



ORIENTIERUNG

Nr. 11 68. Jahrgang Zürich, 15. Juni 2004

AN JÜRGEN HABERMAS, der am 18. Juni 2004 seinen 75. Geburtstag begeht, beeindruckt zuallererst seine schier unerschöpflich scheinende kommunikative Kraft. Gleichviel ob er an Seminaren oder Konferenzen teilnimmt, bei denen er nach aufmerksamem Zuhören disparate Diskussionen bündelt und auf den Punkt bringt, ob er in wissenschaftlichen Werken die Ergebnisse seiner Reflexionen zur Geltung bringt, ob er in für Aufsehen sorgenden politischen Kontroversen seine Gegner zwar nicht schont, ihnen aber gleichwohl zu verstehen gibt, daß er sie ernst nimmt und, selbst überzeugt vom zwanglosen Zwang des besseren Arguments, zu überzeugen sucht, immer wieder zeigt er sich als ein kommunikativ höchst kompetenter Mensch. Er sucht das Gespräch mit anderen, lernt von seinen Kontrahenten, begegnet den Einsprüchen seiner Gegner wie den Ansprüchen seiner Anhänger mit ebenso souveräner wie kenntnisreicher kommunikativer Qualität. Keine Frage scheint ihm zu banal, kein Einwurf zu belanglos, um darauf geduldig einzugehen und gekonnt zu antworten. In der Person von Jürgen Habermas findet sich seine Theorie geradezu verkörpert: ein vom Willen zum Verstehen der anderen und zur Verständigung mit ihnen in Anspruch genommener Kommunikationstheoretiker, der zugleich ein Musterbeispiel für die Fähigkeit darstellt, in der wissenschaftlichen, gesellschaftlichen und politischen Öffentlichkeit die eigenen Argumente, Einsichten und Intentionen im Gespräch wie in der diskursiven Auseinandersetzung mit anderen zu formen, zu kommunizieren und selbstkritisch weiterzuentwickeln.

Die Kraft der Kommunikation

In diversen Anläufen zu seinen immer weiter ausgreifenden Konzeptionen kommunikativen Handelns und kommunikativer Rationalität, im akribischen Eingehen auf Einwände wie in seinem jahrzehntelangen Gespräch mit Exponenten nicht nur der eigenen Fächer der Philosophie sowie der Soziologie, sondern gleichfalls der Psychologie, Politologie, Linguistik, Rechtswissenschaften, Anthropologie und gelegentlich der Theologie dokumentiert sich ein nie ermüdendes Interesse und eine beinahe grenzenlose Gesprächsbereitschaft. Hans-Georg Gadamer hat Habermas' Leidenschaft und Meisterschaft anlässlich seines 70. Geburtstags treffend formuliert, indem er ihm den Titel verlieh: «der Meister der Kommunikation».¹

«Kommunikation» kann als ein Lebensthema von Habermas gelten, welches wie ein Leitfaden sein riesiges, weitverzweigtes Werk durchzieht. Die technischen Aspekte interessieren den Philosophen dabei allenfalls am Rande. Er nimmt Kommunikation weniger von ihrer medialen Seite wahr, erkennt in ihr vielmehr eine normativ bestimmte gesellschaftliche Kraft, der ein universalistischer Grundzug eigen ist, und die als solche auf Gleichheit, Gegenseitigkeit, Gerechtigkeit und Solidarität ausgerichtet ist. Nach mehreren gesellschafts-, erkenntnis- und wissenschaftstheoretischen Arbeiten entwickelt er dementsprechend eine in vielerlei Hinsicht anspruchsvolle Theorie des kommunikativen Handelns.

Bereits in einem frühen Aufsatz merkt er mit Blick auf Martin Heidegger an, bei diesem werde dem Leser «eher Gefolgschaft auf unwegsamem Pfaden zugewiesen als eine Gemeinsamkeit des Gesprächs gewährt». Daraufhin konstatiert er vielsagend: «Kommunikation gehört nicht zu den Grundworten dieser Philosophie.»² In seiner Habilitationsschrift «Strukturwandel der Öffentlichkeit»³ unternimmt Habermas eine Rekonstruktion der Idee, Geschichte sowie des Gestaltwandels der Öffentlichkeit. Als deren Prinzip macht er eine auf die Erweiterung gegebener Kommunikationsräume und die Öffnung bestehender Kommunikationsverhältnisse angelegte kritisch-emanzipatorische Kraft aus. «Die «Herrschaft» der Öffentlichkeit ist ihrer eigenen Idee zufolge eine Ordnung, in der sich Herrschaft überhaupt auflöst.»⁴ Die in der Philosophie der Aufklärung, welche sich dem öffentlichen Gebrauch der Vernunft verpflichtet weiß, gedachte «bürgerliche Öffentlichkeit» wurde zunächst in der literarischen und dann in der politischen Öffentlichkeit angezielt. Entstanden im Gegensatz zur repräsentativen Öffentlichkeit des Feudalismus, wurde sie laut Habermas freilich nur restriktiv realisiert und durch

PHILOSOPHIE/RELIGION

Die Kraft der Kommunikation: Zum 75. Geburtstag von Jürgen Habermas – Kommunikative Kompetenz – Zwangloser Zwang des besseren Arguments – Im Schnittpunkt politischer und gesellschaftlicher Debatten – Im Gespräch mit anderen Disziplinen – Ein Meister der Kommunikation – Strukturwandel der Öffentlichkeit – Erkenntnis und Interesse – Theorie des kommunikativen Handelns – Versprachlichung des Sakralen? – Produktiver Streit zwischen Vernunft und Religion – Religion und Gesellschaft.
Edmund Arens, Luzern

NEUES TESTAMENT/KIRCHE

«...ihr alle aber seid Brüder»: Zum Lebenswerk des Kanonisten Werner Böckenförde (1928-2003) – Das Recht zwischen normativen Geltungsanspruch und faktischer Geltung – Predigt zu Ez 36,24-28; 1Kor 12,1-13; Mk 10,35-45 – Nerv des römischen Kirchentums – Widerspruch zwischen der verheißenen Freiheit und der realen Unfreiheit – Der Übergang von charismatischer zu institutioneller Herrschaft – Das Problem der Macht – Generelle Kritik an Herrschaftsausübung – Gemeinde als Raum der Herrschaftsfreiheit – Demokratisierung des Charismas.
Paul Hoffmann, Bamberg

ZEITGESCHICHTE/POLITIK

Dissenz und der Kampf um die Freiheit: Zum Tode von Larissa Bogoras (1929-2004) – Die Sowjetunion in der Periode des Tauwetters – Wende nach dem Sturz von Chruschtschow – Der Prozeß gegen Julij Daniel und Andrej Sinjajskij – Die Anfänge der Bürgerrechtsbewegung – Appell an die Weltöffentlichkeit – Nach dem gewaltsamen Ende des Prager Frühlings – Verbannung und Straflager – Der Aufbau des Samizdat – Kampf um die Amnestie für politische Häftlinge – Rußland und die Menschenrechte nach dem Ende der Sowjetunion.
Nikolaus Klein

ZEITGESCHICHTE/POLITISCHE ETHIK

«Es ist nicht richtig, Blut mit Blut zu vergelten»: Gandhis Reaktion auf das Massaker von Amritsar 1919 (Erster Teil) – Die Vorgeschichte des Massakers – Opposition und Kampf gegen die Rowlatt-Gesetze – Gandhis Konzept der Satyagraha-Aktion – Aufruf zum Streik und die ersten Tage nach dem Massaker – Betonung der Verantwortung der Engländer – Errichtung des Hunter-Ausschusses – Der indische Nationalkongreß errichtet eine eigene Untersuchungskommission – Reise Gandhis nach Amritsar – Forderung nach Selbstdisziplin – Ein Jahr nach dem Massaker – Drei Regeln für das Gedenken – Erinnerung an die Opfer und nicht an die Schuldigen – Eingestehen der eigenen Gewalttätigkeit – Vergewärtigung des Einsatzes, den die Freiheit fordert – Die Reaktion der britischen Behörden.
Wolfgang Weilharter, Wien

immer wieder sich formierende Koalitionen politischer und ökonomischer Mächte ausgehöhlt und entmachtet. Der Kategorie der Öffentlichkeit wohnt indes ein kritisches Potential inne. Durch Prozesse öffentlicher Kommunikation können, vermittelt über eine kritische Publizität und eine auf die Teilnahme aller abzielende politische Willensbildung, Prozesse der Demokratisierung der Gesellschaft in Gang gesetzt und gehalten werden. Einerseits widerstehen sie der Refeudalisierung der Öffentlichkeit mitsamt einer Privatisierung des Publikums, andererseits eröffnen sie Möglichkeiten erweiterter Kommunikation, durch welche politische sowie ökonomische Macht und Manipulation kritisch befragt und delegitimiert werden. Damit wird die gesellschaftliche Entwicklung in Richtung einer rationaleren, kommunikativeren, inklusiveren und gerechteren Gesellschaft vorangetrieben.

In den sechziger Jahren, in denen Habermas die Anliegen der Studentenbewegung mit kritischer Sympathie mitträgt⁵, gewinnt bei ihm die Unterscheidung zwischen zweckrationalem (entweder instrumentalem oder strategischem) und kommunikativem Handeln Gestalt. Gesellschaftliche Rationalisierung kann sich ihm zufolge nur «durch eine Entschränkung der Kommunikation vollziehen. Die öffentliche, uneingeschränkte und herrschaftsfreie Diskussion über die Angemessenheit und Wünschbarkeit von handlungsorientierenden Grundsätzen und Normen im Lichte der soziokulturellen Rückwirkungen von fortschreitenden Sub-Systemen zweckrationalen Handelns – eine Kommunikation dieser Art auf allen Ebenen der politischen und der wieder politisch gemachten Willensbildungsprozesse ist das einzige Medium, in dem so etwas wie «Rationalisierung» möglich ist.»⁶ Im Vorgriff auf seine Aneignung der sprachanalytischen Philosophie und linguistischen Forschung formuliert er in seiner Frankfurter Antrittsvorlesung von 1965 über die Sprache: «Mit ihrer Struktur ist Mündigkeit für uns gesetzt. Mit dem ersten Satz ist die Intention eines allgemeinen und ungezwungenen Konsensus unmißverständlich ausgesprochen.»⁷

Das phänomenal vieldiskutierte Werk «Erkenntnis und Interesse» dient der erkenntnistheoretischen Selbstreflexion der Wissenschaft und nimmt zu diesem Zweck die Differenzierung von drei erkenntnisleitenden Interessen vor. Habermas unterscheidet das Interesse an möglicher technischer Verfügung, welches die empirisch-analytischen Wissenschaften bestimmt, das für die hermeneutischen Wissenschaften leitende praktische sowie das in den kritischen Ansätzen der Philosophie und der Sozialwissenschaften zum Zuge kommende emanzipatorische Erkenntnisinteresse. Leitgedanke der hermeneutischen Wissenschaften ist ihm zufolge die «Intersubjektivität der Verständigung in der umgangssprachlichen Kommunikation». Diese erfolgt zum einen in der Vertikale der eigenen Lebensgeschichte und der kollektiven Überlieferung, welcher man zugehört, und zum anderen «in der Horizontale der Vermittlung zwischen Überlieferungen verschiedener Individuen, Gruppen und Kulturen».⁸ Demgegenüber geht es den kritischen Wissenschaften, wie sie paradigmatisch in Psychoanalyse und Gesellschaftstheorie zum Zuge kommen, um die Aufdeckung und Aufhebung von Herrschaft, Gewalt und Ideologie als Formen verzerrter Kommunikation.

¹ Hans-Georg Gadamer, Der Meister der Kommunikation. Die neue Rolle von Kritik und Urteilskraft nach den Weltkrieg. Ein Geburtstagsgruß an Jürgen Habermas, in: Süddeutsche Zeitung, 18.6.1999, S. 17.

² Jürgen Habermas, Die große Wirkung. Eine chronistische Anmerkung zu Martin Heideggers 70. Geburtstag, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 26.9.1959; auch in: Ders., Philosophisch-politische Profile, Frankfurt a.M. 1971, S. 76-85, 76.

³ Jürgen Habermas, Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft. Neuwied-Berlin 1962.

⁴ Ebd., S. 104.

⁵ Vgl. Jürgen Habermas, Protestbewegung und Hochschulreform. Frankfurt a.M. 1969.

⁶ Jürgen Habermas, Technik und Wissenschaft als «Ideologie», in: Ders., Technik und Wissenschaft als «Ideologie». Frankfurt a.M. 1968, S. 48-103, 98.

⁷ Jürgen Habermas, Erkenntnis und Interesse, in: Ders., Technik und Wissenschaft als «Ideologie». Frankfurt a. M. 1968, S. 146-167, 163.

⁸ Ebd., S. 221.

Theorie des kommunikativen Handelns

Mit bahnbrechenden Thesen zur kommunikativen Kompetenz, Reflexionen zur Wahrheitstheorie und Studien zur Universalpragmatik arbeitet Habermas in den siebziger Jahren auf seine «Theorie des kommunikativen Handelns» hin. Dieses Hauptwerk⁹ beinhaltet eine differenzierte Gesellschafts-, Handlungs-, Kommunikations- und Rationalitätstheorie. Mit den Mitteln einer Theorie des kommunikativen Handelns zielt Habermas auf eine kritische Theorie der kapitalistischen Modernisierung, die sich kritisch sowohl mit vorliegenden sozialwissenschaftlichen Ansätzen als auch mit der gesellschaftlichen Wirklichkeit auseinandersetzt. Ihm liegt daran, die Unterwerfung der Lebenswelt unter systemische Imperative aufzuzeigen sowie gesellschaftliche Kräfte aufzuspüren, die sich der «inneren Kolonialisierung»¹⁰ der Lebenswelt widersetzen und ihr entgegenarbeiten. Damit knüpft er an Intentionen der frühen Kritischen Theorie an, wobei er freilich deren aus seiner Sicht unhaltbar gewordenen geschichtsphilosophischen Grundannahmen durch solche ersetzt, die er sowohl rekonstruktiv als auch reflexiv im Rahmen seiner Theorie des kommunikativen Handelns gewinnt. Diese vergewissert sich ihrer normativen Grundlagen durch die Rekonstruktion menschlicher Kompetenzen, Handlungen und der darin implizierten drei Geltungsansprüche. Letztere beziehen sich auf die Wahrheit der Aussagen, die Richtigkeit bzw. Gerechtigkeit der intersubjektiven Beziehungen sowie die Wahrheitigkeit der Äußerungen. Inwiefern diese drei Geltungsansprüche kritisierbar sind, und wie sie, falls strittig, begründet werden können, wird von Habermas philosophisch in einer umfassenden Theorie der kommunikativen Rationalität analysiert und reflektiert.

In der Theorie des kommunikativen Handelns kommt der Kommunikationsform des Diskurses eine besondere Bedeutung zu. Unter welchen Voraussetzungen und mittels welcher Verfahren diskursiv begründete Verständigung über die Wahrheit von Aussagen bzw. die Richtigkeit von Normen erzielt werden kann, kommt in mehreren Ausarbeitungen einer Konsensustheorie der Wahrheit bzw. einer Diskurstheorie der Moral zur Sprache.¹¹ Den prozeduralen Ansatz der Diskurstheorie entfaltet Habermas ferner in Form einer Diskurstheorie des Rechts, welche den demokratischen Rechtsstaat als die über legitimes Recht erfolgende Institutionalisierung von Verfahren und Kommunikationsvoraussetzungen für eine diskursive politische Meinungs- und Willensbildung begreift, die ihrerseits legitime Rechtssetzung ermöglicht. In dieser Konzeption erscheint die «Rechtskommunikation als ein Medium ..., über das sich die im kommunikativen Handeln realisierten Anerkennungsstrukturen von der Ebene einfacher Interaktionen auf die abstrakte Ebene organisierter Beziehungen übertragen».¹² Eine Diskurstheorie der Demokratie, in der sich kommunikative und strategische Kommunikationsformen verschränken, nimmt Habermas schließlich mit seinem Modell der deliberativen Demokratie in den Blick. Das demokratische Verfahren deliberativer Politik stellt ihm zufolge «einen internen Zusammenhang zwischen Verhandlungen, Selbstverständigungs- und Gerechtigkeitsdiskursen her».¹³ Es basiert auf Verständigungsprozessen, welche sich zum einen in der institutionalisierten Form parlamentarischer Beratung und zum anderen im Kommunikationsnetz politischer Öffentlichkeiten vollziehen.

Mit Religion hat sich Jürgen Habermas lange Zeit nur am Rande abgegeben. Bei bemerkenswerter Sensibilität in essayistischen

⁹ Vgl. Jürgen Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns. 2 Bde., Frankfurt a.M. 1981.

¹⁰ Ebd., Bd. 2, S. 452.

¹¹ Vgl. Jürgen Habermas, Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln. Frankfurt a.M. 1983; Ders., Erläuterungen zur Diskursethik. Frankfurt a.M. 1991; Ders., Wahrheit und Rechtfertigung. Frankfurt a.M. 1999.

¹² Jürgen Habermas, Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats. Frankfurt a.M. 1992, S. 527f.

¹³ Jürgen Habermas, Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie. Frankfurt a.M. 1996, S. 285f.

Arbeiten und Gesprächen¹⁴ hat seine systematische Auffassung darin eine restringierte, tendenziell repressive, unterdessen obsolet gewordene Form von Kommunikation gesehen.¹⁵ In seinem Hauptwerk entwickelt Habermas eine allerdings rudimentär bleibende Theorie der Religion. Seine religions- und zugleich kommunikationstheoretische Position beinhaltet zentral die These von der «Versprachlichung des Sakralen».¹⁶ Ihr zufolge werden die religiös-metaphysischen Weltbilder im Prozeß der gesellschaftlichen Rationalisierung mit der Entstehung moderner Bewußtseinsstrukturen hinfällig. Auf der mit der Moderne erreichten Stufe sozialer Evolution haben sich die einstmals in der Religion zusammengefaßten Dimensionen moralisch-praktischer Rationalität in Recht und Moral ausdifferenziert. Die insbesondere in der jüdisch-christlichen Tradition ausgebildete religiöse Brüderlichkeitsethik ist aus seiner Sicht in eine «von ihrer erlösungsreligiösen Grundlage entkoppelte kommunikative Ethik»¹⁷ eingegangen und darin in säkularisierter Form aufgegangen. Die neben ihrer ethischen Ausrichtung wesentlich als rituell verstandene religiöse Praxis soll dadurch obsolet geworden sein, daß die zunächst von der rituellen Praxis erfüllten Funktionen der sozialen Integration und der Expression auf das kommunikative Handeln übergehen. Dabei wird die Autorität des Heiligen schrittweise durch die Autorität eines für begründet gehaltenen Konsenses ersetzt, womit das kommunikative Handeln von sakral geschützten normativen Kontexten gelöst und freigesetzt wird. Das skizzierte Religionsverständnis läuft darauf hinaus, daß die Religion einer vergangenen, historisch überholten Entwicklungsstufe der Menschheit angehört. In der Moderne büßt Religion endgültig ihre kognitiven, expressiven und moralisch-praktischen Gehalte ein; sie löst sich in eine kommunikative Ethik auf. Freie, unrestringierte Kommunikation tritt an die Stelle von Religion. Diese systematische Position ist in den achtziger Jahren zunehmend ins Wanken geraten. In seiner Aufsatzsammlung zum nach-metaphysischen Denken macht sich ein deutlicher Wandel seiner Auffassung bemerkbar, die nicht länger den Anspruch erhebt, Religion sei überholt. Sie spricht zwar weiterhin von der gebotenen Aneignung des religiösen Denkens, ohne jedoch dessen Ab- und Auflösung zu behaupten. Habermas hält nunmehr fest, er glaube nicht, «daß wir Europäer Begriffe wie Moralität und Sittlichkeit, Person und Individualität, Freiheit und Emanzipation ... ernstlich verstehen können, ohne uns die Substanz des heilsgeschichtlichen Denkens jüdisch-christlicher Herkunft anzueignen».¹⁸ Die rhetorische Kraft der religiösen Rede behalte so lange ihr Recht, als für die von ihr bewahrten Erfahrungen und Innovationen keine überzeugendere Sprache gefunden sei. Ob die Philosophie bzw. die kommunikative Vernunft jemals bessere Worte findet, ist für ihn offenbar wieder offen.

Produktiver Streit zwischen Vernunft und Religion

Anfang der neunziger Jahre nimmt Habermas ausdrücklich die Kommunikation mit Religion auf und setzt sich erstmals ausführlich mit theologischen Rezipienten und Kritikern auseinander.¹⁹ Dies geschieht entlang des Transzendenzbegriffs, den er als Fluchtpunkt eines unendlichen Verständigungs- und Kommunikationsprozesses versteht, welcher im Zugehen auf die unbegrenzte Kommunikationsgemeinschaft die Beschränkungen der historischen Zeit und des sozialen Raumes von innen, aus der

¹⁴ Vgl. etwa die Gesprächsauszüge über «Legitimationsprobleme der Religion», in: Dorothee Sölle u.a., Religionsgespräche. Zur gesellschaftlichen Rolle der Religion. Darmstadt-Neuwied 1975, S. 9-30; Jürgen Habermas, Politik, Kunst, Religion. Stuttgart 1978.

¹⁵ Vgl. dazu Edmund Arens, Vom Kult zum Konsens. Das Religionsverständnis der Theorie des kommunikativen Handelns, in: Hartmann Tyrell, Volker Krech, Hubert Knoblauch, Hrsg., Religion als Kommunikation. Würzburg 1998, S. 241-272.

¹⁶ Vgl. Jürgen Habermas (Anm. 9) Bd. 2, S. 118-169.

¹⁷ Jürgen Habermas (Anm. 9) Bd. 1, S. 331.

¹⁸ Jürgen Habermas, Nachmetaphysisches Denken. Frankfurt a. M. 1988, S. 23.

¹⁹ Vgl. Jürgen Habermas, Exkurs: Transzendenz von innen, Transzendenz ins Diesseits, in: Ders., Texte und Kontexte. Frankfurt a.M. 1991, S. 127-156;

Welt heraus, transzendiert. Eine so gefaßte Transzendenz muß ihm zufolge prinzipiell offen bleiben. Durch die von *Helmut Peukert* und *Johann Baptist Metz* vorgebrachte «skrupulöse Frage nach einer Rettung der vernichteten Opfer» werden wir uns zwar «der Grenzen jener ins Diesseits gerichteten Transzendenz von innen bewußt; aber sie vermag nicht, uns der *Gegenbewegung* einer ausgleichenden Transzendenz aus dem Jenseits zu vergewissern».²⁰ Die «anamnetische Solidarität» (Peukert) bzw. «anamnetische Vernunft» (Metz)²¹ hat Habermas seither verschiedentlich zu denken gegeben.²²

In seiner Frankfurter Friedenspreisrede befaßt sich der Frankfurter Philosoph zur Überraschung vieler Freunde und Verächter auf höchst subtile Weise mit «Glauben und Wissen».²³ Dabei macht er deutlich, daß Religion in der postsäkularisierten Gesellschaft einen ernst zu nehmenden Faktor darstellt. Ihre destruktive Dimension ist mit dem 11. September 2001 im terroristischen gewordenen Fundamentalismus unübersehbar geworden. Im Gegensatz dazu gibt es freilich auch religiöse Formen und Religionsgemeinschaften, die durchaus «das Prädikat «vernünftig»» (S. 13) verdienen. Habermas konstatiert nunmehr nicht nur, daß das egalitäre Vernunftrecht religiöse Wurzeln hat, sondern gibt zu erkennen, daß die Grenze zwischen säkularen und religiösen Gründen fließend ist, weshalb ihre Festlegung als eine kooperative Aufgabe verstanden werden sollte. Zwar spricht er sich nach wie vor für die philosophische Übersetzung der in religiösen Empfindungen zutage tretenden Sinnressourcen sowie des in religiöser Sprache enthaltenen semantischen Potentials aus. Doch er akzeptiert, daß es sich bei Glauben und Wissen, Religion und Vernunft, Theologie und Philosophie nicht einfach um Antipoden handelt. Beide sind vielmehr auf wechselseitige Kommunikation untereinander sowie auf den produktiven Streit miteinander angewiesen, in dem es vor allem darum geht, sich über die elementaren Fragen menschlichen Lebens und Überlebens zu verständigen. Religion birgt semantische Gehalte, bietet Sinnpotentiale sowie ethische Perspektiven, wie sie beispielsweise im biblischen Schöpfungs-begriff zur Sprache kommen; denn «die ins Leben rufende Stimme Gottes kommuniziert von vornherein innerhalb eines moralisch empfindlichen Universums». (S. 30f.)²⁴

Religion und Gesellschaft

Habermas spricht sich unterdessen dezidiert gegen einen «unfairen Ausschluß der Religion aus der Öffentlichkeit» aus und macht sich zugleich dafür stark, daß sich «auch die säkulare Seite einen Sinn für die Artikulationskraft religiöser Sprachen» (S. 22) bewahrt. Der Religion wohnt offenbar eine kommunikative Kraft inne, die im postsäkularen Zeitalter der Globalisierung

dieser Aufsatz nimmt Bezug auf Artikel in: Edmund Arens, Hrsg., Habermas und die Theologie. Beiträge zur theologischen Rezeption. Diskussion und Kritik der Theorie kommunikativen Handelns. Düsseldorf 1989; vgl. dazu auch: Edmund Arens, Hrsg., Kommunikatives Handeln und christlicher Glaube. Ein theologischer Diskurs mit Jürgen Habermas. Paderborn-München-Wien-Zürich 1997.

²⁰ Jürgen Habermas, Exkurs (Anm. 19), S. 142.

²¹ Vgl. Helmut Peukert, Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung. Frankfurt a.M. 1988, S. 308ff., 353ff.; Ders., Praxis universaler Solidarität, in: Edward Schillebeeckx, Hrsg., Mystik und Politik. (FS J.B. Metz), Mainz 1988, S. 172-185; Johann Baptist Metz, Anamnetische Vernunft. Anmerkungen eines Theologen zur Krise der Geisteswissenschaften, in: Axel Honneth u.a., Hrsg., Zwischenbetrachtungen. Im Prozeß der Aufklärung (FS J. Habermas), Frankfurt a.M. 1989, S. 733-738; Ders., Zum Begriff der neuen Politischen Theologie 1967-1997. Mainz 1997, S. 153ff., 204ff.

²² Vgl. Jürgen Habermas, Israel oder Athen: Wem gehört die anamnetische Vernunft?, in: Ders., Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck. Frankfurt a. M. 1997, S. 98-111; Ders., Ein Gespräch über Gott und die Welt, in: Ders., Zeit der Übergänge. Frankfurt a.M. 2001, S. 173-196.

²³ Vgl. Jürgen Habermas, Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001. Frankfurt a.M. 2001. Zitate werden im Folgenden im Text ausgewiesen.

²⁴ Vgl. dazu: Magnus Striet, Denken der Differenz. Im Gespräch mit Jürgen Habermas, in: Peter Neuner, Peter Lüning, Hrsg., Theologie im Dialog (FS H. Wagner), Münster/Westf. 2004, S. 127-142.

und Gentechnologie, in welchem soziale Welten zusammenstoßen und die «Zukunft der menschlichen Natur»²⁵ auf dem Spiel steht, von womöglich elementarer Bedeutung und öffentlicher Relevanz ist.

In einem Gespräch über «vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates», das Habermas am 19. Januar 2004 mit *Joseph Kardinal Ratzinger* in der Katholischen Akademie in Bayern geführt hat, führt er seine begonnene Kommunikation mit Religion weiter. In den heiligen Schriften und religiösen Überlieferungen findet er «Intuitionen von Verfehlung und Erlösung, vom rettenden Ausgang aus einem als heillos erfahrenen Leben»²⁶ artikuliert, ausbuchstabiert und wachgehalten, welche die Lernbereitschaft der Philosophie einfordern. In religiösen Gemeinden und Gemeinschaften sind ihm zufolge, sofern sie dem Dogmatismus widerstehen und Gewissenszwang vermeiden, Ausdrucksmöglichkeiten und Sensibilitäten für verfehltes Leben und deformierte Lebenszusammenhänge intakt geblieben, die sie in den öffentlichen Diskurs einzubringen vermögen, ohne allerdings auf gesamtgesellschaftliche Akzeptanz zählen zu können. Gegenüber allen Ansprüchen auf religiöses Interpretationsmonopol sei mit dem Fortbestehen eines Dissenses zwischen Gläubigen und Nicht-Gläubigen zu rechnen, der im Rahmen einer liberalen politischen Kultur und eines demokratischen Staates kommunikativ und diskursiv auszutragen ist.

Die «Grenze zwischen Glauben und Wissen» hat Habermas unlängst auf einem Symposium in Wien aus Anlaß des 200. Todestages von *Immanuel Kant* erneut abgeschritten. In seinem Eröffnungsvortrag vom 4. März 2004 zur Wirkungsgeschichte und aktuellen Bedeutung von Kants Religionsphilosophie wartet er mit einer meisterlichen Skizze der religionsphilosophischen

²⁵ Vgl. Jürgen Habermas, *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* Frankfurt a.M. 2001.

²⁶ Stellungnahme Professor Dr. Jürgen Habermas, in: *zur debatte* 34 (2004) Heft 1, S. 2-4, 4.

Konzeptionen von *Kant*, *Schleiermacher* und *Kierkegaard* auf. Im Gespräch mit diesen kontrastierenden Bestimmungen des Verhältnisses von Religion und Vernunft unterstreicht er seine kommunikative Auffassung von der Philosophie als Übersetzerin und Interpretin substantieller Lebensentwürfe, welche auf vernünftige Weise vom religiösen Erbe zehrt, solange sie es als ihr gegenüber kognitiv widerständig erfährt.

Jürgen Habermas hat sich seit Jahrzehnten als ein höchst produktiver Forscher und Denker, Publizist und politischer Intellektueller profiliert, dessen Werk und Wirken bewundernswert breit angelegt ist, der unterschiedlichste Disziplinen und Ansätze aufeinander bezieht, miteinander verbindet und in seiner eigenen Konzeption integriert. Wie kein zweiter Zeitgenosse reflektiert er auf die Grundstrukturen und Dimensionen, die Pathologien und Perspektiven von Kommunikation und praktiziert in seinem philosophischen Werk wie in seinem Handeln ein verständigungsorientiertes Forschen, Lehren und Leben. Von diesem paradigmatischen Vertreter des Paradigmas der Verständigung, der sich immer wieder an den Ressourcen der Religion reibt und ihr dabei zunehmend kognitiv nähert, ohne sie selbst bislang performativ als eine kommunikative Praxis wahrzunehmen und auszubuchstabieren²⁷, bleibt zu hoffen, daß er die Kommunikation mit der Religion fortführt. Von ihm, der sich seit langem als herausragender Anreger theologischer Theoriebildung und Diskurse erwiesen hat, wäre zudem zu wünschen, daß er sich weiterhin gelegentlich in Gespräche mit der Theologie verwickeln läßt, die ihm ebenso viel verdankt, wie sie ihm abverlangt.²⁸

Edmund Arens, Luzern

²⁷ Vgl. Edmund Arens, *Religion as Ritual, Communicative, and Critical Praxis*, in: Eduardo Mendieta, Hrsg., *The Frankfurt School on Religion*. Routledge, New York-London 2004.

²⁸ Vgl. neben den bereits genannten Arbeiten: Hermann Düringer, *Universale Vernunft und partikularer Glaube. Eine theologische Auswertung des Werkes von Jürgen Habermas*. Leuven 1999; Siobhán Garrigan, *Beyond Ritual. Sacramental Theology after Habermas*. Aldershot 2004.

«... ihr alle aber seid Brüder»

Ansprache im Gottesdienst anläßlich des 75. Geburtstages von Werner Böckenförde am 17. Mai 2003.

Der nachfolgend abgedruckte Text wurde von Paul Hoffmann während des Gottesdienstes beim Treffen anläßlich des 75. Geburtstages von Werner Böckenförde in Freiburg i.Br. am 17. Mai 2003 vorgetragen. Die zugrundegelegten Bibelstellen waren: Ez 36,24-28; 1Kor 12,1-13; Mk 10,35-45. Werner Böckenförde starb am 26. November 2003 in Freiburg. Geboren am 21. März 1928 in Hilders (Rhön), studierte er Jura und Theologie in Münster/Westf. und promovierte in beiden Disziplinen (Juristische Dissertation: *Der allgemeine Gleichheitssatz und die Aufgabe des Richters*. Ein Beitrag zur Frage der Justitiabilität von Art 3 Abs. 1 des Bonner Grundgesetzes. Berlin 1957; Theologische Dissertation: *Das Rechtsverständnis der neueren Kanonistik und die Kritik Rudolph Sohms. Eine ante-kanonistische Studie zum Verhältnis von Kirche und Kirchenrecht*. Münster/Westf. 1969). 1969 kam er als Seelsorger in das Bistum Limburg. Von 1972 bis zu seinem Eintritt in den Ruhestand 1993 war er Leiter der Abteilung «Kirchliches Recht» im Bischöflichen Ordinariat und gleichzeitig von 1971 bis 1981 persönlicher Referent von Bischof Wilhelm Kempf (1906-1982). 1976 wurde er zum Domkapitular ernannt, lehrte als Honorarprofessor katholisches Kirchenrecht und Staatskirchenrecht an der Universität Frankfurt/Main und war Mitglied der Kirchenrechtlichen Arbeitsgemeinschaft der «Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft» FEST in Heidelberg. Zusammen mit Bischof W. Kempf und Weihbischof Walther Kampe war er verantwortlich für die Entwicklung und Ausgestaltung der Limburger Synodalordnung (zuerst 1968 und jetzt gültige Fassung 1977 mit späteren Novellierungen) und für viele Menschen ein kompetenter Berater und Anwalt.

In seinen kanonistischen Publikationen über aktuelle Entwicklungen im katholischen Kirchenrecht beschäftigte sich Werner Böckenförde immer wieder mit der Frage, wie in der Rechtswissenschaft und wie in der Rechtsanwendung mit der Divergenz zwischen dem normativen Geltungsanspruch und der faktischen Geltung des kirchlichen Rechts umzugehen sei. Dabei sieht er im geltenden Recht (CIC 1983 can. 212 § 3) einen zaghaften Ansatz für einen differenzierten Rezeptionsvorgang für kirchliche Rechtsnormen: «Offensichtlich (...) ist es noch ein weiter Weg bis zur Einsicht des Gesetzgebers, daß die Rezeption einer kanonischen Norm notwendig ist und zudem ein kreativer Vorgang, der dem Gesetzesgehorsam erst die ethische Legitimation und Verbindlichkeit bringt. Wer einen weiten Weg vor sich hat, braucht Geduld und Ausdauer.» (Theologia Practica 27 [1992], S. 129f.)

Ausgewählte Veröffentlichungen: Lehrbeanstandungen in der röm.-kath. Kirche und das Verfahren der Kongregation für die Glaubenslehre. Anmerkungen aus juristischer Sicht, in: *ZevKR* 32 (1987), S. 258-279; Neuere Tendenzen im katholische Kirchenrecht. Divergenz zwischen normativem Geltungsanspruch und faktischer Geltung, in: *Theologia Practica* 27 (1992), S. 110-130; Zur gegenwärtigen Lage der römisch-katholischen Kirche. Kirchenrechtliche Anmerkungen, in: *Orientierung* 62 (1998), S. 228-234; Die Verfahrensordnung zur Überprüfung von Lehrfragen durch die Kongregation für die Glaubenslehre von 1997, in: *Neue Zeitschrift für Verwaltungsrecht* 17 (1998), S. 810-814; Ökumene - mit Bedacht. Die römisch-katholische Kirche in der Sicht des Papstes, in: *ZevKR* 47 (2002), S. 575-595.

N.K.

ALS WERNER BÖCKENFÖRDE MICH BAT, die Ansprache in diesem Gottesdienst zu übernehmen, reagierte ich mit der Bitte, mir die Texte vorzugeben, die den Ausgangspunkt unserer Überlegungen bilden sollen. Und es kam so, wie es bei ihm zu erwarten war. Die Texte, die er wählte, trafen den Nerv des römischen Kirchentums: den Widerspruch zwischen der verheißenen Freiheit der Kinder Gottes und der realen Unfreiheit in einem verklerikalierten Kirchensystem. Dieser Widerspruch hat Werner Böckenförde sein Leben lang herausgefordert und gerade als Juristen zunehmend bedrängt. Ich folgte seinen Vorschlägen bis auf den Evangelientext. Er hatte Mt 23,1-13 genannt, die auch Ihnen sicher wohlbekannt Passage «Ihr sollt keinen Vater nennen auf Erden ...». Ich wich hier ab, nicht weil ich diesen Text geringschätze, sondern weil die in Mk 10 überlieferte Geschichte von den beiden Zebedäusöhnen uns noch etwas näher an die Sache heranbringt. Mt 23 ist die Explikation von Mk 10 in einer Situation, in der Matthäus die Gefahr aufkommen sah, daß ausschriftgelehrter Kompetenz, die er als solche nicht in Frage stellte, ein Machtanspruch über die Gemeinde entsteht. «Ihr sollt keinen Rabbi nennen, einer ist euer Lehrer, der Messias. Ihr alle aber seid Brüder.» Der christliche Lehrer bleibt Schüler der Gottesherrschaft, Bruder unter den Schwestern und Brüdern Jesu. Das erklärt die Polemik im Rest des Kapitels gegen die Ignoranz und Arroganz geistlicher Herrschaft, die Matthäus – ob zu Recht oder Unrecht sei dahingestellt – an den pharisäischen Schriftgelehrten ansetzt.

Doch nun zu unserer Geschichte aus Mk 10. Ob sie so stattgefunden hat, ist ungewiß, aber sie könnte kaum besser erfunden sein. Sie liest sich wie eine Illustration zu *Max Webers* Darstellung des Übergangs von charismatischer zu institutioneller Herrschaft: «Stets ist dies der Wendepunkt, mit welchem aus charismatischen Gefolgsleuten und Jüngern ... durch Sonderrechte ausgezeichnete Tischgenossen des Herrn, dann Lehenträger, Priester, Staatsbeamte, Parteibeamte, Offiziere, Sekretäre ... oder Angestellte, Lehrer und andere berufsmäßige Interessenten, Pfründenbesitzer, Inhaber patrimonialer Ämter und dergleichen werden.»¹ Johannes und Jakobus gehören unter den Gefolgsleuten Jesu zu den Scharfmachern. Ihr Spitzname «Boanerges», von Markus mit «Donnersöhne» übersetzt, spricht Bände. Lk 9 überliefert die Geschichte, daß sie über ein samaritanisches Dorf, das der Jesusgruppe die Aufnahme verweigerte, «Feuer vom Himmel herabkommen lassen und die Einwohner vernichten» wollten, wie es einst Elias mit den Abgesandten des Königs Achasja getan hat (2Kön 1,10-12). Die beiden Burschen verfügen über ein gehöriges Aggressionspotential, religiös aufgeladen. Auch unsere Geschichte ist nicht ohne. Matthäus war die Sache so peinlich, daß er bei seiner Wiedergabe der Geschichte (20,20-28) nicht die beiden selbst, sondern die Mutter die verwegene Bitte vorbringen läßt. Was die beiden fordern, bewegt sich in den Allmachtsphantasien endzeitlicher Weltherrschaft. Sie sind uns aus den nationalmessianischen Hoffnungen des zeitgenössischen Judentums vertraut. Auch die zelotische Befreiungsbewegung war von ihnen getragen. In Qumrantexten wird sehr genau die Sitzordnung beim messianischen Mahl erörtert (1Qsa II,11-21). Wo sitzt der priesterliche Messias ben Aaron, der königliche Messias ben David usw.? Wenn es soweit ist, am «Tag x», wollen die beiden Brüder die entscheidenden Plätze einnehmen. Jesus weist sie zurück: «Ihr wißt nicht, worum ihr bittet.» Die Nähe zu ihm bedeutet nicht Teilhabe an Ehre und Macht, sondern Teilhabe an Leiden und Tod. Und auch dies schafft keine Privilegien. Gott allein vergibt die Plätze an die, denen er sie bereitet hat. Wer das ist, bleibt offen. Es ist allein Gottes Sache.

Das Problem der Macht

Diese Geschichte kritisiert nicht den messianischen Erwartungshorizont, in dem sie angesiedelt ist. Der Erzähler arbeitet mit

¹ Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*. Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte. Gesamtausgabe Max Weber, Abt. 1, Schriften und Reden, Band 22. Tübingen 1999, S. 661f.

diesem Bildmaterial, deckt aber mit seiner Hilfe jene Gefahr auf, die auch in der Jesusbewegung lauert. Es geht um das Problem der Macht. Das Ringen um sie beginnt nicht erst in der Phase der Institutionalisierung. Es beginnt schon in der charismatischen Ursprungssituation, mag der Anspruch des charismatischen Rebellen in der Regel sich auch gegen bestehende Herrschaftsverhältnisse richten. Auch auf der durch den Galliläer Jesus initiierten Freiheitsgeschichte wird dies wie ein langer Schatten liegen. Wir können uns nicht damit herausreden, daß das Charisma zwar an sich gut sei, aber leider durch den Menschen nur zu oft pervertiert werde. Vielmehr – das Charisma selbst ist wesensgemäß ambivalent. Insofern der Charismatiker beansprucht, Träger letztgültiger Autorität, absoluter Wahrheit zu sein, insofern er beansprucht, daß Gott, die Vorsehung oder wer auch immer mit ihm sei und durch ihn handle, entzieht er sich jeder Kontrolle und der Auseinandersetzung um seine Wahrheit. Solcher Wahrheitsanspruch macht dann nicht frei, sondern schafft nur neue Unfreiheit.

Erkennbar wird dies schon in der Evangelienüberlieferung, wenn aus dem Gleichniserzähler Jesus der synoptischen Evangelien, der – durchaus mit Autorität – für seine Botschaft bei seinen Hörerinnen und Hörern um Einverständnis wirbt, im Johannes-evangelium der Offenbarer absoluter Wahrheit wird. Das gilt erst recht für die Nachfolger, die sich auf seinen Auftrag berufen. Wir können dies schon in den synoptischen Aussendungsreden beobachten, in denen frühe Missionsinstruktionen erhalten sind. Falls ein Ort die Missionare und ihre Botschaft nicht aufnimmt, sollen sie den Staub dieses Ortes aus ihren Kleidern schütteln. Mit dieser prophetischen Symbolhandlung überantworten sie die Bewohner – Männer, Frauen, Kinder – dem Gottesgericht. Sodom und Gomorra – so heißt es – wird es an dem Tag der endzeitlichen Rache erträglicher ergehen als ihnen. Auf solche missionarischen Kreise dürfte der Anspruch zurückgehen, daß das, was sie auf Erden binden, auch im Himmel, also bei Gott, gebunden sein wird. Diese Vollmacht kommt nach der Gemeindefregel in Mt 18 der christlichen Gemeinde bei der Exekution unbußfertiger Gemeindeglieder als ganzer zu. In Mt 16 wird sie zusammen mit der Schlüsselgewalt auf Petrus übertragen – wie wir wissen, mit verhängnisvollen Folgen für die gesamte Kirchengeschichte.

Doch zurück zum Markustext. Der Autor des Evangeliums beläßt es nicht bei dieser Episode. Die anderen Jünger sind aufgebracht. Was ihren Ärger auslöst, wird nicht gesagt. Entrüsten sie sich moralisch? Oder ärgern sie sich über das Vorpreschen der zwei Rivalen im Kampf um die Macht? Markus hat schon vorher berichtet, daß die Jünger unterwegs miteinander stritten, wer von ihnen der Größte sei (9,33f.). Der Leser darf sich also so seine Gedanken machen. Die Belehrung, die Markus durch Jesus ihnen allen geben läßt, trifft den Nerv. Es geht nicht um einen Fauxpas, es geht in der Tat um die Machtfrage.

Generelle Kritik an Herrschaftsausübung

Jesus beginnt mit der Schilderung der die damalige Welt bestimmenden Machtstrukturen. Kein Lobpreis der Pax Romana, keine Rede davon, daß die Obrigkeit im Auftrag Gottes das Schwert trage oder ein Schrecken nur für die Bösen sei. Nüchtern wird festgestellt: «Ihr wißt, daß die, die als die Herrscher der Völker gelten, sie beherrschen und daß ihre Großen über sie Macht ausüben.» Die Übersetzung enthält ein Problem. Häufig, auch in der Einheitsübersetzung, werden die hier verwendeten griechischen Verben für «herrschen» (κατακυριεύω) und «Macht ausüben» (κατεξουσιάζω) in pejorativem Sinn übersetzt: Sie «unterjochen die Völker» und sie «mißbrauchen mit Gewalt ihre Herrschaft». Vom allgemeinen Sprachgebrauch her läßt sich diese negative Übersetzung jedoch nicht rechtfertigen. Schade, werden wir ehemaligen 68er vielleicht sagen. Aber – der Philologenstreit ist von erheblicher Relevanz für das Gesamtverständnis. Die scheinbar harmlosere Übersetzung ist die radikalere. Die Sprüche kritisieren nämlich dann nicht nur den Mißbrauch von Herrschaftsausübung, sondern generell die Herrschaft von Menschen über Menschen. Herrschaft, Macht Größe und das Streben danach

produzieren die Zweiteilung der Welt in oben und unten. Die einen sitzen an den Schalthebeln der Macht, die anderen sind ihnen ausgeliefert. Das ist aus der Perspektive von unten gesprochen. Jesus teilt sie mit der jüdischen Apokalyptik. Er teilt aber auch deren Utopie einer Gegenwelt, in der irgendwann einmal dank göttlicher Intervention die Obersten zuunterst und die Untersten zuoberst sein werden. «Die Ersten werden die Letzten, die Letzten die Ersten sein», heißt es auch in der Jesusüberlieferung.

Jesus beläßt es aber nicht bei diesem Szenario einer zukünftigen Umkehrung der jetzt herrschenden Verhältnisse, durch die die jetzt Herrschenden abgesetzt und die jetzt Unterdrückten in Position gebracht werden. Er holt diese Utopie in die Geschichte hinein, nicht in dem Sinn, daß neue Herren die alten Herren ablösen sollen, und so immer fort bis in alle Ewigkeit. Seine Forderung: «Bei euch sei es nicht so» zielt auf die Überwindung solcher Herrschaftsstrukturen überhaupt.

Der folgende Spruch ist in zahlreichen Varianten überliefert, er kreist aber immer um dasselbe Thema von Vorrang, Größe, Macht: «Wer groß, wer der Erste sein will oder wer es ist, der werde der Diener, der Sklave, der Letzte aller.» Der Kontrast kann im Rahmen antiker Gesellschaftsverhältnisse nicht krasser umschrieben werden. Sklavesein bedeutet den Status völliger Rechtlosigkeit, bedeutet, einem Herrn absolut – auf Leben und Tod – ausgeliefert zu sein, es bedeutet mit all seinen Kräften und Möglichkeiten zu nichts anderem da zu sein als zum Dienst für einen andern. Der Weg nach oben ist der Weg nach unten an die letzte Stelle. Statt um Machtbesitz geht es um Machtverzicht. Jesus spricht zwar scheinbar nur den einzelnen an – in seinem Prestigeverlangen und Karrieredenken, in seinem Streben nach Macht und Einfluß. Da aber alle von diesem Bazillus infiziert sind, zielt seine Forderung auf eine Überwindung der gesellschaftlichen Verhältnisse, die aus einem solchen Streben entstehen. Das betrifft den pater familias ebenso wie die Sippen- oder Dorfältesten in seiner Umgebung bis hin zu denen, die «als die Herrscher der Völker, als die Großen gelten». Es betrifft die staatlichen wie die geistlichen Machtträger, aber auch die geistigen Eliten mit ihrem Herrschaftswissen oder die Wirtschaftspotentaten in ihrem Kampf um eine marktbeherrschende Stellung – damals wie heute. Es betrifft auch – gestatten Sie die Aktualisierung – das Verhältnis der Staaten zueinander: Hegemonialismus oder Staatengemeinschaft.

Die an den einzelnen gerichtete Mahnung entfaltet ihr subversives Potential, wenn man bereit ist, sie zu Ende zu denken. Solche Redeweise hat bei Jesus Methode. Es ist die verdeckte Sprache der Aufsässigen. Ich erinnere nun an den Opferspruch Mt 5,23f.: «Wenn du zum Altar gehst und dich erinnerst, daß einer etwas gegen dich hat, laß deine Opfergabe liegen und versöhne dich zuerst mit deinem Bruder und dann komme und opfere.» Was wie eine brave Frömmigkeitsregel aussieht, führt letztlich die ganze Sühnopferpraxis ad absurdum. Denn unter dieser Bedingung wird es nie zum Opfern kommen können.

Gemeinde als Raum der Herrschaftsfreiheit

Jesu Forderung des Machtverzichts ist in der Perspektive der kommenden Gottesherrschaft zu sehen. Die verheißene Umkehr der herrschenden Verhältnisse – die göttliche Weltrevolution – setzt die Umkehr des Menschen voraus, jenes neue Herz, das die Prophetie verheißt. Die eschatologische Alternative einer in sich versöhnten Menschheit soll unter den noch herrschenden Verhältnissen dieser Weltzeit antizipiert werden. Der Kampf aller gegen alle um Macht und Einfluß soll abgelöst werden durch ein Verhältnis gegenseitiger Akzeptanz und vorbehaltlosen Dienstes füreinander.

Im Markustext spricht Jesus die Jüngerschaft mit seiner Forderung an, wenn er im Blick auf die die Gesellschaft bestimmenden Herrschaftsstrukturen lapidar feststellt: «Bei euch – nicht so.» Die Gemeinde ist als Raum der Herrschaftsfreiheit konzipiert. In ihrer Gemeinschaft soll das Neue gewagt und eingeübt werden. Und er verweist sie dafür auf das Beispiel des Menschensohnes, der «nicht kam um sich bedienen zu lassen, sondern um zu dienen

und sein Leben als Lösegeld für die vielen zu geben». Der Machtverzicht wird also christologisch begründet, just mit dem Kerngedanken antiochenisch-paulinischer Soteriologie des «Todes Jesu für uns», der das Zentrum der abendländischen Ausgestaltung der Erlösungslehre bilden wird, allerdings ohne die konkreten Konsequenzen, die Markus aus ihm zog.

Daß dies für den Autor und Theologen Markus kein Nebengedanke ist, zeigt der Aufbau seiner Evangelienschrift. Unsere Szene steht am Ende des Weges Jesu nach Jerusalem, des zweiten Hauptteils des Evangeliums, der in Caesarea Philippi mit dem Messiasbekenntnis des Petrus beginnt. Derselbe Petrus versucht in jener Szene, Jesus vom Weg des leidenden Menschensohnes abzuhalten. Er wird zum satanischen Versucher, der nicht das denkt, was Gottes Wille ist, sondern das, was Menschen denken. Im Vorausblick auf die Verleugnung Jesu durch Petrus in der Passionsgeschichte wird Nachfolge als Selbstverleugnung bis zum Kreuz beschrieben. Dasselbe geschieht bei der zweiten Leidensankündigung. Hier sind es alle Jünger, die Jesus nicht verstehen und statt dessen beim Weitergehen sich darüber streiten, wer von ihnen der Größte ist. Und auch unserer Szene geht eine, die dritte, Leidensansage unmittelbar voraus.

Die Koinzidenz, die zwischen dem Weg Jesu und der Nachfolge der Jünger besteht, ist das zentrale Thema. Für Markus steht die Jesusgemeinde, die Kirche, bei der Frage des Herrschaftsverzichts in statu confessionis. Die Glaubwürdigkeit ihres Bekenntnisses steht auf dem Spiel. Sie kann sich nicht auf jenen Jesus berufen, der sich zum Diener aller machte, und zugleich in ihrer Verfassung die Machtstrukturen ihrer Umwelt imitieren.

Demokratisierung des Charismas

Wenn Markus solche Akzente setzt, läßt dies vermuten, daß auch er die Realisierung dieses Programms Jesu in seiner Gemeinde gefährdet sieht. Schauen wir auf die Schriften des Neuen Testaments insgesamt, liefern sie uns in dieser Hinsicht ein «trauriges Zeugnis». Die Chance für eine positive Entwicklung, die der Gemeindeentwurf des Paulus in 1Kor 12 und ähnlich in Röm 12 geboten hätte, wird – aus welchen Gründen auch immer – vertan. Paulus, selbst ein Gemeindeorganisator, der seine charismatische Autorität durchaus selbstbewußt auszuspielen weiß, ist hier mit korinthischen Christen konfrontiert, die den Geistbesitz für sich reklamieren und den Rest der Gemeinde ins Abseits stellen. Die Gefahr, daß die Gemeinde zu einer Zweiklassengesellschaft verkommt, taucht hier zum ersten Mal konkret auf. In zahllosen Varianten wird sie die Kirchengeschichte bestimmen und in der römischen Kirche letztlich zur Ausbildung des hierarchischen Herrschaftssystems führen. Paulus begegnet dieser Tendenz mit der «Demokratisierung des Charismas». In der christlichen Gemeinde weist schon das einfache Bekenntnis «Jesus ist der Herr» jeden als Geistträger aus. Und dieser Geist teilt jedem seine Gabe mit, so wie ER es will. Die Gemeinde lebt von der Pluralität der jedem individuell geschenkten Begabungen, nicht vom Monopol des Geistbesitzes. Sie ist gehalten, diese Pluralität in gegenseitiger Akzeptanz und Solidarität zu gestalten: Die Gemeinde als der Leib Christi ist vom Klima der Sympathie und nicht der Unterdrückung und Degradierung der jeweils anderen bestimmt. Paulus geht soweit, daß er am Ende seiner Ausführungen in 1Kor 12 auch die Urcharismen des Apostels, des Propheten und Lehrers, die in der Frühzeit die christlich-charismatische Bewegung getragen haben, diesem Konzept einordnet. Auch diese Geistesgaben stehen zusammen mit den anderen in einer Reihe, neben den anderen, nicht über ihnen.

Gal 3,27f. verrät das Kirchenbild, das Paulus bestimmt: «Alle seid ihr Söhne [und Töchter] Gottes durch den Glauben in Jesus Christus. Die ihr auf Christus getauft wurdet, habt Christus angezogen. Da gilt nicht Jude und nicht Grieche, da gilt nicht Sklave und nicht Herr, da gilt nicht Mann und Frau. Denn ihr alle seid EINER in Christus Jesus.» Die die Gesellschaft bestimmenden Unterschiede und Hierarchien sind in der Einheit der Christusgemeinschaft aufgehoben. Schauen wir auf die letzten der in den

neutestamentlichen Kanon aufgenommenen Schriften, die Pastoralbriefe, ist diese Chance endgültig verspielt. Der hier als Pseudopaulus schreibende Kirchenmann entwirft jenes Kirchenbild, dem die Zukunft gehören wird: der eine Amtsträger, der nach dem Modell des antiken *pater familias* die Gemeinde leitet, die Gemeinde als ganze entmündigt, die Frauen in ihr diskriminiert. Nochmals Max Weber: «... das Bündnis mit der – in diesem Fall patriarchalistischen – Tradition [ist] zwar nicht das einzig Mögliche, wohl aber, zumal in Perioden mit unentwickelter Rationalisierung der Lebenstechnik, das unbedingt Nächstliegende, meist unvermeidlich.» Der Rückblick auf die Anfänge entläßt uns ratlos und resigniert. Wie soll es weitergehen? ... Erlauben Sie einen letzten Rückgriff auf Markus. Mit Bedacht läßt dieser der Zebaiden-Perikope unmittelbar vor dem Einzug in

Jerusalem eine Wundergeschichte folgen. Ein Blinder drängt sich zu Jesus, und es gelingt ihm, gegen den Widerstand der Menge zu Jesus vorzudringen. Sein Glaube rettet ihn. Er kann sehen. Die Geschichte schließt pointiert mit der Bemerkung: «Und er folgt Jesus auf seinem Weg nach.»

Am Ende verweist uns Markus auf das Wunder des Glaubens, das Sehen und Nachfolge möglich macht. Vielleicht sollten auch wir dankbar sein, wenn wir bei diesem Jesus lernen, die Dinge in ihrer Widersprüchlichkeit zu sehen: So wie sie faktisch sind, und wie sie eigentlich sein sollten, und dann jenen beschwerlichen und engen Weg der Nachfolge wagen, jeden Tag neu und so immer wieder, im Wissen, daß der Beginn der Herrschaft Gottes einem Senfkorn gleicht, aber schon ein Glaube wie ein Senfkorn Berge versetzen kann.
Paul Hoffmann, Bamberg

Dissenz und der Kampf um die Freiheit

Zum Tode von Larissa Bogoras (1929–2004)

Nur wenige Minuten dauerte die Demonstration am 5. Dezember 1965 auf dem Puschkin-Platz in Moskau, bevor sie von den Sicherheitskräften aufgelöst wurde. Gegen zweihundert Menschen hatten sich dort getroffen, um ein rechtsstaatliches und öffentliches Gerichtsverfahren für die im September 1965 verhafteten Schriftsteller Julij Daniel und Andrej Sinjajskij zu fordern. Die Organisatoren der Demonstration hatten in einer Erklärung, mit der sie zur Kundgebung aufgerufen hatten, formuliert: «In der Vergangenheit hat die Gesetzlosigkeit der Regierung Millionen von Sowjetbürgern Leben und Freiheit gekostet. Unsere blutige Vergangenheit ruft uns zur Wachsamkeit in der Gegenwart auf. Es ist leichter an einem Tag den Feierabend zu opfern, als jahrelang die Folgen einer nicht rechtzeitig aufgehaltenen Willkür zu ertragen. Die Bürger haben Mittel in der Hand, gegen die Willkür des Gerichts anzukämpfen.»¹ Diese wenigen Sätze sind bemerkenswert. Zwölf Jahre nach dem Tode Stalins und ein Jahr nach der Absetzung von dessen Nachfolger Nikita Chruschtschow, der mit seinen Reden auf dem 20. und 22. Parteikongreß der KPdSU (1956 und 1961) Stalins Herrschaft, seine Verbrechen und den Kult um seine Person kritisiert hatte, sahen die Demonstranten die Gefahr, unter der neuen Parteiführung von Leonid Breschnew könne wieder eine «stalinistische Diktatur» errichtet werden. Gleichzeitig waren sie aber der Überzeugung, daß die einzelnen Bürger diesem Vorgang nicht tatenlos zusehen müssen, denn die sowjetische Verfassung würde ihnen ein wirkungsvolles Instrumentarium zum Widerstand gegen die drohende repressive Politik anbieten.

Unter den Organisatoren der Demonstration waren auch die Ehefrauen der beiden verhafteten Schriftsteller J. Daniel und A. Sinjajskij, Larissa Bogoras und Marija Rosanowa. Wie für viele Sowjetbürger, so begann für sie mit dem Prozeß gegen ihre Ehepartner ein nachhaltiger Einsatz für die Bürger- und Menschenrechte. Während M. Rosanowa nach der Entlassung ihres Mannes A. Sinjajskij aus der Lagerhaft mit ihm zusammen 1973 nach Paris emigrierte, blieb L. Bogoras auch nach dem Tod ihres zweiten Mannes Anatolij Martschenko 1986 im Straflager Tschistopol dem Engagement der Bürger- und Menschenrechtsbewegung in der Sowjetunion auf herausragende Weise verbunden. Sie ist am 6. April 2004 in Moskau gestorben.²

¹ Weißbuch in Sachen Sinjajskij-Daniel, zusammengestellt von Alexander Ginsburg, Frankfurt/M. 1967, S. 44.

² Larissa Bogoras wurde am 8. August 1929 in Charkow (Ukraine) geboren, studierte an der dortigen Universität Philologie, heiratete 1950 Julij Daniel und zog mit ihm zusammen nach Moskau. 1965 promovierte sie in Linguistik. Vgl. auch die Hinweise in den autobiographischen Erinnerungen von Lew Kopelew und Raissa Orlova (Wir lebten in Moskau. München und Hamburg 1987, S. 248, 257ff., 261, 286, 317) sowie Ljudmila Alexejewa (The Thaw Generation. Coming of Age in the Post-Stalin Era. Little, Brown and Company, Boston u.a. 1990, S. 170-177, 222-233, 310f., 317); Cécile Vaissié, Russie: une femme en dissidence. Larissa Bogoraz. Plon, Paris 2000 (vergriffen).

L. Bogoras' und M. Rosanowas Bemühungen, die sowjetische und ausländische Öffentlichkeit zugunsten ihrer beschuldigten Ehemänner zu mobilisieren, stützten sich auf die teilweise positiven Erfahrungen, welche die Freunde und eine Reihe der Kollegen von Iosip Brodskij nach dessen Verurteilung 1964 mit ihren Solidaritätsaktionen machen konnten.³ Zwar gelang es ihnen nicht, die Öffentlichkeit und das Gericht davon zu überzeugen, daß die gegen I. Brodskij erhobenen Beschuldigungen («Parasitentum») von der Anklage während des Verfahrens nicht glaubwürdig begründet werden konnten. Ihr Einsatz aber, daß über den Prozeß in allen Details berichtet wurde – die von der Schriftstellerin Frida Vigdorava erstellten Verhandlungsprotokolle wurden kurz danach im Samizdat und in ausländischen Zeitschriften veröffentlicht –, führte dazu, daß I. Brodskij nach eineinhalbjähriger Haft vorzeitig freigelassen wurde. Wie F. Vigdorava 1964 hielten L. Bogoras und M. Rosanowa in privaten Notizen den Prozeßverlauf im Falle ihrer Ehepartner (10. bis 14. Februar 1966) fest. Diese wurden noch im selben Jahre zusammen mit einer umfangreichen Sammlung von Stellungnahmen zum Prozeß vom Publizisten Aleksandr Ginzburg in einem «Weißbuch» veröffentlicht.⁴ Über den Samizdat und über die internationale Presse fand diese Dokumentation über die Grenzen der Sowjetunion hinaus Aufmerksamkeit.

Der Prozeß Daniel-Sinjajskij fand aber nicht nur wegen der breiten Mobilisierung der Öffentlichkeit weltweite Aufmerksamkeit. Von allen Beteiligten, den Anklagebehörden, den offiziellen Parteiorganisationen wie von den Beschuldigten und ihren Freunden, wurde das Verfahren und das Urteil gegen J. Daniel und A. Sinjajskij anders als der Prozeß gegen I. Brodskij wahrgenommen. Wurde letzterer von vielen als ein Mißbrauch staatlicher Macht in einem Einzelfall angesehen, so beurteilten Gegner wie Freunde der beiden Schriftsteller das Vorgehen gegen sie als den Beginn einer neuen repressiven Kulturpolitik. Lagerhaft und Ausbürgerung wurden von nun an als kulturpolitische Maßnahmen eingesetzt. Um in Zukunft solche Verfahren und Verurteilungen leichter durchsetzen zu können, wurde noch im Jahre 1966 eine Strafrechtsänderung verabschiedet.

J. Daniel und A. Sinjajskij selber hatten ihre Erklärungen vor Gericht auf diesem kulturpolitischen Hintergrund formuliert. Zum Mißfallen der Anklagebehörde erklärten sie sich nämlich als nicht schuldig im Sinne der Anklage («antisowjetische Propaganda mit dem Ziel der Untergrabung oder Schwächung der Sowjetunion»), und sie beharrten auf dem Recht künstlerischer

³ Vgl. Karen Laß, Vom Tauwetter zur Perestrojka. Kulturpolitik in der Sowjetunion (1953-1991). Köln u.a. 2002, S. 180-184.

⁴ Vgl. Weißbuch (vgl. Anm. 1), passim; Margaret Dalton, Andrei Simiavskij and Julij Daniel'. Two Soviet «Heretical» Writers. Würzburg 1973, S. 10-21, 138ff.

Freiheit und damit auch auf dem Recht, auch außerhalb der Sowjetunion ohne Erlaubnis staatlicher Behörden publizieren zu dürfen. Dadurch verbanden die beiden die Frage nach dem Recht auf künstlerische Freiheit mit der Frage nach dem Recht auf freie Meinungsäußerung überhaupt. Damit erreichten die Debatten innerhalb der politischen Opposition und der Bewegung der Dissidenten eine neue Dimension.

L. Bogoras hatte an dieser Entwicklung auf mehreren Ebenen Anteil. Regelmäßig besuchte sie J. Daniel – auch nachdem sie sich von ihm getrennt hatte – im Straflager in Mordwin an der Wolga und lernte dort andere Häftlinge kennen. Sie stellte Kontakte zwischen den Häftlingen und ihren Angehörigen her und berichtete den Lagerinsassen über die politischen und literarischen Debatten aus den Moskauer Dissidentengruppen. Umgekehrt informierte sie ihre Moskauer Freunde über die Bedingungen der Gefangenen in den Straflagern. So konnte sie ein enges Netz von Verbindungen knüpfen und eine Fülle von Informationen weitergeben. Daneben machte L. Bogoras mit Eingaben an Behörden und mit öffentlichen Erklärungen auf das Problem der politischen Gefangenen aufmerksam. In diesen Rahmen gehört auch die Samizdat-Veröffentlichung des Lagerberichts «Meine Aussagen» ihres zweiten Mannes Anatolij Martschenko.⁵ Diese Vielfalt von Kontakten und die neuen Erkenntnisse, die sich dadurch ergaben, führten innerhalb der Samizdat-Literatur zur Gründung der «Chronik der laufenden Ereignisse», d.h. einer von den einzelnen Menschenrechtsgruppen erstellten und laufend aktualisierten Dokumentation zur Lage der Bürger- und Menschenrechte in der Sowjetunion. Die «Chronik der laufenden Ereignisse» erschien – mit Unterbrechungen im Jahre 1973 – bis zum Jahre 1982 und bildete das Verbindungsstück zwischen den einzelnen Dissidentengruppen.⁶

Das entscheidende Jahr 1968

Dieses Engagement der Bürgerrechtsbewegung gewann im Laufe des Jahres 1968 durch zwei Ereignisse, an denen L. Bogoras an entscheidender Stelle beteiligt war, an Profil. Am 8. Januar 1968 begann der sogenannte «Prozeß der vier», u.a. gegen A. Ginzburg und Jurij Glanskov. Sie wurden geheimer Mitgliedschaft in einer Exilorganisation und der systematischen Verbreitung antisowjetischer Literatur im Ausland beschuldigt. Erst an zweiter Stelle wurden ihre Mitarbeit im Samizdat und die Erstellung des «Weißbuches» von A. Ginzburg genannt.⁷ Die Freunde der Angeklagten waren nicht nur über die Prozeßführung, sondern auch über die hohen Strafen empört. Zusammen mit Pawel Litwinow veröffentlichte L. Bogoras eine Erklärung⁸, in der sie Rechtsverletzungen während des «Prozesses der vier» beklagte und das Verfahren mit den stalinistischen Schauprozessen der dreißiger Jahre verglich. Neu war aber auch, daß die beiden Unterzeichner ihre Erklärung nicht mehr an eine Parteioorganisation oder eine Regierungsbehörde adressierten. Sie sprachen ausdrücklich jedermann an, «der noch ein lebendiges Gewissen hat» und der sich bemüht, «im Einklang mit diesem zu leben». Mit dieser Form der Anrede versuchte die Dissidentenbewegung zum ersten Mal so etwas wie eine über die eigenen Ideale und Handlungsweisen sich verständigende Öffentlichkeit anzusprechen. Da diese Erklärung weltweit verbreitet wurde, erfuhren viele Bürger der Sowjetunion auf dem Wege über ausländische Rundfunkstationen über die Existenz einer Bürgerrechtsbewegung in der Sowjetunion. Mit ihrem offenen Appell zum «Prozeß der vier» forderten L. Bogoras und P. Litwinow eine Form diskursiver Öffentlichkeit, die sie von nun an immer wieder in Anspruch nahmen.

⁵ Vgl. Anatolij Martschenko, *Meine Aussagen. Bericht eines sowjetischen Häftlings 1960-1966*. Frankfurt/M. 1969.

⁶ F.J.M. Feldbrugge, *Samizdat und Political Dissent in the Soviet Union*. A. W. Sijthoff, Leyden 1975, S. 5, 49f., 107.

⁷ Vgl. Peter Reddaway, Hrsg., *Uncensored Russia. Protest and Dissent in the Soviet Union. The Unofficial Moscow Journal A Chronicle of Current Events*. American Heritage Press, New York u.a. 1972, S. 72-94.

⁸ Cécile Vaissié, *Pour votre liberté et pour la nôtre. Le combat des dissidents de Russie*. Robert Laffont, Paris 1999, S. 66ff.

Als am 21. August 1968 durch den Einmarsch der Truppen des Warschauer Paktes in der Tschechoslowakei die Reformbewegung des «Prager Frühlings» gewaltsam beendet wurde, und die sowjetische Regierung erklärte, die Bevölkerung der Sowjetunion stehe hinter dieser Politik, demonstrierten L. Bogoras und P. Litwinow zusammen mit fünf Freunden wenige Tage danach auf dem Roten Platz gegen die Besetzung der Tschechoslowakei. Nach einigen Minuten wurden sie festgenommen. Schon im Oktober wurden die Beteiligten zu mehrjährigen Strafen (Verbannung bzw. Straflager) verurteilt.⁹ L. Bogoras verbrachte eine Strafe von vier Jahren Verbannung als Arbeiterin in einer Holzfabrik in Sibirien.

1968 war für die Bürgerrechts- und Menschenrechtsbewegung in der Sowjetunion ein entscheidendes Jahr. Den Dissidenten wurde klar, daß sie vorerst auf keine Reformbereitschaft von Seiten der Partei und der Regierung hoffen konnten. Vielmehr mußten sie damit rechnen, daß ihr Engagement hart bestraft wird. Die Erfahrungen, die sie in den vorausgegangenen Jahren mit ihren Appellen und ihrem Engagement gemacht hatten, bildeten die Basis zur Intensivierung und Professionalisierung der Menschenrechtsarbeit.¹⁰ 1969 bildete sich die Initiativgruppe zur Verteidigung der Menschenrechte, und in den Jahren 1976 bis 1979 kam es zur Gründung einer Vielzahl von Helsinki-Gruppen. Nach ihrer Rückkehr aus der Verbannung 1972 prägte L. Bogoras durch zwei Initiativen die Arbeit dieser Gruppen. In einem offenen Brief forderte sie den KGB-Vorsitzenden Jurij Andropow auf, die Archive seiner Behörde für die Forschung zugänglich zu machen. Andernfalls werde sie eine Dokumentation über die stalinistische Herrschaft auf den Weg bringen. Mit dieser Initiative gab sie einen der Anstöße für die Publikation der Sammlung «Pamjat» innerhalb des Samizdat (1976 bis 1984), mit der eine erste systematische Publikation von Quellen über die Repression seit den zwanziger Jahren geleistet wurde.¹¹ Neben dieser Auseinandersetzung mit der Geschichte der Sowjetunion beschäftigte L. Bogoras immer wieder die aktuelle Situation der politischen Gefangenen. Immer wieder verlangte sie von der Regierung eine Generalamnestie, zuletzt 1986 vom neuen Generalsekretär der KPdSU Michail Gorbatschow. Ihr Mann A. Martschenko war noch 1981 zu einer Strafe von zehn Jahren strenger Lagerhaft und fünf Jahren Verbannung verurteilt worden, nachdem er sich geweigert hatte, ins Exil zu gehen. Im Herbst 1986 begann er einen Hungerstreik, um die Forderung seiner Frau zu unterstützen und eine Strafuntersuchung gegen die Beamten zu erreichen, die ihn schwer mißhandelt hatten. Er starb am 6. Dezember 1986 unter nicht geklärten Umständen im Straflager von Tschistopol.¹² Wenige Wochen danach wurde die Verbannung von Andrej Sacharow aufgehoben und begann die Freilassung von politischen Gefangenen. Auch nach dem Ende der Sowjetunion setzte L. Bogoras ihren Einsatz für Menschenrechte fort, indem sie sich in der Bildungsarbeit für Nichtregierungsorganisationen engagierte und internationale Kontakte pflegte.¹³

Nikolaus Klein

⁹ Peter Reddaway (vgl. Anm. 7), S. 95-126; Cécile Vaissié (vgl. Anm. 8), S. 69ff.

¹⁰ Vgl. Dietrich Beyrau, *Sowjetische Intelligenz und Dissenz*, in: Ders., Wolfgang Eichwede, Hrsg., *Auf der Suche nach Autonomie. Kultur und Gesellschaft in Osteuropa*. Bremen 1987, S. 21-52; Aleksandr Daniel, *Wie freie Menschen*, in: Forschungsstelle Osteuropa, Hrsg., *Samizdat. Alternative Kultur in Zentral- und Osteuropa. Die 60er bis 80er Jahre*. Bremen 2000, S. 38-50.

¹¹ Vgl. Michel Heller, *Pamjat': de l'histoire en contrebande*, in: *Cahiers du Monde Russe et Soviétique* 23 (1982) 3-4, S. 371-390.

¹² Vgl. den Bericht von Larissa Bogoras über den Tod und die Bestattung von Anatolij Martschenko: *Afterword by Larisa Bogoraz*, in: Anatolij Martschenko, *To Live Like Everyone*. Henry Holt and Company, New York 1989, S. 205-215. Neben «Meine Aussagen», das die Lagerhaft von 1960 bis 1966 beschreibt, liegen die beiden andern Publikationen Anatolij Martschenkos in einer englischen Ausgabe vor. «From Tarusa to Chuna» (Strathcona, Royal Oak/Mi 1980) umfaßt die siebziger und achtziger Jahre, während «To Live Like Everyone» (Henry Holt and Company, New York 1989) die Erfahrungen eines soeben freigelassenen Häftlings, die Arbeit am Buch «Meine Aussagen», das Katz-und-Maus-Spiel mit dem KGB, einen neuen Prozeß und eine neue Lagerhaft beschreibt.

¹³ Vgl. Deutsches Institut für Menschenrechte, Hrsg., *Russland auf dem Weg zum Rechtsstaat? Antworten aus der Zivilgesellschaft*. Berlin 2003.

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

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

Als die Engländer am 13. April 1919 in der nordwestindischen Stadt Amritsar in die Menge feuerten und dabei zwischen 400 und 1000 Menschen töteten und 1500 verletzten, praktizierte Gandhi bereits seit über zehn Jahren seine Form gewaltfreier Politik.¹ Doch er war bis dahin niemals mit einer Situation konfrontiert worden, in der der Gegner zum letzten, nicht mehr rückgängig zu machenden Mittel der massenhaften Tötung griff.²

Die treffendste Aussage zur Rechtfertigung des Massakers stammt vom unmittelbar verantwortlichen General Dyer, der bei seiner Vernehmung vor dem englischen Untersuchungsausschuß sagte: «Es handelte sich nicht allein darum, eine Menge zu zerstreuen, sondern, vom militärischen Standpunkt aus gesehen, eine moralische Wirkung auf die Versammelten und das ganze Pundjab zu erzielen.»³ Das Wort «moralisch» hat in diesem Zitat die Bedeutung von: Wiederherstellung der Achtung vor der Ordnungsmacht des Staates, indem die Stärke der britischen Verwaltung gegenüber der Schwäche der indischen Bevölkerung deutlich wird.

In diesem Artikel untersuche ich, wie man gewaltfrei auf einen Gegner reagieren kann, der meint «moralische Wirkungen» erzielen zu müssen. Ich möchte im Folgenden nachzeichnen, wie Gandhi⁴ in der Lage war, im Anschluß an das Massaker dem Kreislauf von Gewalt und Gegengewalt, von Verletzung und Rache, von Beschämung und Gegenbeschämung zu entgehen. Man wird im Folgenden erkennen können, daß Gandhi einen wesentlichen Beitrag leistete, im Anschluß an das Massaker das indische Selbstbewußtsein nicht nur zu bewahren, sondern geradezu den Anfang vom Ende der britischen Herrschaft in Indien einzuleiten, ohne in ein unkontrollierbares Blutvergießen hineinzuschlittern.

Die Vorgeschichte des Massakers

Das Massaker von Amritsar hängt eng mit Gandhis *Satyagraha*-Aktion gegen die sogenannten *Rowlatt*-Gesetze zusammen. *Satyagraha* ist ein von Gandhi entwickeltes Sanskrit-Kunstwort, das die beiden Wörter «Wahrheit» (*Satya*) und «Stärke» (*agraha*) kombiniert. Was unter *Satyagraha* mit allen religiösen, philosophischen und praktisch-politischen Folgerungen gemeint ist, sollte im Folgenden etwas deutlicher werden. Unter dem Namen *Rowlatt*-Gesetzgebung wurde Anfang 1919 von der englischen Kolonialregierung eine Notstandsgesetzgebung zur Bekämpfung «anarchistischer und revolutionärer» Kräfte in Indien erlassen. Benannt nach dem englischen Juristen *Rowlatt*, der wesentlich am Zustandekommen des Gesetzeswerkes beteiligt war, wurden Bestimmungen zu gerichtlichen Schnellverfahren, Hausarrest, Zeugen- und Richterschutz usw. erlassen. Die *Rowlatt*-Gesetze wurden am 21. März 1919 probeweise auf drei Jahre eingeführt, wobei sie im Anlaßfall eigens hätten in Kraft gesetzt werden müssen. Die indische Öffentlichkeit war über dieses Vorhaben

*Ich danke Wolfgang Sternstein herzlich für seine freundliche Durchsicht und seine Bemerkungen zu diesem Artikel.

¹ Zur Zahl der Opfer: Der offizielle englische Bericht, der sogenannte Hunter-Report, spricht von 379 Opfern. Die indische Seite veröffentlichte unter Gandhis Mitwirkung einen eigenen Bericht, der davon ausgeht, daß mindestens 1000 Menschen getötet wurden. Die westliche Literatur akzeptiert überwiegend die Zahl von 379. Zum Hunter-Report vgl. Judith M. Brown, *Gandhis Rise to Power. Indian Politics 1915-1922*. Cambridge 1972, S. 241 (in Hinkunft: Brown); *Congress-Report on the Punjab Disorders*, in: M. Gandhi, *Collected Works*, Bd. 17, S. 174-292 (in Hinkunft CW).

² Man könnte dem entgegenhalten, daß Gandhi selbst vier Opfer von *Satyagraha*-Aktionen in Südafrika beklagt, die alle aufgrund von Gefängnis-aufenthalten starben. CW (Anm. 1), Bd. 15, S. 160.

³ Louis Fischer, *Das Leben des Mahatma Gandhi*. München 1951, S. 192.

⁴ Es ist schwierig, Gandhis Verdienste im Verhältnis zu jenen der anderen indischen Akteure darzustellen. Jedoch kann gesagt werden, daß es tatsächlich Gandhi war, der «*Satyagraha*» als Mittel des indischen Befreiungskampfes einführte.

einhellig empört, und alle Strömungen der indischen Politik verurteilten es als eine Mißtrauenskundgebung und eine Kampf-ansage. Es blieb jedoch Gandhi vorbehalten, die gesamte Aufmerksamkeit auf sich zu ziehen, indem er zum ersten Mal eine *Satyagraha*-Aktion auf nationaler Ebene initiierte. *Satyagraha* nach Gandhi sieht die bewußte, öffentliche Übertretung ungerichteter Gesetze vor sowie die Bereitschaft, anschließend die dafür ausgeschriebene Strafe auf sich zu nehmen. Als Gesetzes-übertretungen empfahl er, selbständig Salz aus dem Meer zu waschen, was aufgrund des englischen Salzmonopols verboten war, und verbotene Literatur zu kaufen und zu verkaufen. In den Richtlinien zum zivilen Ungehorsam werden als solche Literatur Gandhis «*Hind Swaraj*», seine Paraphrase auf den Tod des Sokrates «*The Story of a Satyagrahi*» sowie ein Buch mit dem Titel «*Leben und Geschick des Mustafa Kemal Pascha*» erwähnt.⁵ Der Vorschlag zu einer *Satyagraha*-Aktion wurde nun aber keineswegs von allen indischen Politikern begeistert aufgenommen. Im Gegenteil, 15 maßgebliche indische Politiker erließen folgenden Aufruf: «Während wir entschieden die *Rowlatt*-Gesetze als übertrieben und unnötig verurteilen und während wir in Opposition zu diesen Gesetzen stehen, verurteilen wir ebenso die Bewegung des passiven Widerstandes gegen ebendiese Gesetze und distanzieren uns von dieser Bewegung im Interesse des Landes, vor allem im Hinblick auf die geplanten Reformen, die demnächst dem Parlament vorgelegt werden.»⁶

Mit den «geplanten Reformen» ist das sogenannte *Montagu-Chelmsford*-Abkommen gemeint, welches im Geist liberaler Reformen für Indien eine begrenzte Autonomie vorsah. Es ist im Rückblick nicht einfach zu entscheiden, ob die *Rowlatt*-Gesetze tatsächlich wichtig genug waren, um eine bis dahin in ihren Ausmaßen unbekannte Protestaktion zu beginnen und dadurch das *Montagu-Chelmsford*-Abkommen zu gefährden. Gandhi begab sich in jedem Fall unter erheblichen Erfolgsdruck.

Als Auftakt der *Satyagraha*-Aktion wurde ein *Hartal* für den 30. März 1919 angesetzt. *Hartals* sind gleichsam Streiks mit religiösem Charakter und einer langen Tradition in Indien. Es sind Tage des Fastens, des Gebetes und der Arbeitsniederlegung, verbunden mit einem Protest gegen die Obrigkeit.

Der Aufruf wurde in ganz Indien, von Amritsar bis Dacca und von Delhi bis Madras, befolgt, jedoch in unterschiedlichem Ausmaß. So versammelten sich 200 000 Teilnehmer in Madras, jedoch nur 1000 Menschen in Dacca. Und es kam zu ersten Zwischenfällen. In Amritsar wurden die lokalen Politiker *Kitchlew* und *Satyapal* verhaftet, woraufhin die Menge britische Banken und Ämter anzündete und vier Europäer tötete. Ohne das hier näher ausführen zu können, kam es auch in Delhi, Bombay und Ahmedabad zu ähnlichen Szenen, wobei die indische Seite stets den höheren Blutzoll zu bezahlen hatte. Gandhi brach am 9. April nach Delhi und Amritsar auf, um die Lage zu beruhigen, wurde jedoch im Zug verhaftet und wieder nach Bombay zurückgebracht. Die Nachricht von seiner Verhaftung heizte die Stimmung noch mehr an und führte zu weiteren Unruhen. Am 13. April eröffnete schließlich der englische General Dyer, unterstützt durch den Gouverneur des Pundjabs, den weithin bekannten *Michael O'Dwyer*, das Feuer auf eine Menge, die sich auf dem «*Jallianwalla Bagh*» genannten Platz befand. Da der Platz mit Mauern umgeben war, konnten die Menschen nur schwer flüchten und es starben, wie bereits erwähnt, zwischen 400 und 1000 Menschen. Ich beschäftige mich nun mit Gandhis Reaktionen und gehe erst später auf die näheren Ursachen des Massakers ein.

In der Zeit vom 9. bis zum 14. April stand Gandhi ganz unter dem Eindruck der Ereignisse in seiner Heimatregion Bombay/Ahmedabad. Im zeitlichen Anschluß an seine Verhaftung kam es

⁵ CW (Anm. 1), Bd. 15, S. 192.

⁶ Brown (Anm. 1), S. 168.

dort zu Verwüstungen an Gebäuden, Eisenbahn- und Telegrafenanlagen, in Ahmedabad wurden drei Engländer von der aufgetragenen Masse getötet und mindestens 22 Inder von der Polizei erschossen. Gandhis erste öffentliche Stellungnahme nach «Amritsar» fand am 14. April in Ahmedabad vor einer Menge von 15000 Zuhörern statt. Er äußerte sich jedoch mit keinem Wort zu Amritsar, sei es, weil Nachrichten aus dem 1000 km entfernten Ort noch nicht bis zu ihm vorgedrungen waren, sei es, weil ihm die Lage in Bombay/Ahmedabad mehr am Herzen lag.

Die Rede von Ahmedabad

In dieser Rede, die ich für ein Dokument der Weltliteratur halte, weist er ohne Einschränkungen die gesamte Schuld sich selber und seiner indischen Gefolgschaft zu. Es läßt sich nicht rekonstruieren, ob Gandhi bereits an diesem Tag wußte, daß die Zahl der englischen Opfer verschwindend gering war im Vergleich zu jener der indischen Seite. Belegen läßt sich, daß er zwei Tage später Kenntnis von dieser Tatsache erhielt. Alles in allem muß angenommen werden, daß das allgemeine Chaos in Bombay/Ahmedabad großen Einfluß auf Gandhi hatte und er darauf reagieren wollte, als er sagte: «Ich habe es unzählige Male gesagt, daß Satyagraha keine Gewalt, keine Plünderungen, keine Brandstiftungen erlaubt; und dennoch haben wir im Namen von Satyagraha Gebäude niedergebrannt, Waffen in unsere Gewalt gebracht, Geld geraubt, Züge gestoppt, Telegraphendrähte zerschnitten, unschuldige Menschen getötet und Geschäfte und Häuser geplündert.»⁷

Er führte seinen Zuhörern, wie er es in den kommenden Wochen und Monaten unablässig tat, die Nutzlosigkeit der Gewalt vor Augen: «Wäre eine vollkommen friedliche Agitation auf meinen Arrest gefolgt, der Rowlatt Act wäre heute bereits aus dem Gesetzbuch gestrichen, oder man wäre bereits auf dem Weg dazu. Es sollte niemanden überraschen, wenn die Streichung des Rowlatt Acts nunmehr verschoben würde.»⁸

In dieser Rede fällt ein Satz, der wegen seiner Kürze leicht zu übersehen ist. Dieser ist jedoch für Gandhis 40jähriges Wirken ein Basissatz, der den Mißbrauch von Widerstandshandlungen bereits im Ansatz unterläuft. Im Zusammenhang dieses Artikels möge man sich noch vergegenwärtigen, daß dieser Satz zu einer vor Wut kochenden Menge gesprochen wurde. Der Satz lautete: «Sie (die Engländer) sind unsere Brüder, und es ist unsere Pflicht, ihnen den Glauben einzuflößen, daß ihre Personen so heilig sind wie unsere eigenen, und das nennen wir Abhayadan (Garantie der Sicherheit), die erste Voraussetzung einer wahren Religion.»⁹

Gandhi fährt fort, daß zur Buße alle ein 24-Stunden-Fasten auf sich nehmen mögen, daß er selber jedoch drei Tage zur Buße fasten werde, weil ihn als Führer eine höhere Verantwortung treffe. Dieser Ankündigung sendet er den folgenden Satz hinterher: «Möge die Liebe, die Euch zu unwürdigen Taten verlockte, einen Sinn für Realität in Euch wachrufen, und wenn diese Liebe fortfährt, Euch zu beseelen, möge sie Euch davor bewahren, daß ich mich selber nicht zu Tode fasten muß.»

Handelt es sich dabei um emotionale Erpressung? Der erste Eindruck legt dies nahe. Dem kann man allerdings entgegenhalten, daß Gandhi an anderer Stelle betont, daß es sich bei seinem «Fasten bis zum Tode» um einen Appell an Vernunft und Gewissen handle. Wer sich durch sein Fasten erpreßt und sich somit gezwungen fühlen würde, gegen sein eigenes Gewissen zu handeln, wäre verpflichtet, Gandhi verhungern zu lassen. In Ahmedabad appellierte er an die fehlgeleitete Liebe seiner Gefolgschaft. Ob das «Fasten bis zum Tode» imstande war, diese Liebe wirklich zu erreichen? Weiter unten kann man lesen, daß Gandhi von seiner Gefolgschaft forderte, das eigene Leben für Indiens Freiheit einzusetzen. In diesem Sinne könnte das Fasten bis zum Tode

auch interpretiert werden als der Einsatz des eigenen Lebens im Kampf für Gewaltfreiheit, welcher sich in diesem Fall aber gegen die eigene Gefolgschaft richtet.

Anschließend an die Versammlung in Ahmedabad fuhr Gandhi in das nahegelegene Nadiad, wo er unter dem Eindruck der Verwüstungen neuerlich alle Schuld auf sich nahm und einen «himalayagroßen Fehler» eingestand. Dieser hätte darin bestanden, daß er das Volk zu Satyagraha aufgerufen habe, ohne vorher «die nötigen Begrenzungen» deutlich zu machen. Er hätte seiner Gefolgschaft verdeutlichen müssen, daß nur derjenige geeignet ist, zivilen Ungehorsam zu leisten, der zuvor «den Gesetzen des Staates willig und achtungsvoll gehorcht». Wie er selbst sagte, wurde das Wort vom «himalayagroßen Fehler» in ganz Indien verbreitet und brachte ihm nicht wenig Spott ein.¹⁰

Am 18. April erklärte Gandhi offiziell durch eine Presseerklärung die Satyagraha-Aktion für befristet unterbrochen und modifizierte seine Aussagen vom 14. April, indem er die Verantwortung der Engländer betonte. Diese hätten ihn ohne Grund verhaftet und erst dadurch die Unruhe unter den Indern ausgelöst. «Ich bin überzeugt, daß Satyagraha nichts zu tun hatte mit der Gewalttätigkeit des Mobs, und daß viele sich um das Banner des Bösen (mischief), das der Mob errichtet hatte, scharten, hauptsächlich wegen der Liebe für Anasuyabai¹¹ und mich selber. Hätte mich die Regierung nicht in dieser unklugen Art und Weise abgehalten, nach Delhi zu gehen und mich genötigt, ihre Anordnungen zu brechen, so bin ich überzeugt, daß Ahmedabad und Viramgam von dem Horror der letzten Woche verschont geblieben wären.»¹²

Aus meiner Sicht erscheint dies als relativ schwaches Argument, weil damit die Sprache der Verantwortlichkeit unterbrochen wurde. Es könnten zahlreiche andere Situationen genannt werden, in denen Gandhi richtigerweise «die Massen» nicht aus der Verantwortung entlassen hatte, auch wenn die Empörung groß war. Und warum wollte er dann überhaupt die Rowlatt-Satyagraha-Aktion unterbrechen? Gandhi sagte, daß er «die Kräfte des Bösen» unterschätzt hatte und nun Zeit für weitere Überlegungen bräuchte. Es ist nicht klar, wer mit den «Kräften des Bösen» gemeint war. Sein dreitägiges Bußfasten, sein Wort vom «himalayagroßen Fehler» sowie der Abbruch der Aktion deuten jedoch sehr darauf hin, daß diese Kräfte zumindest auch bei den Indern zu suchen sind. Und Gandhi äußerte sich in seiner charakteristischen Weise darüber, daß Gewalt mit Satyagraha nicht vereinbar sei: «Es würde mit Satyagraha nicht zusammenpassen, wenn ich durch irgendeine meiner Aktivitäten erlauben würde, daß sie (Satyagraha) zum Anlaß genommen würde, Gewalt zu verbreiten mit der Absicht, die Beziehungen zwischen Engländern und Indern zu verbittern. Unser Satyagraha muß dagegen nun darin bestehen, den Autoritäten unaufhörlich in allen uns Satyagrahis möglichen Wegen zu helfen, die Ordnung wieder herzustellen und die Gesetzlosigkeit einzuschränken.»¹³

Von Amritsar ist lediglich in einem kurzen Nebensatz die Rede, wo Gandhi bestreitet, daß «die Ereignisse im Punjab» mit der Satyagraha-Bewegung in keinem Zusammenhang stünden. In diesen vier Tagen läßt sich die Entwicklung beobachten, daß Gandhi in der Hitze der ersten Tage nur die eigene Schuld betont, während er in der offiziellen Presseerklärung beinahe ausschließlich die Engländer kritisiert.

Bis zur Einrichtung des Hunter-Ausschusses (Herbst 1919)

Wie bereits betont, wird Gandhi sich in den kommenden Wochen nicht zu Amritsar äußern und zwar deshalb, «weil ich nicht wußte, was ich glauben und was ich nicht glauben könne», wie er in einem privaten Brief an J.L. Maffey am 16. Mai schreibt.¹⁴ Die

⁷ CW (Anm. 1), Bd.15, S. 222.

⁸ Ebd.

⁹ Ebd.

¹⁰ Vgl. Mohandas K. Gandhi, Eine Autobiographie. Gladenbach 1984, S. 393f.

¹¹ Eine populäre Aktivistin und Gewerkschafterin in Ahmedabad, von deren Verhaftung irrtümlich ein Gerücht umging.

¹² CW (Anm. 1), Bd.15, S. 243.

¹³ Ebd.

Historikerin Judith Brown geht davon aus, daß es Gandhi ablehnte zu kommentieren, «weil er nicht genug Beweise hatte».¹⁵ Eine höchst ungewöhnliche Vorgangsweise, da andere politische Strategien nahelegen würden, diesen Moment der Empörung zur Destabilisierung der Lage und damit zur Stärkung der eigenen Position zu nutzen. Ein zusätzlicher Grund für diese erstaunliche Politik mag gewesen sein, daß Gandhi in dieser Zeit noch von der Rechtmäßigkeit der britischen Herrschaft in Indien überzeugt war. Etwa ein Jahr später, als dieser Glaube zusammengebrochen war, sagte er: «Als ich voriges Jahr (...) für Kooperation mit der Regierung plädierte (...) tat ich das, weil ich ernsthaft glaubte, eine neue Ära sei angebrochen (...)»¹⁶ Vor allem der weitere Verlauf der Geschichte belegt, daß Gandhi in diesen Tagen loyal gegenüber den Engländern eingestellt war und am ehesten davon bewegt war, herauszufinden, ob es sich in Amritsar um einen rechtmäßigen oder einen unrechtmäßigen Versuch handelte, einen (illegitimen) Aufstand niederzuschlagen.

Mitte Juni wurde durch die Satyagraha-Organisation der Beschluß für eine umfassende neue Satyagraha-Aktion gefällt, und damit begann Gandhi erstmals mit einer Aktion auf das Massaker zu reagieren. In einer informellen Konferenz wurden die Forderungen nach einer Untersuchungskommission aufgestellt sowie nach einer Untersuchung des Massakers in Amritsar und der anschließenden Vorkommnisse unter dem Kriegsrecht. Die Kommission sollte auch das Recht haben, Urteile der Kriegsgesichte aufzuheben und umzuändern sowie die Rowlatt-Gesetze zurückzuziehen. Wichtig erscheint in diesem Zusammenhang wieder der starke Druck Gandhis auf die friedliche Durchführung der Aktion.

Die Aktion sollte dieses Mal so ablaufen, daß Gandhi alleine die noch nicht aufgehobene Regelung übertreten werde, wonach er die Provinz Bombay nicht verlassen dürfe. Er würde nach Amritsar reisen¹⁷, und wenn einen Monat lang nach seiner Verhaftung lückenloser Friede herrsche, könnten ausgewählte, einzelne weitere Satyagrahis zivilen Ungehorsam leisten, indem sie die Einkommenssteuer verweigerten, verbotene Literatur kauften oder verkauften, oder mit unlizenziierten Publikationen gegen das Pressegesetz verstoßen sollten. Während dieses einen Monats sollten keine Demonstrationen, keine Hartals und keine Massenversammlungen abgehalten werden. Es finden sich in den Instruktionen jene Sätze, die zum Standardrepertoire der Gandhischen Rhetorik gehören und mit obsessiver Regelmäßigkeit in seinen Veröffentlichungen auftauchen: «Ich glaube fest daran, daß unser Sieg darin liegt, daß die Nation lückenlosen Frieden und Gleichmut während und nach meiner Verhaftung bewahren wird. Dieses wird der beste Weg sein, die Rowlatt-Gesetze zu Fall zu bringen.»

In den Instruktionen zu dieser Aktion stehen die bemerkenswerten Sätze, in denen Gandhi von den Parallelen zwischen konventionell-militärischen und seinen Satyagraha-Aktionen spricht. Diese Parallelen lägen vor allem im Gehorsam, der den Führern entgegenzubringen sei. «Von einem Satyagrahi wird erwartet, daß er den Anweisungen des Führers bedingungslosen Gehorsam leistet, ohne zu fragen «warum». Er muß den Anweisungen folgen und erst dann den Führer über die Richtigkeit der einzelnen Aktion befragen.»¹⁸

In vitalen Fragen («vital matters») behält sich der Satyagrahi jedoch die letzte Entscheidung vor, doch erinnert Gandhi daran, daß sich Differenzen üblicherweise nicht an entscheidenden Angelegenheiten, sondern an Kleinigkeiten entzünden. «Es ist

meine Erfahrung, daß nur derjenige, der 999 Mal gehorcht hat, jenes 1000ste Mal findet, das vielleicht ein legitimer Grund für eine Differenz sein kann.»¹⁹ Und schließlich: «Satyagraha in Aktion ist in einigen Aspekten wie physische Kriegsführung. Die Gesetze der Disziplin zum Beispiel sind äußerst gleich bei Satyagraha- oder spiritueller Kriegsführung und bei physischer Kriegsführung.»²⁰

Jedoch nahmen die Vorbereitungen am 21. Juli 1919 eine höchst erstaunliche Wendung: Gandhi zog die Aktion neuerlich zurück. Als Begründung gab er in einer Presseerklärung an, daß ihn der Gouverneur von Bombay, drei indische Politiker sowie einige Journalisten vor Ausschreitungen gewarnt hätten. In dieser Erklärung findet sich der Satz, der in einem gewissen Gegensatz zu unseren heutigen antiautoritären Überlegungen steht: «Indem der Rat der Regierung akzeptiert wird, ist das eine weitere Demonstration der wahren Natur von zivilem Ungehorsam. Ein ziviler Widerständler versucht niemals, die Regierung zu beschämen. Er wird oft kooperieren und wird doch nicht zögern, zivilen Widerstand zu leisten, wo Widerstand zur Pflicht wird. Er erreicht sein Ziel, indem er goodwill schafft in dem Glauben, daß die unfehlbare Ausübung von goodwill auch angesichts eines ungerechten Gesetzes der Regierung nur dazu führen kann, daß goodwill von dieser Regierung erwidert wird. Die weitere Suspension von zivilem Ungehorsam ist deshalb nichts anderes als die praktische Anwendung von Satyagraha.»²¹

An dieser Stelle kann gezeigt werden, daß das Eingeständnis der eigenen Fehlerhaftigkeit keineswegs zur Schwächung der eigenen Position führen muß. Im Falle Gandhis störte es seinen Aufstieg an die Spitze des indischen Nationalismus keineswegs, ebensowenig wie es die Abschüttelung der kolonialen Mentalität durch die indische Bevölkerung untergrub.

Ende Juni wurde der indische Nationalkongreß, die bedeutendste indische Dachorganisation, selbst aktiv und errichtete eine eigene Kommission zur Untersuchung des Massakers. Im September wurde dann von der britischen Regierung ein Untersuchungsausschuß, benannt nach dem englischen Richter Hunter, zur Untersuchung der Vorkommnisse im Punjab eingerichtet, womit eine der wesentlichsten indischen Forderungen erfüllt wurde.

Gandhi in Amritsar

Im Oktober erlaubte die Regierung Gandhi, endlich in den Punjab zu reisen, wo er am 24. Oktober 1919 eintraf. Am Ort des Geschehens sprach es Gandhi nun am deutlichsten aus, daß man nicht zur Gewalt greifen dürfe, auch wenn der Gegner dies tue, daß keine Vergeltung geübt werden solle, daß die Inder durch ihre eigene Bereitschaft zur Gewalttätigkeit Verantwortung für die Gewalttätigkeit der Engländer trügen, daß der Protest diszipliniert ablaufen solle und daß Schwierigkeiten bis hin zu Tötungen unvermeidlich zur Erreichung der Freiheit sein würden. All diese Aufrufe geschahen, während Gandhi auf einer Woge der Sympathie empfangen wurde und Versuche, diese Sympathie für gewalttätige Massenaktionen auszunützen, verführerisch gewesen sein mögen.

Eine Rede an Frauen in Amritsar, wohl die erste Rede, die Gandhi nach seiner Ankunft in Amritsar hielt, soll stellvertretend als Beispiel angeführt werden. Er leitet sie mit der fremdartig anmutenden Bemerkung ein: «Keine Strafe wird ausreichen für das Böse, das von unserer Hand in Amritsar begangen wurde. Es ist wahr, daß eine große Anzahl von unseren Menschen auf dem Jallianwala Bagh getötet wurden. Aber wir hätten Frieden behalten müssen, auch wenn jede der hier Anwesenden getötet worden wäre. Es ist nicht richtig, nach meiner Ansicht, Blut mit Blut zu vergelten.»²² Schließlich fährt er mit seinem bekannten Hinweis fort, daß Tötungen z.T. unumgänglich sind und weitere zu erwarten sein werden. «Indien kann nicht frei werden, wenn

¹⁹ Ebd.

²⁰ Ebd.

²¹ CW (Anm. 1), Bd. 15, S. 469.

²² CW, Bd. 16, S. 286.

¹⁴ Vgl. CW (Anm. 1), Bd. 15, S. 311.

¹⁵ Brown (Anm. 1), S. 232.

¹⁶ Brown, S. 246f. Vgl. CW (Anm. 1), Bd. 18, S. 89.

¹⁷ Bemerkenswert ist die unbescheidene Formulierung, mit der Gandhi die Instruktionen für die Aktion einleitet: «Da es der Glaube von Satyagrahis sein sollte, daß diejenigen am geeignetsten für zivilen Ungehorsam sind, die am freiesten sind von Angst, Unwahrheit, böser Absicht oder Haß, und da ich mich aus dieser Perspektive für den geeignetsten unter den Satyagrahis halte, habe ich entschieden, daß ich als erster zivilen Ungehorsam ausüben sollte.»

¹⁸ CW (Anm. 1), Bd. 15, S. 416.

wir nicht bereit sind, Opfer auf uns zu nehmen, so lange wir leben. Der Genuß der Freiheit ist nur für jene, die bereit sind, dem Tod ins Auge zu sehen.»²³

Zwei Dinge mögen ihn bestärkt haben, einen solchen Kurs zu fahren. Seine Satyagraha-Methoden gaben der Bevölkerung ein Werkzeug des Widerstandes in die Hand, und Gandhi erschien daher eher als Erwecker denn als Beschwichtiger. Weiters war die wichtigste indische Forderung, nämlich jene nach einer Untersuchungsausschuss, bereits erfüllt, und Gandhi konnte der Bevölkerung im Punjab ein sichtbares Resultat vorweisen. Einige Tage später spielte sich ebenfalls in Amritsar eine eigentümliche Szene ab. Gandhi besuchte den Heiligen Tempel der Sikhs, den Durbar Sahib. Die große Menschenmenge, die ihn erwartete, empfing ihn nach seiner eigenen Schilderung mit Begeisterung. Dann «nahm ich es auf mich, diese Menschenmenge Disziplin zu lehren. In dem Moment, als die Menge vorwärts drängte, stoppte ich und ersuchte die Männer und Frauen, sich zu setzen. (...) Solange ich vor ihnen stand, blieben sie sitzen, aber in der Minute, als ich zu gehen begann, standen alle plötzlich auf und versuchten mir zu folgen. Ich machte fünf oder sechs von diesen Versuchen. (...) Nach etwa einer Stunde hatte ich jene Distanz überwunden, für die man ein paar Schritte braucht.»²⁴

Ich erwähne dieses Vorkommnis, um Gandhis spezifisches Bestehen auf Disziplin in öffentlichen Angelegenheiten zu illustrieren. Weiters handelt es sich um ein Beispiel seiner Herrschaftsform der «aufgeklärten Gurukratie», wie es Johan Galtung nennt.²⁵

Ab Dezember taucht in Gandhis Äußerungen die Idee eines Denkmals auf. Dieses soll am Ort des Massakers, dem Jallianwalla Bagh in Amritsar, errichtet werden und «der Nation als nationale Gedenkstätte dienen». Wir wissen, wie zwiespältig das Gedächtnis der eigenen Leiden im öffentlichen Leben sein kann. Deshalb wird kurz Gandhis «Gedächtnispolitik» beleuchtet. Seine Äußerungen können in drei Schlagworten zusammengefaßt werden: Gedenken der Opfer, nicht der Schuldigen; Gedenken der eigenen Gewalttätigkeit; Vergegenwärtigung des Einsatzes, den die Freiheit fordert.

²³ CW, ebd.

²⁴ CW, Bd. 16, S. 297.

²⁵ Vgl. Johan Galtung, *Der Weg ist das Ziel. Gandhi und die Alternativbewegung*, Wuppertal 1987.

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 Walf (Nijmegen)

Preise Jahresabonnement 2004:

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

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

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

Gönnernabonnent: 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.

Als vom 6. bis 13. April 1920 eine Gedenkwoche für die Ereignisse des Vorjahres veranstaltet wurde, schrieb Gandhi in einem Aufruf: «Der Tag soll frei sein von Feindschaft und Zorn. Wir wollen das Gedächtnis an die unschuldigen Toten hochhalten. Wir wollen nicht die Schlechtigkeit der Tat erinnern. Die Nation wird aufsteigen, indem sie sich auf Opfer vorbereitet, nicht auf Rache. An diesem Tag möchte ich ebenso, daß sich die Nation an die Massenexzesse erinnert und dafür Reue empfindet.»²⁶

In einer Presseerklärung, die im April 1920 veröffentlicht wurde, schrieb er: «Ich habe wiederholt gesagt, daß es (das Denkmal W.W.) in keiner Weise anti-britisch ist (...) Ich hoffe, daß Engländer Möglichkeiten sehen, für das Denkmal zu spenden.»²⁷

Ende des Jahres 1919 fand die traditionelle Jahrestagung des indischen Nationalkongresses in Amritsar statt. Auf diesem Kongreß spielte Gandhi erstmals jene führende Rolle in der nationalen Politik, die er in den kommenden Jahren beibehalten sollte. Daran kann man erkennen, daß weder die Politik des Satyagraha, noch die zahlreichen Eingeständnisse von Fehlern dem persönlichen Aufstieg Gandhis schadeten.

Im März 1920 wurde der Bericht des Nationalkongresses, wiederum maßgeblich von Gandhi verfaßt, veröffentlicht. Er erschien zwei Monate vor dem offiziellen Hunter-Bericht, wodurch dieser immer an der Vorgabe des Berichtes des Nationalkongresses gemessen wurde. Wenngleich es nicht wörtlich ausgesprochen wird, ergibt sich aus dem Kongreßbericht, daß die Menge mit größter Wahrscheinlichkeit auf den Platz in eine Falle gelockt wurde. Folgende Indizien werden aufgezählt: Die Versammlung wurde mit einem Trommelwirbel beworben, obwohl Versammlungen verboten waren; als Leiter der Versammlung wird ein angesehener Bürger Amritsars genannt, der weder von der Versammlung noch von seinem Vorsitz wußte; stattdessen leitete ein Mann die Versammlung, der später als Kronzeuge der Regierung auftrat und zu Beginn der Versammlung mit zwei Polizeiagenten gesehen wurde.²⁸ Die wichtigste Forderung, die der Nationalkongreß im Anschluß daran erhob, war jene nach einem Rücktritt von General Dyer, von Gouverneur O'Dwyer sowie von Vizekönig Chelmsford. Es wurde keine Bestrafung der Verantwortlichen gefordert, obwohl es an Forderungen, diese aufzuhängen, keineswegs mangelte. Doch die Reaktion auf den indischen Bericht hielt sich zunächst in Grenzen, weil man nun abwartete, welche Forderungen und Konsequenzen der offizielle Hunter-Bericht enthalten würde. Dieser erschien im Mai 1920 und löste jene nachhaltige Enttäuschung auf indischer Seite aus, die «in the long run» zum Ende der britischen Herrschaft in Indien beitrug. Zwar mußte der verantwortliche General Dyer zurücktreten, nicht jedoch der weithin bekannte Scharfmacher Gouverneur O'Dwyer und schon gar nicht der Vizekönig. Eine Resolution des Oberhauses entschuldigte Dyers Tat.

Die Empörung der indischen PolitikerInnen sowie Gandhis war tiefgreifend. Es wurde jenes aufschlußreiche Zitat Gandhis bereits erwähnt, in dem er bekennt, daß sein bisheriger Glaube an die Gerechtigkeit der britischen Herrschaft enttäuscht wurde und daß sich seine Perspektive durch den Hunter-Bericht radikal wandelte: «Als ich voriges Jahr in Amritsar für Kooperation mit der Regierung plädierte und auch dafür, daß die Wünsche, die in der königlichen Proklamation ausgedrückt waren, befolgt werden sollen, tat ich das, weil ich ernsthaft glaubte, eine neue Ära sei angebrochen (...) Aber zu meiner eigenen Überraschung und zu meinem Entsetzen habe ich entdeckt, daß die gegenwärtigen Repräsentanten des Empires unehrlich und skrupellos wurden. Ich kann nicht mehr länger die Zuneigung für eine Regierung beibehalten, die sich so böse verhält wie heute.»²⁹ (*Zweiter Teil folgt.*)

Wolfgang Weilharter, Wien

²⁶ CW (Anm. 1), Bd. 17, S. 78. Mit Massenexzessen ist das Anzünden der britischen Banken und die Ermordung von vier Briten in der Woche vor dem 13. April 1919 gemeint.

²⁷ CW, Bd. 17, S. 304.

²⁸ Vgl. Dietmar Rothermund, Mahatma Gandhi. Eine politische Biographie. München 1997, S. 130f.

²⁹ CW, Bd. 18, S. 89.