IT DIESEM LEBENS- UND SCHAFFENSPORTRÄT einer außergewöhnlichen Dichterin wird ein ganzer Kulturkreis und -zeitraum umrissen, der in der «westlichen» Reflexion wenig gegenwärtig ist: das sogenannte «silberne Zeitalter» Rußlands, die künstlerisch hochproduktive Zeit kurz vor Ausbruch der Oktoberrevolution, die deshalb auch als «russische Renaissance» bezeichnet wird oder, um innerhalb der gängigen Terminologie zu bleiben, als Eintritt Rußlands in die Moderne, als Zeit des Symbolismus oder fin de siècle. Sinaida Nikolajewna Mereshkowskaja-Hippius, 1869 als Angehörige des Moskauer Adels geboren und 1945 in der Pariser Emigration verstorben, ist eine für diesen Zeitraum und dieses kulturelle Klima geradezu emblematische Gestalt. Innerhalb der seit Anfang des 20. Jahrhunderts durch die Revolution geteilten russischen Kultur, d.h. der im Lande verbliebenen, weitgehend pro-sowjetischen Künstler und Intellektuellen und der emigrierten, der Sowjetmacht nicht wohlgesonnenen, nahm sie eine entschieden anti-sowjetische Position ein; demzufolge emigrierte sie schon 1919. Auf Grund dieser Haltung ist Sinaida Hippius dem generellen Verschweigen kultureller Leistungen aus unmittelbar vorrevolutionärer Zeit, dessen sich die sowjetische Kulturideologie befleißigte, besonders nachdrücklich zum Opfer gefallen. Das Interesse an ihr ist also ein Stück Aufarbeitung und Wiedergutmachung; es wird genährt und belohnt durch die originelle Lebens- und Schaffensleistung dieser Frau, die sich selbst zur Kunstfigur zu stilisieren wußte und den so geschaffenen Aktionsradius für ihr ganz eigenständiges künstlerisches oder auch politisch-soziales Wollen einsetzte.

«In seltsamer Nähe gefangen ...»

Sinaida Hippius ist Lyrikerin, Prosa-Autorin und Kommentatorin politischen Geschehens gewesen. Christa Ebert charakterisiert das Werk folgendermaßen: «Sinaida Hippius war eine besessene, fast graphomanisch zu nennende Schreiberin. Sie hat eine Vielzahl von Selbstzeugnissen hinterlassen: Tagebücher, Briefe, Kritiken und nicht zuletzt ihre mehrere Bände füllenden literarischen Texte, die alle insofern autobiographisch sind, als sie Teil der Mythenbildung sind, aus der ihr Leben bestand.» (33) Zur Mythenbildung gab das Exzentrische in Lebensgestaltung und Auftreten von Sinaida Hippius hinreichend Anlaß: Sehr jung hat sie sich mit dem damals schon namhaften Schriftsteller-Philosophen Dmitri Mereshkowski verheiratet und mit ihm in der Petersburger Kultur-Elite bald einen dominierenden Platz erobert; die Autorin des «Porträts» schreibt dazu: «Das Ehepaar Mereshkowski-Hippius wird eine kulturelle zweiundfünfzig Jahre währende Institution, die mit dem Tod des einen Partners, Dmitri Mereshkowskis, 1941 in Paris ihr physisches, nicht aber ihr ideelles Ende finden sollte.» (28) Denn Sinaida Hippius hat bei aller Selbststilisierung zur, wie man sie nannte, «dekadenten Madonna», bei aller spielerischen Handhabung der Geschlechterrollen das kulturelle Muster der «Frau des Dichters», also der Hüterin des Salons und Beschützerin, ja Impulsgeberin männlicher Produktivität, eisern und bis über den Tod des Ehemannes hinaus erfüllt - was sie nicht hinderte, über zwei lange Lebensetappen hinweg geistige, z.T. auch erotisch gefärbte Dreier-Gemeinschaften aufzumachen. Dank der kulturellen Mittelpunktsstellung, die das Ehepaar Mereshkowski-Hippius innerhalb der vorrevolutionären russischen Kultur-Elite innehatte, kann die Autorin des Porträts ein ganzes Panorama origineller Dichter-Gestalten aufführen (Fjodor Sologub, Alexander Block, Andrey Bely, Waleri Brjussow, Wiatscheslaw Iwanow, Konstantin Balmont, Alexei Remisow, Iwan Bunin); da diese Gestalten nicht nur genannt, sondern in ihrer Beziehung zu der Mittelpunktsgestalt dargestellt und in ihren Eigenheiten charakterisiert werden, entsteht ein eindrucksvolles Bild der russischen Kultursituation zu Beginn des 20. Jahrhunderts bzw. in der französischen Emigration.

Doch ob nun viele Menschen um Sinaida Hippius kreisten oder ob, wie in der Emigration, ihr Wirkungskreis eingeengt war – sie lebte in einer ihr grundsätzlich mitgegebenen Einsamkeit; aus ihrem Beziehungs- und Liebesverlangen, das sie nicht zur Lebenspraxis zu machen vermochte, entstand ihre Dichtung. Dort findet sich schon zu Beginn der

LITERATUR

«In seltsamer Nähe gefangen ...»: Zu einer Publikation über Sinaida Hippius (1869-1945) – Annäherung an eine außergewöhnliche Frau und Autorin – Das «silberne Zeitalter» Rußlands – Inhaberin eines literarischen Salons – Stilisierung als «dekadente Madonna» – Hinwendung zu Christentum und Kirche – Nach der russischen Revolution – Wirrnisse der Emigration.

Brigitte Sändig, Potsdam

RELIGIONSPÄDAGOGIK

Gegen die «Anästhesie des Anderen»: Zur Relevanz des problemorientierten Religionsunterrichts – Der gegenwärtige Diskurs in der Religionspädagogik – Re-Aktualisierung der Korrelationsdidaktik – Orientierung an Problemen und Bedürfnissen der Schüler – Integration wesentlicher Motive eines hermeneutischen Religionsunterrichtes – Zur Ambivalenz des Erfahrungsbegriffs – Chancen einer Weiterführung – Die leitenden Perspektiven von Gerechtigkeit und Anerkennung des Anderen – Relevanz kultureller Differenzen – Zum Vorwurf der Traditionsschwäche – Lektüre mit «den Augen der Benachteiligten».

Bernhard Grümme, Drensteinfurt

MODERNE/ROMAN

Moby-Dick und die Neuzeit: Hermann Melvilles Roman und die Dialektik der Aufklärung (Erster Teil) – Ein vielfältiges, unübersichtliches Textkonglomerat – Ein multiperspektivischer Zugang zur Neuzeit – Die Protagonisten Ahab, Starbuck, Queequeg und der Wal «Moby-Dick» – Walfang als früher Aspekt der Ökonomisierung und Globalisierung der Welt – Interkulturelle Interdependenzen – Die soziale Topologie von Land und Meer – Industrialisierung des Walfangs – Die Seeleute und ihre Familien – Verknüpfung von Abenteurertum und ökonomischem Interesse.

Thilo Rissing, Münster/Westf.

RELIGIONEN/ETHIK

Gerechter Krieg – gerechter Friede: Religion als Ursache von Gewalt und/oder als Impuls zum Frieden – Die Lehre vom «Gerechten Krieg» und ihre Voraussetzungen – Krieg in den Traditionen der Religionen – Zwei Arten des Glaubens – Akzente der jüdisch-christlichen Tradition – Bergpredigt als Impuls zum Handeln – Nach der Enzyklika Pacem in terris – Eine Theologie des gerechten Friedens – «Gottes Schalom» als Leitfaden – Für ein neues Verhältnis von Kirche und Politik. Ferdinand Kerstiens, Marl

KOREA

«Das stille Haus im alten Kobu»: Zu neuen Gedichten von Kim Chi Ha – Protagonist der Demokratiebewegung der sechziger und siebziger Jahre – Folter und Haft – Gefährliche Erinnerung an die Dong-hak Bauernrevolution – Plädoyer für eine Philosophie des Lebens.

Nikolaus Klein

Vers, der den Titel des Buches abgibt: «In seltsamer Nähe gefangen,/ Bleibt jeder von uns doch allein» (10); dort spricht Sinaida Hippius von «meiner bodenlosen, grenzenlosen, doch so erdrükkenden, so beengenden Einsamkeit» (48). – Anfangs hoffte sie durch die Kunstausübung, durch die Lyrik diese Einsamkeit zu durchbrechen; ihr Interesse an Dichter-Kollegen galt denn auch nicht der vom Menschen abgelösten künstlerischen Produktion, sondern immer dem Dichter in seiner Eigenschaft als Mensch, in seiner konkreten Lebenspraxis.

Religiös-utopische Befreiung des Menschen

Um die Jahrhundertwende eröffnen sich bei der Suche nach Formen menschlicher Kommunikation neue Möglichkeiten. Sinaida Hippius wendet sich Christentum und Kirche zu; sie hofft, daß das gemeinsame Gebet eine Form von Zusammengehörigkeit zwischen den Menschen stiften könne, die aus dem sonstigen Alltagsleben gewichen sei. In die Hoffnung auf das Christentum kann sie auch die für die Moderne charakteristische Utopie eines geistig erneuerten, starken, aber bindungsfähigen Menschen einfließen lassen. - Es ist bemerkenswert, daß hier - unter viel stärkerem sozialem und klerikalem Druck - religiöse Überlegungen und Empfindungen erstehen oder wiedererstehen, die in der deutschen und französischen Romantik virulent waren: der Wunsch nach Befreiung von orthodoxen Glaubenssätzen, die Vorstellung von der «inneren», d.h. vom individuellen Gefühl getragenen Kirche. - Sinaida Hippius, von diesen Gedanken durchdrungen, versucht wie gewöhnlich, ihnen auf organisatorischer Ebene Ausdrucks- und Wirkungsmöglichkeiten zu verschaffen: Um die Jahrhundertwende ruft sie die Petersburger «Religiös-Philosophischen Versammlungen» ins Leben, einen Gesprächskreis von Anhängern ihrer eigenen religiösen Auffassungen zum einen und von Vertretern der institutionellen Kirche zum anderen. Dies ist eine erstaunliche sozio-kulturelle Leistung, denn damit brachte Sinaida Hippius die Intelligenzija und den Klerus, die beiden wichtigsten und höchst disparaten Gruppierungen der geistigen Elite Rußlands, miteinander ins Gespräch. Und es ist eine um so erstaunlichere Leistung, als die diskutierten Fragen die gesamte Seinsgrundlage der Menschen, z.B. Menschenrechte, Gewissensfragen, Sexualmoral betrafen und keineswegs nur theologische Probleme. Christa Ebert nennt es «eine kuriose Besonderheit der russischen Moderne», «dass solche Fragen, anders als in Westeuropa [...], nicht in juristischen, philosophischen und psychologischen Fachdiskursen erörtert werden, sondern auf einer literarisch-visionären, mit religiöser Metaphorik angereicherten Sprachebene verbleiben, dem synkretistischen Sprachmilieu der Intelligenzija.» (177) Mir will scheinen, daß diese Besonderheit - wie eigenartig auch immer ihre Ausformungen gewesen sein mögen – ihre Berechtigung hat, denn die hochgradige Ausdifferenzierung der Disziplinen und Wissensbereiche, von der das westliche Denken beherrscht ist, kann ein gehöriges Quantum an Blindheit für das Wesentliche und das Gesamte mit sich bringen. Die «Religiös-Philosophischen Versammlungen» werden verboten, die gescheiterte Revolution von 1905 radikalisiert das politische Denken der Intelligenzija; Sinaida Hippius wird auf diesem Weg zudem vorangetrieben durch einen Dritten im Lebensbund, einen Journalisten philosophischen Einschlags mit entschiedenem sozialkritischem Engagement. Schon in der Vergangenheit hatte sie sich unter dem bezeichnenden Pseudonym «Anton der Extreme» publizistisch betätigt; galt ihre Polemik vormals vor allem ästhetischen Fragen, so geht sie jetzt ins Politische: Sie und ihr Mann halten, im Unterschied zu den meisten nichtkommunistischen Künstlern und Intellektuellen, an der Notwendigkeit einer sozialen Revolution fest - die jedoch nur die Vorstufe der eigentlichen, religiös-utopisch verstandenen Befreiung des Menschen sein werde.

Dem Geschehen des Ersten Weltkrieges stellt sich Sinaida Hippius als politische Chronistin: «Es bleibt nur eins, wenn schreiben

- dann einfach» (221), notiert angesichts des Krieges die symbolistische Lyrikerin, die als Verkörperung ästhetischer Raffinesse galt. Die Februarrevolution von 1917 bejaht sie; sie steht mit den führenden Männern in persönlichem Kontakt und versucht, das heraufziehende Unheil, das sie erahnt, abzuwenden. Die Oktoberrevolution ist für sie die Katastrophe schlechthin; Christa Ebert schreibt: «Von nun an wird Sinaida Hippius das Entsetzen nicht mehr verlassen», und: «Der Umsturz ist für sie der gravierendste Einschnitt in der Kette der katastrophalen Ereignisse der jüngeren russischen Geschichte, da er sich gegen das ureigene Ziel der Revolution richtet – die Befreiung des Menschen.» (229) Als Anton der Extreme appelliert Sinaida Hippius an die Intelligenzija, sich nicht über den Dingen stehend zu wähnen: «Oh, Dichter, Schriftsteller, Künstler, Ästheten, Kulturarbeiter! Betrügt euch nicht selbst mit eurer «Göttlichkeit»! [...] man muss durch die Menschlichkeit gehen, im kulturellen Sinne des Wortes!» (230). Kultur – das ist für sie Synonym für Gewissen und Vernunft.

Wirrnisse der Emigration

Den Mereshkowskis, in diesem Sinne beide unversöhnliche Feinde der Sowjetmacht, bleibt nichts anderes als die Emigration; Ende 1919 verlassen sie – wie sie hoffen, nur kurzzeitig – Rußland, gehen zuerst nach Warschau und 1921 in das ihnen von früheren Reisen vertraute Paris. Sie verstehen sich als Repräsentanten der Kultur; ihr stellen sie als Gegenbegriff schlichtweg «das Böse» gegenüber. Sinaida Hippius unterscheidet schroff zwischen Kulturbewahrern und Kulturzerstörern; in eine regelrechte Liste von Kulturzerstörern, die sie einem Bericht über den Zustand der Kultur nur als Fußnote anhängt, muß sie auch die Namen ehemaliger Freunde wie Block und Bely eintragen. Mit dem Kreis ihrer politischen Sympathisanten gründet sie einen «Bund der Unversöhnlichen»; Aufnahmebedingung in politischer Hinsicht ist die ebenso entschiedene Ablehnung des alten zaristischen Systems wie des neuen bolschewistischen; statt dessen soll die abgebrochene demokratische Revolution zu Ende geführt werden. Großer geistiger Hintergrund dessen ist die schon früher entwikkelte, jetzt reaktivierte Überzeugung, daß es auf starke Persönlichkeiten ankomme – nicht als Selbstzweck jedoch, sondern als gesellschaftstragende Kraft. Welch akute Bedeutung diese Prämisse jetzt erlangt hat, zeigt Sinaida Hippius' Aussage, daß «ohne den Begriff der Persönlichkeit auch die Begriffe Freiheit, Heimat, Kultur und Nation verschwinden» (295).

Die Mißlichkeiten der Emigration bleiben nicht aus: Die Mereshkowskis sind nur geduldete Ankömmlinge, von denen sich die französischen Intellektuellen nach anfänglicher Neugierde bald wieder zurückziehen; sie entdecken den Merkantilismus westlichen Lebens, der für Sinaida Hippius sogar die Schönheit der Stadt Paris überdeckt, und, was am schwersten wiegt: Die russische Emigration in Paris erweist sich durchaus nicht als politisch homogenes Gebilde, sondern als ein nach vielen Richtungen zerstrittenes. Sinaida Hippius und ihr Ehemann versuchen, sich in dieser Wirrnis zu situieren; sie halten ihren Kultur-Begriff hoch, eröffnen wieder Salons und müssen allmählich erkennen, daß ihr Exil ein endgültiges sein wird. Für Sinaida Hippius ist das auch die Einsicht, daß das Kreuz, das sie abzuwerfen hoffte, die Einsamkeit, eine endgültige ist. Jetzt entsteht das Gedicht «Nach Haus», dessen erste Strophe lautet: «Einen Bären/ hat man mir aufgebunden:/ «Der Mensch. Die Liebe.»/ Dabei gibt's/ nur Bosheit./ Larven. Masken./ Lüge, Schmutz und Blut.» (348)

Den Einmarsch der Deutschen in Frankreich 1940 markiert sie, wie 1917 den Sieg der Bolschewiki, mit einem Kreuz im Kalender; Stalin und Hitler sind für Sinaida Hippius «Teufels-Brüder» (356), die alle Kriterien für Menschlichkeit zerstören und pervertieren. 1941 stirbt Dmitri Mereshkowski und 1945 sie selbst. Beide sind am Ort ihres endgültigen Exils begraben; auf dem Friedhof Sainte-Geneviève-des-Bois bei Paris erinnert ein ansehnlicher geschwungener Grabstein an den einst weltbekannten Mereshkowski, und ein kleiner rechteckiger Stein am Fußende der Stätte an die «Frau des Dichters», die mehr war als das.

¹Christa Ebert, Sinaida Hippius. Seltsame Nähe. Ein Porträt. Oberbaum, Berlin-St. Petersburg 2004.

Unter anderem davon kann sich der Leser durch die dem Band beigefügten Fotos überzeugen, die in sehr bewegender und instruktiver Weise die Persönlichkeit von Sinaida Hippius, ihre kulturorganisatorische Energie, die um sie versammelten Schriftsteller und Künstler, die Stätten des Exils dokumentieren. – Auch diese Fotos unterstreichen meinen Eindruck, daß wir es bei diesem Buch mit einem Glücksfall zu tun haben, weil hier

eine Autorin in tiefer Verbundenheit zum Gegenstand, in Kenntnis all seiner theoretischen und historischen Implikationen klar, sachgerecht, auch spannend zu schreiben und damit Interesse zu wecken oder zu bestätigen versteht. Dieses Buch ist ein Porträt im besten Sinne und mehr als das: ein Stück Kultur- und Zeitgeschichte, zentriert um eine exzentrische Persönlichkeit.

Brigitte Sändig, Potsdam

Gegen die «Anästhesie des Anderen»

Zur Relevanz des problemorientierten Religionsunterrichts

Übersieht man den derzeitigen Diskurs der Religionspädagogik, wird man eine zunehmende Dominanz ästhetischer Konzepte konstatieren können. Bislang bezog sich die Religionspädagogik spätestens seit ihrer Reformulierung im Horizont der anthropologischen Wende der Theologie in integraler, axiomatischer Weise auf Erfahrung.¹ Auf der Linie dieser nachgerade normativen Erfahrungsorientierung ist es Grundaufgabe der Religionspädagogik, das «Wort (Gott) an Erfahrungen verständlich auszulegen», die prinzipiell jeder machen könne.2 Die bis in die neuesten Richtlinien und Bildungspläne zum Religionsunterricht hinein dominierende Korrelationsdidaktik will dementsprechend Glaube und Erfahrung kritisch-produktiv korrelieren. Religionsdidaktisch gesehen sind erfahrungsorientierte Prozesse des Glaubenlehrens und Glaubenlernens als subjektgeleitete, ganzheitliche Lernprozesse mit innovativem Potential für eine in bloßer Wissensvermittlung verkrustete Unterrichtspraxis mit Folgen für Lehrende wie für Schülerinnen und Schüler zu verstehen: «Erfahrungsbezogenes ganzheitliches Lernen verändert Beziehungen, es verändert den Unterricht und öffnet die Schulen für neue Erfahrungen.»3 Nun mehren sich aber die Stimmen, die dem Wahrnehmungsbegriff eine Präferenz gegenüber dem Erfahrungsbegriff einräumen wollen, weil Wahrnehmung stärker dem Nichtverrechenbaren, dem Offenen, dem Unabschließbaren religiösen Lernens gerecht würde und eine Dynamisierung in den Erfahrungsprozeßeintragen würde, die am Ende stärker der Pluralisierung subjektgeleiteter Aneignungsprozesse im posttraditionalen Zeitalter entspreche.4 Denn dem Erfahrungsbegriff eigne eine eigentümliche Ambivalenz. Einerseits bezeichne er jenen dynamischen sprachlich vermittelten Deutungsvorgang von Widerfahrnissen, Erlebnissen oder Wahrnehmungen, in dem sich erst Erfahrungen einstellen; andererseits meine er als «Erfahrenheit» das Resultat dieses Prozesses. Damit die der Erfahrung inhärente ambivalente Tendenz zu Verfestigung stets neu aufgebrochen werden kann, damit also «religiöse Lernprozesse wieder einen ursprünglichen Prozess des Erfahrens darstellen und der ganze Phänomenreichtum heute gelebter Religion entdeckt» werden kann, soll das Erfahrungsparadigma durch ein Wahrnehmungsparadigma abgelöst werden.5 Ein Paradigma der Ästhetik, der sinnlichen Wahrnehmung, der Empfindsamkeit scheint sich zu formieren, wenn man beachtet, mit welcher Vehemenz man Modelle wahrnehmenden, verlangsamenden, ästhetischen Lernens erarbeitet.⁶ Erlebniseröffnende Formen religiösen Lernens, wie sie beispielsweise im Rahmen der Kirchenraumpädagogik oder einer semiotischen oder performativen Religionspädagogik entwickelt werden, die probeweise ein Eintauchen in religiöse Vollzüge, in religiöse Liturgien und religiöses Spiel initiieren wollen, sowie weit ausholende Ansätze einer «ästhetischen Neuorientierung» haben Hochkonjunktur.⁷ Insbesondere die ästhetische Religionspädagogik Joachim Kunstmanns sorgt derzeit für besondere Furore. Wie Kunstmann unter breiter Rückwendung auf Friedrich Schleiermachers Bezeichnung der Religion als Sinn und Geschmack fürs Unendliche zu begründen sucht, bilden nicht die gesellschaftlich-kulturellen Probleme, nicht die existentiellen Fragen der Menschen, sondern die ästhetischen Wahrnehmungen den primären Zugang zur Religion und daher auch den Ansatzpunkt der Religionspädagogik.⁸

Vorschlag einer Reaktualisierung

Angesichts dieser Diskussionslage wirkt es im höchsten Maße ungleichzeitig, wenn der evangelische Religionspädagoge Thorsten Knauth das Potential jenes problemorientierten Religionsunterrichts kritisch zu rekonstruieren unternimmt⁹, der in aktuellen Handbüchern der Religionspädagogik wegen der Anlage religiöser Lernprozesse aus der Perspektive der Schülerinnen und Schüler eigentlich nur noch historisierend oder gar kontrastierend behandelt wird. Dieser problemorientierte Religionsunterricht, den Knauth in dem Zeitraum von 1965-1975 ansetzt, gilt als eine überholte Ära der Religionspädagogik, insofern die jüdisch-christliche Tradition letztlich vor allem als Beitrag zur Problemlösungskompetenz und Identitätsgewinnung der Subjekte im politisch-sozialen Kontext verstanden wurde. So sehr der problemorientierte Religionsunterricht wie ein Befreiungsschlag aus jenen Verkrustungen und Heteronomien der überwiegend vermittlungsorientierten Konzepte der Materialkerygmatik oder auch des hermeneutischen Religionsunterrichts wirkte, so galt der problemorientierte Ansatz wegen seiner angeblichen Tendenz, die biblische Botschaft in ihrem unverrechenbaren Eigenwert und uneinholbaren Anspruch zu banalisieren, letztlich als konzeptionell aporetisch und wurde durch den integrativen Ansatz der Korrelationsdidaktik ersetzt. Dieser bringt eben Subjekt und Tradition in kritisch-produktive Wechselseitigkeit.¹⁰

¹ Vgl. aus der Fülle der Literatur: W. H. Ritter, Glaube und Erfahrung im religionspädagogischen Kontext. Die Bedeutung von Erfahrung für den christlichen Glauben im religionspädagogischen Verwendungszusammenhang. Göttingen 1989, 301.

² P. Biehl, Erfahrung, Glaube und Bildung. Studien zu einer erfahrungsbezogenen Religionspädagogik. Gütersloh 1991, 37.

³ L. Rendle u.a., Ganzheitliche Methoden im Religionsunterricht. Ein Praxisbuch. München 1996, 9.

⁴ Vgl. P. Biehl, Die Wiederentdeckung der Bildung in der gegenwärtigen Religionspädagogik – Ein Literaturbericht, in: ders., K.E. Nipkow, Bildung und Bildungspolitik in theologischer Perspektive. (Schriften aus dem Comenius-Institut, Bd. 7), Münster 2003, 111-152, 148; Ch. Bizer, Kirchiches. Wahrnehmungen – sprachlich gestaltet – zum Wahrnehmen, in: S. Leonhard, Th. Klie, Hrsg., Schauplatz Religion. Grundzüge einer Performativen Religionspädagogik. Leipzig 2003, 23-46, 23.

⁵ P. Biehl, Art.: Religionsdidaktische Konzeptionen, in: G. Bitter u.a., Hrsg., Neues Handbuch religionspädagogischer Grundbegriffe. München 2002, 440-446, 445.

⁶ Vgl. G. Hilger, Ästhetisches Lernen, in: ders., St. Leimgruber, H.-G. Ziebertz, Religionsdidaktik. München 2001, 305-318.

⁷ J. Kunstmann, Religion und Bildung. Zur ästhetischen Signatur religiöser Bildungsprozesse. (Religionspädagogik in pluraler Gesellschaft, Bd. 2), Freiburg i.Br. 2002, 426.

⁸ Vgl. J. Kunstmann, Religionspädagogik. Eine Einführung. Tübingen-Basel 2004, 337.

⁹ Th. Knauth, Problemorientierter Religionsunterricht. Eine kritische Rekonstruktion. (Arbeiten zur Religionspädagogik, hrsg. v. Gottfried Adam, Rainer Lachmann, Bd. 23), Göttingen 2003 (im folgenden Nachweise im Text).

¹⁰ Stellvertretend aus evangelischer Sicht: W. Sturm, Religionspädagogische Konzeptionen des 20. Jahrhunderts, in: G. Adam, R. Lachmann, Religionspädagogisches Kompendium. Ein Leitfaden für Lehramtsstudenten. Göttingen ⁵1997, 37-86; und aus katholischer Perspektive G. Hilger, u.a., Konzeptionelle Entwicklungslinien der Religionsdidaktik, in: G. Hilger u.a., Religionsdidaktik (Anm. 6), 42-66.

Um so mehr verwundert angesichts dessen die These, die Knauth entwickelt. Es läßt sich «das Urteil wagen, dass die problemorientierte Konzeption nicht an ihren inneren konzeptionellen Schwächen oder Aporien scheiterte, sondern daran, dass ihr Anliegen, ihre Stoßrichtung einer gesellschaftskritischen didaktischen Konzeption nicht mehr gewünscht war» (309). Habe der Religionsunterricht durch seinen problemorientierten Zuschnitt Anschluß an die im Horizont emanzipatorischer Erneuerung hoch dynamisierten gesellschaftlichen wie kulturellen Modernisierungsprozesse gewonnen, indem er selber theologische, erziehungswissenschaftliche, kirchenpolitische, gesellschaftliche und bildungspolitische Aspekte zusammenhalte und damit sich zugleich selber reformiert habe, so sei sein Ende durch einen neokonservativ wie liberal getönten Wandel bedingt. Nun gewinne die Einsicht in die Grenzen «des Wachstums, die Möglichkeiten der Systemveränderung und die hartnäckige Resistenz gesellschaftlicher Strukturen» die Oberhand (292). Wenn aber zum Abschluß der eigentlichen Ära des problemorientierten Religionsunterrichts dennoch ein «reifes Konzept» (316) vorgelegen habe, dann - so seine Schlußfolgerung - wären doch dessen eigentliche Möglichkeiten noch gar nicht voll zur Geltung gebracht worden. Statt ihn also wie in religionspädagogischen Handbüchern zu historisieren, will Knauth «das unabgegoltene Potenzial problemorientierten Religionsunterrichts» (317) für die heutige Religionspädagogik einbringen. Das aus dem hermeneutischen Zugriff einer «politischen Theologie des Religionsunterrichts» (330) entfaltete emanzipatorische Projekt sollte unter den leitenden Perspektiven von Gerechtigkeit und Anerkennung weitergeführt werden.

Ein solcher Zugriff macht inhaltliche wie methodische Prämissen, die von Knauth in einem ausführlichen Teil I (Einleitung 11-50) geklärt werden. Knauth versteht den Begriff «problemorientierter Religionsunterricht» als «eine Sammelbezeichnung für eine Reihe von religionspädagogischen Begründungsansätzen, die beanspruchen, religiöse Lernprozesse mit Bezug auf Lebenssituationen von Schülern und gesellschaftliche Probleme bzw. Herausforderungen zu initiieren. Es sind also theoretische, curriculare und unterrichtspraktische Neuentwürfe gemeint, die versuchten, das bis dahin im Religionsunterricht dominante bibelorientierte, hermeneutische Paradigma abzulösen, um den Religionsunterricht auf Gegenwartsprobleme und Schülerbedürfnisse zu öffnen, ihn stärker schulpädagogisch zu verankern und mit Bezug auf neue Diskussionen in Theologie und Sozialwissenschaften zu begründen.» (13) Jenseits einer bloßen Historisierung zielt sein spezifisches, bewußt auf die evangelische Religionspädagogik eingegrenztes Rekonstruktionsverfahren auf «Neukonstruktion» (20) von Tradition im Interesse ihrer Fortschreibung in die Zukunft hinein. Insofern werden diachrone Rekonstruktion mit systematischer Diskussion verschränkt¹¹, wobei der aus der Generationensoziologie verändert entlehnte Begriff der Konstellation die präformierenden Wirkungen von sozialhistorischen Bedingungsfaktoren für Denken und Handeln freilegen soll. Im Rückgriff auf die wissenssoziologische Position Karl Mannheims will Knauth damit den Aspekt des sozialhistorisch eröffneten Raumes an Beschränkungen und Möglichkeiten zum Ausdruck bringen, «der Erleben, Handeln und Wahrnehmung präformiert, soziale, ökonomische, kulturelle Faktoren umfasst und tief in die mentalen Strukturen hinabreicht» (54).

Voraussetzungen, Umfeld, Entwicklung

Der umfänglichste Teil II widmet sich der Rekonstruktion des problemorientierten Religionsunterrichts (51-316). In einer faszinierend, ja geradezu spannend zu lesenden Analyse des zeitgeschichtlichen wie des bildungspolitischen Kontextes (54-83) sowie der Voraussetzungen innerhalb der Religionspädagogik (86-101), der Theologie (102-125) sowie der Pädagogik (126-145) arbeitet Knauth das partizipatorische wie diskursorientierte Bezugsfeld heraus, das wesentlich den religionspädagogischen Wandel zum problemorientierten Religionsunterricht stützte. Dabei macht Knauth die Interdependenzen zwischen gesellschaftlich-

kulturellen Modernisierungs- und Emanzipationsprozessen einerseits und den Veränderungen der Theologie, der Erziehungswissenschaft und der Soziologie andererseits deutlich, die sich im Rahmen dieser gesellschaftlich-kulturellen Aufbrüche dezidiert kritisch-konstruktiv verorten. Dies läßt etwa die von Knauth rekonstruierten Wandlungen innerhalb der Pädagogik von geisteswissenschaftlichen, hermeneutischen und empirisch ausgerichteten Strömungen zu einer kritischen Erziehungswissenschaft mit emanzipatorischem Erkenntnisinteresse ebenso verstehen wie die innertheologischen Veränderungen von einer existentialen Theologie zur politischen Theologie eines J.B. Metz sowie der Befreiungstheologie mit ihrer Neubestimmmung des Theorie-Praxis-Verhältnisses und einer im Interesse der Armen «kontextuellen und parteilichen politischen Theologie» (123). Religionspädagogisch bringt er dabei Helmut Peukert wie die Befreiungspädagogik von Paulo Freire ins Spiel. Für die Bewertung der von Knauth entwickelten Position hängt allerdings Entscheidendes davon ab, inwiefern er selber in seiner starken Affirmation dieses gesellschaftlichen Modernisierungs- und Emanzipationsprozesses die Dialektik der Aufklärung veranschlagt, die insbesondere in der entschieden im Angesicht von Auschwitz formulierten Theologie von J.B. Metz ein schlechthin integrales Moment darstellt.

Die historische Rekonstruktion des problemorientierten Religionsunterrichts als dem Kernstück der Untersuchung (153-316) nimmt eine diachrone, fünfgliedrige Phasierung vor: der Phase der Vorformen und der Initialphase (1966-1969), der Phase von Konsolidierung, Aufschwung und Pluralisierung (1969-1972) folgt schließlich eine der Reflexionen und Bilanzierungen (1972-1975) sowie des Abschwungs (ab 1975). Knauth gelingt in diesem Teil nicht weniger als die Dekonstruktion so mancher eingeschliffener Urteile. Entgegen einer behaupteten Antagonistik beider Ansätze weist er die Integration wesentlicher Motive des Hermeneutischen Religionsunterrichts in einem «thematischproblemorientierten Religionsunterricht im biblischen Kontext» (316) nach. Und in einer meisterhaften Analyse der exemplarisch behandelten Konzepte des Pädagogischen Instituts Kassel (PTI), der Religionspädagogischen Projektentwicklung Norddeutschland (RPN) sowie der Religionspädagogischen Projektforschung Baden-Württemberg (RPF) arbeitet er sehr wohl deutliche Unterschiede etwa in der Gewichtung von Schülerorientierung (PTI) oder Traditionsorientierung (RPF) heraus.

Chancen einer kreativen Weiterführung

Unter den gegenwärtig veränderten gesellschaftlich-kulturellen Bedingungen der Pluralisierung sieht Teil III (317-354) schließlich das unabgegoltene Potential des problemorientierten Religionsunterrichts darin, dessen emanzipatorisches Projekt unter den leitenden Perspektiven von Gerechtigkeit und Anerkennung weiterzuführen und die ursprünglich in ihm vollzogene gesellschafts- wie strukturbezogene Beschränkung zu weiten auf eine kulturbezogene Sicht.¹² Knauth greift hierzu auf eine Debatte in der Sozialphilosophie zurück, in der sich struktur- und systembezogene Ansätze einerseits und kulturorientierte Ansätze andererseits gegenüberstehen und die sich in der Favorisierung eines Gerechtigkeits- oder Anerkennungsparadigmas unterscheiden. Unter Bezug auf die Sozialphilosophie Axel Honneths hingegen versucht er zu zeigen, daß sich Anerkennung und Gerechtigkeit eben gerade nicht zu widersprechen brauchen, weil sich die «individuelle Perspektive der Genese autonomer Subjekte und die Perspektive einer über wechselseitige Anerkennungsverhältnisse vergesellschafteten solidarischen Gesellschaft» miteinander verschränken lassen (342). Theologisch wird dies noch einmal im Lichte einer Option für die Armen und für die Anderen angeschärft, wobei Knauth mit Metz daran festhält, daß ethnische wie kulturelle Vielfalt nicht mit gesellschaftlichen Klassenunterschieden unterschiedslos vermengt werden dürfen.¹³

¹¹ Vgl. Th. Knauth, Problemorientierter Religionsunterricht (Anm. 9), 17.

¹² Vgl. ebd., 351. ¹³ Vgl. ebd., 349.

Eine aus diesen sozialphilosophischen wie theologischen Vorgaben entwickelte problemorientierte Religionspädagogik lenkt den Blick ebenso auf die unterschiedlichen kontextuellen Bedingungszusammenhänge gesellschaftlicher Benachteiligungen wie zugleich auf die nicht mehr begrifflich zu systematisierende Vielfältigkeit religiöser und kultureller Zugänge in der gegenwärtigen Pluralisierung der Lebenswelten. So liegt die künftige Aufgabe eines zeitgemäßen problemorientierten Religionsunterrichts in einer Verbindung des Diskurses über kulturelle Differenzen mit dem Gerechtigkeitsdiskurs im Hinblick auf religiöses Lernen aus einer Option für die Armen und für die Anderen heraus. Die Religionspädagogik brauche eine solche theologische wie sozialethische Option, um in der «Verschränkung von Themen des Lebens und Perspektiven der Tradition» (352) im Blick auf «Benachteiligungslagen nicht nur die sozialen, sondern auch die kulturellen Differenzen entlang der Kategorien Gender, Kultur und Religion kontextsensibel zu beachten und auszulegen» (352). Damit würde eine Form problemorientierten religiösen Lernens gewonnen, die gewissermaßen «quer» (354) durch die in ihr systematisch verschränkten biblisch-hermeneutischen, symboldidaktischen wie interreligiösen Formen des Lernens verläuft.

Soziale und politische Einseitigkeit als Vorwurf

Bernhard Dressler hat Knauth aus Sicht einer performativ-ästhetischen Religionspädagogik eine kategoriale Verengung vorgeworfen. Es gebe Dimensionen von Religion eben kulturhermeneutischer, phänomenologischer, religionsästhetischer oder auch liturgischer Art, die durch eine «nur soziale und politische» Hermeneutik nicht einzulösen seien, und die selber gerade in einer auf Funktionalität ausgerichteten Gesellschaft ein «nicht zu gering» zu veranschlagendes kritisches Potenzial besitzen. 14 Anstatt das Evangelium auf einen politischen und sozialen Handlungsimpuls zu reduzieren, geht es im Religionsunterricht «in erster Linie» darum, sich selbst und die Welt «deuten zu lernen, bevor daraus Handlungsimpulse entbunden werden». 15 Knauth räumt selber grundlegende Defizite des problemorientierten Unterrichts ein, weshalb er die kategoriale Wahrnehmung der individuellen Formen gelebter Religion in ihrer Pluralität zu der zentralen Aufgabe einer Weiterentwicklung des Problemorientierungsansatzes erhebt. 16 Aber im Unterschied zu bestimmten ästhetischen Zugängen zur Religion verschränkt Knauth diese wahrnehmungsästhetisch-kulturhermeneutische Annäherung mit politisch-gesellschaftlichen Perspektiven im Horizont der Vermittlung von Theorie und Praxis. In dieser Verschränkung zielt er auf einen Religionsunterricht, «in dem religiöse Sätze, Geschichten und Texte Lebenswelten und Gesellschaft deuten - einen Religionsunterricht, in dem Schlüsselprobleme im Ausgang von der Lebenswirklichkeit und dem Selbstverständnis von Kindern und Jugendlichen entwickelt, theologisch reflektiert und in ein lebendiges Gespräch über das gebracht werden, was das Leben tragen kann» (354).

Man kann Knauth sicherlich vorwerfen, daß in der konkreten Ausfaltung seines Neuansatzes der Rang wahrnehmender, performativer Elemente des Glaubenlernens im Religionsunterricht zu kurz kommt. Man kann Knauth aber nicht vorwerfen, blind zu sein für die Tendenzen des problemorientierten Religionsunterrichts zu einer Funktionalisierung der Religion und für die Schwierigkeiten jener emphatischen Vertreter einer emanzipatorischen Problemorientierung, die an der Dialektik der Aufklärung vorbei dachten.¹⁷ Knauth selber dringt hier auf eine Reformulierung des Traditionsverständnisses. Er analysiert die Gefahren, die in einer Entkoppelung von Tradition und Emanzipation, von Hermeneutik und Ideologiekritik liegen und sieht darin einen Grund für ¹⁴ B. Dressler, Rezension: Th. Knauth, Problemorientierter Religionsunterricht. Eine kritische Rekonstruktion, in: Theologische Literaturzeitung 129 jene Vereinseitigungstendenzen «in manchen Ansätzen problemorientierter Religionspädagogik» (151), wie sie freilich bis heute dem Konzept insgesamt zum Vorwurf gemacht werden.

Zum Kritikpunkt der Traditionsschwäche

Gleichwohl erhebt sich eine grundsätzliche Anfrage. Kommt nicht seine mehrfach wiederholte These einer kontextuell und eben nicht inhaltlich-konzeptionell bedingten Beendigung des problemorientierten Konzepts einer Selbstimmunisierung gleich¹⁸, insofern der Frage nicht ernsthaft nachgegangen wird, warum einstige Protagonisten wie Hubertus Halbfas etwa wegen der Traditionsschwäche des Unterrichts zunehmend auf Distanz gingen? Knauth, der doch selber diese Wende nachzeichnet¹⁹, bleibt hier halbherzig und gewunden, wenn er einräumt, daß möglicherweise der problemorientierte Unterricht in der Durchführung séines Unternehmens «in den «Stoff des Lebens» die Texte der Traditionen hineinzuweben, mitunter auf halbem Wege stecken geblieben» (328) ist. Dies freilich gilt in gewisser Weise auch für Knauth selber, insofern ihn sein methodischer Zugriff des Konstellationsverfahrens nicht hinreichend den konzeptionellen Schwierigkeiten des problemorientierten Religionsunterrichts nachspüren ließ. Die starke Konzentration auf die präformierende Wirksamkeit des zeitgeschichtlichen Kontextes auf Denken und Handeln lassen ihn die Defizite des problemorientierten Religionsunterrichts auf grundlagentheoretischer Ebene unterschätzen. Um der Tragfähigkeit seiner Weiterentwicklung willen wäre hier Klärungsbedarf anzumelden.

Dies ist um so dringlicher, als im gegenwärtigen Kontext der Globalisierung und Pluralisierung ein Religionsunterricht an der Zeit wäre, der ermächtigt, religiöse Traditionen «mit den Augen der Benachteiligten zu lesen» (331). Knauths kritische Rekonstruktion des problemorientierten Religionsunterrichts wirkt wie eine «kritische Erinnerung» (J.B. Metz) gegenüber den Verengungen so mancher Ansätze ästhetischer Religionspädagogik. Denn nicht immer kann der Eindruck abgewiesen werden, daß unter der Hand mit der Dominanz der Ästhetik die Vieldimensionalität religiösen Lernens aufgelöst wird, die eben immer auch mit der Generierung einer kritischen Urteilsfähigkeit der Subjekte auf eine Identität in sozialer Verantwortung abzielt. Im Rückfall hinter einen Ästhetikbegriff, der die Dimensionen der Katharsis und Poiesis mit der Äisthesis verbunden hatte und damit immer auch aus dem Erbe prophetischer Traditionen heraus dem Moment einer «Umkehr der Einbildungs- und Vorstellungskraft» entsprechen wollte²⁰, steht manche ästhetische Religionspädagogik in der Gefahr, im Vergessen ihrer gesellschaftlich-geschichtlichen Kontextualisierung zur Kultivierung des schönen Scheins und so zur «Anästhesie des Anderen» zu degenerieren.²¹ So sehr gerade im Horizont gesellschaftlicher Pluralisierungen der Intention einer ästhetischen Religionspädagogik beizupflichten ist, religiöses Lernen im Ausgang von subjektiven Lebenswelten und Aneignungsprozessen anzulegen, wird nicht immer grundlegend veranschlagt, daß sich die Selbstwerdung von Subjekten «im Medium eines Allgemeinen vollzieht, im Kontext menschlicher Lebensverhältnisse, die selbst bildungsbedürftig sind».²² An diesem Punkt könnte eine in den Bahnen Knauths weiterentwickelte Problemorientierung des Religionsunterrichts enorm weiterfüh-Bernhard Grümme, Drensteinfurt

^{(2004) 1369-1373, 1372.} ¹⁵ Ebd., 1372.

¹⁶ Vgl. Th. Knauth, Problemorientierter Religionsunterricht (Anm. 9), 352, vgl. auch ebd. 310.

¹⁷Vgl. B. Dressler, Rezension: Th. Knauth (Anm. 14), 1372f.

 $^{^{18}\,}Vgl.\,Th.\,Knauth,\,Problemorientierter\,\,Religionsunterricht\,\,(Anm.\,9),\,22,$ 49, 292, 316. 19 Vgl. ebd., 306-308.

²⁰ J. Werbick, Theologische Ästhetik nach dem Ende der Kunst, in: RpB 30 (1992) 19-29, 26; vgl. E. Feifel, Was ist ästhetische Erfahrung? Prolegomena einer religionspädagogischen Ästhetik, in: RpB 30 (1992) 3-18; G. Hilger, Ästhetisches Lernen (Anm. 6), 309-311.

²¹ K.-M. Wimmer, Die Epiphanie des Anderen, in: D. Kamper, Chr. Wolf, Hrsg., Der Schein des Schönen. Göttingen 1989, 505-520, 517.

²² P. Biehl, Die Wiederentdeckung der Bildung in der gegenwärtigen Religionspädagogik (Anm. 4), 145. Peter Biehl hält dies auf überzeugende Weise der ästhetischen Religionspädagogik Joachim Kunstmanns vor. Sein Fazit zu Kunstmanns Bildungstheorie lautet entsprechend: «Bildungsziele wie (universale Solidarität) (Peukert) sind daher nicht zu erwarten.»

Moby-Dick und die Neuzeit

Hermann Melvilles Roman und die Dialektik der Aufklärung (Erster Teil)

«Die Aufgabe ist ein Drama, worin alle interessanten Motive der Seereise, der außereuropäischen Zustände und Sitten, der damit verknüpften Schicksale und Zufälle geschickt verbunden werden. Aufzufinden ist ein Punctum saliens, aus dem alle sich entwickeln [...], ein Punkt also, wo sich Europa, Indien, Handel, Seefahrten, Schiff und Land, Wildheit und Kultur, Kunst und Natur darstellen läßt.»

Bei seinem Erscheinen im Jahr 1851 stieß der Roman «Moby-Dick; oder: Der Wal»¹ des amerikanischen Schriftstellers Herman Melville (1819-1891) zunächst bei Lesern und Kritikern auf völliges Unverständnis.2 Zu fremd und zerfahren wirkte dieses Textkonglomerat aus Abenteuerschilderung, Wissenschaftsgeschichte, Gruppen- und Individualpsychologie, ökonomischem Traktat und magisch-religiöser Naturbeschreibung. Melville hatte analog zum Hegelianischen Programm den Versuch unternommen, seine eigene Zeit in Gedanken zu fassen. Erst aus der Distanz wird daher deutlich, wie sehr ihm dies gelungen ist, indem er in multiperspektivischer Herangehensweise das neuzeitliche Denken in seinen positiven und negativen Schattierungen vor dem geistigen Auge des Lesers ausgebreitet hat. Aus diesem Grund gehört «Moby-Dick» mittlerweile fraglos zum Kanon der Weltliteratur. Die in ihm agierenden Protagonisten Ahab, Starbuck und Queequeg sowie der weiße Wal Moby-Dick selbst sind zu klassischen Charakteren avanciert. Denn in ihnen verdichten sich sämtliche Tendenzen der Neuzeit, die bis auf den heutigen Tag von Bedeutung für unser Denken und Handeln sind. In Melvilles Roman sind wie in einem Kristallisationspunkt alle Kräfte vereint, welche die Dialektik der Aufklärung bestimmen.

Die Thematik des Walfangs, die Melville aus eigener Erfahrung kannte, bildet dabei einen geeigneten Zugang zum Verständnis der katalytischen Wirkung, welche die neuzeitliche Ratio auf viele Bereiche des gesellschaftlichen und ökonomischen Lebens ausübte. Schon vor dem eigentlichen Beginn der Industrialisierung galt der Walfangsektor als ein wirtschaftlich hoch relevanter Industriezweig, wurden doch Walöl und Walrat für Kerzen, Kosmetika und andere Fertigprodukte benötigt. Melville stellt in seinem Roman diese reziproke Verzahnung der Walfangflotte mit der Verarbeitung der Rohstoffe an Land dar. Zugleich läßt sich der Walfang als erster Wirtschaftszweig mit global ausgerichteten Interessen verstehen, da die jeweiligen Fangboote in alle maritimen Regionen der Welt ausschwärmten, um die ökonomisch begehrten Meeressäuger zu erlegen. Ein Nebeneffekt dieser weltweiten jahrelangen Reisen war die Entdeckung und Erkundung unbekannter Regionen und der dort bislang ungestört lebenden Naturvölker. Die Kontaktaufnahme führte zu einer zunehmenden Vermischung und Tolerierung jeweils anderer Denkweisen, Religionen, Kulturen und Techniken, provozierte aber ebenso Formen des Rassismus, Imperialismus und Kolonialismus. In «Moby-Dick» wird dieses gegenseitige, zuweilen geradezu «schockhafte» Kennenlernen anderer Kulturen anhand der sich langsam entwikkelnden Freundschaft zwischen dem Erzähler Ishmael und dem Südsee-Häuptlingssohn Queequeg veranschaulicht. Anfängliche Angst und Mißtrauen weichen im Laufe der Bekanntschaft einem Gefühl der Anerkennung und Liebe. Dies zeigt sich insbesondere in einer Szene, in der Ishmael die «phrenologische» Ähnlichkeit zwischen seinem neugewonnenen Freund Queequeg und George Washington rühmend hervorhebt: «Es mag lächerlich scheinen,

¹ Alle Zitate aus «Moby-Dick» von Melville werden mit einer Seitenzahl im Haupttext gekennzeichnet, welche sich auf die Neuausgabe bezieht, die im letzten Jahr bei Zweitausendeins erschienen ist: Herman Melville, Moby-Dick; oder: Der Wal. Übersetzt von Friedhelm Rathjen, mit Illustrationen von Rockwell Kent, hrsg. von Norbert Wehr. Frankfurt/M. 2004.
² Vgl. Herman Melville, Ein Leben. Briefe und Tagebücher. Übersetzt von Werner Schmitz und Daniel Göske. München-Wien 2004.

doch es erinnerte mich an General Washingtons Haupt, wie man es bei den allbekannten Büsten sieht. Es hatte die nämliche lange, regelmäßig bemessene, zurückweichende Neigung aufwärts der Brauen, die gleichfalls sehr ausladend waren, wie zwei lange Vorgebirge, auf ihrem Gipfel dicht bewaldet. Queequeg war George Washington in kannibalistischer Entfaltung.» (70)

Dieses Beispiel einer interkulturellen Freundschaft kann jedoch nicht über die negativen Auswirkungen hinwegtäuschen, die durch die ökonomische und territoriale Expansion des Walfangs bewirkt wurden. «Moby-Dick» läßt sich als der großangelegte Versuch lesen, die Anfänge dieser Gemengelage aus Zweckrationalität, technisch-wissenschaftlichem Fortschrittsdenken, Entdeckergeist und Neugierde, aber auch aus Unterdrückung, Gewinnmaximierung und Profitgier zu entfalten. Im Erfolg des Romans spiegelt sich der Umstand, daß «Moby-Dick» zu einer «absoluten Metapher» (Hans Blumenberg) für das neuzeitliche Denken geworden ist.

Soziale Topologie: Land und Meer

Schon der Beginn des Romans verdeutlicht den Kontrast zwischen dem Landleben und dem jahrelangen Unterwegssein auf den Ozeanen. Die unendliche Weite des maritimen Raums eröffnet die Möglichkeit, aus dem einengenden Trott des Alltags an Land mit seinen Gewohnheiten, Lasten und Vorschriften auszubrechen. Für die Erzählerfigur Ishmael bedeutet die Seefahrt Freiheit und Entdeckergeist, da sie ihm die Flucht aus dem melancholisch gefärbten Dasein erlaubt: «Wann immer ich bemerke, daß ich um den Mund herum grämlich werde; wann immer in meiner Seele nasser, niesliger November herrscht; wann immer ich bemerke, daß ich vor Sarglagern stehen bleibe und bei jedem Leichenzug, der mir begegnet, die Nachhut bilde; und insonderheit, wann immer meine Chondrien so sehr die Oberhand über mich gewinnen, daß nur starke moralische Grundsätze mich davon abhalten können, mit Vorsatz auf die Straße zu treten und systematisch den Leuten die Hüte runterzuschlagen - immer dann ist es höchste Zeit, sobald ich kann zur See zu gehen. Das ist mein Ersatz für Pistole und Kugel.» (3)

Im Gegensatz zur Landbevölkerung sind die Seeleute ein Menschenschlag für sich. Nicht nur, daß sie das Wagnis eingehen, den Gefahren der Natur zu trotzen, sie nehmen es auch in Kauf, über Jahre fern von Familie und Heimat durch noch unbekannte und unerschlossene Gegenden der Welt zu segeln. Nachrichten von zu Hause erreichen sie nur über den zufälligen Kontakt zu anderen Walfängerschiffen auf hoher See, da sie während ihrer Waljagdreise nie in Hafenstädten vor Anker gehen. Dieses eingepferchte Zusammenleben mit dem Rest der Besatzung entwickelt eine eigene Dynamik, so daß meist nur Leute anheuern, die zuvor schon einmal die Erfahrung einer längeren Seefahrt unter ähnlichen Bedingungen gemacht haben. Ishmaels Bewerbung auf der Pequod, dem Walfängerschiff unter Kapitän Ahabs Kommando, gestaltet sich dementsprechend anfänglich schwierig, weil er bislang lediglich in der Handelsmarine tätig war: ««Verstehst überhaupt nichts vom Walfang, wage ich zu behaupten - he?> <Nichts, Sir, aber ich bin nicht im Zweifel, daß ich's rasch lernen werde. Ich bin mehrere Fahrten bei der Handelsmarine gewesen, und ich glaube, daß Handelsmerine sei verflucht. Sprich mir nicht mit solchem Kauderwelsch. Siehest das Bein da? - Ich wird dir das Bein da von deinem Achtersteven wegnehmen, wenn du mir jemals wieder von Handelsmerine sprichst. Handelsmerine, fürwahr! Nun, ich denke, du fühlst dich mächtig stolz, daß du auf diesen Handelsschiffen gedient habest. Aber da taucht er! was treibt dich dazu, Mann, daß du auf Walfang wollest, he? - Seist nicht zufällig Freibeuter gewesen, was, du? - Habest nicht zufällig deinen letzten Kapitän ausgeräubert, was? - Habest nicht zufällig vor, die Offizier umzubringen, wenn du erst auf See seiest?»» (102) In dieser Szene spiegelt sich der hierarchische Gegensatz von Land und Meer in seinen verschiedenen Abstufungen wider. Für den Walfang eignet sich paradoxerweise eigentlich nur, wer schon jahrelange Walfangerfahrungen auf den Ozeanen der Welt vorweisen kann. Der Grund dafür besteht in den extremen Bedingungen auf hoher See, die jedem Besatzungsmitglied das Äußerste an Kraft abverlangen. Jeder muß sein eigenes Aufgabenfeld genau kennen und erfüllen können, damit die Abläufe an Bord auch in Notsituationen reibungslos funktionieren. Denn zu der alltäglichen Schwerstarbeit an Bord kommen noch die Anforderungen, die der Besatzung in Grenzsituationen wie Waljagd, Sturm oder Piraterie gestellt werden. Folgerichtig wird Ishmael die Unterschrift unter den Vertrag erst gestattet, nachdem sein Entschlußwille auf das Genaueste geprüft worden ist.

Die verantwortungsvolle Aufgabe der Auswahl geeigneter Besatzungsmitglieder übernehmen die beiden Eigentümer der Pequod, die ehemaligen Kapitäne Peleg und Bildad, selbst. Schließlich hängt von der Erfahrung, den Fähigkeiten und dem Charakter der Seeleute der Erfolg der gesamten Unternehmung ab. Die Besatzung der Pequod, des Walfängers von Kapitän Ahab, besteht daher auch aus hartgesottenen Matrosen, die sich bereits seit Jahrzehnten von Walfänger zu Walfänger anheuern lassen. Die wenigen unerfahrenen «Jungmatrosen» werden durch sie reibungslos in die bestehende Routine an Bord integriert. Kapitän Ahab selbst bestreitet schon seit über vierzig Jahren seinen Lebensunterhalt mit der Waljagd. Im Rückblick auf diese langen Jahre erinnert er sich kurz vor seinem entscheidenden Zusammentreffen mit Moby-Dick: «An solch einem Tage – sehr solche Süße wie diese – erwischte ich meinen ersten Wal – als Harpuniersjung von achtzehn! Vierzig - vierzig - vierzig Jahre her! - her! Vierzig Jahre Walfang ohne Unterlaß! vierzig Jahre Entbehrung und Gefährdung und Sturmeszeit! vierzig Jahre auf dem mitleidlosen Meer! vierzig Jahre lang hat Ahab sich dem friedfertigen Land versagt, um vierzig Jahre lang die Schrecknisse der Tiefe zu bekriegen!» (763)

Wechselweise Verwiesenheit von Land und Meer

Auch hier wird die strikte Grenzziehung zwischen Land und Meer hervorgehoben. Die Hafenstädte an der amerikanischen Ostküste, vor allem das für den Walfang als Ausgangspunkt berühmt gewordene Nantucket, bilden die Vorposten des maritimen Reiches. In ihnen tummeln sich die Matrosen, die hier ihre Zeit zwischen der gerade abgeschlossenen und der nächsten Walfangreise verbringen. Sie bilden ein buntes Völkchen, das sich aus Menschen aller Nationen zusammensetzt. Gemeinsam ist ihnen hingegen die Grundeinstellung, daß sie das Meer dem Familienleben an Land vorziehen, dem sie sich im Verlaufe der jahrelangen Walfangreisen entfremdet haben: «Auf Jahre hinaus kennt er [der Nantucketer] das Land nicht; so daß es, wenn er schließlich bei ihm anlangt, riecht wie eine andere Welt, fremdartiger, als es der Mond für den Erdenmenschen tät. Gemeinsam mit der Möwe, die bei Sonnenuntergang ihre Schwingen einfaltet und inmitten der Wellen in den Schlaf gewogen wird; so macht bei Einbruch der Nacht der Nantucketer außer Sichtweite des Landes seine Segel fest und bettet sich zur Ruhe, während geradewegs unter seinem Kissen Herden von Walrossen und Walen sausen.» (92) Hinzu kommt, daß das Leben auf See anderen Regeln folgt. Während an Land der Alltag durch die industrielle Manufaktur, durch Gesetze, durch Unterhalt der Familie und durch feste soziale Gefüge bestimmt wird, bildet das Leben an Bord eine Welt für sich. Die reziproke Verwiesenheit aller Besatzungsmitglieder erzeugt ein Gefühl der männlichen Kameradschaft, das von Härte wie Herzlichkeit gleichermaßen geprägt ist. Die ständigen Bewährungen, denen die Besatzung durch die Wale, das Wetter und andere Gefahren ausgesetzt ist, schweißen die Mitglieder zu einer Gemeinschaft zusammen. Jede Walfangsituation im «Moby-Dick» stellt diese Gruppendynamik erneut auf die Probe, wobei deutlich wird, daß der gesamte Erfolg davon abhängt, ob die Kooperation zwischen den einzelnen Besatzungsmitgliedern, zwischen Kapitän, Führungspersonal und Mannschaft funktioniert.

Demgegenüber erscheint das Leben an Land vor allem durch zwei Pole determiniert: Auf der einen Seite durch die Familien der Besatzungsmitglieder. Die Ehefrauen und Kinder müssen ohne den alltäglichen Beistand ihrer Ehemänner ihr Dasein fristen. Zwar werden sie von ihren Männern finanziell unterstützt, aber ansonsten sind sie auf sich allein gestellt. Die verheirateten Matrosen erwarten sehnsuchtsvoll die Rückkehr, die in zeitliche Ferne gerückt hinter allen bestandenen Risiken und Abenteuern als Belohnung wartet. Zugleich halten sie es aber in der geruhsamen Atmosphäre der Heimat nicht lange aus. Sie nutzen die Zeit daheim lediglich zum Auftanken, um alsdann wieder in See zu stechen.

Neben diesem familiären Aspekt ist andererseits der wirtschaftliche Faktor von Bedeutung. Die Walfangschiffe sind auf Fremdkapital angewiesen, das meistens von Besitzenden aus der Landbevölkerung zur Verfügung gestellt wird. Wie im Fall der Pequod sind die Schiffseigner zumeist nicht die Kapitäne der Schiffe. Der Kapitän ist während der Reise lediglich ihr Stellvertreter, der dafür sorgt, daß die Jagdexpedition erfolgreich verläuft. Da die Walfangschiffe über Jahre hinweg unterwegs sind, ohne zwischendurch Häfen anzulaufen, müssen sie von Anfang an mit allem notwendigen Gerät zur Verarbeitung der getöteten Wale, mit Jagdwaffen und Booten, ausreichender Verpflegung und mit einer Besatzung ausgerüstet sein, zu der auch ein Koch, ein Schmied und ein Zimmermann gehören. Die Ausrüstung der Schiffe ist demnach ein überaus kostenintensives und von verschiedenen Instanzen getragenes Unterfangen. Im Roman ist die Kompetenz zwischen Schiffseigner, Kapitän und Mannschaft genau aufgeteilt. Der Besitzer ist dafür verantwortlich, daß die Ausrüstung des Schiffes in allen für die Waljagd notwendigen Belangen ausreichend ist, der Kapitan hingegen hat an Bord das Kommando inne. Solange das Schiff auf See ist, ist er derjenige, der eigenverantwortlich alle Entscheidungen fällt. Am Ende der Fahrt müssen die Ziele der Unternehmung erfüllt sein, weil der Kapitän gegenüber dem Besitzer Rechenschaft ablegen muß. Im «Moby-Dick» wird diese Kompetenzverteilung dadurch zum Ausdruck gebracht, daß sich Ahab nicht blicken läßt, solange die Schiffseigner Bilbad und Peleg noch an Deck sind. In der Verabschiedung Bilbads von der Besatzung zeigt sich die eigentümliche Vermischung von altruistischer Besorgnis um die Besatzung und egoistischer Sorge um das investierte Eigenkapital seitens der Schiffseigner: «Ich hoffe, ihr werd't schönes Wetter haben jetzt, so daß Kapitän Ahab bald unter euch rumspazieren kann - angenehme Sonne ist alles, was er braucht, und ihr werd't massig davon haben auf der tropischen Reise, wo ihr fahrt. Paßt gut auf bei der Jagd, ihr Maate. Ruiniert die Boote nicht unnütz, ihr Harpuniere; gutes weißes Zedernholz ist volle drei Prozent gestiegen das Jahr über. Vergeßt auch nicht eure Gebete. Mr. Starbuck, daß der Küfer nicht die Reservedauben verschwendet. Oh! die Segelnadeln, die sind im grünen Schub! Geht an den Tagen des Herrn nicht zu sehr auf Wal aus, Männer; aber laßt 'ne ordentliche Gelegenheit auch nicht aus, das hieße die guten Gaben des Herrn ausschlagen.» (147)

Insgesamt bildet die reziproke Verwiesenheit von Land und Meer die topologische Grundstruktur des Romans. In «Moby-Dick» definieren sich die Seeleute über den Kontrast zur Landbevölkerung, da sie sich den Zwängen des Alltags entronnen wähnen, indem sie in die unendliche Weite der Ozeane ausweichen. Sie verkennen allerdings, daß sie mit ihren Expeditionen die geltenden Gesetze zugleich auf den maritimen Raum ausdehnen. Daher kann insbesondere der Walfang als Speerspitze einer expansiven Bewegung gedeutet werden, welche die neuzeitliche Verzahnung von Ökonomie, Entdeckergeist und Eroberungssinn versinnbildlicht und vorangetrieben hat.

Der Walfang als Anfang der Globalisierung

«Nantucket! Holt eure Landkarte hervor und schaut es euch an. Seht, welchen wahren Winkel der Erde es besetzt; wie es sich da erhebt, abseits von der Küste, einsamer als der Leuchtturm von Eddystone. [...] Und solchermaßen haben diese nackten Nantukketer, diese Meereseinsiedler, entsprungen ihrem Ameisenhügel im Meere, die Wasserwelt überrannt und wie ebenso viele Alexander erobert; unter sich den Atlantischen, den Pazifischen und den Indischen Ozean aufteilend, wie es die drei Piratenmächte mit Polen machten. Mag Amerika Texas um Mexiko vergrößern und Kuba auf Kanada türmen; mögen die Engländer ganz Indien überschwärmen und ihr heilsverkündendes Banner von der Sonne herunterwehen lassen; zwei Drittel dieses aus Land und Wasser gefügten Erdballs gehören dem Nantucketer. Denn das Meer ist sein; er besitzt es, wie die Kaiser Kaiserreiche besitzen; während andere Seefahrer nur ein Wegerecht hindurch haben. [...] Der Nantucketer, er allein lebt und strebt auf dem Meer; er allein, biblisch ausgedrückt, fährt mit Schiffen in großen Wassern; und durchfurcht das Meer als seine eigene besondere Pflanzung rauf und runter. Da ist seine Heimat, da liegt sein Gewerbe, welches eine Sintflut wie die Noahs nicht unterbrechen würde, wiewohl sie in China Millionen versenkte.» (90ff.)

In dieser Passage stimmt der Erzähler Ishmael einen großen Lobgesang auf das Walfängervolk der Nantucketer an, die aus der Not eine Tugend machten und sich dem Walfang zuwandten, um sich und ihre Familien zu ernähren. Nantucket liegt in der Nähe

von Boston an der amerikanischen Ostküste und ist der Ausgangspunkt der amerikanischen Walfangindustrie, die mit einer großen Flotte die Weltmeere auf der Suche nach Walen bereist. Während der Ozean für die meisten Menschen lediglich ein zu durchquerender, ansonsten nichtssagender Raum ist, stellt er für den Walfänger sein Jagdterrain dar, dessen detaillierte Kenntnis sein Überleben sichert, indem sie ihm ermöglicht, möglichst viele Wale aufzuspüren und zu erlegen. Auf den ersten Blick ist dieser Raum im Gegensatz zum Land ein völlig unspezifischer, der sich erst im Kontakt zum Wal und seinen Routen mit Bedeutungsmarkern, die Orientierung und Ordnung geben, kennzeichnet. Vor dieser Folie wird die Welt der Meere nicht aus reinem Entdekkergeist erkundet, sondern dies folgt dem leitenden Interesse, die Zuggebiete der Wale auszukundschaften. Und zugleich bildet der Walfang den Motor einer einsetzenden Globalisierung, die peu à peu die Grenzen der bekannten Welt auf bislang unerschlossene Regionen ausweitet. Der ausschlaggebende Faktor dieses Prozesses ist die Verknüpfung von Abenteurertum und ökonomischem Interesse. Während der Pioniergeist sich aus der Neugierde auf das bisher Unbekannte speist, ist es die Antriebskraft des eingesetzten Kapitals, die sich durch immer ausgedehntere Fangtouren mit einer entsprechenden Menge an erlegten Walen bezahlt machen soll. (Zweiter Teil folgt.) Thilo Rissing, Münster/Westf.

Gerechter Krieg – gerechter Friede

Religion als Ursache von Gewalt und/oder als Impuls zum Frieden

Die Lehre vom «Gerechten Krieg» war ein Versuch, Kriege zu vermeiden oder wenigstens- zu begrenzen. Der Krieg galt als gerechter nur unter bestimmten Bedingungen als ultima ratio. Augustinus hat diese Lehre entwickelt, die dann im Mittelalter näher ausgeformt wurde. Die Bedingungen sind bekannt: Es muß sich um eine wichtige Sache handeln, und alle Möglichkeiten einer zivilen Regelung müssen ausgeschöpft sein. Es muß Aussicht auf Erfolg bestehen, die Situation zu verbessern und die Gewalt zu mindern. Die staatliche Gewalt muß den Krieg anordnen. Der Gegner ist das Militär des Gegners, die Zivilisten müssen soweit wie möglich geschont werden. Die Verhältnismäßigkeit der militärischen Gewalt muß gewahrt werden. Realistische Pläne für eine friedlichere Zukunft zwischen den Kontrahenten gehören mit zu den Voraussetzungen eines «gerechten Krieges».

Nun: Das war allenfalls eine Ethik für die Fürsten, bzw. für die jeweiligen Machthaber, nicht für das gemeine Kriegsvolk. Das hatte zu gehorchen, wenn der Krieg angeordnet wurde. So haben fast alle deutschen Bischöfe die Katholiken im von Anfang an verbrecherischen Krieg zum Gehorsam dem «Führer» gegenüber bis zur Hingabe des Lebens aufgefordert. Noch 1942 schrieb der Feldbischof Rarkowski: «Der deutsche Soldat übernimmt seine Verpflichtung gegenüber Volk und Vaterland in der feierlichen Form des religiösen Eides. Damit wird die Soldatenpflicht gleichsam unter das Gesetz Gottes gestellt. ... Sagt es in jedem Morgengebet eurem Herrgott, daß ihr tapfer marschieren, kämpfen und aushalten wollt aus Liebe zu Volk und Heimat. Was diese Zeit fordert an Mühen und Tränen, was der Führer und Oberster Befehlshaber der Wehrmacht euch Soldaten befiehlt und die Heimat erwartet: hinter all dem steht Gott selbst mit seinem Willen und seinem Gebot.» 1 Kriegsdienstverweigerern wie Franz Jägerstetter wurde von den Bischöfen ein «falsches Gewissen» unterstellt.

Als Hans Werners, Priester der Diözese Münster, der als Sanitätssoldat an der Ostfront war, seinem Bischof Clemens August von Galen 1943 von den Verbrechen erzählte, die sowohl von den Sonderkommandos als auch von der Wehrmacht hinter der Front verübt wurden, sagte der Bischof zu ihm: «Das ist Sache der legalen Obrigkeit und steht deswegen nicht in Ihrer Verantwortung.

Gehen Sie wieder an die Ostfront im Kampf gegen den gottlosen Kommunismus.» Der Kommentar von Hans Werners dazu: «Wir zogen durch die Ukraine. In fast allen Häusern, die wir beschlagnahmen mußten, gab es einen Herrgottswinkel. Manchmal brannten noch die Kerzen davor.» (So in einem Gespräch unter Freunden)

Alle Bedingungen für den «Gerechten Krieg» sind mißbrauchbar,

gerade auch heute im Zeitalter der umfassenden Kommunikation und damit der Möglichkeit einer umfassenden Kommunikationsmanipulation. Man denke nur an die Lügen, die den Irak-Krieg rechtfertigen sollten, und an den Freibrief, den sich die USA und andere Regierungen im sogenannten Krieg gegen den Terrorismus ausstellen. Heute tauchen dieselben Argumente bei den «Humanitären Interventionen» wieder auf, wie zum Beispiel bei der Begründung des Krieges gegen Serbien/Kosovo und Afghanistan. Diskutiert werden die verschiedenen Formen und Bedingungen für zivile Einmischung und/oder militärische Interventionen.² Das Wort «Humanitäre Interventionen» sollte man vermeiden, da es oft nur die wahren Interessen verschleiert. Denn «humanitär» – ist das wirklich der eigentliche Grund der Intervention? Oft stehen im Hintergrund für das Volk, aber im Vordergrund für die Akteure ungenannte machtpolitische, geopolitische und wirtschaftliche Interessen. Es fällt natürlich auf: militärische Interventionen im Kosovo, in Afghanistan und im Irak, aber nicht in Ruanda oder in Darfur, da weltpolitisch uninteressant; nicht in Tschetschenien, nicht in Tibet, also nicht gegen die Großmächte; Hinnahme oder offene Unterstützung Israels bei seinen Maßnahmen zur Unterdrückung und Entwürdigung des palästinensischen Volkes; militärische Einsätze im Rahmen der UNO, aber auch ohne oder gegen sie.

Gefährliche Weichenstellungen finden sich auch in der neuen EU-Verfassung: Der Artikel III-309,1 ermöglicht «Kampfeinsätze

¹ Zit. in Heinrich Missalla, Wie der Krieg zur Schule Gottes wurde. Hitlers Feldbischof Rarkowski. Publikforum-Buch. Oberursel 1977, S. 79.

²In der Diskussion um die völkerrechtlichen Aspekte «humanitärer Interventionen» ist mehrfach hervorgehoben worden, daß damit eine Aushöhlung von § 27 und eine extensive Interpretation von Kapitel VII und § 51 der UN-Charta droht. Zu den verschiedenen Deutungen vgl. Stanley Hoffmann u.a., The Ethics and Politics of Humanitarian Intervention. University of Notre Dame Press, Notre Dame/Ind. 1996; Bernhard Zangl, Michael Zürn, Frieden und Krieg, Sicherheit in der nationalen und postnationalen Konstellation. Frankfurt/M. 2003.

im Rahmen der Krisenbewältigung», wie z.B. «Unterstützung für Drittstaaten bei der Bekämpfung des Terrorismus in ihrem Hoheitsgebiet». In der im Dezember 2003 von den Staats- und Regierungschefs verabschiedeten Europäischen Sicherheitsstrategie «Ein sicheres Europa in einer besseren Welt» heißt es: «Bei den neuen Bedrohungen wird die erste Verteidigungslinie oftmals im Ausland liegen.» (S. 7). Ausdrücklich wird dabei «die Energieabhängigkeit Europas» von Erdöl und Erdgas genannt (S.3). Damit ist der Weg geebnet für militärische Kampfeinsätze überall in der Welt zur Sicherung der eigenen Nachschubwege.

Alle «alten» Bedingungen für den »Gerechten Krieg» sind also auch heute mißbrauchbar und werden mißbraucht, ja, sie werden gedehnt und bis zur Unkenntlichkeit verwischt, damit sie der scheinbaren Rechtfertigung der Mächtigen für ihre Interessen dienen können.

Hier spätestens ist der Einspruch der christlichen Kirchen fällig. Doch auch sie bedürfen erst einmal der Bekehrung und der Schuldanerkenntnis ihres Verhaltens in der Vergangenheit. Die Deutsche Bischofskonferenz hat sich trotz der eindringlichen Bitte der Pax-Christi-Bewegung in Deutschland nicht von der Kriegsbefürwortung ihrer Vorgänger im Zweiten Weltkrieg distanziert und sich nicht dafür entschuldigt, daß die Bischöfe damals viele junge Christen durch die Gehorsamsverpflichtung bis zum Tod in dem ungerechten Krieg in die Irre geführt haben. Das ist Grund genug, um nach der Rolle der Religionen in den Kriegen und militärischen Interventionen zu fragen.

Die Religionen und der Krieg

Dies ist eine lange und dunkle Geschichte. Die Religionen (ich beziehe mich hier auf die abrahamitischen Religionen Judentum, Christentum und Islam) waren und sind vielfach in die kriegerischen Auseinandersetzungen involviert. Doch in der Regel waren und sind sie nicht die Ursache der Konflikte, sondern dienen den jeweiligen Konfliktparteien als zusätzliche Rechtfertigung der Gewalt. So spielen sie eine unterschiedliche Rolle in den kriegerischen Auseinandersetzungen unserer Tage: Israel/Palästina Kosovo – Nordirland – Irak – Kampf gegen den Terrorismus. Dies sind keine reinen Religionskriege, sondern vermischt und motiviert durch vielfältige soziale, nationale, historische, wirtschaftliche und ideologische Auseinandersetzungen. Oft wird die Religion zur Anschärfung der Konflikte benutzt. So geschah es im Zweiten Weltkrieg gegen den gottlosen Kommunismus. So mißbrauchte George W. Bush Gott als Begründung für seinen grenzenlosen Krieg gegen den Terrorismus. In diesem Umfeld ist auch der Terrorismus islamischer Fundamentalisten zu nennen. Er ist eine Antwort auf Ohnmachtserfahrungen, Erniedrigung und Demütigung des eigenen Volkes, der eigenen Religion, der eigenen Kultur. Der Terrorismus von oben (Bush) und von unten (Selbstmordattentäter) holt sich seine letzte Rechtfertigung von Gott. Was macht die Religionen so verführbar für die Rechtfertigung der Gewalt?

Der Gedanke der Auserwählung durch Gott: Wir sind das auserwählte Volk. Die anderen Völker sind es nicht. Also sind wir die Überlegenen.

Der Absolutheitsanspruch im Wahrheitsbesitz: Wir haben die Wahrheit, die für alle verbindlich ist. Das kann exklusiv verstanden werden: wir haben die Wahrheit, die anderen nicht, oder inklusiv: wir haben die ganze Wahrheit, die anderen nur etwas davon. Jüngstes katholisches Zeugnis dafür ist die Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre (Kardinal Ratzinger) «Dominus Iesus» von 2000, in der den evangelischen Kirchen der Titel «Kirche» aberkannt wird, weil sie nicht die ganze Wahrheit haben

Der Totalitätsanspruch: Die Religion ist verbindlich für die ganze Gesellschaftsordnung, jetzt die Taliban und andere Islamisten, die die Scharia als verbindliches Gesetz für alle festschreiben wollen, früher vielfach die katholische Kirche bis zum Konzil und seinem Dekret über die Religionsfreiheit.

▷ Der Universalitätsanspruch: Unsere Religion gilt für alle Men-

schen. Nur so können sie das Heil erlangen. Notfalls müssen die anderen dazu gezwungen werden, so vor allem bei der Eroberung und «Missionierung» Lateinamerikas.

Die Rolle des Öpfers in den Religionen verführt dazu, sich selbst als freiwilliges Opfer zu sehen, auch im Sinne von Selbstmordattentaten, obwohl in allen Religionen der Selbstmord verboten ist als Eingriff in die Rechte Gottes über das Leben.

Die Auslegung der Religionen wird von Männern dominiert. Sie führen auch die Kriege. So legt sich die Religion als Legitimierungsgrund für den Krieg nahe.

Dazu kommen Gefährdungen durch ein universelles Weltverständnis und die Globalisierung unter der Herrschaft wirtschaftlicher und machtpolitischer Interessen. Vielfach sehen sich die Religionen im Überlebenskampf gegen die moderne Welt. Es geht um die Wahrung der eigenen Identität. Es entstehen neue Abgrenzungen, ein neuer religiöser und kultureller Fundamentalismus, nicht nur in den arabischen Staaten, sondern auch mitten in den USA. All das bietet neues Potential für die religiöse Aufheizung von Konflikten. Deswegen bedarf es der Wachsamkeit aller Religionen, damit sie nicht erneut mißbraucht werden für die Rechtfertigung von Gewalt, sondern die Friedensimpulse wachrütteln und entfalten, die in ihnen angelegt sind.

Denn offenbar gibt es zwei Arten von Glauben:

Der Glaube an Gott, der uns entgegenkommt und uns, alle Menschen, liebt und retten will, der sich aber unserem Zugriff entzieht, der größer ist, unbegreiflicher und verborgener, als wir denken können. Das ist der abrahamitische Glaube, der Juden, Christen und Moslems vereint. Dieser Gott ist selber bereit zu Vergebung und Versöhnung und ruft die Menschen auf, mit ihren Möglichkeiten der Versöhnung und dem Frieden unter den Menschen zu dienen. Doch es ist schwer, die Spannung zwischen der Nähe Gottes und seiner Verborgenheit, zwischen seinem zugesagten Heil und dem erfahrenen Unheil auszuhalten.

Der andere Glaube an Gott, der ihn ganz auf meine Seite zieht. Ich mache mich zu seinem Anwalt, mache ihn für mich verfügbar, für meine Interessen, für meine Macht. Das ist der «Gott mit uns» auf den Koppelschlössern der Soldaten oder der «Gott mit uns» für Freiheit und Demokratie bei George W. Bushs Kriegsrechtfertigung oder «Allah will es so» bei moslemischen Selbstmordattentätern. Wo Gott zum Gott meiner Interessen und meiner Macht pervertiert, da drohen Fanatismus und Fundamentalismus, die alle Methoden rechtfertigen, die tödlich sind für die jeweiligen Gegner; die zu «den Bösen» werden, gegen die alle Methoden gerechtfertigt werden. Ich werde zum Vollstrecker des Gottes, den ich mir zurecht gemacht habe, wenn es auch nur die «Vorsehung» ist, die Hitler zum Holocaust an den Juden führte.

Akzente der jüdisch-christlichen Tradition

Der berühmte und oft mißverstandene Satz Auge um Auge, Zahn um Zahn war ein erster Versuch, die Rache oder die Strafe zu begrenzen. Ich durfte eben nicht, wenn mir ein Schaf gestohlen wurde, die ganze Herde des Diebes nehmen oder gar sein Dorf vernichten. Dahinter lag die Absicht, die Eskalation der Gewalt zu verhindern, der wir heute vielfach erliegen. Heute fallen wir vielfach dahinter zurück: 1:10, 1:100., 1:1000 heißen die Ziffern, die Erfolge signalisieren (Vietnam, Kosovo, Afghanistan), oder wir zählen die Opfer der Gegner noch nicht einmal (Irak). Die heutigen Kriege sind ja weitgehend «ungleiche» Kriege: moderne Kampfbomber, Panzer, «kluge» Raketen, Logistik gegen Selbstmordattentäter, die nichts anderes haben als den eigenen Körper und etwas Sprengstoff.

In den Psalmen wird oft dazu aufgefordert, die Rache Gott zu überlassen. Auch das wurde mißverstanden und dem jüdischen Glauben ein gewalttätiger und rachsüchtiger Gott unterstellt. Dabei war die Intention eindeutig: Suche du keine Rache, Gott wird die Sache schon zu Recht bringen. Suche du derweil Alternativen des Zusammenlebens mit deinem Gegner, Formen der Versöhnung und der Vergebung. Dazu gibt es viele Beispiele in der jüdischen Bibel. Der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs war ein Gott

der Barmherzigkeit und Gerechtigkeit, der für die Opfer eintrat, die Unterlegenen und Schwachen, die rechtlosen Witwen und Waisen. Der Gott, der das Volk aus der Knechtschaft Ägyptens herausführte, wollte das Ende aller Knechtschaft von Menschen unter der Herrschaft von Menschen. Er wollte das Volk in die Freiheit führen, in der es in gegenseitiger Achtung und Fürsorge die Wege der Zehn Gebote geht, die kein neues Gesetz sind, das wieder knechtet, sondern Wege anbietet, die geschenkte Freiheit auch festzuhalten im Miteinander. Dieser Gott will, daß das Joch zerbrochen wird (vgl. Jes 58), das Menschen wieder knechtet, das Joch der Unterdrückung und der wirtschaftlichen Ausbeutung (die gab es auch schon damals), das Joch der Verschuldung, das Menschen wieder zu Sklaven macht, das Joch der Ausgrenzung der Armen und Rechtlosen. Dieser Gott will die Ursachen von Ungerechtigkeit und Gewalt überwinden, damit Menschen in Frieden und Würde miteinander leben können. So war und ist er ein Gott des Schalom, des umfassenden Friedens.

Die Bergpredigt als Impuls zum Handeln

Die Geschichte der Bergpredigt ist genau so lang wie die Geschichte ihrer Umgehungen: Sie gilt nur für eine kurze Endzeit (eschatologische Verdrängung), nur für auserwählte Fromme (katholische Verdrängung). Die Latte liegt nur deswegen so hoch, damit wir uns alle als Sünder fühlen und um Vergebung bitten (lutherische Verdrängung), «mit der Bergpredigt kann man keine Politik machen» (politische Verdrängung). Nein, die Bergpredigt meint jeden und jede, die sich auf die Botschaft Jesu einlassen wollen. Natürlich ist sie kein Gebot, das man irgendwann als erfüllt abhaken kann, sondern eine Zielvorstellung, für die sich um Gottes und der Menschen willen zu leben lohnt.

Jesu Aufforderung «Liebe deine Feinde» heißt ja nicht: Habe tiefe Gefühle der Sympathie für sie, sondern zeige, daß in deinem Zukunftsentwurf auch Platz für die ist, die sich für deine Feinde halten. Seine Weisung: Dann geh eine weitere Meile mit, dann gib ihm auch den Mantel und halt deine andere Backe zum Schlage hin, sind ja keine Aufforderungen zur Passivität oder zur Geduld, die das Unrecht nur einfach hinnimmt, sondern Einladung zu kreativem und alternativem Verhalten, das dem Gegner zeigt, daß er keine Gewalt gegen dich braucht, sondern daß eine gemeinsame Zukunft möglich ist. Nur so kann Angst als Wurzel von Gewalt abgebaut werden.

Eine Politik im Sinne der Bergpredigt hätte Anfang der neunziger Jahre dem zerfallenden Jugoslawien und dem ganzen Balkan einen umfassenden Entwicklungsplan vorgelegt, der allen beteiligten Völkern und traditionellen Volksgruppen eine menschenwürdige Zukunft ermöglicht hätte. Das wäre viel effizienter und billiger gewesen als die späteren Kriege und die mühsame Aufbau-Arbeit. Eine Politik im Sinne der Bergpredigt hätte Israel bewogen, schon vor Jahrzehnten dem Palästinensischen Volk einen eigenen lebensfähigen Staat anzubieten und faire Bedingungen für ein Miteinander auf engem Raume. Dann hätten die Ressourcen nicht in sinnloser Eskalation der Gewalt verbraucht werden müssen, sondern hätten der friedlichen Entwicklung aller dort lebenden Menschen gedient.

Eine Politik im Sinne der Bergpredigt würde endlich einsehen, daß Terrorismus nicht mit Waffengewalt auszurotten ist, sondern nur durch mehr Gerechtigkeit und gegenseitige Achtung, durch die Wahrung der Menschenwürde und die Schaffung menschengerechter Arbeits- und Lebensbedingungen für alle, durch Entschuldung der arm gemachten Völker und gerechte Wirtschaftsbeziehungen, die nicht unterdrücken, sondern dem Leben aller dienen. Dazu gehört auch die Achtung vor den unterschiedlichen kulturellen und religiösen Traditionen der verschiedenen Völker. Gewalt von unten ist immer eine Antwort auf die Gewalt von oben. Deswegen muß hier angesetzt werden, um die Wurzeln von Gewalt auszureißen oder zumindest ihre zerstörerische Kraft zu minimieren. Aber diese Überlegungen werden natürlich nur glaubwürdig, wenn die christlichen Kirchen und die einzelnen Christinnen und Christen in ihrem persönlichen Leben und in

ihrem gesellschaftlichen und politischen Einsatz aus dieser Perspektive leben. Die Impulse aus der jüdisch-christlichen Tradition, die Erinnerung an das Leiden der Menschen, an die noch unabgegoltene Hoffnung auf Leben, an die noch ausstehenden Verheißungen Gottes können dazu den Weg weisen.

Neuere Entwicklungen in der Katholischen Kirche

Johannes XXIII. hat mit seiner Enzyklika «Pacem in terris» (1963) den neuen Weg gewiesen. Zum ersten Mal wurde eine positive Friedensethik entwickelt und wurden Bedingungen dafür genannt. Paul VI. führte diese Gedanken fort in der Enzyklika «Populorum progressio» (1967): Entwicklung ist der neue Name für Frieden. Das Zweite Vatikanische Konzil ging den Weg weiter in seiner Konstitution über die Kirche in der Welt von heute (1965): «Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, vor allem der Armen und Bedrängten, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst, der Jüngerinnen und Jünger Jesu.» Das war ein neuer Ton. Die Menschen waren nicht mehr bloß Adressaten einer fertigen Botschaft, sondern die Kirche lernte von den Menschen her zu denken, von ihrer Sehnsucht nach Frieden und Gerechtigkeit, nach Menschenrecht und Menschenwürde. Dazu kamen die Dekrete über die Religionsfreiheit und das Verhältnis zu den anderen Religionen, zum jüdischen Volk und Glauben zu allererst, aber auch zu den Muslimen und zu den anderen, vorwiegend östlichen Religionen.

Die lateinamerikanische Befreiungstheologie und Befreiungspraxis verwiesen auf die von Gott gewollte allseitige Befreiung und auf die strukturelle Gewalt, die Menschen am Leben hindert. «Hierzu gehört der innere Zustand unserer Staaten, der in vielen Fällen seinen Ursprung und Fortbestand aus Mechanismen herleitet, die, da sie nicht von echter Menschlichkeit, sondern vom Materialismus geprägt sind, auf internationaler Ebene die Reichen immer reicher werden lassen auf Kosten der Armen, die immer ärmer werden.» (3. Vollversammlung des Lateinamerikanischen Episkopats in Puebla 1979, Nr. 30).

1983 folgte dann das Wort der deutsche Bischöfe: Gerechtigkeit schafft Frieden. Der «Konziliare Prozeß für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung» analysierte die Ursachen der Ungerechtigkeit und Gewalt und konstatierte: «Krieg soll nach dem Willen Gottes nicht sein.»

Dazu kamen das Projekt Weltethos von Hans Küng «Kein Friede unter den Völkern ohne Friede unter den Religionen», die Friedensgebete der Religionen, von Papst Johannes Paul II. initiiert, zuerst in Assisi im Jahre 1991, und viele andere Erklärungen, Initiativen bis hin zum klaren Nein aller christlichen Kirchen zum Irak-Krieg.

Der «Friede» als Abwesenheit von kriegerischer Gewalt wurde durch einen umfassenderen Friedensbegriff ersetzt. Friede ist Schalom: eine menschliche Ordnung, die jedem Menschen Freiheit und Entfaltungsmöglichkeiten gibt, Menschenwürde, Menschenrechte, Bildung, Gesundheit und Arbeit. Es bedarf einer weltweiten Solidarität als Grundlage von Frieden, einer gerechten Wirtschaftsordnung. Es geht um nachhaltige Entschuldung und Entwicklung, die die Schöpfung als menschliche Mitwelt achtet und pflegt. Der Weg muß dem Ziel entsprechen. Es kann nicht heißen: Kapitulation oder militärische oder wirtschaftliche Unterwerfung, nicht Sicherheit durch Waffen und Staatsterror und dann Frieden, sondern präventive Konfliktbearbeitung, zivile Friedensdienste, Sicherheit durch gerechten Frieden, Versöhnung der Gegner, nicht Amnestie der Verbrecher - das wäre nur Verdrängung -, Kommissionen für Wahrheit und Versöhnung, nicht Scheinfriede auf Kosten der jeweils anderen. Es geht darum, die Menschen nicht zu trennen, nicht auszugrenzen, jeder, auch und gerade der Arme und der Fremde, ist mein Nächster.

Das heißt auch konkret hierzulande: Überwindung der Fremdenfeindlichkeit, ein Asylgesetz, das der Not der Menschen und ihrer Würde gerecht wird, Abwehr der neuen Rechten und jeglicher Form des Fundamentalismus, der spaltet und nicht zusammenführt. Das Wort der deutschen Bischöfe «Gerechter Friede» vom September 2000 signalisiert den Paradigmenwechsel: vom «Gerechten Krieg» zum «Gerechten Frieden». Man hat erkannt, daß ein «gerechter Krieg» nicht geführt werden kann, schon gar nicht unter den modernen Bedingungen. Ganz neue Kronzeugen werden entdeckt: die Friedensbotschaft der Bibel, die Bergpredigt, die Botschaft und das Verhalten Jesu, der Weg der Gewaltfreiheit, Mahatma Gandhi und Martin Luther King, so wie viele uns unbekannte Zeuginnen und Zeugen der Friedensbotschaft Jesu, für die stellvertretend nur Oscar Romero genannt sei.³

Sicher, all diese Entwicklungen geschahen nicht bruchlos, hatten und haben Widerstände zu überwinden, auch in der katholischen Kirche. Ich denke dabei u.a. an den Kampf des Vatikans im Verein mit politischen Mächten in den USA gegen die Befreiungstheologie, an die Weigerung des Vatikans, die Konvention für die Menschenrechte zu unterzeichnen, weil dann die Kirche ihre eigene Struktur ändern müßte, an die mangelnde Achtung der Frauen in der katholischen Kirche, an manche Verflechtungen von Hierarchie und Diktatur auch heute noch. Aber trotz allem: Ein neuer Weg zum Frieden und zum Engagement für den Frieden ist gebahnt. Er muß nur von möglichst vielen begangen werden.

Für ein neues Verhältnis von Kirche und Politik

Es geht nicht primär wie früher um die Unterstützung der bestehenden Machtverhältnisse, um den Gehorsam der kirchlichen und staatlichen Obrigkeit gegenüber, wie ihn noch der Katechismus unter dem 4. Gebot fordert, sondern um herrschaftskritische Begleitung. Dom Helder Camara: «Wenn wir den Hungernden ein Stück Brot geben, klatscht die ganze Welt Beifall. Wenn wir aber sagen, warum er hungert, heißt es: Du bist Kommunist.» «Als wir auf der Seite der Mächtigen und Reichen standen, waren wir äußerst politisch, denn wir hatten die Ordnung der Reichen und Mächtigen buchstäblich sanktioniert, (heilig) gemacht. Nur keiner hat uns das vorgeworfen. Als wir uns auf die Seite der Armen stellten, hieß es: Jetzt werdet ihr aber politisch. Das ist nicht eure Aufgabe.» Politisch werden heißt kritisch werden gegenüber aller Machtausübung in Kirche und Welt. «Da rief Jesus sie zu sich und sagte: Ihr wißt, daß die Herrscher ihre Völker unterdrücken und die Mächtigen ihre Macht über die Menschen mißbrauchen. Bei euch soll es nicht so sein, sondern wer bei euch groß sein will, soll euer Diener sein.» (Mt 20,25f.) Das ist Dienst am gerechten Frieden, am Heil der Menschen schon jetzt.

Hoffnung auf das Reich Gottes motiviert hier und heute zum Einsatz für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung, für den Schalom Gottes unter den Menschen und mit ihm. Hoffnung ist also nicht Vertröstung, sondern «Hoffen geschieht im Tun des nächsten Schrittes.» (Karl Barth)

Ferdinand Kerstiens, Marl

«Das stille Haus im alten Kobu»

Zu neuen Gedichten von Kim Chi Ha

Im April 1972 veröffentlichte das koreanische katholische Monatsmagazin «Die Schöpfung» ein balladenartiges Langgedicht mit dem Titel «Gerüchte». In dessen erstem Teil wird vom Schicksal eines unbekannten Mannes mit Namen Ando erzählt, der unauffällig zu leben versucht und dabei ständig vom alltäglichen Pech verfolgt wird. Wegen eines Fluches über sein Mißgeschick wird er als Urheber eines staatsgefährdenden Gerüchts vor Gericht gestellt und zum Tode durch Vierteilung verurteilt. Doch die Absicht des Gerichtes, mit Andos Hinrichtung die von diesem ausgesprochene Verfluchung aus der Welt schaffen zu können, erweist sich als nichtig. Der kopf- und beinlose Körper des Exekutierten, die Hände auf dem Rücken festgebunden, fängt an sich zu bewegen und ruft dadurch ein unheimliches Geräusch («Kung, Kung, Kung») hervor, und jene, die es hören und einander heimlich auf den Straßen von Seoul die Geschichte des hingerichteten Ando erzählen, «haben ein seltsames Glitzern in den Augen». Dieses Gedicht führte nicht nur zum Verbot des Magazins, sondern auch zur Verhaftung von Kim Chi Ha, dem Verfasser der erwähnten Ballade.1

Kim Chi Ha, mit eigentlichem Namen Kim Yong Il, war zu diesem Zeitpunkt schon eine der bekannten Persönlichkeiten Koreas, die den demokratischen und zivilen Widerstand gegen das Militärregime von General Park Chung Hi anführten. Als neunzehnjähriger Student der Ästhetik an der Seouler National-Universität hatte er sich am Studentenaufstand vom 19. April 1960 gegen den Diktator Syng-man Rhee beteiligt, sich mit seinen Kommilitonen für einen Dialog zwischen Süd- und Nordkorea eingesetzt und gegen den Koreanisch-Japanischen Normalisierungsvertrag vom 22. Juni 1965 gekämpft. 1969 erschienen von ihm zum ersten Mal unter dem Dichternamen Kim Chi Ha fünf Gedichte. Die Veröffentlichung der Ballade «Die fünf Banditen» im folgenden Jahr in der angesehenen Zeitschrift «Gedankenwelt» und deren Rezeption durch die politische Opposition veranlaßten die Regierung von Park Chung Hi, Redaktion und Herausgeber der Zeitschrift sowie den Autor der Ballade zu verhaften.² Kim Chi Ha wurde wegen schwerer Krankheit nach einem Monat aus der

Haft entlassen. Unbeirrt setzte er seine politische Arbeit fort. Mit Bischof Chi Hak Shun von Wonju baute er die «Katholische Bauern-Selbsthilfe-Aktion» auf, schrieb und inszenierte Dramen und organisierte im Oktober 1971 eine große Demonstration der Katholiken in Wonju gegen Korruption und für soziale Gerechtigkeit. Diese Initiative fand breite Aufmerksamkeit und führte zu solidarischen Protestaktionen an einer Reihe von Universitäten, so daß die Regierung Park Chung Hi noch im gleichen Monat den Notstand ausrief. Darauf tauchte Kim Chi Ha unter. 1972 führte dann die Veröffentlichung der Ballade «Gerüchte» zu seiner (zweiten) Verhaftung und zu einer dreimonatigen Internierung. Im November 1973 gehörte Kim Chi Ha zu den Verfassern der «Erklärung der fünfzehn Intellektuellen zur Lage der Nation» und einer «allgemeinen Petition» zur Wiedereinführung der Demokratie. Daraufhin erließ die Regierung Park Chung Hi zu Beginn des Jahres 1974 Notstandsmaßnahmen, die u.a. jede Kritik an Inhalt und Wortlaut der Verfassung unter Strafe stellten. Obwohl sich Kim Chi Ha der drohenden Verhaftung zu entziehen versuchte, wurde er am 25. April 1974 festgenommen, am 13. Juli durch ein Militärgericht zum Tod verurteilt und am 20. Juli zu lebenslanger Haft begnadigt. Internationale Proteste veranlaßten den Präsidenten Südkoreas im Februar 1975 über hundert politischen Gefangenen - darunter auch Kim Chi Ha - Strafaussetzung zu gewähren. Doch schon vier Wochen später wurde er erneut festgenommen, nachdem die renommierte Tageszeitung «Dong-a» unter dem Titel «Der Leidensweg 1974» seinen Bericht über Haftbedingungen und Folter in den koreanischen Gefängnissen veröffentlicht hatte. In diesem Bericht gelang es ihm nicht nur, die gegen ihn erhobenen Vorwürfe, einen kommunistischen

³ Zur heutigen innerkirchlichen Diskussion vgl.: Die deutschen Bischöfe, «Gerechter Friede» 2000, Nr. 150-161 und: Thomas Hopp, Hrsg., Schutz der Menschenrechte. Zivile Einmischung und militärische Intervention. Analysen und Empfehlungen, vorgelegt von der Projektgruppe Gerechter Friede der Deutschen Kommission Justitia et Pax. Berlin 2004.

¹Vgl. Siegfried Schaarschmidt, Der Gedanke gegen das Schweigen. Kim Chiha – ein koreanischer Lyriker, in: Neue Rundschau 91 (1980) 1, 86-102; Denise Levertov, The Korean Poet Kim Chi Ha, in: The American Poetry Review 4 (1975) 4, 46f.

²Kim Chi-ha, Die fünf Banditen, in: ders., Die gelbe Erde und andere Gedichte. Deutsch von Doohwan Choi und Siegfried Schaarschmidt. Frankfurt/M. 1984, 61-84.

Umsturz geplant zu haben, zu entkräften, sondern er konnte auch nachweisen, daß die Existenz einer linksextremen «Revolutionären Volkspartei», gegen deren angebliche Mitglieder parallel zu seinem Verfahren ermittelt wurde, eine Fiktion des südkoreanischen Geheimdienstes KCIA war. Acht der in diesem zweiten Verfahren Angeklagten wurden dennoch im April 1975 hingerichtet. Für Kim Chi Ha brachte die erneute Festnahme Einzelhaft mit Schreib- und Besuchsverbot. Trotz dieser Umstände gelang es ihm, eine lange Erklärung mit der Überschrift «Gewissenserklärung» niederzuschreiben und aus dem Gefängnis schmuggeln zu lassen. In diesem Text widerrief er ein unter der Folter unterzeichnetes Geständnis, er sei ein Kommunist, indem er die Bedingungen beschrieb, unter denen diese Erklärung zustande gekommen war. Zugleich erläuterte er in einem ausführlichen autobiographischen Rückblick Motive und Themen seiner literarischen Veröffentlichungen und seines politischen Engagements.3

Kim Chi Ha verbrachte in der Folge sechs Jahre in der Haft. Er wurde am 11. Dezember 1980 aus humanitären Gründen aus dem Gefängnis entlassen. Dabei traf er auf ein Land und eine Gesellschaft, die unter dem Eindruck der Ermordung von General Park Chung Hi im Jahre 1979 neue Hoffnungen für eine demokratische Entwicklung geschöpft hatte, auch wenn sie unter dem Schock des Massakers gegen die Zivilbevölkerung von Kwangju unter dem Befehl von General Chun Doo Hwan im Mai 1980 und der Konsolidierung der Macht des Militärs stand, nachdem Chun Doo Hwan noch im gleichen Jahre das Präsidentenamt übernommen hatte. 4 Mitte der achtziger Jahre verstärkte sich der Druck auf die Militärdiktatur, weil sich neben den Studentenorganisationen und den kirchlichen Basisgruppen immer mehr Arbeiter und Bauern an den Widerstandsaktionen beteiligten. Nach der breiten Solidarisierung, welche die Proteste vom Juni 1987 im ganzen Lande gefunden hatten, versprach der ehemalige General Roh Tae Woo eine Verfassungsrevision und eine direkte Wahl des Staatspräsidenten. Während der achtziger Jahre galten Kim Chi Has Gedichte, satyrische Balladen wie Theaterstücke als Beispiele engagierter Literatur, und seine politischen Texte genossen hohes Ansehen als Beiträge zur Demokratiebewegung. Noch 1982 wurde ein neuer Gedichtband von der Zensur verboten. Erst seit dem Jahre 1984 konnte er ungehindert publizieren. Im Jahre 2004 gründete er eine Intiative für Leben und Frieden.

ORIENTIERUNG (ISSN 0030-5502)

erscheint 2× monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Informationen Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

Redaktion und Aboverwaltung: Scheideggstraße 45, CH-8002 Zürich

Redaktion: Telefon 044 204 90 50, E-Mail orientierung@bluewin.ch Aboverwaltung: Telefon 044 204 90 52, E-Mail orientierung.abo@bluewin.ch Telefax 044 204 90 51

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 2005: Schweiz (inkl. MWSt): Fr. 65.-/ Studierende Fr. 50.-Deutschland und Österreich: Euro 50.–/ Studierende Euro 38.– Übrige Länder: Fr. 61.–, Euro 33.– zuzüglich Versandkosten Gönnerabonnement: Fr. 100.–, Euro 60.–

Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich Schweiz: Postkonto Zürich 87-573105-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.

1984 begann innerhalb der Demokratiebewegung eine kritische Auseinandersetzung mit Kim Chi Has Gedichten, gewannen doch viele den Eindruck, er habe die Wut und den Schmerz der frühen Gedichte im Verlaufe der achtziger Jahre zugunsten einer distanzierten Sicht auf das menschliche Schicksal vergessen. Diese Auseinandersetzung fand einen Höhepunkt, als Kim Chi Ha im Mai 1991 den Aufruf «Hört mit dem Totentanz auf!» veröffentlichte, in welchem er die demonstrierenden Studenten bat, auf die Praxis der Selbstverbrennung zu verzichten. An diesen Konflikt erinnert das Gedicht «Auslöschung» im soeben in deutscher Sprache veröffentlichten Gedichtband «Blütenneid», wenn dort steht: «Mit zwanzig/ wäre auch ich vielleicht den falschen Weg gegangen/ und hätte bereut.»5 Wenn er hier die Selbstverbrennung in seiner Kritik an den demonstrierenden Studenten als Irrtum bezeichnet, so schließt er ausdrücklich ein, daß auch er ihn hätte begehen können. Und er rechnet ihnen nicht vor, was er als Irrtum versteht, wenn er weiter formuliert: «Komm in meine Arme,/ ich werde dir ein altes Lied pfeifen./ 3 Uhr nachts auf der Pfingstrose./ Empfange den ersten Tau,/ überquere den Samdo-Fluß/ leicht, ohne Zögern.» Denn mit diesen Gesten und mit diesen Bildern meint er den nicht abgegoltenen Wert ihres Lebens, auch wenn es so früh und so brutal beendet wurde. Verstärkt wird diese Haltung noch einmal im Gedicht «In der Psychiatrie», wo er berichtet, wie er als Patient auf «Station 52» auf die Aktivistin der Demokratiebewegung Kye-hwa stößt, die nach einer versuchten Selbstverbrennung auf Station 53 gepflegt wird und ihn trotz ihrer Schmerzen erkennt: «Weil ich die Reichen nicht leiden kann! / sagt Kye-hwa, die im Völkerball gewann und/ zu mir:/ «Ich kenne Sie», lächelt dabei.»

Der Titel «Blütenneid» in der deutschen Übersetzung greift auf die gleichlautende Überschrift dreier Gedichte zurück, in denen jener Augenblick im Frühling beschrieben wird, wenn ein unerwarteter Kälteeinbruch die ersten Blüten bedroht und gleichzeitig unter dem zu Eis erstarrten Wasser die Pracht der aufbrechenden Knospen durchschimmern läßt. Der Titel des koreanischen Originals «Leiden der Mitte» dagegen zielt stärker auf das Leiden, das dem Menschen in seinen alltäglichen und dramatischen Verlusten widerfährt. So artikuliert der deutsche Buchtitel jenen Moment, auf den der koreanische Titel implizit verweist. Kim Chi Ha verknüpft diese Konstellation auf paradigmatische Weise in dem Gedicht «Herberge», das den ganzen Band eröffnet. Meint «Herberge» den Ort, an dem Zeit und Veränderung für einen Moment stille stehen, so begibt sich der Leser des Gedichtes während der freigestellten Zeit auf eine Spurensuche. Denn die Herberge erweist sich als der Ort eines blutigen Verbrechens und der Erinnerung daran, welche dem Ich im Gedicht in seinen Träumen aufbricht. Wenn ihm gesagt wird: «Das stille/ Haus/ soll im alten Kobu gewesen sein.», so ist damit jene Stadt in der Provinz Nord-Cholla gemeint, in der im März 1894 die Dong-hak Bauern-Revolution ihren Anfang nahm. Damit erinnert Kim Chi Ha an ein Schlüsselereignis der modernen Geschichte Koreas, nämlich an die Revolte, in der Korea, im damaligen Spannungsfeld zwischen Japan, China und den europäischen Kolonialmächten zerrieben, seine Souveränität an Japan verlor. Gleichzeitig begann damit auch die Bewegung des Min-jung und damit die subversive Erinnerung an die ausständige Freiheit der Menschen in Korea.6

⁴Vgl. Fumio Tabuchi, Der katholische Dichter Kim Chi Ha als narrativer Theolge im asiatischen Kontext, in: ZMR 69 (1985) 1, 1-24.

Nikolaus Klein

³Vgl. Kim Chi Ha, Der Leidensweg 1974 und Gewissenserklärung, in: Wer ist Kim Chi Ha? Hrsg. von Missio (München) und Weltmission (Hamburg), o.O., o.J., 13-33 und 34-90.

⁵ Kim Chi-ha, Blütenneid. Gedichte. Deutsch von Yang Han-ju und Matthias Göritz. Mit einem Nachwort der Übersetzer. Wallstein Verlag, Göttingen 2005, 78 Seiten, Euro 14,00; sFr 25,70. In diesem Herbst erscheint noch im Verlag Abera (Hamburg): Kim Chi Ha, Aufgehen der Knospe. Gedichte. Aus dem Koreanischen von Kang-Seung-Hee und Orsten Zaiak.

⁶Für diese Form der Erinnerung und ihre hermeneutischen wie theologischen Implikationen vgl. den Essay «Das Ugmch'i Phänomen» von Kim Chi Ha (Kim Heup Young, A Tao of AsianTheology in the 21st Century: From the Perspective of the Ugmch'i Phenomen, in: Asia Journal of Theology 13 (1999) 2, 276-293.