



ORIENTIERUNG

Nr. 10 68. Jahrgang Zürich, 31. Mai 2004

EINE KURZE, WENIG BEACHTETE ERZÄHLUNG im Alten Testament kann auch heute zu denken geben. Mose versammelt auf Gottes Geheiß siebzig Männer rings um das Offenbarungszelt – sie sind ausersehen, fortan die Last des Volkes mitzutragen, um Mose zu entlasten (Num 11,16f.) – und Gott legt von dem «Geistbraus» (Martin Buber), der auf Mose ruht, auch auf sie, so daß sie in prophetische Verzückerung geraten. Da wird eine Merkwürdigkeit entdeckt, die einen jungen Mann namens Josua in tiefe Beunruhigung versetzt. Zwei Männer, die auf der Liste der Siebzig stehen, sind aus unbekanntem Gründen der Zeremonie ferngeblieben; doch auch sie werden vom Gottesgeist ergriffen wie die anderen. Josua redet nun auf Mose ein, er möge es den beiden «wehren»: Obwohl sie den Gottesgeist empfangen hätten, sollten sie das Amt, für das er sie befähigen will, nicht ausüben dürfen. Doch Mose hat erkannt, daß es nicht *sein* Geist ist, den die Männer empfangen hatten, und daß es den Menschen nicht zukommt, Gottes Handeln beschneiden zu wollen. Er wehrt daher nicht den Männern, sondern Josuas (aus Anhänglichkeit an Mose erregter) Eifer- und Herrschsucht und kontert sie mit dem Wunsch: Möchte der Herr Seinen Geist doch auf *alle* legen! (Num 11,28f.)

Die Bibel als Kritik des Vorurteils

Es ist die Gefahr der Frommen aller Zeiten, im Namen Gottes den Ausschluß derer von Seiner Gnade zu betreiben, die *anders* sind als sie selbst und als ihre Vorstellungen.

Auch die frühe Kirche um Petrus und die Judenchristen machte mit Gottes Geistgabe ähnliche Erfahrungen; davon gibt die Apostelgeschichte Kunde: «Fassungslos» waren sie, «daß auch auf «die Heiden» die Gabe des Heiligen Geistes ausgeschüttet worden war.» (Apg 10,45ff.)

Ein relativ ausführliches Lehrstück dieser Art finden wir im Markusevangelium (9,38ff.). Einer der Zwölf macht sich wichtig und berichtet – der Anerkennung Jesu sicher – von einem Mann, der in Jesu Namen Dämonen austrieb, d.h. Kranke heilte; «wir aber taten alles, um ihn daran zu hindern». Wichtig war dem Jünger also nicht, daß der fremde Mann mit Hilfe des Namens Jesu offenbar erfolgreich wirkte, leidende Menschen heilte, sondern daß er unerlaubterweise – «weil er uns nicht nachfolgt» – den Namen Jesu im Mund führte und damit Gutes tat.

Engherzigkeit ist eine (oft unerkannte) menschliche Schwäche, die sich auch in der Kirche nicht selten zeigt. Aber versichert denn nicht Paulus den Christen, daß «jeder, der den Namen Gottes anruft, gerettet werden wird» (Röm 10,13; Joel 3,5)? Und Jesus antwortet dem Jünger: «Hindert ihn nicht!» Denn keiner, der in Seinem Namen Wunder vollbringe, werde Jesu Vollmacht anzweifeln. Und: «Wer nicht gegen uns ist, ist für uns»!

Gottes Geschichte mit seinem Volk angesichts der vielen Völker der Welt ist eine sich immer mehr verdeutlichende, immer umfassendere Liebesgeschichte.

Keinen, der ihn sucht, stößt Gott zurück – und stößt auch der nicht zurück, in dem Gott sich sein menschliches Antlitz gegeben hat: Jesus. In seinen Taten und Gleichnissen sucht Gott gar geradezu diejenigen, die von ihrgleichen – von Menschen – verlassen und beiseitegeschoben wurden: die Schwachen, Kleinen, Unglücklichen, Aussätzigen aller Art. Dennoch hat es den Anschein, als würden viele – nicht selten fromme – Leute in ihrem Eifer (ihrer Eifersucht) *Gott verfehlen*, weil Seine Großmut, Geduld und Freiheit *ihre* Kraft übersteigt. Sie wollen Gottes Gnade Grenzen setzen – und merken nicht, wie sehr sie damit sich selbst begrenzen: Geist und Seele.¹

Kritische Texte der Bibel wie die vorgenannten lassen unwillkürlich an aktuelle Probleme in den Beziehungen der römisch-katholischen Kirche zu den anderen christlichen Kirchen denken. Im Übereifer warnen manche Amtsträger und Professoren öffentlich, man müsse die katholische Kirche vor den Protestanten «retten». Seit einiger Zeit werden katholische Gläubige amtlicherseits gemahnt, die evangelischen Kirchen nicht «Kirchen» zu nennen: Diese hätten allenfalls kirchliche «Elemente», seien aber keine Kirchen im katholischen Verständnis des Wortes.² Die Begründung ist eigentlich die gleiche wie im Evangelium: «weil sie uns nicht nachfolgen» – uns, der römisch-katholischen,

THEOLOGIE/KIRCHE

Die Bibel als Kritik des Vorurteils: Die Perikope von Num 11,16f. – Der Geist Gottes weht, wo er will – Der Bericht in Apg 10,45ff. – Auch die Heiden haben Gottes Geist – Eine ständige Herausforderung an die Kirche und ihre Glieder – Institutions- und Ideologiekritik – Die Beziehung zu den nichtchristlichen Religionen – Ökumene und interkonfessionelle Unterschiede – Eine Reflexion zum Ökumenischen Kirchentag Berlin 2003. Klaus P. Fischer, Heidelberg

PHILOSOPHIE/THEOLOGIE

Archäologie einer Enzyklika: *Alain de Libera* zu «Fides et Ratio» – Ein Kommentar zur Enzyklika von 1998 – Diagnose einer Krise – Von der Vermählung zur Scheidung – Historische Aufklärung – Die kirchliche Verurteilung von 1277 – Genese einer kirchlichen Entscheidung – Die Folgen einer Fragestellung – Disput um die Autonomie der Philosophie – Neu akzentuierte Traditionslinie mittelalterlicher Theologie – Von Albert dem Großen zu Meister Eckhart – Zum Verhältnis von Glauben und Wissen – Rekurs auf ein mittelalterliches Modell? – Von der Notwendigkeit philosophischer Debatten für den Glauben. Ruedi Imbäch, Paris

POLITIK/ZEITGESCHICHTE

General Romeo Dallaire – ein Held unserer Zeit: Die Völkergemeinschaft, die UNO und der Genozid in Ruanda 1994 – Die Schmerzen der Erinnerung – Ein mühsamer Lernprozeß – Die Erinnerungen eines Generals – Befehlshaber der UNO-Truppen in Ruanda – Ein Völkermord wird vorbereitet – Geheimdienstliche Informationen und frühzeitige Warnungen – Die UNO zieht den großen Teil der Truppen zurück – Das Verhalten der belgischen Regierung – Der 12. April 1994 – Der organisierte Völkermord rollt an – Die Tragödie in Kabgayi – Die Resolution 912 des Sicherheitsrates – Das Versagen der Weltgemeinschaft – Wird sich die Geschichte wiederholen? Rupert Neudeck, Troisdorf

THEOLOGIE/ZEITGESCHICHTE

Barmen – ein Ruf nach vorwärts: 70 Jahre nach der Barmer Theologischen Erklärung (1934) – Karl Barths Erinnerungen und Deutungen – Innerkirchliche Perspektive der Theologischen Erklärung – Ihre politische Bedeutung – Die kirchenpolitische und theologische Lage in den Jahren 1933 und 1934 – Die Auseinandersetzung mit den Deutschen Christen – Die Entstehung einer Bekenntnisgemeinschaft – Zur Textgeschichte der Barmer Theologischen Erklärung – Der in Barmen gefundene Konsens – Zur ekklesiologischen Deutung der Erklärung – Ein situatives Bekenntnis – Die theologischen Präzisierungen von Dietrich Bonhoeffer – Barmen ist nach vorne offen. Nikolaus Klein

um den Primat des Papstes zentrierten Tradition. Schon Paulus betont jedoch: «Keiner kann bekennen: «Jesus ist der Herr», außer im Heiligen Geist» (1 Kor 12,3). Eine tiefere, vollkommene Einheit als die im Heiligen Geist, als die, die Gott selbst herstellt, kann es aber nicht geben. Daher sagt das Zweite Vatikanische Konzil, die getrennten Christen sollten «als Brüder [Geschwister] im Herrn anerkannt» werden (Ökumenismusdekret Nr. 3,1). Der Heilige Geist selbst habe sich nämlich gewürdigt, die anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften als «Mittel des Heils» zu gebrauchen. Wenn der Heilige Geist die Christen miteinander geschwisterlich «im Herrn», im Kyrios, verbindet, dann sind sie ipso facto miteinander auch in der «Kyriaké», der Kirche, verbunden.³ Wenn jemand sagt: Wir haben aber mehr Heiligen Geist, mehr Gnade, mehr Glauben als die anderen, weiß er nicht, was er sagt. Heiliger Geist, Gottes Gnade, Glaube sind *nicht teilbar*, es gibt davon nicht mehr oder weniger (sowenig wie bei der Liebe), vielmehr gibt es – nach Paulus – nur «*einen* Geist, der alles in allen wirkt», nur *eine* Gnade, *einen* Glauben; freilich gibt es verschiedene Geistes-Gaben, doch kommen sie alle aus dem einen Geist (1 Kor 12,12-27).

Es könnte sein, daß wir das Geschenk der Einigung und Einheit der Kirchen nur empfangen können, wenn wir uns bereitfinden, die verschiedenen Kirchen, über traditionelle Selbstbegründungen hinweg, neu zu sehen als verschiedene Glieder und Geistesgaben an dem einen Leib des Herrn, der – Er, der Herr! – «alles» – das Heil – «in allen wirkt» (1Kor 12,12-27).

Was aber wird dann – nochmals – aus den Mängeln der getrennten Kirchen, von denen das Konzil ja auch spricht? Mängel sind bedeutsam, wenn sie wesentlich sind. Was sind wesentliche Mängel? Machen wir es uns klar an Beispielen aus anderen Lebensbereichen.

Zum Beispiel wird jeder Christ sagen, ein wesentliches Ziel der Ehe sei die Gründung einer Familie. Nun kommt es nicht ganz selten vor, daß Paare ungewollt kinderlos bleiben. Doch betrachtet man dies nicht als so wesentlichen Mangel, daß man solch kinderlosen Paaren das Ehe-sein abspricht. Die katholische Kirche lehrt nur, ein Ehe komme gar nicht zustande, wenn dem Paar der Kinderwunsch von Anfang an fehle.

¹ Der deutsche Moralthologe Bernhard Häring beispielsweise berichtet in seinen Erinnerungen an die Krise um die Enzyklika «*Humanae Vitae*», einer der Theologen der Minderheitskommission habe mangels überzeugender Sachargumente schließlich von sich gegeben, es sei «undenkbar, daß der Heilige Geist 1930 mehr bei den anglikanischen Bischöfen als bei der römischen Kirche gewesen sei». (Ders., *Meine Erfahrung mit der Kirche*. Freiburg-Basel-Wien 1989, S. 88).

² Diese Sätze aus der römischen Erklärung *Dominus Iesus* von 2000 haben bekanntlich heftige Irritationen ausgelöst, weil sie Willen zur Abgrenzung verraten, wo das Konzil den Kontext (aus dem sie gelöst sind!) als Brückenbau verstand. Was kurz nach dem Konzil der offizielle evangelische Beobachter Edmund Schlink kritisch rückblickend anmerkte, trifft wohl erst recht die Erklärung *Dominus Iesus*: Leider «ist das Verständnis der Grenzen der Kirche so eng geblieben, daß dadurch ... das in der Kirchengeschichte verborgene Geheimnis der trotz Kirchentrennungen unaufhebbarer Einheit des Leibes Christi in unzulässiger Weise rationalisiert und die umfassende Weite der *Una Sancta* verkannt wird». (Ders., *Nach dem Konzil*. München-Hamburg 1966, S. 91) *Dominus Iesus* scheint orthodoxe Befürchtungen zu bestätigen, die römische Kirche habe sich auch im Konzil überaus schwergetan, ihre Haltung einer vergangenheitsbezogenen, traditionalistischen Pedanterie zu verlassen; die wichtigsten theologischen Differenzen müßten «wir positiv und dynamisch überwinden» (St. Papadopoulos; vgl. die Beiträge in: Damaskinos Papandreou, Hrsg., *Stimmen der Orthodoxie*. Wien 1969). Solch positiv-dynamisches Denken könnte die Überlegung leiten, die aus Not vorgenommene außerordentliche (ohne Bischof) Weihepraxis der Reformatoren (z.B. im Sinne der Epikie) anzuerkennen (zum Zusammenhang: Karl Lehmann, Wolfhart Pannenberg, Hrsg., *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?* Freiburg i.Br.-Göttingen 1986, Dokument «*Amt*», Nr. 4, S. 14-25). Warum soll es nicht – der Nottaufe vergleichbar – eine gültige (oder sanierbare) Not-Priester-Weihe geben, die das Heil ja nicht nur eines einzelnen, sondern vieler Generationen im Blick hat? Das Konzil räumt ja ausdrücklich ein, daß der Heilige Geist hier weiter ist als die Kirchenleitung, wenn er «sich gewürdigt» hat, die von der Kirche Roms «getrennten Kirchen und Gemeinschaften trotz der Mängel ... als Mittel des Heiles zu gebrauchen» (Ökumenismusdekret, Nr. 3).

³ Das germanische Wort «*Kirche*» («*Kerk*», «*kirke*», «*kyrka*», «*Church*») ist bekanntlich aus dem griechischen Wort «*Kyriaké*» – «die dem Kyrios/Herrn gehörige (Gemeinde)» – abgeleitet.

Oder nehmen wir ein Fußballspiel. Es geht nach den Regeln wesentlich um das Erzielen von Toren. Es gibt aber, wie man weiß, Spiele, in denen kein Tor fällt, die also 0:0 ausgehen. Trotz dieses Mangels hat ein Fußballspiel stattgefunden. Nur wenn eine Mannschaft von vornherein gar nicht aufs Toreschießen ausging, sagt man, sie wollte (oder konnte) nicht Fußball spielen.

Unterschiede aus mangelnder Verständigungsbereitschaft

Für Protestanten hatten Katholiken lange Zeit einen wesentlichen Mangel, weil diese – das biblische Zeugnis verletzend – glaubten, der am Kreuz für uns gestorbene Christus werde in jeder Messe «unblutig» aufs neue «geopfert». Die fachliche Verständigung der theologischen Kommissionen hat erkennen lassen, daß diese Formulierung eine einseitig-mißverständliche, unbeholfene und – buchstäblich genommen – falsche Ausdrucksweise war. Gemeinsamer christlicher Glaube kann heute klar bekennen: Jesus Christus ist einmal, d.h. ein für alle Mal für uns gestorben, es gibt davon keine Mehrung oder Wiederholung. In der Eucharistiefeyer wird der Kreuzestod Jesu Christi «für uns» durch Gottes Heiligen Geist in Gestalt der Gedächtnisfeier gegenwärtig gesetzt; der Priester ist für diese Feier lediglich der Diener von Amts wegen. Katholiken sagten von den anderen: Die Evangelischen haben keinen Papst! oder: Sie «glauben» nicht an einen Papst als Nachfolger des Apostels Petrus. (Die orthodoxen Christen tun das auch nicht) Ist das ein Wesensmangel? Und bezeugen überdies nicht auch sie festen Willen und aktive Sorge, den einen Glauben an Jesus Christus, den von Gott gegebenen Heiland und Retter, rein zu halten und gegen Mißdeutungen zu schützen, wofür etwa die berühmte Erklärung der Synode von Barmen (1934) gegen die Vermischung des Christentums mit der NS-Rassenideologie ein Beispiel ist?⁴ Ebenfalls hat die NS-Zeit gezeigt, daß es auch in der evangelischen Glaubensgemeinschaft Märtyrer und Heilige gibt, auch wenn sie dort offiziell weder so genannt noch dazu erklärt werden.

Die biblischen Texte, die unseren Ausgangspunkt bilden, werfen auch ein Licht auf das katholische Nachspiel zum Berliner Ökumenischen Kirchentag (2003). Der Priester, der bei jener landesweit vorangekündigten Abendmesse auch evangelische Christen zur Kommunion einlud, hat gewiß provoziert und die katholische Disziplin verletzt. Doch hätte ein Bischof, statt offiziell zu bekunden, «keine andere Wahl» als die Suspendierung des Mannes gehabt zu haben, das Evangelium bedenkend (es findet sich außer bei Mk auch in Lk 9,49f.), die Angelegenheit nicht niedrig hängen können, im Glauben, daß Gott Seinen Geist auch an jene Christen und Menschen gibt, denen wir ihn nicht so leicht geben würden; daß, wer nicht gegen Christus ist, für Christus ist; daß die Einheit der Christen (für sie betet Jesus: «daß sie eins seien wie wir [Vater und Sohn]» Joh 12,11) allemal wichtiger ist als die kirchliche Disziplin – hätten also der Bischof und seine Berater den Fall nicht niedrig hängen können, ja müssen?

Manche kirchliche Kreise zitieren gern das Pauluswort «Paßt euch nicht der Welt an» und vergessen ebenso häufig seine Antithese: «Sondern wandelt euch (oder: laßt euch wandeln) durch ein erneuertes Denken, damit ihr prüfen könnt, was der Wille Gottes ist» (Röm 12,2), der auf jeden Fall konkret und in den Situationen und Ereignissen begegnet. Der heilige Ignatius von Loyola, ein Zeitgenosse der Reformation, lehrt: «daß jeder gute Christ bereitwilliger sein muß, die Aussage des Nächsten zu retten, als sie zu verurteilen; und wenn er sie nicht retten kann, erkundige er sich, wie jener sie versteht; und versteht jener sie schlecht, so verbessere er ihn mit Liebe; und wenn das nicht genügt, suche er alle angebrachten Mittel, damit jener, indem er sie gut versteht, gerettet werde.» (Geistliche Übungen, Nr. 22).

Klaus P. Fischer, Heidelberg

⁴ Mit Recht verweist Peter Knauer in seinem anregenden Werk auf diesen Zusammenhang: Ders., *Unseren Glauben verstehen*. Würzburg 2001, S. 110f.

ARCHÄOLOGIE EINER ENZYKLIKA

Alain de Libera zu Fides et Ratio

Was kann die Erforschung der Philosophiegeschichte zur Klärung der geistigen Situation unserer Zeit beitragen? Ich kann nicht verhehlen, daß mich diese Frage unablässig bewegt und beunruhigt. Das neueste Buch des in Genf lehrenden französischen Philosophen *Alain de Libera* gibt zu dieser nicht belanglosen Frage wichtige und faszinierende Denkanstöße. Das Buch ist unglaublich vielschichtig und komplex, und es ist nicht ganz einfach zu erklären, wovon es letztlich handelt. Den Anlaß dazu liefert die päpstliche Enzyklika *Fides et Ratio* von 1998. Aber der außergewöhnlich gelehrte Kommentar, den de Libera zu diesem Dokument vorlegt, ist von ganz eigener Prägung¹ und verdient die Aufmerksamkeit keineswegs nur der Leser päpstlicher Verlautbarungen.

Diagnose einer Krise

Wie auch immer man das päpstliche Dokument verstehen will, es will als Plädoyer für die Philosophie gelesen werden. Eine Apologie allerdings, die auf einem dezidierten Vernunftvertrauen basiert: «Ich kann dennoch (...) nicht umhin, die christlichen wie auch die nichtchristlichen Philosophen zu ermutigen, in die Fähigkeiten der menschlichen Vernunft zu vertrauen und sich bei ihrem Philosophieren nicht zu bescheidene Ziele zu setzen.»² Die vom Papst geforderte Rehabilitierung der Philosophie in der Theologie und im christlichen Weltverstehen insgesamt beruht auf einer geistesgeschichtlichen Diagnose, die zum einen die Genese der heutigen intellektuellen Situation und Krise erklären soll und zum anderen den Weg zu einer neuen Versöhnung von Glaube und Vernunft, Theologie und Philosophie weisen soll. Nach der historischen Konstruktion des Dokumentes besteht das Grundübel der modernen Philosophie darin, daß sie zum einen das «Fragen nach dem Sein» (§ 5, S. 9) vernachlässigt und zum anderen die Trennung von Glaube und Vernunft radikalisiert hat. Diese beiden fundamentalen Defizite modernen Philosophierens haben philosophische Schulen generiert, die vom Text z.T. ausführlich stigmatisiert werden. Es ist die Rede vom Eklektizismus, Historismus, Modernismus, Nihilismus, Pragmatismus, Skeptizismus. Als wären es der -ismen nicht schon genug, werden zusätzlich der Relativismus und der Pluralismus als Dekadenphänomene ausgelegt. Schon auf den ersten Blick fällt auf, daß diese grob vereinfachende und globale Einschätzung der modernen Philosophie in keiner Weise der historischen Entwicklung gerecht wird. Vor allem aber – und hier nähern wir uns dem Vorhaben von de Liberass spannedem Essay – die vom Text unterstellte Analyse der Moderne ist direkt abhängig von einer Konzeption der mittelalterlichen Philosophie und Theologie, die es zu durchschauen, besser zu dekonstruieren gilt. Diese Dekonstruktion ist eines der Ziele des Buches. De Libera zieht indes den von *Michel Foucault* auf die Geisteswissenschaften angewandten Begriff der Archäologie demjenigen der Dekonstruktion (*Jacques Derrida*) vor, um sein Verfahren zu beschreiben.

Von der Vermählung zur Scheidung

Die Enzyklika entwickelt einen geschichtlichen Dreischritt: Im 13. Jahrhundert hat das christliche Denken seine Vollendung er-

reicht, denn *Albert dem Großen* und *Thomas von Aquin* ist die Versöhnung von Glaube und Wissen geglückt.³ Die beiden Dominikaner haben es verstanden, die Ansprüche der Offenbarung mit dem Postulat einer autonomen Philosophie zu verknüpfen (vgl. § 75). Thomas ist deswegen «ein authentisches Vorbild für alle, die nach der Wahrheit suchen. Denn in seinem Denken haben der Anspruch der Vernunft und die Kraft des Glaubens zur höchsten Zusammenschau gefunden.» (§ 78, S. 80) Diese «glückliche Ehe» wurde vorbereitet durch eine lange Zeit der Annäherung und des Umwerbens, die von der Patristik bis zum 13. Jahrhundert dauerte. Leider aber war die fruchtbare Versöhnung des Honigmonds nur von kurzer Dauer, denn die Zersetzungerscheinungen setzten bereits zu Beginn des 14. Jahrhunderts ein: «Vom späten Mittelalter an verwandelte sich jedoch die legitime Unterscheidung zwischen den beiden Wissensformen (d.h. Theologie und Philosophie *Rez.*) nach und nach in eine unselige Trennung» (§ 45, S. 49) mit zwei Gesichtern: einerseits die *Loslösung der Theologie von der Philosophie* und jene der *Philosophie von der Theologie*. Mit den bereits erwähnten gegensätzlichen Folgen von Rationalismus und Skeptizismus und schließlich des Atheismus.

Diese immer noch weitverbreitete Auffassung der Entwicklung des mittelalterlichen Denkens als Verfallsgeschichte läßt sich ihrerseits historisch einordnen. Ihre Ansätze reichen zweifellos in die frühe Neuzeit zurück, aber in der gelehrten Historiographie der Philosophie hat sie primär der französische Historiker *Étienne Gilson* (1884-1978), auf den die Enzyklika übrigens explizit verweist, kanonisiert. De Libera diagnostiziert mehrfach zu Recht diese Präsenz des Deutungsmusters von Gilson, aber moniert in unüberhörbarer Klarheit, daß es sich um eine Abstraktion handelt, die einer detaillierten und genauen historischen Recherche überhaupt nicht standhält. Sie basiert darüber hinaus auf zwei theoretischen Voraussetzungen, die sowohl die Geschichtsdeutung tragen als auch die anzustrebende Lösung des «Dramas der Trennung von Vernunft und Glauben» bestimmen. Zwar hält die Enzyklika fest, die «Kirche legt weder eine eigene Philosophie vor noch gibt sie irgendeiner besonderen Philosophie auf Kosten der anderen den Vorzug» (§ 49, S. 53), aber, und diese beiden Punkte sind entscheidend, es ist «Aufgabe des Lehramtes» (1.) anzugeben, «welche philosophischen Voraussetzungen und Schlußfolgerungen mit der geoffenbarten Wahrheit unvereinbar» sind, und (2.) zu formulieren, welches die «Forderungen» sind, «die der Philosophie unter dem Gesichtspunkt des Glaubens auferlegt werden» (§ 50, S. 54). Auch diese Formulierungen können übrigens mit dem von Gilson breit entwickelten Begriff der christlichen Philosophie in Verbindung gebracht werden, und es versteht sich (fast) von selbst, daß Thomas von Aquin auch in diesem Punkt eine paradigmatische Funktion zukommt.

Historische Aufklärung

Die geschichtliche Forschung lehrt das Unterscheiden. Aus diesem Grunde vollzieht de Libera die Dekonstruktion in einer mehrschichtigen Auflösung des historiographischen Schemas durch verschärfte Differenzierung. Der erste Schritt dieser Revision besteht in einer Neueinschätzung und Neudeutung der Rolle Alberts des Großen, der in den meisten Fällen in einem Atemzug mit Thomas als sein Vorläufer genannt wird – auch in der Enzyklika –, aber eben doch nur als Vorbereiter des thomistischen Weges. Wer die Entwicklung des Denkens im 13. Jahrhundert richtig einschätzen will, dem empfiehlt de Libera provokativ, «Thomas zu vergessen». Albert ist nicht nur der eigentliche Vater

¹Alain de Libera, *Raison et foi. Archéologie d'une crise d'Albert le Grand à Jean Paul II.* Paris 2003. Von Alain de Libera ist vor kurzem in deutscher Sprache folgendes sehr anregendes Buch erschienen: *Denken im Mittelalter.* Aus dem Französischen von Andreas Knop. München 2003. Der Autor hat in diesem Buch bereits eine Reihe von Thesen, die jetzt neu formuliert und korrigiert werden, antizipiert, insbesondere was die Rolle der kirchlichen Verurteilungen angeht.

²Ich zitiere den Text nach: Papst Johannes Paul II., Enzyklika *Glaube und Vernunft. Fides et ratio.* Einführung von Luitpold A. Dorn, Präsentation von Kardinal Joseph Ratzinger. Stein am Rhein 1998, Zitat § 56, S. 60.

³Alain de Libera macht darauf aufmerksam, daß die Rede, die der Papst am 15. November 1980 im Dom zu Köln gehalten hat, zu Ehren Alberts des Großen, in nuce die Hauptpunkte der Enzyklika enthält. De Liberass Neubewertung Alberts fügt sich gut in diese Konstellation ein!

des Aristotelismus im 13. Jahrhundert, indem er ausdrücklich das Programm entwickelt hat, den Lateinern wolle er den Aristoteles verständlich machen, sondern er hat vor allem ein eigenes originelles Paradigma nicht bloß der Philosophie, sondern vor allem der Beziehung von Philosophie und Theologie entwickelt. Mit stupender Gelehrsamkeit weist de Libera nach, daß Albert, der von seinen Nachfahren auch als Experte der Magie bezeichnet wurde, ein unglaublich breites Corpus von Texten bearbeitet hat und zu einer Synthese verbinden wollte: Dazu zählen nicht nur, ganz entscheidend, hermetische Schriften, d.h. Teile dieses kuriosen Textcorpus, das auf den mysteriösen ägyptischen *Hermes Trismegistos* zurückgehen soll, sondern auch unzählige Opuskel und Schriften aus dem arabischen Peripatetismus. Diese fast kriminalistisch anmutenden, philologischen Nachweise zu den Quellen sind außerordentlich lehrreich, weil sie belegen, daß Albert die Philosophie nicht mit Aristoteles identifiziert und daß die Vernunft nicht derjenigen des Stagiriten gleichzusetzen ist. Diese historische Kontamination der Vernunft, die beim deutschen Dominikaner zu beobachten ist, bestätigt in eklatanter Weise, daß die Debatte zum Verhältnis von Vernunft und Glaube sich in der Geschichte ständig transformiert, weil die beiden Bezugspunkte selber sich nur in einem je anderen historischen Kontext artikulieren können, und daß das Gespräch von Vernunft und Glaube in keinem Falle als ein perenner, überzeitlicher, gar noch wiederholbarer Vorgang interpretiert werden darf. Des weiteren wird aber auch klar, wie sehr und in welchem Maße die europäische Vernunft das Ergebnis einer ungeheuerlichen *Mulattisierung* ist, zusammengewachsen aus griechischen, jüdischen, arabischen, byzantinischen und sogar ägyptischen Elementen. Es kommt einer ungerechtfertigten Simplifizierung gleich, wenn der Fortschritt dieser Vernunft nur als Zwiegespräch zwischen Athen und Jerusalem beurteilt wird. Mindestens Bagdad gehört dazu!

Etwas anderes aber ist am Modell, das Albert entwickelt, ebenso entscheidend in der Sicht de Liberis, der Beitrag des *Dionysius Areopagita* (um 500), dieses vermeintlichen Paulus-Schülers, dessen Schriften aber vom Neuplatoniker *Proklos* (410-485) beeinflusst sind. Albert hat ihn nicht nur eingehend kommentiert, sondern er liefert ihm auch das Paradigma für sein Theologieverständnis. Das andere Paradigma Alberts für das Verständnis von Glauben und Vernunft, das der Autor als «dionysischen Peripatetismus» bezeichnet, gewährleistet auf der einen Seite der Philosophie ihre gänzliche Autonomie gemäß dem berühmten Satz, «wenn wir philosophieren, gehen uns die Wunder nichts an». Es gibt keine Unterordnung der Philosophie unter die Theologie. Auf der anderen Seite eröffnet das Werk des Dionysius den Raum für ein nicht-sehendes Sehen oder ein nicht-erkennendes Erkennen, dessen Ziel die Einheit mit Gott ist. Albert steht nicht nur am Anfang des mittelalterlichen Aristotelismus, er hat auch den Weg für die sog. Deutsche Mystik geebnet, die man richtigerweise Deutsche Albertschule nennen würde, geht es doch um eine «Schau Gottes in diesem Leben» (*visio dei aliqua in via*). Aus historischer Sicht erachte ich diese Neubewertung Alberts, insbesondere den Versuch, Alberts Synthese von Aristotelismus und dionysischem Neuplatonismus zu berücksichtigen, als die wichtigste Leistung des Buches von de Libera. Aber aus der Perspektive des kritischen Potentials historischen Forschens sind nach meiner Einschätzung andere Aspekte wesentlich aufregender und noch bedeutsamer.

Kirchliche Verurteilungen: Genese und Folgen

Im eingebürgerten Szenario der Krise des 13. Jahrhunderts spielt die Verurteilung vom 7. März 1277, über die neuerdings viel geschrieben worden ist, eine erhebliche Rolle. Zu diesem Datum hat der Bischof von Paris, *Étienne Tempier*, nämlich 219 philosophische Irrtümer verurteilt.⁴ Nach der geläufigen Deutung wurde dadurch der sog. Lateinische Averroismus getroffen, eine intellektuelle Strömung, deren Anhängern der kirchliche Würdenträger im Prolog zu seinem Dokument vorwirft, sie hätten die Lehre von der doppelten Wahrheit vertreten: «Sie sagen nämlich,

diese Irrlehren seien wahr im Sinne der Philosophie, aber nicht im Sinne des christlichen Glaubens, als gebe es zwei gegensätzliche Wahrheiten und als stehe gegen die Wahrheit der Heiligen Schrift die Wahrheit in den Schriften der gottverworfenen Heiden.»⁵ Mittels einer subtil-korrosiven Analyse weist de Libera nach, daß der sog. Averroismus eine Erfindung der Theologen ist, die von Bonaventura einerseits und Thomas von Aquin andererseits entworfen worden ist. Der Fall des Thomas ist besonders aufschlußreich. In seiner um 1270 entstandenen Streitschrift «Von der Einheit des Intellekts» hat der Dominikaner am Ende das Denkmuster der doppelten Wahrheit formuliert, und zwar derart, daß der Bischof es in seinem Prolog – vereinfachend – als Hauptanklagepunkt seiner Adressaten formulieren konnte. Aber, und dies ist natürlich grundlegend, die Figur des Gegners wurde vom Kirchenmann – oder seinen Experten – produziert, so daß de Libera nicht bloß behaupten kann, die Zensoren seien kreativ gewesen, sondern zudem, sie hätten einen Typ philosophischer Haltung konzipiert, der dann später sich hat entfalten können im Vollzug der radikalen Trennung von Glaube und Vernunft. Richtigerweise hält der Autor zudem fest, daß die Liste des Bischofs durchaus einer gewissen Logik gehorcht, und er erblickt den theoretischen Kern des Dokumentes in einer Verteidigung der Allmacht Gottes. Die eigentliche Frage, die dem Dokument zugrunde liegt, lautet, ob das Widerspruchsprinzip auch für Gott Geltung besitzt oder nicht. Und hier scheiden sich die Geister tatsächlich, denn gewisse Magister der Artistenfakultät – diesmal handelt es sich um reale Gegner – wiesen energisch den Rückgriff auf theologische Argumente in philosophischen Bereichen von sich, namentlich wunderhafte Eingriffe (etwa im Hinblick auf die Eucharistie).

Thomas' Position ist in diesem Punkt nicht absolut eindeutig. Prinzipiell hält er klar daran fest, daß Gott nicht gegen das Widerspruchsprinzip verstoßen kann, aber in der Diskussion mit *Siger von Brabant* bezüglich der Einheit des Intellekts weist er dessen diesbezüglichen Einwand zurück. Paradoxiertweise aber trifft die Verurteilung von 1277 auch Thomas, und zwar gerade hinsichtlich dieses delikaten Punktes, wenn eine These von ihm angeklagt wird, in der der Bischof eine Einschränkung der Allmacht vermutet. Das unbestreitbare philologische Detail ist an dieser Stelle nicht ausschlaggebend, dagegen ist bemerkenswert, daß die Verurteilung von 1277 gerade den trifft, der für ihre Artikulation die theoretische Grundlage entworfen hat.

Perspektiven und Fragen

Der eigentliche Schüler Alberts ist keineswegs Thomas, sondern *Meister Eckhart*, der die von Albert gesuchte Einheit von Peripatetismus und dionysischer Theologie zur Vollendung gebracht hat mit seiner Doktrin von der Abgeschiedenheit und einer vollendeten Glückseligkeit *in diesem Leben*. Dies ist eine weitere zentrale These des Buches, die der Autor in kritischer Auseinandersetzung mit *Loris Sturlese*⁶ ausführt, und er scheut sich nicht, von der «mystischen Theologie» Eckharts zu sprechen. Er greift damit in die Kontroverse um die Mystik Eckharts ein⁷, allerdings unter Berücksichtigung neuer Materialien und mit neuen Perspektiven,

⁴ Der deutschsprachige Leser verfügt über eine handliche, vorzüglich kommentierte Übersetzung des Dokumentes (mit lateinischem Text): *Aufklärung im Mittelalter? Die Verurteilung von 1277*. Das Dokument des Bischofs von Paris, eingeleitet, übersetzt und erklärt von Kurt Flasch. Mainz 1989. Vgl. den mehr als tausend Seiten umfassenden Sammelband: *Nach der Verurteilung von 1277. Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts. Studien und Texte*, hrsg. von Jan A. Aertsen, Kent Emery Jr., Andreas Speer. Berlin 2001.

⁵ *Aufklärung im Mittelalter*, S. 93.

⁶ Zu Loris Sturleses Deutung der Philosophie Alberts vgl.: Ders., *Die deutsche Philosophie im Mittelalter. Von Bonifatius bis zu Albert dem Großen*, 748-1280. München 1993, S. 324-388.

⁷ Kurt Flasch hat sich zu diesem Problem mehrfach deutlich geäußert. Besonders wichtig ist sein Aufsatz: «Meister Eckhart – Versuch, ihn aus dem mystischen Strom zu retten», in: Peter Klosowski, Hrsg., *Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie*. Zürich-München 1988, S. 94-110. Vgl. neuerdings: Kurt Flasch, Ruedi Imbach, *Meister Eckhart – in seiner Zeit*. Düsseldorf 2003.

indem er, wie erwähnt, den dionysischen Aspekt betont. Auch wenn ich dem Autor in diesem Punkt nicht einschränkungslos folgen kann, ist m. E. nicht zu bestreiten, daß Eckhart das albertinische Programm des Glücks als einer Einheit des Intellekts mit dem ersten Prinzip weiterführt und gleichsam zum Abschluß bringt. Unbestritten ist ebenfalls, daß Mystik in diesem Zusammenhang nur eine beglückende Einheit mit Gott meinen kann. Zu fragen bleibt, wie in diesem Zusammenhang das Verhältnis von Glauben und Vernunft zu bestimmen ist: Letztlich als Aufhebung des Glaubens in der Vernunft (wie es etwa das berühmte Programm Eckharts, er wolle den Inhalt des Glaubens und die Schrift mit den Argumenten der Philosophen auslegen, nahelegt) oder im Sinne eines sich selbst in den Bereich des Nicht-Erkennens transzendierenden Intellekts (wie es de Libera im Geiste des Dionysius andeutet)? Klar und unbestreitbar ist indes, worum es sich *nicht* handeln kann, nämlich um eine Unterordnung, in der gar das Magisterium den Denkenden vorschreibt, was sie nicht denken dürfen, wie es der Enzyklika-Text nahelegt, wenn er von Forderungen redet, «die der Philosophie unter dem Gesichtspunkt des Glaubens auferlegt werden» sollen (§ 50, S. 54).

Doch zurück zur Eingangsfrage: Was lehren die überwältigende Erudition und die raffinierte Darstellungsweise dieses Buches den, welcher als wacher Zeitgenosse die geistige Situation seiner Zeit zu verstehen und zu deuten versucht? Ich möchte drei Gesichtspunkte hervorheben.

Erstens: Historische Recherchen verunsichern, weil sie an überkommenen Voraussetzungen rütteln. Wenn wir Michel Foucault folgen, so ist diese Enteignung geradezu das Ziel historisch-philosophischen Arbeitens, das uns «anders denken lehrt». Im Falle, der uns hier interessiert, ist diese Verunsicherung besonders offensichtlich, was die Bedeutung kirchlicher Lehrverurteilungen anbelangt. Die Frage, ob Zensuren zur Sicherung der Wahrheit etwas beitragen, ist ohnehin müßig, aber der präzise Nachweis der Entstehung und der Folgen von mittelalterlichen Zensurverfahren zeigt überdies, daß in gewissen Fällen die Zensur jene trifft, die sie ermöglicht haben, bzw. daß diese gleichsam «kreativ» den Raum für das eröffnen, was sie verurteilen wollen. Das stimmt allerdings nachdenklich. De Libera weist darauf hin, daß die Enzyklika, wenn sie die richtig verstandene Autonomie der Philosophie betont, genau jenes Postulat ausdrückt, das Tempier verurteilt hat!

Zweitens: Hinsichtlich der in der Enzyklika zentralen Frage nach dem Verhältnis von Glauben und Vernunft erweist sich nach der Lektüre des Buches von de Libera eine differenziertere Analyse der Geschichte des Verhältnisses als besonders dringliches Desiderat. Selbstverständlich gibt es dazu vorzügliche einschlägige Arbeiten. Auf einen Sammelband, der von *Mariano Delgado* und *Guido Vergauwen* im Anschluß an die Enzyklika konzipiert

worden ist und den Versuch einer Bestandesaufnahme vom Mittelalter bis zur Gegenwart unternimmt, möchte ich eigens hinweisen, da er zahlreiche vorzügliche Beiträge umfaßt⁸, die der Komplexität des Themas durchaus gerecht werden. In diesem Kontext ist allerdings ein anderer Aspekt nach meiner Meinung noch bedeutsamer. Die von der Enzyklika historisch und systematisch vorgeschlagene «Versöhnung» mit den beiden bereits erwähnten Bedingungen ist selbst historisch bedingt, besser, sie beruht auf einer historischen Konstruktion, die, ist sie einmal durchschaut, ihre Schlüssigkeit einbüßt. Das doppelte Postulat, mit dem die Aufgabe des Lehramtes hinsichtlich der Philosophie zusammengefaßt wird, übersieht, daß auch die aus der Sicht des Glaubens einzusetzenden Kriterien der Vereinbarkeit und die Grundlagen der Forderungen an die Philosophie selbst historisch bedingt sind und mehr philosophische Elemente enthalten, als es scheinen mag. Glaube und Vernunft begegnen sich nur unter historischen Bedingungen. Besteht die Vorbildlichkeit des Thomas nicht eher darin, daß er sein Verständnis des Glaubens mit den Vernunftansprüchen seiner Zeit konfrontiert hat, als in der Ausarbeitung einer ewiggültigen Synthese metaphysischer Prägung? Ich hege den Verdacht, daß die Wunden des Modernismus, der vor einem Jahrhundert seinem Höhepunkt nahe stand, immer noch nicht geheilt sind.

Drittens: Das Buch endet mit der Frage, ob der Rekurs auf ein mittelalterliches Modell geeignet sei, heutige Probleme zu klären. Die Frage richtet sich, wenn wir es klar bedenken, nicht nur an das päpstliche Dokument, sie betrifft auch den Essay von de Libera, der ein anderes (mittelalterliches) Paradigma ausgräbt. Ich gestehe, daß ich zwar die Erinnerung an diese Alternative im Sinne einer historischen Möglichkeit als wichtig erachte, aber den rigorosen Intellektualismus Alberts und Eckharts mit ihrem diesseitigen Jenseitsglück als keinen gangbaren Weg betrachte, da der Primat der politisch-praktischen Vernunft dabei übersehen wird. Aber es ist auch nicht die Aufgabe einer archäologischen Sichtung, den Weg in die Zukunft zu weisen, sondern bei der Standortbestimmung und der Schärfung eines reifen Problembewußtseins behilflich zu sein. Die Notwendigkeit, religiöse Lehren, Haltungen und Bewegungen kritisch, d.h. aber in der philosophisch argumentierenden Diskussion, zu verhandeln, ist heute dringlicher denn je. De Liberars Buch, aber ehrlich gesagt auch die Enzyklika, die ihn zu seinem Kommentar inspiriert hat, laden dazu ein. Solches Diskutieren kann vielleicht helfen, die neue religiöse Intoleranz ein kleines Stück zu bremsen. Auch aus diesem Grund ist der Essay von de Libera ein wichtiges Buch.

Ruedi Imbach, Paris

⁸ Glaube und Vernunft – Theologie und Philosophie. Aspekte ihrer Wechselwirkung in Geschichte und Gegenwart, hrsg. von Mariano Delgado u.a., Freiburg (Schweiz) 2003. Der reichhaltige Band umfaßt 14 Beiträge.

General Romeo Dallaire – ein Held unserer Zeit

Die Völkergemeinschaft, die UNO und der Genozid in Ruanda 1994

Aufarbeitung der Vergangenheit beginnt damit, daß wir uns glaubwürdig und rückhaltlos sagen, wann und wo wir versagt haben, – versagt haben, weil wir unseren innerlichen Ansprüchen nicht gerecht geworden sind, oder weil wir sie so in uns verschüttet hatten, daß sie uns nicht mehr deutlich waren. Oder weil sie uns auf Grund einer Erziehung zum Gehorsam weggeschlagen waren, so daß wir nur immer wiederholen, wir hätten doch nur einer Anweisung oder einem Befehl Gehorsam geleistet.

In der Trauer über die Vergangenheit, die Würde des Menschen und die Werte von Christen und Muslimen immer wieder beschworen und eben im entscheidenden Moment nicht in die Tat umgesetzt zu haben, liegt unser Problem. Immer wieder ist es so gewesen – muß es immer wieder so geschehen? Es könnte sein, daß wir anders handeln, wenn wir uns an zwei militärische Kom-

mandeure erinnern, die uns durch ihr Verhalten im Jahre 1994 beschämen. Zwei Generäle haben damals am 21. April 1994 die Ehre der Menschheit, die Ehre der UNO, die Ehre Europas und die Ehre Afrikas gerettet. Der eine war Brigadegeneral Henry Anyidoho, Kommandeur der ghanaischen Blauhelmtuppe in Ruanda, der andere der kanadische General Romeo Dallaire. R. Dallaire war vom Weltsicherheitsrat der UNO zum Oberbefehlshaber der Blauhelmtuppe ernannt worden, die auf der Grundlage von Kapitel 6 der UN-Charta den Frieden in Ruanda durch Bewachung, Präsenz und Beobachtung sichern sollte.¹

¹ Diese «Peace-Keeping Missions» nach Kapitel 6 der UN-Charta sind zu unterscheiden von den «Peace-Enforcing Missions» nach Kapitel 7 der Un-Charta, in der unter Einsatz von Gewalt ein Friedenszustand durchgesetzt werden kann.

Am 6. April 1994 um 20.24 Uhr wurde das Flugzeug des Präsidenten von Ruanda, Juvénal Habyarimana, durch eine Rakete kurz vor der Landung in Kigalia getroffen und völlig zerstört.² Alle Insassen waren sofort tot, darunter auch der Präsident des Nachbarlandes Burundi. Noch in der Nacht vom 6. auf den 7. April 1994 zogen die Todesschwadronen los, um ihr Mordgeschäft zu vollbringen.³ General Dallaire schickte zehn belgische Blauhelme in die Residenz der designierten Premierministerin Agathe Uwilingiyimana, die eine der ersten Ziele der Aktionen der «génocidaires» sein sollte. Agathe Uwilingiyimana war eine Hutu, da sie aber zur Versöhnung mit den Tutsi bereit und mit ihnen als Premier in einem Kabinett zusammenarbeiten wollte, war sie auf der Liste derer, die nicht mehr zu leben hatten. Die zehn Belgier wurden kaltblütig abgeschlachtet. Man wollte damit erreichen, daß die Blauhelme abzogen. Dieser Plan ging auf. Am 21. April 1994 beschließt der Weltsicherheitsrat, General R. Dallaire und die noch vorhandene Rumpf-UN-Mission zurückzubeordern. Die Ruanda-Mission war damit vorbei.

Die meisten Blauhelme, zumeist Belgier und Bangladeshi, sind zu dieser Zeit schon längst evakuiert. Geblieben sind allein afrikanische Truppen. Mit 270 Mann aus Ghana hielten Romeo Dallaire und sein Kollege Anyidoho eine reine Beobachtungsmission aufrecht, die noch in der Lage war, die letzten bedrohten Tutsi in den eigenen Quartieren nicht aufzugeben und zu schützen.

In Parenthese: Den Mord an zehn Blauhelmen hat der Geheimdienstmann Jean Pierre, dessen vollen Namen wir nie kennenlernen werden, General R. Dallaire und dem Kommandeur der belgischen Fallschirmjägertruppe Luc Marshal am 10. Januar 1994 berichtet. Er habe seit 1993 junge Leute in den Dörfern Ruandas für einen Vernichtungskampf trainieren müssen. Sein unmittelbarer Vorgesetzter, der ihn auch bezahlte (150 000 Ruanda-Franken, d.h. 1500 US-Dollar im Monat), sei der Chef der Regierungspartei MRND, Mathieu Ndirumpatse, gewesen. Das Ziel war, zehn Belgier-Blauhelme zu ermorden. Die Führerschaft der Interahamwe, der Miliz der MRND, hätte das im Wissen darum beschlossen, daß Belgien «had no stomach for taking casualties in their old Colony». Nach dem Mord an ihren Soldaten würde Belgien sich von der UNAMIR-Mission zurückziehen. Jean Pierre hat auch erwähnt, die Führerschaft der Interahamwe hätte genau gewußt, daß die Belgier das beste Kontingent der UNAMIR darstellten und ohne dieses Rückgrat die Mission kollabieren würde.

Übrigens hat Jean Pierre für seine Aussage und für seine eigene Sicherheit und die seiner Familie «nur» den Umtausch seiner Ruanda-Franken in Dollars und Reisepässe eines europäischen Landes gewünscht. Das aber war nun ganz unmöglich. Als R. Dallaire über diese Bitte am 12. Januar 1994 mit den Botschaftern der USA, Belgiens und dem Chargé d'affaires von Frankreich sprechen wollte, stieß er auf Ablehnung («they refused to assist»). Jean Pierre verschwand Ende Januar aus dem Blickfeld der Blauhelme. Ob er allein einen Weg gefunden hatte, herauszukommen, war nicht bekannt. Romeo Dallaire erwähnt noch die Möglichkeit, daß er wieder zu den Interahamwe zurückgegangen ist, «desillusioniert über die Unwirksamkeit und Unentschlossenheit der Blauhelme und ein Völkermörder, ein «génocidaire» geworden ist».

Die Erinnerungen eines Generals

Das alles erfährt der zeitgeschichtlich interessierte Leser in dem zum Zerbersten spannenden Buch «Shake Hands with the Devil.

² Seit 1999 ermittelt der französische Untersuchungsrichter Jean-Louis Brugière, wer für das Attentat auf das Flugzeug von Präsident Juvénal Habyarimana verantwortlich ist. In einem vorläufigen Bericht macht er die FPR unter Paul Kagame dafür verantwortlich (vgl. den Bericht in «Le Monde» vom 9. März 2004). Diesen Verdacht erhebt gleichfalls der französische Soziologe André Guichaoua (vgl. den Bericht in «Le Monde» vom 7. Mai 2004). – Zur Verantwortung Frankreichs und der Völkergemeinschaft vgl.: Patrick Saint-Exupéry, L'inavouable. La France au Rwanda. Editions Arènes, Paris 2004; Linda Melvern, Ruanda. Der Völkermord und die Beteiligung der westlichen Welt. Hugendubel, Kreuzlingen 2004.

³ Vgl. Gil Courtemanche, Ein Sonntag am Pool in Kigali. Köln 2004.

Burg Rothenfels 2004

Endzeit und Glaube. Philosophisch-theologische Paulus-Lektüren mit Prof. Dr. Wilhelm-Schmidt-Biggemann und Prof. Dr. Thomas Söding
vom 4.–6.6.2004

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

Gott reift. Rainer Maria Rilke: vom Gebet zum Gedicht mit Prof. DDr. Peter Eicher
vom 24. – 26.09.2004

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

The Failure of Humanity in Rwanda» Romeo Dallaires, das im vergangenen Jahr in Kanada erschienen ist.⁴ Ende 2004 wird der «Verlag 2001» das Buch deutsch übersetzt herausbringen. Auf 560 dichten Seiten erspart Romeo Dallaire weder sich noch seinen Lesern etwas. Parallel dazu gibt es einen Film des kanadischen Fernsehens, in dem R. Dallaire zu den Ereignissen der Monate April bis Juni 1994 auf bewegende Weise Stellung nimmt. Der Film bekommt seine Spannung durch die langen Passagen, in denen das Gesicht von General Dallaire gezeigt wird. In der SchlußEinstellung kommen R. Dallaire bei der Erinnerung an die zweieinhalb Monate die Tränen.

R. Dallaire sieht in seinem Büro gegenüber dem Amhoro-Stadion, wie das Fax aus New York langsam aus dem Apparat hervorquillt. Da steht es schwarz auf weiß. Der UN-Sicherheitsrat, das höchste Gremium der Weltgemeinschaft, hat mit neun zu eins zu zwei Stimmen den Beschluß gefaßt: Die UNAMIR-Mission ist zu Ende. Die noch verbleibenden Soldaten müssen abgezogen werden. R. Dallaire zieht sich zur Beratung mit seinem Generalkollegen H. Anyidoho zurück. Dallaire selbst hat uns und der Nachwelt berichtet, wie H. Anyidoho auf diese Entscheidung reagiert hatte: «Wir werden nicht in die Geschichte eingehen als Menschen, die in Ruanda versagt haben. Es kann sein, daß wir nicht viele retten, aber wir werden nicht als moralisch korrupt in die Geschichte eingehen.»

Romeo Dallaire – erschüttert über das, was er soeben erfahren hat, sagt: «Wir werden nicht die Menschen im Stich lassen, die in unserer Obhut sind. Das können wir nicht machen.» Dann schaut er nochmals seinen Kollegen an, der stimmt schweigend zu, er nimmt den Telefonhörer und wählt New York. Er ruft Izaq Riza an, den Stellvertreter des Stellvertreters von Generalsekretär Boutros Boutros-Ghali. «Wir ziehen nicht ab!» Den Leuten in den klimatisierten Bürostuben der UNO in New York fällt die Kinnlade herunter: «Das ist ja Befehlsverweigerung!» Allerdings im Dienste eines höheren lebensrettenden Menschheitsziels und zugunsten der Ehre der zertrampelten Menschenrechte. R. Dallaire kann von seinem Büro aus sehen, daß im Amahoro-Stadion immer mehr Menschen zusammengepfercht sind, die als Tutsi jetzt den Schutz der wenigen Blauhelme brauchen. Die belgischen Blauhelme haben vor acht Tagen, nach dem Mord an den zehn Soldaten, die zum Schutz der designierten Premierministerin Agathe Uwilingiyimana angetreten waren, das Land verlassen. Die Belgier sind weg. Dallaire kann nur noch mit den 270 Ghanaern ausharren. Aber jetzt sagt er: «Stop».

Doch noch einmal eine Rückblende in die Tage vom 7. bis zum 21. April 1994. In diesen Tagen wird ihm bewußt, die Welt könnte den Völkermord stoppen, aber sie stoppt ihn nicht. Am 12. April 1994 wird R. Dallaire ganz klar: Am Morgen des 12. April hat er für den Flughafen einen Waffenstillstand zwischen der «Front Patriotique Rwandais (FPR) und der Nationalen Armee unterschreiben las-

⁴ Romeo Dallaire, Shake Hands with the Devil. The Failure of Humanity in Rwanda. Random House, Ottawa 2003.

sen. Daraufhin werden mit zehn französischen Flugzeugen 650 Ausländer aus Ruanda ausgeflogen. 211 UN-Angestellte verlassen das Land mit drei kanadischen Hercules-Flugzeugen. In Bangui, in der Nähe von Kigali, ist eine ganze französische Kompanie von Marines und Luftlandtruppen in Bereitschaft, um einzugreifen, wenn es mit der Evakuierung nicht klappen würde.

R. Dallaire weiß am 12. April, während die Evakuierung logistisch und militärisch so gut klappt: «Niemand ist an Ruanda interessiert.» Das hat ihm auch sein Gewährsmann Maurice aus dem Hauptquartier in New York gesagt. Und: «Wegen der zunehmenden Risiken war man noch weniger interessiert.» Als UN-Kommandeur von Kigali wird er in diesen entscheidenden Tagen von der Ankunft der französischen und belgischen Flugzeuge und Soldaten nicht einmal unterrichtet.

Die von ihm gestellte Frage, ob man ihm zusätzlich 1000 bis 1500 Soldaten schicken würde, denn mit einer auf 4000 Mann aufgestockten Truppe sei er in der Lage, den Völkermord zu stoppen, wird nicht beantwortet: «There was a void of leadership in New York. We have sent a deluge of papers and received nothing in return, no reinforcements, no decisions.»

Der 12. April 1994

Deshalb markiert Romeo Dallaire den 12. April 1994 als den Tag, da die Welt den Schritt vom Desinteresse an Ruanda zur Preisgabe der Ruander an ihr Schicksal, das heißt an Massen- und Völkermord machte: «Die rasche Evakuierung der Ausländer war für die Organisatoren des Völkermordes das Signal, die Apokalypse in Angriff zu nehmen. In dieser Nacht konnte ich nicht schlafen, weil ich mich schuldig fühlte.»

Am nächsten Tag bereits hat Paul Kagame, der Anführer der FPR, seine hochmotivierten und disziplinierten Truppen auf den Weg von seiner Basis in Mulindi (eine Teeplantage direkt an der ugandischen Grenze, gegenüber Kabale) nach Kigali geschickt. Dallaire erinnert sich, daß diese singend in Byumba und dann in Kigali einzogen, so sicher waren sie sich ihres Sieges.

Jeden Morgen («morning prayers» nennt er das in seinem Buch) ist R. Dallaire mit dem «Department of Peacekeeping Operations» (DPKO) in New York verbunden. Man sagt ihm ausdrücklich, nur der Generalsekretär selbst könne den Rückzug der UNAMIR-Truppen aus der demilitarisierten Zone befehlen. Aber er muß es natürlich gleich tun. Von allen verlassen, seiner besten Truppen beraubt, nach der vollzogenen Evakuierung der Botschaften – steht er allein da: «Auf der einen Seite wurde mir gesagt, ich solle nicht unnötige Risiken eingehen. Auf der anderen wurde mir befohlen, keine taktischen Entscheidungen auf Zeit zu treffen.» Währenddessen aber füllen sich die Straßen mit Leichen, die nur noch mit Bulldozern weggeschafft oder in die Straßengräben gekippt werden können. «In diesem Moment beschloß ich: Ich selbst werde von nun an alle Entscheidungen fällen.» R. Dallaire kann nicht genug die Tapferkeit der Tunesier loben, die das Gelände des King Faisal Hospitals schützen und dort hunderte von Tutsi in Sicherheit halten. Die Bangladeschi halten sich nicht an das Kommando der UNAMIR und ihres Generals. Sie telefonieren mit ihrer Hauptstadt Dhaka und erhalten von dort die Befehle. R. Dallaire wird wahnsinnig: Was soll er als Befehlshaber ohne eigene Truppen machen? Was soll er mit Truppen machen, die ihm nicht gehorchen?

Die Entscheidung über den Rückzug der 450 Belgier wird Dallaire mit einem Telefonanruf aus Europa von einem Assistenten von Boutros Boutros-Ghali mitgeteilt. Die wichtigste UN-Mission dieser Zeit wird von Leuten unterster Charge geregelt. Mr. Gharekhan teilt Dallaire den Beschluß mit: Belgien zieht seine Truppen ab. Die Nacht wird wieder fürchterlich. Dallaire steigt auf das Dach seines Hauptquartiers und überblickt die Stadt, in der immer mehr junge Leute mit ihren bluttriefenden und daher nicht mehr trocken werdenden Macheten morden, was das Zeug hält.

Der letzte Versuch von General Rutasira, der noch zu den Gemäßigten in der Armee Ruandas gehört, versickert im Sande. Gene-

ral Rutasira mit seinen Truppen möchte einen Waffenstillstand mit der RPF von Paul Kagame vereinbaren und damit ein Ende der Massenmorde erreichen. Aber alle drei Seiten wollen nicht mehr. Die UNO ist dabei abzuziehen, die RPF bezieht ständig vorrückend neue Frontpositionen und ist dabei, das Land zu erobern, die «génocidaires», die Interahamwe und andere Milizionäre oder Soldaten der Armee und der Präsidentengarde unter Colonel Bagosora haben längst in Kigali und Gitarama die Macht übernommen.

Wieder geht R. Dallaire an diesem Tage bis zum Äußersten: Als Boutros-Ghali meint und über Iqbal Riza und Kofi Annan sagen läßt, daß mit dem Rückzug der Belgier die ganze Mission aufzugeben wäre, erklärt Romeo Dallaire: «Ich machte meinen Standpunkt klar: Ich werde nicht weggehen. Wir können die Ruander in dieser Katastrophe nicht im Stich lassen, noch die Tausende von Menschen, die sich unter unseren UN-Schutz begeben hatten.» An diesem 14. April macht Romeo Dallaire noch einmal klar, die USA, Frankreich und Belgien haben mit ihrer Evakuierungs-Übung bewiesen, daß man die UNAMIR verstärken könnte: «It was not a lack of means that prevented them from reinforcing my mission or even taking my mission under their command to stop the killings.»

Am 14. April «at prayers» kommen die belgischen Offiziere, die den Befehl haben, Ruanda zu verlassen. Sie fühlen sich verraten, «embarrassed and angry». Kanada verspricht an diesem Tage zehn Offiziere zu entsenden, um General R. Dallaire zu Hilfe zu eilen.

Der organisierte Völkermord

Ebenfalls am 14. April kommt am Flughafen Kigali ein belgischer Ministerialbeamter an, ein hochrangiger Jurist, der den Mord an den zehn belgischen Soldaten untersuchen soll. Die Weltgemeinschaft kann den Mord an den 800 000 nicht verhindern, sie will ihn auch nicht stoppen. Aber an diesem Tage beabsichtigt sie, die Untersuchungen am Mord der zehn belgischen Soldaten zu beginnen, um die Schadenersatzforderungen der Angehörigen möglichst zeitig aufs Papier zu bringen. Dallaire hat schon den russischen Oberst Dounkov mit der Aufklärung dieses Falles beauftragt, der auch mit der Untersuchung beginnt. Am 14. Juli 1994 wird diese allerdings als unvollständig zurückgewiesen.

Wie hilfreich eine große Bürokratie in New York sein kann, erlebt R. Dallaire dann an diesem Tag, an dem für ihn das Ideal einer Weltgemeinschaft zusammenbricht. Am Nachmittag ruft ihn Katz Kuroda vom UN-Department für Humanitäre Fragen an. Er bietet ihm am Telefon alle Expertisen für die humanitären Fragen an. Er gibt ihm das Recht, die Lagerhäuser der UNO mit Nahrungsmitteln und Materialien zu benutzen. Diese waren aber bereits geplündert. Mit einem «Armed Personal Carrier» können die Tunesier gerade etwas aus einem Lagerhaus herausholen, riskieren aber einige Einschüsse in ihr Auto.

Am Morgen des 15. April wacht Romeo Dallaire um 4.30 Uhr auf. Ein Kabel rauscht aus New York nach Kigali. Die Nachrichten begegneten sich auf dem Atlantik. Es geht um die beiden Vorschläge, wie man sich zurückziehen sollte. Man wird die verbliebenen 2000 Mann langsam bis auf 270 Mann zurückfahren. Im Weltsicherheitsrat wurde in der Nacht darüber beraten. Nigeria meint, ein Rückzug zum jetzigen Zeitpunkt sei das falsche Signal. Einzig der Neuseeländer Colin Keating, der amtierende Präsident des Sicherheitsrates, will den Niedergang der UNO aufhalten. Er macht den Vorschlag, die Stärke der UNAMIR zu erhöhen und damit «zu einer Wiederherstellung von Recht und Ordnung und einer Restauration von Übergangs-Institutionen in dem Land im Rahmen der Arusha-Friedensverträge beizutragen».

Am 16. April wird die Lage der 400 Tutsi, die sich im Hotel «Mille Collines» zurückgezogen hatten, besonders gefährlich. Die Bangladeshi hatten wieder mit ihrer Regierung in Dhaka gesprochen und verweigerten die Ausführung des Befehls, die Tutsi im Hotel weiter zu schützen. Nicht genug loben kann R. Dallaire die afrikanischen Truppen, die unter seinem Befehl ohne Wehklagen und mit ungenügenden Reserven alles weiterführen. Er besucht

die Operationsräume des King-Faisal-Krankenhauses. Da liegen ganz viele mit Macheten-Wunden, daneben ungewaschene Leichen. R. Dallaire berichtet und erzählt darüber nur wenig. Sein christlicher Glaube, sagt er an dieser Stelle, habe ihn sein ganzes Leben getragen und eine Moral in ihm aufrechterhalten, die ihn durch sein Erwachsenenleben getragen habe. «Where was God in all this horror? Where was God in the world's response?»

Erst am nächsten Tag erwähnt Romeo Dallaire in einem Kabel das Wort «Völkermord», das die Weltmächte vermeiden wissen wollen. Ihm wird klar, daß die verantwortlichen Regierungen nicht bereit sind, entschieden etwas gegen den seit zehn Tagen laufenden Genozid zu unternehmen: «Ten days into the genocide – a word I had yet to start using to describe what was going on around me, for reasons that still elude me: maybe simple denial that anything like the Holocaust could be happening again.» In diesen zehn Tagen waren die Straßen von Kigali leer geworden; es gab nur noch Patrouillen von Gefangenen aus den Gefängnissen Kigali, die die Leichen der Ermordeten auf LKWs luden und sie in Massengräber außerhalb der Stadt hineinkippten.

«I was determined not to go down in history as the commander who ran.» Das ist keine pathetische Überhöhung. Es war gegen alle Anweisungen, die aus New York, aus dem Sicherheitsrat, aus Kanada, aus Europa, aus Brüssel kamen. Das ist die absolute Ausnahme, so wie Hans Koschnick die Ausnahme war, als er sich am 26. Februar 1996 als Bürgermeister der herzogowinischen Hauptstadt Mostar einer Lynchmafia gegenüber sah. Dieser tapfere Politiker entschied sich «not to go down in history as the mayor of Mostar who ran».

Am 21. April rauschen wieder einige Kabel aus New York, die der General als reines Alibi entlarvt. Sie kommen von Iqbal Riza, nie kommt ein Kabel von Boutros Boutros-Ghali selbst oder von seinem Stellvertreter Kofi Annan. Sie schämen sich aber nicht, im Hauptquartier der kleinen Rumpfftruppe anzurufen, wenn große Anfragen die UNO erreichen. Also ruft Kofi Annan am 2. Juni 1994 selbst an, weil der Papst persönlich oder jemand aus seiner unmittelbaren Umgebung «asking me to provide extra protection at a place called Kabgayi».

Kabgayi war ein großes Zentrum der katholischen Kirche in der Nähe von Gitarama. Das Rote Kreuz hat gemeldet, daß sich dort hin 30 000 Menschen zurückgezogen hatten, darunter viele Prälaten und Priester. R. Dallaire hat auf diese Bitte des Papstes und Kofi Annans geantwortet: «Ich werde weiterhin meine bewaffneten *military observers* schicken, die auch Kabgayi besuchen sollen, so oft, wie ich sie entbehren kann. Aber ich kann nicht mehr tun, solange ich nicht mehr Soldaten bekomme.» R. Dallaire bekam in der ganzen Zeit 921 Anfragen zum Schutz von Einzelpersonen aus bekannten Familien Ruandas. Dazu kamen noch 252 Anfragen, «expatriates», die als Ehemänner oder Ehefrauen von Schwarzafrikanern in Ruanda lebten, zu retten und in Sicherheit zu bringen.

Doch dann geschieht es, daß eine Truppe der RPF, welche die Verantwortung dafür hat, den Platz der Bischofskonferenz in Kabgayi zu bewachen, in das Kloster geht und den Erzbischof, drei weitere Bischöfe und zehn Priester tötet. «Die Rebellen-Truppe hatte in den letzten Wochen bei ihrem Vormarsch durch Ruanda nur die Ergebnisse der verbrannten Erde und des Völkermordes erlebt. Sie waren sich bewußt, daß die Kirchen-Obersten mit der Familie von Präsident Habyarimana und den Mitgliedern der früheren Regierung sehr intim und befreundet waren. Ganz einfach: Sie hatten die Kirchenfürsten aus Rache ermordet.»⁵

⁵ Es berührt mich merkwürdig, wenn das Internationale Katholische Missionswerk Missio (Aachen) eine von Helmut Strizek verfaßte Studie herausgibt (Zur Lage der Menschenrechte in Ruanda. Leben nach dem Völkermord. [Menschenrechte, 15] Aachen 2003), in der er behauptet: «Nach seinem militärischen Sieg 1994 ließ Paul Kagame seiner Verachtung der katholischen Kirche, die er ganz besonders für den Machtverlust seiner Vorfahren verantwortlich macht, freien Lauf. Noch vor der Machtübernahme hatte er am 5. Juni 1994 in Kabgayi drei Bischöfe und neun Priester ermorden lassen.» (S. 42) In dieser Studie wird die Rolle der katholischen Kirche (von den andern Konfessionen ist keine Rede, ebensowenig von

Die Resolution 912 des Sicherheitsrates

Als der Sicherheitsrat am 21. April 1994 die Resolution 912 verabschiedet, qualifiziert R. Dallaire das als reinen «UNO-Alibistil» («Pure UN-ese»). Der Sicherheitsrat hat in seiner Resolution das Wort Genozid vermieden, hat eine kleine Rumpfmannschaft («skeleton force») vorgeschlagen, die aber auch nur möglich ist, weil es R. Dallaire als Kommandeur gibt, der sich von Kigali nicht entfernen wird, und weil es die Ghanaer gibt, die sich sogar bereit erklärt haben, diese «skeleton force» auf 454 Mann zu erhöhen. Major Brent Beardsley, R. Dallaires Mitarbeiter, bringt ihm das Fax von Riza, an das die UN-Resolution 912 angehängt ist. R. Dallaire schreibt mitten in Kigali, wo die Leichenhaufen zusammengekarrt werden, wo der Leichengeruch sich über die Stadt legt: «The resolutions's phrases were pure UN-ese: «Having considered (...), Expressing deep regret (...), Shocked (...), Appalled (...), Deeply concerned (...), Stressing (...), Expressing its deep concern (...), Condemns (...), Strongly condemns (...), Demands (...), Decides (...), Reiterates (...), Reaffirms (...), Calls upon (...), Invites (...), Decides to remain actively seized of the Matter.» Aber die UN-Bürokratie läuft auch in diesen Wochen wie «business as usual» und trifft bei Dallaire auf kein Verständnis: «Rome, Paris, Geneva and New York were still demanding assessment upon assessment.» Anstatt daß die Völkergemeinschaft schnell zu Hilfe eilen würde, weil zwei Millionen Menschen erkennbar in größter Lebensnot sind, brüsten sich die Verbände der Internationalen Staatengemeinschaft und die großen UN-Hilfsorganisationen in der Durchführung aufwendigster Analysen («of what was really needed»).

Dallaire trifft sich am 1. Juni 1994 mit dem Leiter der UNO-Behörde «Rwanda Emergency Office» (UNREO), Charles Petrie. Ch. Petrie weiß genau, jetzt sind Taten, nicht «assessments» gefordert. Dann dreht sich R. Dallaire um und sagt Ch. Petrie, er solle einfach in New York anrufen und denen sagen: «...to send me food, fuel, medical supplies and water for two million people, and we will work out the details of distributing it». Aber «um Gottes willen» («for God's sake») sollen sie endlich mit den Lieferungen beginnen. Jahre später, erinnert sich R. Dallaire, sei er mit solchen «assessment demanders» zusammengetroffen, die ihn mit einem vornehmen und nicht zum Verzeihen bereiten Augenaufschlag noch einmal tadelten, weil er damals die Situation von Kigali und der Hölle des Genozids in einer «simplistic fashion» gesehen habe...

Aber wir sind noch in den ersten Wochen des Völkermordes. R. Dallaire sitzt dort, als er dieses Fax vor sich hat, das ihm am 22. April endgültig sagt: Wir haben hier nichts zu tun, wir sollen nur beobachten. Er sitzt da und hört Musik, Samuel Barbers Adagio für Streicher, das ihn als den reinsten Ausdruck einer Musik berührt, die das Leiden, die Verstümmelung, die Vergewaltigung und den Massenmord an 800 000 Ruändern annähernd ausdrücken kann. R. Dallaire, der weiterarbeitet, erklärt – aber kaum jemand hat daraus bisher Konsequenzen gezogen: «Letztendlich hat diese Weltgemeinschaft den Völkermord ermöglicht und unterstützt, mit den USA, Frankreich und Großbritannien an der Spitze. Keine Riesensumme von Cash oder Hilfe wird je unsere Hände reinwaschen, die vom Blut der Ruander befleckt sind.» Gegen die Regeln hat er den BBC-Korrespondenten Mark Doyle überzeugt, nicht mit den belgischen Truppen aus Ruanda hinauszugehen. Er hat ihm einen Platz mitten im UNAMIR Compound angeboten, mit der Möglichkeit, jeden Tag eine Story loszuwerfen. Später kommen andere Journalisten dazu. Zeugnis zu geben ist das einzige, was dem tapferen und gescheiterten Leiter einer Menschenleben und Frieden erhaltenden Mission geblieben ist. Am Abend des gleichen Tages wird Dallaire und seinem Gene-

der muslimischen Gemeinschaft, die als einzige in Ruanda auf seiten der Opfer durchgängig gelobt wird) weißgewaschen. Jenen, die eine kritische Analyse der Rolle der Kirchen verlangen, wird vom Autor vorgeworfen, mit dem Versuch, der katholischen Kirche ein aktive Täterrolle zuzuweisen, hätten sie einige Jahre den Blick auf die Wahrheit verstellt (S. 31). Ich gestehe meine Ratlosigkeit nach der Lektüre dieser Studie.

ralskollegen aus Ghana bewußt, wie hilflos sie sind, sie haben nicht nur nicht das richtige Mandat, sie sind auch zu wenige, um etwas zu unternehmen. «Dann höre ich einen Schrei. Ich stehe da. Die Entscheidung ist gefallen: Wir bleiben! Ich habe kein Benzin. Wir haben Benzin aus anderen Fahrzeugen abgepumpt, um wenigstens mit einigen fahren zu können. Mein Funkgerät funktioniert nicht zuverlässig – es ist beschädigt worden. Ich stehe da, und es klingt wie Tausende verzweifelter Stimmen. Nicht einzeln auszumachen. Wie ein vielstimmiges Stöhnen, Wimmern, Schreie darunter ... alles zusammen. Natürlich kam dieser Klang durch die Scheibe zu mir. Und bis heute weiß ich nicht, ob es Schreie vom Massaker unten am Fuß des Hügels waren. Ob es nur ein Windhauch war – durch die Scheiben.»

Am 1. Mai 1994, nur neun ganze Tage nach der Weigerung von Romeo Dallaire aus Ruanda wegzugehen, 22 Tage nach dem Beginn des Völkermordes, sind ca. 200 000 Ruander ermordet. Viele Opfer bitten, mit dem Gewehr erschossen statt mit der Machete zerhackt zu werden. Das kostet die zu Ermordenden erst mal die Summe von 32 US-Dollar. Die Massenmörder, die «génocidaires» lassen sich für die Patronen überhöhte Preise zahlen. Es ist eine unauslotbare Tragödie.

R. Dallaire berichtet: «Ich kam in ein Dorf. Gegen 3 Uhr vermutlich 3 oder 4 Stunden nach einem Massaker. Es ist nichts zu hören. Die Vögel singen. Und dann diese unglaubliche Stille. Sie waren alle tot. In einer Hütte hatten sie einer schwangeren Frau den Bauch aufgeschlitzt, den Fötus herausgeholt und in zwei Teile zerhackt. In einer anderen Hütte hatten sie den Arm eines vielleicht zweijährigen Jungen genommen und in Scheiben geschnitten. Wie man eine Wurst in Scheiben schneidet. Er lag noch da, Stück für Stück, die Hand die Scheiben und die Reste des Kindes. Sie hatten die Menschen aufeinander gestapelt, um sie zu ersticken. Sie hatten sie schwer verletzt, aber lebend in die Latrinen geworfen. Und sie lebten immer noch. Und dann fuhren sie ins nächste Dorf.»

Die Last der Vergangenheit

Am 17. Mai 1994 sind schon über 400 000 Menschen zerhackt, ersäuft, ermordet worden. An diesem Tag kommt der Weltsicherheitsrat in New York erneut zusammen. Er beschließt in einer feierlichen Resolution die UNAMIR II. Aber bei der UNO laufen die Räder langsam. Der Generalsekretär der UNO verfügt nicht über eine eigene Polizeistreitmacht. Er muß sie sich zusammensuchen. Das wird dauern. In der Zwischenzeit ersäuft das Land der Tausend Hügel und der 15 Seen im Blut. Über dem Land liegt etwas, was selbst das Fernsehen nicht zum Ausdruck bringen kann: Leichengeruch hängt über der Landschaft. Damit sie alle nicht auf schreckliche Gedanken kommen und den Glauben an die Menschheit nicht verlieren, läßt R. Dallaire die Blauhelmsoldaten bis zum Umfallen schufteln. Sie sollen nicht zu viel Zeit zum Grübeln haben. R. Dallaire erzählt, er habe kaum noch geschlafen. Immer häufiger ist er allein losgefahren «ohne Begleitung. Im Stillen habe ich gehofft, in einen Hinterhalt zu geraten und ermordet zu werden.»

Das ist wahrlich nicht bloß verbal gemeint. R. Dallaire macht aus Verzweiflung darüber, daß er schuldig geworden ist, zwei Selbstmordversuche. Es erinnert mich an die Geschichte, die ich nur mittelbar von einem Zeugen der Zeitgeschichte gehört habe. Der damalige Herausgeber der katholischen Monatszeitschrift «Das Hochland», Heinz Joseph Schöning, konnte sich nicht verzeihen, daß er einmal als Soldat Hitlers diesem so nahe gegenübergestanden ist und ihn dabei nicht getötet hat, obwohl er es hätte tun können. Er konnte sich ausrechnen, wieviele Millionen Menschen von einem frühen Tod bewahrt worden wären, wenn er das 1942 getan hätte. Deshalb wachte er jede Nacht wie aus einem Alptraum auf. Er konnte sich seine eigene Feigheit nicht verzeihen. Auch R. Dallaire, ein Held unserer Zeit, kann sich seine Schuld nicht vergeben. Was hat er falsch gemacht? Hätte er gleich mit seinen Truppen losschlagen müssen, nachdem am 12. oder 13. Januar 1994 New York auf seine Frage, ob er illegale Waffen der

Miliz beschlagnahmen dürfe, antwortete, dies käme gar nicht in Frage. Sie sollten mit Monitoring und Präsenz weitermachen. R. Dallaire meinte, er habe das falsche Wort benutzt in dem Fax. Er hätte nicht schreiben sollen: «Wir machen eine Offensive», sondern «Wir tun etwas zur Abschreckung der «génocidaires.» Jedenfalls – er ist zur Schuld verdammt. Im Fernsehfilm über R. Dallaire wird gezeigt, wie er todernt davon berichtet, was er nur gesehen, aber nicht verhindert hat. Es wird ein General gezeigt, der voller Verzweiflung darüber ist, daß er nicht Menschen retten konnte, und der sich selbst die Schuld dafür gibt. Der nicht andere, die eigene Regierung, den belgischen Verteidigungsminister, den damaligen und den jetzigen UN-Generalsekretär kritisiert und beschuldigt. Nein, nur er ist unmittelbar vor diesem Leichenberg der 800 000 mit der Machete Zerhackten schuldig vor Gott und den Ruandern. Menschen?

R. Dallaire lebt das Drama dieses Jahrhunderts in seiner Person bis zum bitteren Ende. In Wahrheit wird eine Katastrophe wie in Ruanda sich auch ein zweites Mal ereignen, denn bis heute gibt es keine Bereitschaft der Politik, sich auf solche Ereignisse hin anders zu organisieren. Wieder würden die Europäer und Weißen evakuiert. Wieder würde nichts geschehen. Denn Ruanda ist kein wichtiges Land wie der Irak oder Afghanistan.

Die Toten, die Leichen, die verwesenden Menschen. Das war manchmal zuviel, R. Dallaire schickte seine Leute los, eine Ziegenfamilie zu kaufen. Sie konnten sie auf ihrem Gelände halten, ein bißchen Leben. Sie wuchsen ihm tatsächlich ans Herz: «Eines Nachmittags, ich saß in meinem Büro, kam ein junger Mann aus dem Büro. «General», schrie er, «die Hunde sind hinter Ihren Ziegen her!» Ich zögerte nicht eine Sekunde. Ich sah aus dem Fenster, sah, daß er recht hatte, schnallte meine Pistole, rannte nach draußen und schoß drauflos. Und nachdem ich eine ganze Zeit auf die Hunde geschossen hatte, drehte ich mich um – da standen etliche Leute und starrten mich an! Natürlich: Eine Ersatzhandlung.»

Am 4. Juli 1994 wird Kigali erobert, der blutauschende Völkermord ist vorbei. R. Dallaire kann jetzt nicht mehr bleiben. Am 7. Juli kommen die ersten Soldaten der zweiten Friedensmission, sie haben einen Auftrag nach Kapitel 7 der UN-Charta, das heißt, jetzt wo es kaum noch nötig ist, bekommen die Soldaten einen Kampfauftrag. Aber R. Dallaire erträgt das nicht mehr. Er bittet um seine Ablösung. Er wird nach ghanaischer Tradition verabschiedet.

Europa hat nichts weiter im Kopf, als dem General Vorwürfe zu machen. Die belgische Regierung fordert eine Erklärung, warum R. Dallaire im Wissen um das, was kommen würde, nicht mehr unternommen habe, um den Tod der zehn belgischen Soldaten zu verhindern. Die Belgier waren es, die im entscheidenden Moment davongelaufen sind und Fahnenflucht begangen haben, in einem der schrecklichsten Kapitel der Zeitgeschichte. Es wird für immer ein Schandfleck in der Geschichte der belgischen Militärs bleiben, daß sie damals nur ihre Haut gerettet haben und Hunderttausende in den Untergang haben gehen lassen.

Wird sich die Geschichte wiederholen?

Die amerikanische UN-Botschafterin Madeleine Albright hatte das schändliche Spiel ihrer Regierung mitbekommen. Sie selbst mußte diese Entscheidung ausführen. Als Präsident Bill Clinton sie damals fragte, ob sie die Nachfolgerin von Außenminister Warren Christopher werden wollte, stellte sie eine Bedingung. Sie wolle den Job nur annehmen, wenn Clinton versprechen würde, während seiner Amtszeit einmal nach Ruanda zu fliegen und sich dort vor dem Parlament für den Völkermord zu entschuldigen.⁶ R. Dallaire berichtet von seinen Vorträgen und Seminaren: Wenn er bemerkte, daß die Zuhörer ziemlich abgebrüht waren, tat er etwas, um die Leute aufzuschrecken. So habe er einmal an einer Militärhochschule eine Wassermelone mitgebracht. «Die Melone legte ich einfach auf den Tisch. Außerdem hatte ich die Hacke und die Machete in einer Tasche. So ging ich in die Diskussion.

⁶ Madeleine K. Albright, «Madame Secretary». Die Autobiographie. München 2003.

Und an einem bestimmten Punkt, um wirklich deutlich zu machen, worum es mir ging, nahm ich die Hacke aus der Tasche und hieb auf dem Podium direkt auf die Melone ein. Das hat natürlich geschockt.» R. Dallaire sagt, erst wenn er die Melone mit der Machte zerstückelt habe, dann habe er sich verständlich machen können. «Und genau deshalb habe ich versagt. Ich habe das erst im nachhinein rübergebracht – nicht während des Völkermordes.»
Rupert Neudeck, Troisdorf

Hinweise: Neben den in den Anmerkungen 2 und 3 genannten Publikationen sei noch hingewiesen auf folgende Veröffentlichungen: Zur Verantwortung einzelner europäischer Staaten, der USA und der UNO: François-Xavier Verschave, *Complicité de génocide? La politique de la France au Rwanda. La Découverte*, Paris 1994; Jean-Pierre Chrétien, Jean-Claude Willame, Marc Le Pape, *Rwanda. Réflexions sur les rapports parlementaires de la Belgique et de la France*, in: *Politique Africaine* Nr. 73 (1999), S. 159-176; Ingvar Carlsson, Han Sung-Jao, Rufus M. Kupolati, *Report of the Independent Inquiry into the Actions of the United Nations during the 1994 Genocide in Rwanda*. United Nations, New York 1999; Samantha Power, «A Problem from Hell». *America and the Age of Genocide*. Perennial-HarperCollins, San Francisco 2003; Michael Barnett, *Eyewitness to a Genocide. The United Nations and Rwanda*. Cornell University Press, Ithaca/NY 2003.

Zum Ablauf des Genozids im Jahre 1994: Philip Gourevitch, *We Wish to Inform You That Tomorrow We Will be Killed With Our Families. Stories from Rwanda*. Farrar Straus & Giroux, New York 1998; Alison Des Forges, *Kein Zeuge darf überleben. Das Genozid in Ruanda*. Hamburg 2002; Filip Reyntjens, *L'Afrique des grands lacs en crise*. Karthala, Paris 1994; Colette Braeckman, *Rwanda. Histoire d'un génocide*. Fayard, Paris 1994; Dies., *Terror africain. Burundi, Rwanda, Zaïre: les racines de la violence*. Fayard, Paris 1996; Gérard Prunier, *The Rwanda Crisis 1959-1994. History of a genocide*. Hurst, London 1995; Filip Reyntjens, *Trois jours qui ont fait basculer l'histoire*. L'Harmattan, Paris 1995.

Zur Ethnizität in Ruanda: Catherine Newbury, *The Cohesion of Oppression. Clientship and Ethnicity in Rwanda, 1860-1960*. Columbia University Press, New York 1988.

Zur Rolle des Christentums und der Christen: Gerard van't Spijker, *The Churches and the Genocide in Rwanda*, in: *Exchange* 26 (1997)3, S. 233-264; Ian Linden, *The Churches and the Genocide. Lessons from the Rwandan Tragedy*, in: Gregory Baum, Harold Wells, Hrsg., *The Reconciliation of Peoples*. WCC, Genf 1997, S. 43-55; Ders., *Christianisme et pouvoirs au Rwanda. (1900-1990)*. Karthala, Paris 1999.

Zur Entwicklung nach 1994: *L'Afrique des grands lacs. Annuaire 1997-1998 bis 2001-2002*. Karthala, Paris 1998ff.; Philip Gourevitch, *After the Genocide*, in: *The New Yorker* vom 18. Dezember 1995, S. 78-95; Claudine Vidal, *Les commémorations du génocide au Rwanda*, in: *Les Temps Modernes* 56 (März-April 2001), S. 1-46; Michael P. Scharf, *Responding to Rwanda: Accountability Mechanisms in the Aftermath of Genocide*, in: *Journal of International Affairs* 52 (1999) 2, S. 621-638; Brenda Sue Thornton, *The International Criminal Tribunal for Rwanda: A Report from the Field*, in: *Journal of International Affairs* 52 (1999) 2, S. 639-646; Jean-Pierre Chrétien, *Une justice internationale pour le Rwanda, malgré tout*, in: *Politique africaine* Nr. 86 (2002), S. 185-188; Eugénie Gatari, *Une justice internationale dans l'indifférence*, in: *Politique africaine* Nr. 86 (2002), S. 189-191; Paul J. Magnarella, *Justice in Africa. Rwanda's genocide, its courts, and the UN Criminal Tribunal*. Ashgate Publishers Company, Brookfield 2001; Samantha Power, *Rwanda: The Two Faces of Justice*, in: *New York Review of Books* 50 (16. Januar 2003) 1, S. 47-50; Kingsley Chiedu Moghalu, *Image and reality of War Crimes Justice: External Perceptions of the International Criminal Tribunal for Rwanda*, in: *The Fletcher Forum of World Affairs* 26 (2002) 2, S. 21-46.

Zu den Gacaca-Gerichten: Amnesty International, *Rwanda: Gacaca: A Question of Justice*. AI, London 2002; Nsongurua J. Udombana, *So Far, So Fair: The Local Remedies Rule in the Jurisprudence of the African Commission on Human and Peoples' Rights*, in: *The American Journal of International Law* 97 (2003) 1, S. 1-37; Allison Corey, Sandra F. Joireman, *Retributive Justice. The Gacaca Courts in Rwanda*, in: *African Affairs* 103 (2004) 1, S. 73-89; Gerd Hankel, *Über die Gacaca-Justiz in Ruanda*, in: Gabriele von Armin, u.a., *Jahrbuch Menschenrechte 2004*. Frankfurt/M. 2003, S. 176-182.

Zu Prävention und zu humanitären Interventionen: Payan Akhavan, *Beyond Impunity: Can International Criminal Justice Prevent Future Atrocities?* in: *The American Journal of International Law* 95 (2001)7, S. 7-31; Nicholas J. Wheeler, *Saving Strangers. Humanitarian Intervention in International Society*. Oxford University Press, Oxford 2000; Alan J. Kuperman, *The Limits of Humanitarian Intervention. Genocide in Rwanda*. Brookings Institution Press, Washington, D.C. 2001; International Commission on Intervention and State Sovereignty, Hrsg., *The Responsibility to Protect*. International Development Research Center, Ottawa 2001; Tobias Debiel, *UN-Friedensoperationen in Afrika. Weltinnenpolitik und die Realität von Bürgerkriegen*. Bonn 2003; Dominik J. Schaller, u.a. Hrsg., *Enteignet – vertrieben – ermordet. Beiträge zur Genozidforschung*. Zürich, Oktober 2004. (N.K.)

Barmen – ein Ruf nach vorwärts

70 Jahre nach der Barmer Theologischen Erklärung (1934)

In einem Beitrag für den Westdeutschen Rundfunk im Jahre 1964 beschrieb Karl Barth Absicht und Wirkung der Barmer Bekenntnissynode (29. bis 31. Mai 1934) und der dort verabschiedeten Theologischen Erklärung folgenderweise: «Die Barmer Synode und diese Theologische Erklärung waren ja damals eine strenge theologisch-kirchliche Angelegenheit, und von vielen Seiten wurde größtes Gewicht darauf gelegt zu beteuern, behüt' uns Gott davor, daß das irgend etwas mit Politik, vielleicht mit oppositioneller Politik zu tun haben könnte! Nein! Es geht uns nur um die Kirche, nur ums Evangelium und seine Reinheit. Faktisch aber hat diese Barmer Synode damals, ob wir es wollten oder nicht, auch ihre hochpolitische Bedeutung gehabt.»¹ Was K. Barth hier mit der «hochpolitischen Bedeutung» von Barmen gemeint hatte,

¹ Karl Barth, *Der Ruf aus Gemarkte*. Aus einer Rundfunksendung vom 31. Mai 1964, in: Ders., *Texte zur Barmer Theologischen Erklärung*. Mit einer Einleitung von Eberhard Jüngel und einem Editionsbericht herausgegeben von Martin Rohkrämer. Zürich 2004, S. 227-231, 230.

relativierte er anschließend, wenn er von einem «Minimum von Opposition» sprach, das die Bekennende Kirche mit der Theologischen Erklärung gegen das nationalsozialistische Regime geleistet habe. Und doch wollte er mit dieser Präzisierung nichts von seiner anfänglichen emphatischen Ausdrucksweise zurücknehmen, denn für ihn redet die Kirche mit jedem Bekenntnis, das sie in der Öffentlichkeit ausspricht, «in der Welt zur Welt und zu ihren Problemen, ob sie diese beim Namen nennt oder nicht», und damit ist sie – gewollt oder ungewollt – hochpolitisch.

Mit diesen Überlegungen stellt Karl Barth jede Erinnerung an die Barmer Synode und an ihre Theologische Erklärung vor die Auseinandersetzung mit der Frage, was 1934 für die Kirche in Barmen auf dem Spiele stand, ob sie dies damals erkannt, sich zu eigen gemacht und in ihren späteren Handlungen rezipiert hat. K. Barth selbst hat sich vielfach selbstkritisch zu Barmen geäußert, so wenn er u.a. bemerkt, in Barmen wäre eine kirchengeschichtliche Wende möglich gewesen, wenn die Bekennende

Kirche den kirchenkonstituierenden Charakter der Erklärung erkannt hätte und wenn ihr des weiteren aufgegangen wäre, daß der Inhalt der sechs Thesen der Erklärung in seiner Bedeutung über den aktuellen Streit mit den Deutschen Christen hinausging. K. Barth selber hat zeit seines Lebens in zahllosen Stellungnahmen und in zwei grundlegenden Kapiteln der «Kirchlichen Dogmatik» (Band II/1 und Band IV/3) um diese zwei Fragen (Status der Theologischen Erklärung als Bekenntnis oder als bloße Erklärung und Inhalt der Thesen) gerungen² und damit ein Beispiel produktiver Erinnerungsarbeit an Barmen und an die dort verabschiedete Theologische Erklärung gegeben.

Wenn K. Barths Erinnerungen und Bewertungen über die Barmer Synode und ihre Theologische Erklärung an den Anfang dieses Beitrages gestellt werden, so hat das seinen Grund: K. Barth ist ein qualifizierter Zeitzeuge, denn er war nicht nur von Anfang an ein Mitglied der Redaktionskommission, die mit der Abfassung der Theologischen Erklärung betraut worden war. Der verabschiedete Text selber trägt durchgehend seine Handschrift: Mit einer einzigen Ausnahme wurden auch die von andern eingebrachten Textpassagen von ihm redigiert. Das Ergebnis dieser kollegialen Zusammenarbeit war ein Text, der nicht seine persönliche theologische Position zur Sprache brachte, auch wenn er fast durchgehend von seiner Autorschaft geprägt war. Dies ist in den text- und redaktionsgeschichtlichen Forschungen der letzten zwei Jahrzehnte herausgearbeitet worden.³ Sie haben aber nicht nur gezeigt, in welchem Maß und in welcher selbstloser Weise (war er doch bereit, jeden Einwand in der Redaktionsarbeit aufzugreifen) K. Barth an der Ausformulierung der einzelnen Textfassungen beteiligt war. Sie konnten darüber hinaus nachweisen, daß auch das Grundkonzept der Barmer Theologischen Erklärung mit seiner entschiedenen Ablehnung der Deutschen Christen bis in seine formale Struktur der Zweieitigkeit von Bekennen und Verwerfen auf K. Barth zurückgeht.⁴ Im Unterschied zu dem von Dietrich Bonhoeffer und Hermann Sasse im Rahmen der «Jungreformatoren Bewegung» formulierten Entwurf des sog. «Betheler Bekenntnisses» (Sommer und Herbst 1933)⁵, das von der Option ausging, mit den Deutschen Christen wäre noch ein theologisches Gespräch möglich, gelangte K. Barth schon 1933 zur Einsicht, daß gegenüber den Deutschen Christen nur ein «klares Nein» möglich und ihre Position als eine Häresie zu beurteilen sei.

Auseinandersetzung mit den Deutschen Christen

Daß sich die Synode in Barmen diese entschiedene Position K. Barths zu eigen machen konnte, wird verständlich, wenn man den zeitgeschichtlichen Kontext berücksichtigt.⁶ Nachdem die Deutschen Christen mit Hilfe der NSDAP und der persönlichen Unterstützung durch Adolf Hitler in den Kirchenwahlen vom 23. Juli 1933 in den meisten Landeskirchen und in vielen Gemein-

den die Mehrheit errungen hatten und über diesen Wahlerfolg die Alleinherrschaft zu errichten versuchten, und nachdem sie während einer Großkundgebung des Gaues Groß-Berlin am 13. November 1933 gefordert hatten, daß die Kirche in der Verkündigung und in der Seelsorge sich die völkische Lehre und den totalen Anspruch des nationalsozialistischen Staates zu eigen machen sollte, sahen sich viele Christen, Gemeinden, die «noch intakte» Evangelische Landeskirche in Württemberg und die «noch intakte» Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern aufs höchste bedroht. Gefährdet sahen sie nicht nur die jeweilige Verfassung der Kirche, sondern auch das evangelische Bekenntnis. Die darauf sich zuerst lokal in Bekenntnisgemeinden, dann regional im Pfarrernotbund sowie in «freien Synoden» und zuletzt reichsweit in der Bekenntnisgemeinschaft der Deutschen Evangelischen Kirche organisierende Opposition sah sich herausgefordert, auf diese zweifache Bedrohung eine Antwort zu geben, die nur wirksam sein konnte, wenn sie gemeinsam formuliert und vertreten werden konnte. Die Lage spitzte sich immer mehr zu, nachdem Reichsbischof Ludwig Müller auf die stärker werdende Opposition durch Disziplinarstrafen gegen «Notbundpfarrer» und Pastoren der Bekennenden Kirche und durch Beschneidung des Eigenrechts einzelner Landeskirchen reagiert hatte. Anfang Januar 1934 formulierte sich der reichsweit erste öffentliche Protest auf der Freien Reformierten Synode in Barmen. Die dort versammelten Vertreter von 167 reformierten Gemeinden in Deutschland verabschiedeten die Resolution «Erklärung über das rechte Verständnis der reformatorischen Bekenntnisse in der deutschen Evangelischen Kirche der Gegenwart». Diese Versammlung und die dort beschlossene Erklärung waren das Vorbild für eine Vielzahl von Zusammenschlüssen und gaben zuletzt auch den Anstoß zur Entscheidung, in einer Bekenntnissynode in Barmen eine einheitliche Position gegen die Deutschen Christen zu suchen.

Im Rückblick mag es erstaunen, daß der Grundlagentext für Barmen zwischen den einzelnen Beteiligten in knapp drei Wochen erarbeitet werden konnte. Mehrmals war das ganze Vorhaben gefährdet, denn die konfessionellen Positionen und die kirchenpolitischen Interessen der beteiligten Kirchenleitungen, Vertreter von bekennenden Gemeinden und freien Synoden wie von Einzelpersonen waren sehr unterschiedlich. Von seiten lutherischer Theologen und Kirchenleitungen erhob man Einspruch dagegen, die geplante Theologische Erklärung als ein gemeinsames Bekenntnis zu verstehen. Hinter diesem Vorbehalt stand nicht nur das neulutherische Verständnis, was ein kirchliches Bekenntnis sei, sondern auch die Besorgnis, ein von Lutheranern und Reformierten beschlossenes gemeinsames Bekenntnis würde von den Deutschen Christen dahingehend interpretiert, die Berufung der Landeskirchen von Württemberg und Bayern auf ihre Bekenntnisse, um eine Eingliederung in die Reichskirche abzuwehren, sei nur Schein. Vielmehr würde sich dahinter nur ein organisatorisches Eigeninteresse verbergen.

Kirche und Bekenntnis

Und doch konnten im Verlaufe der Erarbeitung der Theologischen Erklärung und dann während der Beratungen in Barmen selbst diese Bedenken ausgeräumt werden, so daß die Erklärung am Ende einstimmig verabschiedet wurde. Erreicht wurde dieser Konsens in Barmen selbst durch drei Faktoren: Erstens wurden im Entwurf eine Reihe inhaltliche Änderungen vorgenommen. Zweitens wurde die Tagungsordnung so geändert, daß den einzelnen konfessionellen Bänden eine interne Beratungsphase eingeräumt wurde, bevor die Beschlußfassung im Plenum vorgenommen wurde. Drittens entschied die Synode, daß die Theologische Erklärung nur «im Zusammenhang» mit dem Vortrag, den Hans Asmussen zur Einführung in den Text der Theologischen Erklärung gehalten hat, gelesen und interpretiert werden soll. Demgemäß enthält der verabschiedete Text in seiner Präambel keine Hinweise mehr auf die «Vereinigung der Bekenntniskirchen». Er verzichtet auf den Ausdruck «Einheit» des Bekenntnisses und spricht stattdessen von dessen «Gemein-

² Vgl. die aufschlußreiche Dokumentation in: K. Barth, *Texte zur Barmer Theologischen Erklärung* (vgl. Anm. 1).

³ Carsten Nicolaisen, *Der Weg nach Barmen. Die Entstehungsgeschichte der Theologischen Erklärung von 1934*. Neukirchen-Vluyn 1985. Neben einer Synopse der Textfassungen I-VIII der Barmer Theologischen Erklärung (159-192) werden auch die einschlägigen Dokumente (S. 61-157) zugänglich gemacht. Vgl. die Forschungsberichte: Adolf Martin Ritter, *Die Bekenntnissynode zu Barmen – Epoche oder Episode?*, in: *ZevKR* 32 (1987), S. 518-534; Joachim Mehlhausen, *Die Erste Bekenntnissynode der Deutschen Evangelischen Kirche in Barmen 1934 und ihre Theologische Erklärung*, in: *VuF* 34 (1989) 2, S. 38-83.

⁴ Vgl. Helmut Zeddies, *Bekennen und Verwerfen. Die Auseinandersetzung um die Barmer Theologische Erklärung als Bekenntnis der Kirche*, in: Wilhelm Hüffmeier, *Das eine Wort Gottes – Botschaft für alle*. Band 1 (Vorträge aus dem Theologischen Ausschuß der Evangelischen Kirche der Union zu Barmen I und VI). Gütersloh 1994, S. 225-250.

⁵ Vgl. Dietrich Bonhoeffer, *Berlin 1932-1933*. (Dietrich Bonhoeffer Werke, Zwölfter Band, hrsg. von Carsten Nicolaisen und Ernst-Albert Scharffenorth.) Gütersloh 1997, S. 503-507.

⁶ Neben der in Anm. 3 genannten Studie von Carsten Nicolaisen vgl. auch die Beiträge in: Alfred Burgmüller, Rudolf Weht, *Die Barmer Theologische Erklärung. Einführung und Dokumentation*. Neukirchen-Vluyn 1998, S. 11-21 (Joachim Beckmann) und S. 22-29 (Carsten Nicolaisen).

samkeit».⁷ Trotz dieser Kompromisse konnte sich auf der Bekenntnissynode K. Barths frühe Einsicht durchhalten, in der Auseinandersetzung mit den Deutschen Christen gehe es nicht um kirchenorganisatorische Fragen, sondern um die Entscheidung, ob «das Erste Gebot» weiterhin in der Kirche gelte. Aber ebenso wichtig, wie K. Barths zutreffende Situationsanalyse im Kampf mit den Deutschen Christen und die theologische Deutung, die er ihr gab, war die Tatsache, daß in ihnen viele einzelne Christen und viele Gemeinden ihre Erfahrung zutreffend zur Sprache gebracht sahen. Die Theologische Erklärung von Barmen ist damit nicht in erster Linie das Ergebnis eines von den Kirchenleitungen auf den Weg gebrachten synodalen Vorganges, sondern sie verdankt sich dem Engagement und der Einsicht der kirchlichen Basis. Edmund Arens hat die Theologische Erklärung von Barmen als ein Beispiel eines «situativen Bekenntens» beschrieben.⁸ Zwar gilt für jeden Bekenntnistext, daß er sich einer konkreten Situation verdankt und in eine konkrete Situation hinein gesprochen wird. Dennoch gibt es nach E. Arens im 20. Jahrhundert Konstellationen, in denen die Kirche sich durch neue Herausforderungen in ihrem Bekenntnen und Handeln derart in Frage gestellt sieht, daß sie darauf nur mit einer eindeutigen Entscheidung reagieren kann. Sie formuliert dann ihr Bekenntnis im Blick auf die gegebene Situation. Und sie erhebt damit nicht den Anspruch, eine vollständige Darstellung ihrer Glaubensstradition geben, wohl aber die Mitte des Glaubens angesichts der gegebenen Herausforderung zur Sprache bringen zu wollen. Dietrich Bonhoeffer hat den Status der Barmer Theologischen Erklärung als eines Bekenntnisses wie ihren situativen Charakter mit seiner Feststellung klar zum Ausdruck gebracht: «Entweder ist die Barmer Erklärung ein wahres Bekenntnis zu dem Herrn Jesus, das durch den Heiligen Geist gewirkt ist – dann hat es kirchenbildenden und kirchen-

⁷ Text der Theologischen Erklärung (mit Dokumentation der Erklärungen und Richtlinien der Deutschen Christen, gegen die sich die einzelnen Verwerfungen richten), in: Alfred Burgsmüller, Rudolf Weth, (vgl. Anm. 6), S. 32-42. Dort findet sich auch das Einführungsreferat von Hans Asmussen (S. 43-62), das gleichfalls synoptisch in einer stenographischen Mitschrift und der Druckfassung in Carsten Nicolaisen (vgl. Anm. 3), S. 110-139 wiedergegeben ist.

⁸ Vgl. Edmund Arens, *Bezeugen und Bekenntnis. Elementare Handlungen des Glaubens*. Düsseldorf 1988, S. 287-297.

ORIENTIERUNG (ISSN 0030-5502)

erscheint 2× monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Informationen
Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

Redaktion und Aboverwaltung:

Scheideggstraße 45, CH-8002 Zürich

Telefon 01 201 07 60, Telefax 01 201 49 83

E-Mail Redaktion: orientierung@bluewin.ch

Aboverwaltung: orientierung.abo@bluewin.ch

Homepage: www.orientierung.ch

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

Preise Jahresabonnement 2004:

Schweiz (inkl. MWSt): Fr. 65.– / Studierende Fr. 50.–
Deutschland und Österreich: Euro 47.– / Studierende Euro 35.–
Übrige Länder: SFr. 61.–, Euro 33.– zuzüglich Versandkosten
Gönnerabonnement: Fr. 100.–, Euro 60.–

Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich

Schweiz: Postkonto Zürich 80-27842-8

Deutschland: Postbank Stuttgart (BLZ 600 100 70)

Konto Nr. 6290-700

Österreich: Bank Austria, Creditanstalt

Zweigstelle Feldkirch (BLZ 12000),

Konto Nr. 00473009 306, Orientierung, Feldkirch

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

Konto Nr. 556967-61

Druck: Druckerei Flawil AG, 9230 Flawil

Abonnements-Bestellungen bitte an die Aboverwaltung.

Das Abonnement verlängert sich automatisch, wenn die Kündigung nicht 1 Monat vor Ablauf erfolgt ist.

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion.

spaltenden Charakter; oder es ist eine unverbindliche Meinungsäußerung etlicher Theologen, dann ist die Bekennende Kirche seitdem auf einem verhängnisvollen Irrweg.»⁹ D. Bonhoeffer hat hier ex negativo die Frage nach der Wahrheit der Barmer Erklärung in den Prozeß ihrer Rezeption hineinverlegt, insofern sie die Kirche und ihre Glieder für ein bestimmtes Handeln in die Pflicht nimmt. In der Beschreibung dieses Rezeptionsprozesses, wie sie D. Bonhoeffer hier macht, finden sich seine Erfahrungen aus dem Kirchenkampf zusammengefaßt, nämlich die Frage, was die wahre Kirche Christi ausmacht: «Das Bekenntnis ist die auf Grund der Theologie und der Kirche vollzogene Entscheidung über ihre Grenzen. Es ist nicht Darstellung des Lehrganzen, sondern auf Grund des Lehrganzen getroffene Entscheidung der Kirche, an einem bestimmten Ort den Kampf aufzunehmen.»¹⁰ Gleichzeitig hat er diesen Bekenntnis-Begriff mit einem inhaltlichen Kriterium verknüpft, indem er ihn als ein «Bekenntnis zu dem Herrn Jesus» ausgelegt hat. Diese christozentrische Formulierung gibt sicher einmal die persönliche theologische Position von D. Bonhoeffer wieder. Gleichzeitig aber kann sie als eine Kurzformel der ersten These der Barmer Theologischen Erklärung verstanden werden: «Jesus Christus, wie er uns in der Heiligen Schrift bezeugt wird, ist das eine Wort Gottes, das wir zu hören, dem wir im Leben und im Sterben zu vertrauen und zu gehorchen haben.» D. Bonhoeffer hat damit die Frage nach dem kirchenkonstituierenden Charakter der Barmer Theologischen Erklärung mit der Frage nach der Identität der Bekennenden Kirche verbunden und mit dieser Verknüpfung unter vielen Mitgliedern der Bekennenden Kirche heftige Kritik ausgelöst. Mit seiner Position kam er K. Barths reformiertem Verständnis von Bekenntnis sehr nahe. Beide haben damit schon unmittelbar nach der Bekenntnissynode von Barmen 1934 einen Rezeptionsprozeß auf den Weg gebracht, der in den letzten Jahrzehnten trotz vieler Umwege immer deutlicher werden ließ, was Pfarrer Klugkist Hesse am 10. Juni 1934 über die Barmer Bekenntnissynode geschrieben hat: «Es ist ein Wunder vor unsern Augen.»¹¹

Nikolaus Klein

⁹ Dietrich Bonhoeffer, *Fragen*, in: Dietrich Bonhoeffer, *Illegale Theologenausbildung: Finkenwalde 1935-1937*. (Dietrich Bonhoeffer Werke, Vierzehnter Band, hrsg. von Otto Dudzus und Jürgen Henkys). Gütersloh 1996, S. 691-700, 696 (vgl. auch Ders., *Zur Frage nach der Kirchengemeinschaft*, [ebd., S. 655-680] und Helmut Gollwitzers Stellungnahme zu D. Bonhoeffers Aufsatz [ebd., S. 680-691], auf welche der oben zitierte Beitrag «Fragen» von D. Bonhoeffer folgt).

¹⁰ Dietrich Bonhoeffer, *Zur Frage nach der Kirchengemeinschaft* (vgl. Anm. 9), S. 655-680, 664. – Um die Reichweite von D. Bonhoeffers Urteil über Barmen zu erkennen ist auch dessen Skizze «Von Barmen nach Oeynhausen?» für ein Votum auf dem Generalkonvent pommerischer BK-Pfarrer in Stettin Bredow am 10. Januar 1936 (in: Dietrich Bonhoeffer, [vgl. Anm. 9], S. 597-601 herbeizuziehen; Kommentar von Eberhard Bethge in: Günther van Norden, Hrsg., *Zwischen Bekenntnis und Anpassung. Aufsätze zum Kirchenkampf in rheinischen Gemeinden*. Köln 1985, S. 93-96).

¹¹ Zur Rezeption gehört auch die theologische Sachkritik an den einzelnen Thesen, wie sie Eberhard Bethge vorbildhaft geleistet hatte, als er als grundlegendes Defizit von Barmen das Schweigen über die «Judenfrage» zum Thema gemacht hat. Diese Debatte ist gleichfalls von K. Barth und dann von einer Reihe von Theologen aufgegriffen worden. Vgl. E. Bethges methodisch und theologisch weiterführende Überlegung «Leben aus dem Widerspruch» (in: Joachim Mehlhausen, Hrsg., ...und über Barmen hinaus. Studien zur Kirchlichen Zeitgeschichte. Festschrift für Carsten Nicolaisen. Göttingen 1995, S. 261-267). Für die Rezeption maßgebend ist auch die Auslegung der einzelnen Thesen der Barmer Theologischen Erklärung durch den Theologischen Ausschuß der Evangelischen Kirche der Union (1970-1999). (Vgl. dazu Martin Stiewe, in: Joachim Ochel, *Der Dienst der ganzen Gemeinde Jesu Christi und das Problem der Herrschaft*. Band 1. [Vorgänge aus dem Theologischen Ausschuß der Evangelischen Kirche der Union zu Barmen IV] Gütersloh 1999, S. 150-174; Martin Honecker, *Die Barmer Theologische Erklärung und ihre Wirkungsgeschichte*. [Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaften. Geisteswissenschaften. Vorträge G 330] Opladen 1995). Was die Bekenntnissynode in Barmen 1934 offengelassen hat, strebt die von Eckhart von Vietinghoff (Mitglied des Rates der EKD und Präsident des Landeskirchenamtes der Hannoverschen Landeskirche) 2002 angeregte Strukturreform der EKD an, nämlich eine praktizierte Kirchengemeinschaft bekenntnisverschiedener Gliedkirchen, in der die Bezeugung der Einheit sichtbare Gestalt auch in den Kirchenstrukturen gewinnt. Vgl. die bisherigen Diskussionsbeiträge in epd 6a/2002; 13/2002; 28/2002; 43/2002; 12/2003 und 44/2003.