie vor *links* situieren möchte, unachtlich der doch einigermaßen schmerzlichen Tatsache, daß das, was sich heute so zur Linken zählt, mich abzuschreiben im Begriffe steht, ohne daß darum die Rechte ein (mir ohnehin nicht geheures und entschlossen abzuweisendes) Vertrauen in mich würde setzen wollen.» (571)

<sup>12</sup> G. Lindemann, *Weiterleben – aber wie?* Essays 1968-1978. Stuttgart 1982, 312. G. Lindemann verweist hier (außer auf den Aufsatz von 1978; hier 279-303, vgl. Anm. 9) auf zwei Texte aus 1968: Die Widersprüche der Linken. Zur Sozialphilosophie des Protests (in: *Weiterleben – aber wie?*, ebd. 26-45; nicht in der Werke-Ausgabe) und: Reise ans Ende der Revolution. Notizen von einer Frankreichfahrt (in: ebd., 7-25 sowie in Werke Bd. 7, 281-302).

<sup>13</sup> Vgl. J. Améry, *Aufklärung als Philosophia perennis*, in: Werke Bd. 6 (Anm. 10), 549-559, und vor allem: *Lessingscher Geist und die Welt von heute*, ebd., 566-589.

<sup>14</sup> Vgl. Anm. 2, bes. 86, mit weiteren Literaturangaben.

Aber trotz seiner Schwierigkeiten mit der Linken und auf dem Hintergrund der politischen Situation in Deutschland seit 1945, die er zusammenfassend in dem Aufsatz «In den Wind gesprochen» schildert, gibt er das linke Projekt, wie man heute sagen würde, nicht auf, so daß er ankündigend schreibt: «Es ist hohe Zeit, einen neuen Begriff der Linken zu erarbeiten, und zu gegebener Zeit will ich meinen kleinen Beitrag hierzu leisten.» (585f.) Dazu ist es nicht gekommen, doch nannte Améry als das Ziel, das ihm vorschwebte, einen «radikalen Humanismus» (578). Schon in dem Band «Widersprüche» hatte er 1971 mehrere Abhandlungen unter dem Titel versammelt: «Links, wo keine Heimat ist». Die Skepsis wurde, wie angedeutet, mit den Jahren noch größer, zumal Améry deutlich bewußt war, daß «wir» denen, «die nach uns kommen», «unsere Erfahrungen» nicht «vermitteln» können. Jedoch, so fährt er hier fort, «wir können dank eben dieser Erfahrung, unter der Voraussetzung, daß wir sie rational verarbeitet haben, ihnen ein paar Ratschläge erteilen» (600).

Diese «Ratschläge» sind bei Améry keine unmittelbar anwendbaren Handlungsanweisungen, sondern eher *Wegweiser*. In diesem Sinne gelesen, verdient der von Steiner edierte Band – auch wenn man nicht allen darin zu findenden Meinungen und Wertungen zustimmt – Beachtung gerade in einer Situation, in der man es hierzulande mit einer Linkspartei zu tun hat, von der nicht sicher ist, ob sie Améry gefallen würde, in der die französischen Nachbarn sich erneut um eine viele Differenzen überwölbende «gauche plurielle» bemühen und in der neue internationale Konstellationen und Konflikte den «radikalen Humanismus» abermals zum Desiderat werden lassen.

Heinz Robert Schlette, Bonn

## Meine größte Sorge gilt der Befreiung meines Volkes

Interview mit Gustavo Gutiérrez<sup>1</sup>

*Ch. Bauer:* Wo wohnen Sie im Augenblick, und was tun Sie gerade?

*G. Gutiérrez:* Ich lebe an zwei Orten, nämlich in meinem Heimatland Peru und in den USA, wo ich seit 2001 in Notre Dame Theologie lehre. Seltsamerweise war ich vorher nie Professor, denn ich habe mehr als vierzig Jahre lang mit Studenten und als Gemeindepriester in Lima gearbeitet und nebenher immer wieder theologische Vorlesungen und Kurse gehalten, Aufsätze und Bücher geschrieben. Ich liebe die Theologie, aber genauso liebe ich meine pastorale Arbeit – vielleicht sogar ein wenig mehr noch als die Theologie.

*Ch. Bauer:* Was sind denn die Ursprünge dieser theologischen Verpflichtung auf pastorale Arbeit?

*G. Gutiérrez:* Das erste Buch, das ich in diesem Zusammenhang gelesen habe – als Jugendlicher, der wegen Osteomyelitis sechs Jahre lang nicht laufen konnte –, waren die *Pensées* von Blaise Pascal. Das letzte, paraphrasierende Zitat in meinem Buch zur *Theologie der Befreiung* ist ganz bewußt diesem Werk entnommen: «Alle politischen Theologien [...] gelten nicht soviel wie eine echte Initiative im Sinne der Solidarität mit den ausgebeuteten Klassen der Gesellschaft.»

*Ch. Bauer:* Sie haben als Jugendlicher also schon Pascal gelesen. Welche anderen philosophischen Referenzpunkte hatten Sie?

*G. Gutiérrez:* Ich las zum Beispiel während meines Studiums auch viel Hegel – ich hatte hervorragende Hegelianer als Lehrer – und in den frühen sechziger Jahren bereits Levinas, also noch bevor er wirklich berühmt wurde. Später wurde Benjamin dann immer wichtiger für mich.

*Ch. Bauer:* Es überrascht mich, daß Sie nicht auch Karl Marx nennen.

*G. Gutiérrez:* Der war hauptsächlich wegen seiner Beiträge zu

den Sozialwissenschaften wichtig für mich, aber im Ganzen nicht allzu sehr.

*Ch. Bauer:* Wenn man in die Fußnoten der *Theologie der Befreiung* blickt, dann entdeckt man schnell einen gewissen französischen Einschlag. Kommt dieser starke Einfluß französischer Theologie von Ihren Studien in Europa?

*G. Gutiérrez:* Ja genau, so ist es. Ich habe in den fünfziger Jahren im belgischen Löwen und in Lyon studiert. Aber schon vorher habe ich zum Beispiel die großen Hirtenbriefe wie *Essor ou déclin de l'Eglise*, *Le sens de Dieu* und *Le prêtre dans la cité* von Kardinal Suhard gelesen – im Peru der späten Vierziger. Und auch die 1929 in Belgien gegründete JOC (Christliche Arbeiterjugend) war von größter Bedeutung für mich. Bei unserer pastoralen Arbeit in Lima beispielsweise benutzen wir deren methodischen Dreischritt: «Sehen – urteilen – handeln».

*Ch. Bauer:* Wer waren Ihre wichtigsten theologischen Lehrer während des Studiums?

*G. Gutiérrez:* Sehr wichtig waren für mich Theologen wie M.-Dominique Chenu, Yves Congar, Karl Rahner, Edward Schillebeeckx oder Christian Duquoc – aber hauptsächlich Chenu. Nebenbei bemerkt: Chenu ist nicht so sehr der Vater der Befreiungstheologie, vielmehr ist diese eine seiner vielen Töchter.

*Ch. Bauer:* Sie haben gerade einige bekannte Mitglieder des Predigerordens genannt. Wann und warum sind Sie selbst Dominikaner geworden?

*G. Gutiérrez:* Ich bin in den Orden 1998 eingetreten. Ich hatte mit dem Gedanken seit Beginn der neunziger Jahre gespielt und sogar schon davor, denn ich hatte viele dominikanische Kontakte und Freunde. Erstmals habe ich diese Möglichkeit mit dem damaligen Ordensmeister Timothy Radcliffe, einem guten Freund, 1993 konkret erwogen. Ich stand dem Predigerorden schon immer sehr nahe. Ich teilte seine um die Predigt in Wort und Tat zentrierte Spiritualität – und als deren Ergebnis sein integrales Konzept von Theologie: «Contemplata aliis tradere». Chenu

<sup>1</sup> Dieses Gespräch wurde am 14. Juni 2004 von Christian Bauer während einer Zugfahrt von Paris nach Tübingen geführt und von Gustavo Gutiérrez am 5. Mai 2005 autorisiert.

hatte recht, als er sagte, um Bonaventura oder Thomas zu verstehen, müsse man zurück zu Franziskus und zu Dominikus gehen: Zuerst kommt die Spiritualität, dann erst folgt die Theologie.

*Ch. Bauer:* Zurück zu Ihrer Biographie. Welche Rolle hat dabei das letzte Konzil gespielt?

*G. Gutiérrez:* Ich war zur vierten Session dort in Rom. Das Konzil war ein wahrhaft theologisches Ereignis, es hat so viele Veränderungen für uns alle gebracht – aber am Ende hatte ich gemischte Gefühle. Einerseits war ich sehr froh darüber, daß die Theologie meiner Lehrer mit ihrer Offenheit für die wesentlichen Probleme der Zeit so großen Einfluß auf diese Veränderungen hatte. Andererseits aber hatte ich das Gefühl, daß das Konzil dennoch weit weg war von vielen Fragen der lateinamerikanischen Realität. Das Problem der Armut als menschliche Grundsituation und als Herausforderung für die Ansage des Evangeliums war kein zentrales Thema des Konzils. Diese Sorge aber war sehr wichtig für die Entstehung der Befreiungstheologie.

*Ch. Bauer:* Was war dann der Beginn ihrer Entstehung?

*G. Gutiérrez:* 1964 trafen sich einige lateinamerikanische Theologen zu einer kleinen Tagung in Petropolis in Brasilien. Dort präsentierte ich ein Paper über die Methodologie der Theologie als Reflexion auf die Praxis im Licht des Evangeliums. 1967 dann sprach ich während eines Kurses in Montreal über Armut und Kirche – eine Zusammenfassung dieses Kurses wurde zum letzten Kapitel meines Buches über die *Theologie der Befreiung*. Für eine weitere Tagung im Juli 1968 in Peru habe ich, jene beiden Themen von Methodologie und Armut kombinierend, diese Bezeichnung schließlich zum ersten Mal verwendet.

*Ch. Bauer:* Was ist für Sie die Mitte der Theologie der Befreiung?

*G. Gutiérrez:* Ihre vorrangige Option für die Armen. Der Begriff enthält 90 Prozent dessen, was die Befreiungstheologie ausmacht. Diese berühmte Kurzformel wurde irgendwann zwischen den Generalversammlungen des lateinamerikanischen Episkopats in Medellín (1968) und in Puebla (1979) geboren. In Medellín kamen alle drei Einzelworte schon für sich vor, aber in Puebla erst wurden sie zu dem Ausdruck «vorrangige Option für die Armen» zusammengefügt. Dieser Begriff verbindet jene drei Dimensionen der Armut miteinander, von denen ich schon 1967 in Montreal sprach: Die «Armen» repräsentieren die Realität von Armut

als etwas Bösem, die «Vorrangigkeit» die spirituelle Dimension der Armut und die «Option» steht für beides: Verpflichtung auf die Armen und Widerstand gegen die Armut.

*Ch. Bauer:* Enthält diese Option für eine Vorrangigkeit der Armen auch eine «ausschließende Option» gegen die Reichen?

*G. Gutiérrez:* Die vorrangige Option für die Armen ist mitnichten etwas Exklusives. Darum sprechen wir ja auch von einer «Vorrangigkeit», denn diese setzt die Universalität der Liebe Gottes voraus. Sie besagt keineswegs, daß Gott nur die Armen liebt, sondern daß er sie *besonders* liebt. Und das nicht etwa, weil sie bessere Leute wären als andere. Nein, das überhaupt nicht. Letztlich sollen wir nicht die Armen lieben, weil *sie selbst so gut sind*, sondern weil *Gott so gut ist*.

*Ch. Bauer:* Wie steht es eigentlich mit der Beziehung zwischen der Befreiungstheologie und der Soziallehre der Kirche?

*G. Gutiérrez:* Das sind zwei ganz verschiedene Dinge. Die Soziallehre der Kirche beschäftigt sich mit ökonomischen und sozialen Problemen. Die Befreiungstheologie dagegen beschäftigt sich mit allen wesentlichen Themen der Theologie: Gott, Christus, Gnade, Sünde. Durchgängig den Armen verpflichtet, bewegt sie sich mitten im Herzen der systematischen Theologie.

*Ch. Bauer:* Sie haben Medellín und Puebla erwähnt. Was denken Sie denn über die Rolle, welche die Päpste Paul VI. und Johannes Paul II. auf diesen Versammlungen spielten?

*G. Gutiérrez:* Die Präsenz Pauls VI. in Medellín war ein deutliches Signal für uns und mit *Populorum Progressio* hatte er, wie später auch mit *Evangelii nuntiandi*, einen großen Einfluß auf die Entwicklung in Lateinamerika – gerade in letzterem Dokument besitzen wir einen Text, welcher der Theologie der Befreiung sehr nahesteht. Johannes Paul II. schließlich war der erste Papst, der immer wieder von der «vorrangige Option für die Armen» und von einer «Kirche der Armen» sprach. Der letztere Ausdruck stammt übrigens ursprünglich von Papst Johannes XXIII. und wurde von Kardinal Lercaro am Ende der ersten Session des Konzils aufgegriffen.

*Ch. Bauer:* Was werden die wichtigsten Probleme der Zukunft sein, denen sich ein nächster Papst stellen müssen?

*G. Gutiérrez:* Sicherlich Fragen wie diejenigen der religiösen Pluralität, der Armut in der Welt, der Bioethik und der Sexualmoral, der gegenwärtigen Globalisierung.

*Ch. Bauer:* Damit verbunden, aber grundsätzlicher gefragt: Was sind die größten Herausforderungen für eine Theologie von morgen?

*G. Gutiérrez:* Ich denke, einige Aspekte der Moderne, die Armut bzw. soziale Insignifikanz einer Mehrzahl der Menschheit und der religiöse Pluralismus werden die größten Herausforderungen der Zukunft für deren Ansage des Evangeliums sein. All diese Faktoren hängen eng zusammen und sie stellen wichtige Herausforderungen auch für die Theologie der Befreiung dar.

*Ch. Bauer:* Für welche Zeichen unserer Zeit steht der 11. September 2001 vor diesem dreifachen Hintergrund?

*G. Gutiérrez:* Ich halte nichts von der These vom Zusammenprall der Kulturen. Für mich war der 11. September ein einzigartiges und schreckliches historisches Ereignis, aber er bedeutet keinen Beginn einer völlig neuen Ära. Ganz generell müssen wir dabei nicht nur die Zeichen der Zeit *lesen*, sondern diese auch in jenen drei Dimensionen *unterscheiden*, die ich gerade genannt habe: Moderne, Armut und Religion. Die Zeichen der Zeit nämlich sind niemals nur positive Zeichen des Fortschritts, sondern vielmehr immer in sich ambivalente Zeichen – repräsentieren sie doch gute Ereignisse der Geschichte genauso wie böse.

*Ch. Bauer:* Wenn sie diese Zeichen sorgfältig im Licht des Evangeliums unterscheidet, wird dann auch die Theologie der Befreiung eine Zukunft haben?

*G. Gutiérrez:* Meine größte Sorge gilt nicht der Zukunft der Theologie, nicht einmal derjenigen der Befreiungstheologie. Auch sie ist nur ein Werkzeug. Viel mehr treiben mich die Zukunft und die Befreiung meines Volkes um – und die Präsenz des Evangeliums Jesu in ihm.

*Ch. Bauer:* Vielen Dank für das Gespräch.

---

## 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

*Redaktion:* Telefon 044 204 90 50, E-Mail [orientierung@bluewin.ch](mailto:orientierung@bluewin.ch)

*Aboverwaltung:* Telefon 044 204 90 52, E-Mail [orientierung.abo@bluewin.ch](mailto:orientierung.abo@bluewin.ch)

*Telefax* 044 204 90 51

*Homepage:* [www.orientierung.ch](http://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),

Heinz Robert Schlette (Bonn), Knut Wolf (Nijmegen)

*Preise Jahresabonnement 2006:*

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

Deutschland und Österreich: Euro 50.– / Studierende Euro 38.–

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

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

*Einzahlungen:* ORIENTIERUNG Zürich

Schweiz: Postkonto Zürich 87-573105-7

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.