



# ORIENTIERUNG

Nr. 4 70. Jahrgang Zürich, 28. Februar 2006

**I**N IHREM INTERNATIONAL ANERKANNTEN, gleichzeitig heftig kritisierten Buch über die südafrikanische Wahrheitskommission (*Truth and Reconciliation Commission*, abgekürzt *TRC*) «Country of My Skull», in welchem Antjie Krog Dokumente, Berichte, historische Darstellungen, Interviews und poetische Texte am Leitfaden ihrer, als Rundfunkberichterstatlerin über die Arbeit der TRC neu gewonnenen schmerzhaften Einsichten über das Apartheitsystem in Südafrika in den Entwurf einer Gesamtdarstellung des von der Wahrheitskommission eingeleiteten Prozesses einordnet, beschreibt sie eine unscheinbare, wiederkehrende Situation während einer öffentlichen Anhörung.<sup>1</sup> Für sie ist diese Gegebenheit «am Rande» zur Schlüsselszene für den ganzen Ablauf der Wahrheitssuche im Rahmen der TRC geworden: «Das Mikrophon der Wahrheitskommission mit seinem kleinen roten Licht ist für mich zum gültigen Symbol für den ganzen Prozeß geworden: Hier spricht eine an den Rand abgedrängte Stimme in den öffentlichen Raum hinein; das Unausprechliche wird zur Sprache gebracht und übersetzt.» (358f.)

## Stimmen der Unsichtbaren

Jeder Teilnehmer einer Konferenz oder einer öffentlichen Anhörung kennt das kleine rote Licht am Fuße eines Tischmikrophons, das anzeigt, für welchen Gesprächsteilnehmer die Leitung zum Lautsprecher im gegebenen Augenblick freigeschaltet ist. Wenn Antjie Krog in ihrem Text auf das rote Mikrophonlämpchen verweist und dieses damit zum Platzhalter für die im Hintergrund bleibende, sprechende Person macht, und wenn sie gleichzeitig erwähnt, daß deren Stimme für alle Anwesenden über die Lautsprecher im Raume hörbar ist, so will sie damit nicht nur den alltäglichen Vorgang beschreiben, wie sie ihn immer wieder beobachten konnte. Für sie erschließen sich mit dieser Erfahrung Auftrag, Möglichkeiten und Grenzen der Wahrheitskommission. Deren Errichtung und deren Kompetenzen waren das Ergebnis eines komplexen Verhandlungsprozesses in den Jahren 1989 bis 1994: Der politischen Opposition unter der Führung des *National African Congress (ANC)* ging es einmal darum, eine vollständige Amnestie zu verhindern, wie sie die von der *National Party (NP)* gestellte südafrikanische Regierung anstrebte. Gleichzeitig war sich der ANC bewußt, daß die Zustimmung von Regierung und NP für einen friedlichen Übergang zur Demokratie mit freien Wahlen nur erreicht werden konnte, wenn ihnen Zugeständnisse in der Amnestie-Frage gemacht würden. Das Ergebnis der Verhandlungen war ein Kompromiß, der vorsah, daß einmal ein *Human Rights Violation Committee* im Rahmen einer Wahrheitskommission ein möglichst vollständiges Bild über die schweren Menschenrechtsvergehen, die zwischen dem 1. März 1960 (Massaker von Sharpeville) und dem 10. Mai 1994 (erste freie, allgemeine Wahlen) begangen wurden, erstellen sollte. Gleichzeitig sah er vor, daß ein *Amnesty Committee* Tätern vollständige Amnestie gewähren konnte, wenn diese von sich aus ein Geständnis über ihre Taten ablegten und gleichzeitig glaubhaft machen konnten, daß ihre Darstellung der Vergehen vollständig und diese nicht persönlich, sondern politisch begründet waren. Der Kompromiß verknüpfte auf diese Weise eine, unter strengen Bedingungen zu gewährende Amnestie mit der Zielsetzung, gleichzeitig ein umfassendes Bild über das Apartheidregime und seine Menschenrechtsverletzungen zu gewinnen. Dabei zielte der Kompromiß nicht nur auf einen Machtgleich während der Phase der Verhandlungen zwischen der ANC und der Regierung, sondern mit ihm sollte auch eine tragfähige Basis für ein neues, egalitäres und freies Südafrika gelegt werden.

Antjie Krogs «Symbol» zielt nicht auf die mit diesem Kompromiß gegebenen Grenzen der TRC. In ihm reflektieren sich Erfahrungen, die während der Arbeit des *Human Rights Violation Committee* gemacht worden sind. Denn im Verlaufe der Anhörungen gewannen die Beteiligten zum ersten Mal die Grundlagen, um sich ein genaueres und umfassenderes Bild über die Verbrechen, die unter dem Apartheidregime in Südafrika begangen worden waren, zu machen. Zugleich hatten die Anhörungen des *Human Rights Violation Committee* einen weitergehenden Effekt. Vielen Angehörigen von Opfern und vielen Überlebenden bot sich zum ersten Mal die Möglichkeit, öffentlich über ihre

### SÜDAFRIKA

**Stimmen der Unsichtbaren:** Vor dem Ökumenischen Weltgebetstag der Frauen 2006 – Das Buch «Country of My Skull» von *Antjie Krog* – Die südafrikanische Wahrheitskommission und der durch sie ausgelöste Prozeß – Konstitution einer zivilgesellschaftlichen Öffentlichkeit – Den Opfern eine Stimme geben – Das Sagbare und das Unsagbare. *Nikolaus Klein*

### THEOLOGIE

**Theologie als Kulturwissenschaft – ein Plädoyer:** Zukunftsfähigkeit der Geisteswissenschaften? – Transformation in Kulturwissenschaften – Der komplexe Begriff der Kultur – *Theodor W. Adornos* Frage – Kultur und Barbarei – Gegen eine «Theorie der zwei Kulturen» – Das Gegenteil von Kultur ist das Andere – Unterwegs zu einer «anamnetischen Kultur» – Das Erfahrungsgedächtnis setzt Differenzenerfahrung voraus – Der Tod als die grundlegende Differenzenerfahrung – Verlust und Trauer – Ursprung der Humanität – Selbsttranszendenz als Moment religiösen Eingedenkens – Das religiöse Gedächtnis und das Überleben in der Gegenwart – Auf der Basis der Erfahrung Anderer – Aufgaben der Kulturwissenschaften. *Jürgen Manemann, Erfurt*

### ZEITGESCHICHTE

**Kinderarzt Karl Leven: Lebensspuren – Todesspur:** Von der Macht des Erinnerens über Tod und Vergessen – Zu einer biographisch-zeitgeschichtlichen Publikation von *Lorenz Peter Johannsen* – Ein Kinderarzt recherchiert die Biographie eines Kollegen – Die Chronik einer Recherche – Ein Opfer nationalsozialistischer Judenpolitik – Ein Lebensbild entsteht – Der zeitgeschichtliche Kontext. *Ruth Schlette, Bonn*

### ÖKUMENE

**Was folgt auf das «Jahrhundert der Ökumene»?** Otto-Karrer-Vorlesung 2005 von Bischöfin *Margot Käßmann* – Der ökumenische Aufbruch im 20. Jahrhundert – Die schmerzliche Erfahrung der Spaltung und Trennung – Persönliche Begegnungen und Beziehungen als Basis – Die aktuelle angespannte Lage – Innerkirchliche und außerkirchliche Perspektiven für eine gelingende Ökumene. *Hermann Kocher, Bern*

### GLOBALISIERUNG/PRIVATISIERUNG

**Kampf um das Wasser:** Weltweit steigende Nachfrage nach Wasser – Brasilien als eines der wasserreichsten Länder der Erde – Das Mammutkraftwerk von Itaipu – Kontroverse Positionen – Ein Bischof im Hungerstreik – Welche Entwicklung soll gefördert werden? – Nestlés Geschäft mit «reinem Leben» – Ein Experimentierfeld für den globalen Wassermarkt – Die Auseinandersetzung mit den Wassermultis – «Wasser als Quelle des Lebens». *Roman Berger, Zürich*

Leiden zu sprechen. Nicht nur wurde ihnen zugehört, sondern sie wurden in dem, was sie zu berichten hatten, ernst genommen. Gleichzeitig konnten viele zu Unrecht der Kollaboration und des Verrats Beschuldigte rehabilitiert werden, nachdem die Täter im Rahmen der Anhörungen im *Amnesty Committee* den bisher nicht bekannten Ablauf von Verbrechen dargestellt hatten und gezeigt hatten, wie sie Verbrechen vertuscht haben, so daß sie den Opfern nachträglich zur Last gelegt werden konnten.<sup>2</sup>

Auf diese Weise wurde mit der TRC (ihren allgemein zugänglichen Anhörungen und ihrem Schlußbericht) ein öffentlicher

<sup>1</sup> Diese Überlegungen entstanden im Blick auf den Ökumenischen Weltgebetstag der Frauen am 3. März 2006, dessen Liturgie dieses Jahr von Frauen aus Südafrika gestaltet wurde. (Informationen bei den jeweiligen nationalen Sekretariaten, u.a. in der Schweiz: Rigistr. 5, 7000 Chur; (081)252 50 36).

Antjie Krog, *Country of My Skull*. Random House, Johannesburg 1998; ich benütze die 1999 in Großbritannien erschienene Ausgabe (Vintage Random House, London). Zu den Auslassungen in der amerikanischen Ausgabe (Times Books, New York 1999) vgl. Mark Sanders, Truth, Telling, Questioning: The Truth and Reconciliation Commission, Antjie Krog's *Country of My Skull*, and Literature after Apartheid, in: *Modern Fiction Studies* 46 (2000) 1, 13-40, 27f. Einen Überblick über Kritiken bietet: Méira Cook, *Metaphors for Suffering: Antjie Krog's Country of My Skull*, in: *Mosaic* 34 (2001) 3, 73-89, 78f., 87f.; Heidi Grunebaum, Yazir Henri, Re-membering Bodies, Producing Histories: Holocaust Survivor Narrative and Truth and Reconciliation Commission Testimony, in: Jill Bennett, Rosanne Kennedy, Hrsg., *World Memory. Personal Trajectories in Global Time*. Palgrave MacMillan, Basingstoke und New York 2003, 101-118; Fiona C. Ross, Bearing Witness to Ripples of Pain, in: ebd., 143-159.

<sup>2</sup> Dazu kommt noch das *Reparation and Rehabilitation Committee*, das die Wiedergutmachung generell regeln und entsprechende Ansprüche prüfen soll. Zu den gesetzlichen Grundlagen, den Hearings, einem Überblick des *Human Rights Violation Committee* über Art, Anzahl und geographische Verteilung der Opfer, die Stellungnahmen von Parteien und Kirchen vgl. *Truth and Reconciliation Commission of South Africa Report*. Band I-V. London und New York 1999; Der Abschlußbericht des *Amnesty Committee* und dessen Auswirkungen auf die ändern zwei Komitees findet sich in Band VI (2003); Band VII (2002) enthält eine Zusammenfassung aller Aussagen von Opfern; zur Haltung der Afrikaander vgl. Gunnar Theissen, *Between Acknowledgment and Ignorance. How White South Africans have Dealt with the Apartheid Past*. Centre for the Study of Violence and Reconciliation. Johannesburg 1997.

Raum geschaffen, in welchem zum ersten Mal allen die Vergehen aus der Apartheidzeit erkennbar wurden. Antjie Krog meint das, wenn sie von der «marginalisierten Stimme» spricht, die nun im «öffentlichen Raum» vernehmbar wird. Im gleichen Zug markiert sie die Grenzen dieses Raumes, wenn sie den Sprecher der gehörten Stimme im Hintergrund beläßt und als dessen Platzhalter nur das «kleine rote Lämpchen» sichtbar werden läßt. Wenn Antjie Krog in ihrem Bild einen Wechsel vom Hörbaren zum Sichtbaren macht, markiert sie die Grenze zwischen dem, was am Leiden eines anderen verstehbar werden kann, und dem, was unverständlich bleibt, als eine grundsätzliche. Sie deutet aber die Möglichkeit an, daß es Formen des Mitteilens und der Sprache gibt, die diese Grenzen zwar nicht aufzuheben vermögen, aber der Stimme des Leidenden ihre Eigenart und ihr Eigenrecht lassen.

In «Country of my Skull» fügt Antjie Krog immer wieder fiktive Szenen oder poetische Texte ein, um auf diese Leerstelle aufmerksam zu machen, die das Eigenrecht der Stimme des Opfers markiert. Mit dem langen Zitat der Anhörung von Johannes Lekotse, einem Bauern aus Ladybrand im damaligen Free State, und der ausführlichen Kommentierung dieses Textes (319-334) gelingt es ihr zu zeigen, wie in den Gegenfragen, die der Angehörte auf die Fragen der Kommission der TRC stellt, seine Eigenständigkeit zu wahren vermag. Auf die Frage von Ilan Lax, warum er einmal behauptete, er sei an der Schulter verletzt worden, nachdem er zuerst gesagt habe, er sei an den Rippen verletzt worden, antwortet Johannes Lekotse: «Sir, wissen Sie nicht, daß Schulter und Rippen nahe beieinander sind?» Johannes Lekotse spricht hier für das Eigenrecht seiner erfahrenen Schmerzen, die nicht mit einem eindeutigen anatomischen Befund beschreibbar sind. Die mit «Country of My Skull» ausgelöste Debatte um Bedingungen und Grenzen des Darstellbaren ermöglicht weiterhin eine fruchtbare Rezeption des durch die TRC ermöglichten Blickes auf die Apartheid und ihre Opfer.<sup>3</sup>

Nikolaus Klein

<sup>3</sup> Vgl. Antjie Krog, *African Forgiveness – too Sophisticated for the West*. Eröffnungsvortrag anlässlich des 4. Internationalen Literaturfestivals Berlin (Hebbel-Theater, 21. September 2004); Dies., *A Change of Tongue*. Random House, Johannesburg 2003, 267-279.

## Theologie als Kulturwissenschaft – ein Plädoyer

Wenn die Zukunftsfähigkeit der Geisteswissenschaften davon abhängt, ob es ihnen gelingt, sich in Kulturwissenschaften zu transformieren, so ist auch die Theologie gut beraten, die Frage nach ihrer Zukunftsfähigkeit angesichts der damit einhergehenden Herausforderungen zu klären. Innerhalb der theologischen Debatte können im Blick auf diese Fragestellung gegenwärtig drei Positionierungen unterschieden werden: Die erste erhebt die Forderung, Theologie als Kulturwissenschaft auszuarbeiten; die zweite geht nicht so weit, sie analysiert lediglich Teilbereiche der Theologie unter kulturwissenschaftlichen Gesichtspunkten; die dritte ist der Auffassung, Theologie und Kulturwissenschaften seien inkompatibel.<sup>1</sup> Wenn im folgenden für die Transformation der Theologie in eine Kulturwissenschaft plädiert wird, so sei gleich zu Beginn vor einer undialektischen Neubestimmung gewarnt, an deren Ende sich die Theologie womöglich in Religionswissenschaft und Religionsgeschichte auflöst. Aus diesem Grund darf die Theologin/der Theologe sich nicht einfach irgendein Verständnis von Kultur und Kulturwissenschaft aufzwingen lassen, sondern sie/er muß sich selbst an der Definition dessen beteiligen, was unter Kultur und Kulturwissenschaften verstanden werden soll.

<sup>1</sup> Diese Einteilung wurde während einer Diskussionsrunde über das Verhältnis von Theologie und Kulturwissenschaften an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Erfurt vom Moraltheologen Josef Röhmelt vorgenommen.

<sup>2</sup> Zum Begriff der Diskursivität vgl. H.G. Kippenberg, K.v. Stuckrad, Einführung in die Religionswissenschaft. München 2003.

### Kultur und Barbarei

Eine Theologie, die sich nicht als ein Systemkonzept begreift, sondern als eine auf das Subjektsein aller Menschen vor Gott ausgerichtete Theorie der Geschichte und Gesellschaft sieht ihre Aufgabe im Selbstvergewisserungsprozeß der Kulturwissenschaften insbesondere darin, die reflexive Kapazität derselben, v.a. ihr selbstkritisches und gesellschaftskritisches Potential, zu steigern. Die Reflexivität verdanken die Kulturwissenschaften ihrer Diskursivität, die sie dezidiert auf die kritische Wahrnehmung ihrer eigenen Standortgebundenheit verpflichtet.<sup>2</sup> Eine leidsensible Theologie, die die eigene Verstricktheit in die Leidensgeschichten der Menschen nicht unterschlägt, wird im Diskurs mit den anderen Kulturwissenschaften darauf zu achten haben, daß wer von Kultur spricht, von Barbarei nicht schweigen darf. Theodor W. Adorno hat diese Dialektik folgendermaßen verdeutlicht: «Ein Hotelbesitzer, der Adam hieß, schlug vor den Augen des Kindes, das ihn gern hatte, mit einem Knüppel Ratten tot, die auf dem Hof aus Löchern herausquollen; nach seinem Bilde hat das Kind sich das des ersten Menschen geschaffen. Daß das vergessen wird; daß man nicht mehr versteht, was man einmal vorm Wagen des Hundefängers empfand, ist der Triumph der Kultur und deren Mißlingen. Sie kann das Gedächtnis jener Zone nicht dulden, weil sie immer wieder dem alten Adam es gleichtut, und das eben ist unvereinbar mit ihrem Begriff von sich selbst. Sie perhorresziert den Gestank, weil sie stinkt; weil ihr Palast, wie es an einer großartigen Stelle von Brecht heißt, gebaut ist aus

Hundescheiße. ... Alle Kultur nach Auschwitz, samt der dringlichen Kritik daran, ist Müll.»<sup>3</sup>

Adornos Kritik basiert auf zwei Einsichten: Erstens hat die – und an dieser Stelle wäre Adornos Kritik zunächst einzuschränken – *deutsche* Kultur die Katastrophe nicht verhindert, zweitens arbeitet sie an der Verdrängung derselben und damit ihrer Wiederholung entgegen, wenn sie auf dem Gedanken beruht, daß «nach diesem Krieg das Leben «normal» weitergehen oder gar die Kultur «wiederaufgebaut» werden könnte.»<sup>4</sup> Worauf wartet eine Kultur noch, so fragt Adorno, für die der Mord an Millionen Juden nur ein Zwischenspiel ist und nicht die Katastrophe selbst?<sup>5</sup> Adorno indiziert eine Aporie, denn wer für die «Erhaltung der radikal schuldigen und schätzbaren Kultur plädiert, macht sich zum Helfershelfer, während, wer der Kultur sich verweigert, unmittelbar die Barbarei befördert, als welche sich Kultur enthüllte.»<sup>6</sup> Dieser Aporie ist nur um den Preis des Vergessens zu entkommen. Ihre Perspektivierung erfordert ein Standhaltenkönnen, da sie nicht kompensierend, sondern problemverschärfend wirkt. Sie nötigt deshalb dazu, ein Verständnis von Kulturwissenschaft zu entwickeln, das die Funktion von Kultur nicht auf die Kompensation der durch Modernisierungsprozesse entstandenen Folgeschäden beschränkt.

Die Transformation der Geisteswissenschaften in Kulturwissenschaften würde also mißverstanden, sähe man in ihr in erster Linie ein Konzept zur Lösung gegenwärtiger Probleme statt eine Verschärfung derselben. Es waren schließlich Kulturen als «Objektivierung(en) des Geistes» (Adorno), die eine Feindschaft in die Welt gebracht haben, welche den Schrecken der Natur noch übersteigt. Wie kommt der Mensch mit diesen Erfahrungen klar, wie verarbeitet er die Tatsache, daß er Quellen der Verwundbarkeit begegnet, «die auf deren Registern spielen, um die zugefügte Verwundung bis zur Fassungslosigkeit zu steigern, statt sie zu minimieren, wie es unter dem «natürlichen Gesetz» der Selbsterhaltung geboten scheint?»<sup>7</sup> Anstatt die kulturellen Ursachen dieser Brutalitäten aufzudecken, werden Begriffe und Deutungsmuster entwickelt, um sie zu verdecken. So versucht man beispielsweise, die eigene Verstricktheit zu negieren, indem man immer wieder von «natürlicher Feindschaft» spricht. Die Böswilligkeit und der Vernichtungsdrang sind allerdings mitnichten Produkte der Natur, sondern menschlicher Zivilisation.<sup>8</sup> Wer über Zivilisation nachdenkt, sollte – und darauf ist in diesem Zusammenhang besonders hinzuweisen – der Gefahr widerstehen, Zivilisation einfach mit Fortschritt gleichzusetzen. Hier wäre erneut die Spannungsgeladenheit zwischen der zunehmenden Humanisierung der Welt und der keineswegs gleichzeitig sich ausbreitenden Humanisierung zu markieren. Es gilt an die Einsicht zu erinnern, daß die Aneignung der Welt durch den Menschen nicht automatisch eine Humanisierung des Menschen nach sich gezogen hat. Führt nicht eher, so vermutete bereits Adorno, ein Fortschritt von der Steinschleuder zur Megabombe, als vom Wilden zur Humanität?<sup>9</sup>

Daß es sich bei dieser Dialektik zwischen Kultur und Barbarei um ein Problem von Kultur im Allgemeinen handelt, darauf verweist auch der etymologische Befund: «Die lateinische Wurzel des Wortes «Kultur» ist das Verb *colere*, das so gut wie alles bedeuten kann, von «hegen» und «pflegen» über «bewohnen» bis zu «anbeten» und «beschützen». In der Bedeutung «bewohnen» hat es sich über lateinisch *colonus*, «der Ansiedler», zum heutigen «Kolonialismus» entwickelt, so dass Buchtitel wie *Kultur und Kolonialismus* wiederum etwas Tautologisches haben. ... Kultur erbt also einerseits den imposanten Mantel der Autorität, zeigt

aber andererseits auch eine unguete Affinität zu Okkupation und Invasion; zwischen diesen beiden Polen ... ist der Begriff heute angesiedelt.»<sup>10</sup>

Genen diese Aporien hilft kein terminologischer Exorzismus und erst recht nicht die erneute Reklamation des Begriffs «Geisteswissenschaften», gerade letzterer deutet eher auf Rückfall und tiefere Verstrickung hin, da in ihm ein Moment des Abstrakten liegt, das die eigene Diskursivität unterläuft. Die Einsicht, daß Barbarei nicht einfach das Andere der Kultur, sondern dieser immanent ist, zwingt zur Kulturkritik. In ihr hat die Kulturwissenschaft ihre vornehmste Aufgabe. Die Auseinandersetzung mit der aporetischen Grundierung der Kultur intendiert freilich nicht, Kultur zu desavouieren, sondern sie zu retten. Durch die Transformation von einer Geistes- in eine Kulturwissenschaft würde eine Theologie, die geschichtlichen Katastrophen nicht ausweicht, sowohl einen Beitrag zur Selbstkritik der Kulturwissenschaften leisten, als auch die eigene Reflexivität erhöhen und entschiedener als bisher ihre vermeintliche gesellschaftliche, geschichtliche und kulturelle Unschuld ablegen.

### Nicht alles ist Kultur!

Was aber ist nun Kultur? Der Begriff ist alles andere als eindeutig. Er ist schillernd. Nicht zuletzt deshalb wird er immer wieder als «leere Worthülse» abgelehnt und das Projekt «Kulturwissenschaften» als Modeerscheinung diskreditiert. Aufgrund der amorphen Semantik jedoch den Begriff abzulehnen, ist freilich alles andere als einsichtig und würde konsequenterweise auch die Aufgabe anderer Begriffe, etwa den der «Kommunikation» oder den des «Diskurses», nach sich ziehen.<sup>11</sup> «Kultur» wird in der Denkschrift des Wissenschaftsrates und der Westdeutschen Rektorenkonferenz zur Zukunft der Geisteswissenschaften als «Inbegriff der menschlichen Arbeit und Lebensformen, naturwissenschaftliche und andere Entwicklungen eingeschlossen»<sup>12</sup> definiert. Diese Definition richtet sich ausdrücklich gegen die Zwei-Kulturen-Theorie, wie sie etwa prominent von Anhängern der «Ritter-Schule», insbesondere von Odo Marquard vertreten wird. Anders als in der Zwei-Kulturen-Theorie werden die Geisteswissenschaften als Kulturwissenschaften auf ein kulturelles Ganzes bezogen, und zwar verstehend *und* erklärend. Zudem ist in dieser Definition auch ein Widerspruch eingebaut gegen die Kompensationstheorie, die nämlich nicht zuletzt durch die Zementierung der Zwei-Kulturen-Theorie die Diastase zwischen Geistes- und Naturwissenschaften auf die Spitze getrieben und die Marginalisierung der Geisteswissenschaften forciert hat. Wurde in der Zwei-Kulturen-Theorie nur der naturwissenschaftlich-technischen Welt eine innovative Kraft zugesprochen, so wird jetzt auch der kulturell-geistigen Welt diese Kraft attestiert. Die Gefahr dieser Definition liegt jedoch darin, dass sie zu weit gefaßt ist, daß der Begriff so seiner analytischen Kraft entledigt wird und man Kultur und das ihr Andere aus dem Blick verliert, denn: «Wenn alles Kultur ist, wissen wir nicht mehr, was Kultur ist.»<sup>13</sup>

Der Begriff «Kultur» stellt als solcher – wie Eagleton gezeigt hat – eine Dekonstruktion dar, denn das Wort bezeichnet heute meist die vornehmsten menschlichen Betätigungen, entstammt jedoch – etymologisch betrachtet – der Feldarbeit. Dieser Widerspruch im Terminus wird evident, wenn man sich vor Augen hält, daß die Stadtbewohner als kultiviert gelten, nicht jedoch die, die das Land bestellen.<sup>14</sup> Der innere Widerspruch im Begriff selbst bezeugt die spaltende Kraft desselben. Der Begriff dichotomisiert. Das ist das Problematische, Gefährliche, aber auch das, was diesen Begriff interessant macht, verlangt er doch nach dem ihm Anderen.

<sup>3</sup> Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*. Frankfurt 1982, 359.

<sup>4</sup> Ders., *Minima Moralia*. Reflexionen aus dem beschädigten Leben. Frankfurt/M. 1987, 65.

<sup>5</sup> Vgl. ebd., 65.

<sup>6</sup> Ders., *Negative Dialektik* (Anm. 3), 360.

<sup>7</sup> B. Liebsch, *Gastlichkeit und Freiheit*. Polemische Kulturen europäischer Kultur. Weilerswist 2005, 217.

<sup>8</sup> Vgl. ebd., 216-219.

<sup>9</sup> Vgl. Th. W. Adorno, *Minima Moralia* (Anm. 4), 314.

<sup>10</sup> T. Eagleton, *Was ist Kultur?* Eine Einführung. München 2001, 8.

<sup>11</sup> Vgl. H. Gürses, *Funktionen der Kultur*. Zur Kritik des Kulturbegriffs, in: S. Nowotny, M. Staudigl, Hrsg., *Grenzen des Kulturkonzepts*. Meta-Genalogien. Wien 2003, 13-34, 18/19.

<sup>12</sup> *Geisteswissenschaften heute*. Eine Denkschrift. Frankfurt/M. 1991, 41.

<sup>13</sup> B. Liebsch, *Gastlichkeit und Freiheit* (Anm. 7), 23.

<sup>14</sup> Vgl. T. Eagleton, *Was ist Kultur?* (Anm. 10), 8/9.

Im Terminus «Kultur» fallen Differenz und Identität zusammen, weshalb im Hinblick auf Kultur von einer «Differenz-Identität-Funktion» gesprochen werden kann: «Kultur bezeichnet ... jenes Moment, in dem sich Differenz, als Gegensatz der Identität verstanden, in ihren Gegensatz umwandelt. Kultur ist der Umschlagpunkt von Differenz in Identität. Die Artikulation jeder (kulturellen) Differenz bringt eine (kulturelle) Identität hervor.»<sup>15</sup>

### Das Gegenteil von Kultur ist das Andere

Was aber ist das Andere der Kultur? Ohne die Frage nach dem Anderen der Kultur, darauf weist der Kulturphilosoph Burkhard Liebsch hin, wird die Aufgabe der Kultur, für Menschen befristete Bleiben angesichts des Anderen zu schaffen, Welt bewohnbar zu machen, nicht einsichtig. Kulturkritik bemüht nur allzu schnell die Natur als das Andere der Kultur. Dahinter verbirgt sich allerdings eine Lüge, denn Natur als von der Kultur unabhängige gibt es strenggenommen nicht mehr. Kultur hat Natur weitgehend kolonisiert. Dennoch ist es ihr nicht gelungen, sie sich einzuverleiben. Das Andere der Kultur ist allerdings nicht nur außerhalb, sondern auch innerhalb der Kultur zu suchen.<sup>16</sup>

Emmanuel Lévinas hat den Anderen als das Andere der Kultur verstanden und eine Kultur im Zeichen des Anderen eingefordert.<sup>17</sup> Aber auch an Anderes ist zu denken, wenn vom Anderen der Kultur die Rede ist: an das, was Quelle des Bösen sein kann<sup>18</sup> – und an die Religion, die nicht ohne Kultur ist, aber nicht in einer aufgeht. Zum Verhältnis zwischen Religion und Kultur ist anzumerken: Wenn «Kultur als Menschenwerk»<sup>19</sup> verstanden wird, muß die Religion dieser auch immer wieder entrisen werden. Würde die christliche Religion hingegen als kulturell nackt begriffen, könnte der Geschichte allenfalls ein sekundärer Stellenwert zugesprochen werden. Das Christentum besitzt jedoch kulturelle Gewänder, die es nicht abstreifen kann, will es seine Identität nicht preisgeben.<sup>20</sup> Kulturelles Leben ist immer beides: vom Anderen der Kultur gefährdete und inspirierte Existenz.<sup>21</sup> Natur, und sei sie nicht so sehr kulturell überformt und durchwirkt, wird immer wieder neu zur Bedrohung der Kultur, vielfach gerade wegen der «Kultivierungen». Des weiteren läßt sich beobachten, daß der Mensch gerade durch den radikalen Versuch, sich der Natur durch Kultur zu entwinden, immer mehr der Natur zufällt. Das Andere der Kultur gefährdet dieselbe auch in Form von Gewaltexzessen, deren Ursachen ökonomisch, politisch, psychisch, biologisch-anthropologisch oder auch religiös bedingt sein können; es zerstört das kulturelle Band, das Menschen verbindet; während das Andere im Sinne einer transformierenden Herausforderung Kultur dazu inspiriert, über sich hinauszugehen, sich nicht zu verschließen, sondern sich dem Anderen in der eigenen und in anderen Kulturen zu öffnen. In der Auseinandersetzung mit dem ihr Anderen wird der Kultur ein Wissen von ihrer autodestruktiven Kraft zuteil. Deshalb gilt: «Nur eine Kultur, die ihr Anderes nicht für endgültig liquidiert hält, kann Bestand haben.»<sup>22</sup> Von Kultur reden bedeutet, ein Versprechen zu geben.<sup>23</sup> Der Begriff der Kultur beinhaltet eine Grenze; er ist nicht nur deskriptiv, sondern auch präskriptiv. Kultur ist als Disziplinierung Arbeit an Gewaltreduktion. Der Begriff muß deswegen der Minimierung von Gewalt insofern Rechnung tragen, als er die Wiederholung des Äußersten ausschließt.<sup>24</sup> Dies muß Kultur versprechen – dieses Versprechen ist nur dann kein Falschsprechen, wenn es

auf geschichtlicher Erinnerung beruht. An dieser Stelle ist man mit einer doppelten Aporie konfrontiert: Die Erinnerung dekonstruiert das Versprechen, als es seine Glaubwürdigkeit in Zweifel zieht. Sie bedarf aber des Versprechens, um dem, was geschah, zu widerstehen.<sup>25</sup> «Diese doppelte Aporie von Erinnerung und Versprechen ist im Kern eines moralischen Minimalismus angesiedelt, für den Kultur kein bloß deskriptiver Begriff ist, sondern beinhalten muss, wogegen kulturelles Leben auf keinen Fall verstoßen darf, wenn es sein Prädikat verdient.»<sup>26</sup>

### Unterwegs zu einer «anamnetischen Kultur»

Der Ägyptologe Jan Assmann fordert, daß die Kulturwissenschaften sich zentral als historische Kulturwissenschaften ausarbeiten müssen, weil es Kultur ohne Geschichte nicht gibt, wohlwissend, daß Kultur nicht einfach in Geschichte aufgeht. Die Form, in der innerhalb der Kulturwissenschaften von Geschichte gesprochen wird, ist zunächst und zuerst die des Gedächtnisses, vorwiegend des kulturellen und des kommunikativen.<sup>27</sup> Und so verwundert es auch nicht, daß sich auf dem Felde der neueren kulturwissenschaftlichen Arbeiten eine rege Gedächtnisforschung entwickelt hat.<sup>28</sup>

Betrachtet man den kulturwissenschaftlichen Diskurs über das kulturelle Gedächtnis aus theologischer Perspektive, so ist zunächst auf eine Verengung der Blickweise hinzuweisen. Diese resultiert aus einer funktionalen Betrachtungsweise, die letztlich zu einem abstrakt-technischen Erinnerungsbegriff führt.<sup>29</sup> Theologinnen und Theologen sollten deshalb auf der Hut sein, wenn Assmann und andere Kulturwissenschaftler über die Bedeutung des Gedächtnisses im Allgemeinen und des religiösen im Besonderen reflektieren!

Wenn man sich der Vergangenheit zuwendet, sei es in Form des kommunikativen und/oder des kulturellen Gedächtnisses, so sollte man sich von Anfang an darüber im Klaren sein, daß Vergangenheit nicht einfach ein Vermächtnis ist, aus dem wir schöpfen können, sondern auch eine große Last; sie beschwert unseren Gang. «Wer Paradiese erreichen will», so Siegfried Lenz, «muß vorher das Gedächtnis verbannen.»<sup>30</sup> Zukünftiges Glück und Vergangenheit lassen sich deshalb auch nicht ohne weiteres miteinander verknüpfen. Das Erfahrungsgedächtnis setzt Differenzenerfahrung voraus, und die Differenzenerfahrung par excellence ist die Erfahrung des Todes, aber nicht die Erfahrung des eigenen Todes im Sinne des antizipierenden Vorlaufs in den eigenen Tod, wie Martin Heidegger meinte, sondern die Erfahrung des Todes der Anderen.<sup>31</sup> Diese Erfahrung ist die Ur-Erfahrung der Differenz und die an die Toten sich knüpfende Erinnerung die Urform kultureller Erinnerung.<sup>32</sup> Sie stiftet den Sinn des Gedächtnisses, ist aber nicht, wie beispielsweise M. Heidegger behauptete, die Bedingung der Möglichkeit eigentlichen Selbst-Sein-Könnens. Die Erinnerung, die durch diese Erfahrung ins Gedächtnis eingezeichnet wird, ist eine Erinnerung an die, die nicht mehr sind, an die Untergegangenen. Am Beginn des Gedächtnisses steht der Tod des Anderen mit der nicht-indifferenten Erfahrung des Bruches.<sup>33</sup> Und diese Erfahrung vollzieht sich in Trauer. Sie, die Trauer, erzwingt die

<sup>15</sup> H. Gürses, Funktionen der Kultur (Anm. 11), 21.

<sup>16</sup> Vgl. B. Liebsch, Gastlichkeit und Freiheit (Anm. 7), 25.

<sup>17</sup> Vgl. ebd., 26.

<sup>18</sup> Vgl. ebd., 26.

<sup>19</sup> M. Scharfe, Menschenwerk. Erkundungen über Kultur. Köln-Weimar 2002.

<sup>20</sup> Vgl. J.B. Metz, Im Aufbruch zu einer kulturell polyzentrischen Weltkirche, in: F.-X. Kaufmann, J.B. Metz, Zukunftsfähigkeit. Suchbewegungen im Christentum. Freiburg 1987, 91-165.

<sup>21</sup> Vgl. B. Liebsch, Gastlichkeit und Freiheit (Anm. 7), 28.

<sup>22</sup> Ebd., 27/28.

<sup>23</sup> Vgl. ebd., 36-41.

<sup>24</sup> Vgl. ebd., 32.

<sup>25</sup> Vgl. ebd., 38.

<sup>26</sup> Ebd., 39.

<sup>27</sup> Wobei der Begriff «historische Kulturwissenschaft» hier nicht – wie etwa bei Joachim Ritter – kompensatorisch eingeschränkt verstanden werden darf, übernimmt sie doch nicht nur eine reaktive, sondern auch eine innovative Funktion. Losgelöst vom Diskurs über Gedächtnis und Erinnerung kann also Kulturwissenschaft nicht betrieben werden.

<sup>28</sup> H. Böhme, P. Matussek, L. Müller, Hrsg., Orientierung Kulturwissenschaft. Was sie kann, was sie will. Reinbek 2000, 147.

<sup>29</sup> J. Assmann, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. München 1999, 121, 153, 153 Anm. 29, 157, 159.

<sup>30</sup> S. Lenz, Der Spielverderber. München 1984, 65.

<sup>31</sup> Vgl. M. Heidegger, Sein und Zeit. Gesammelte Ausgabe 2. Frankfurt/M. 1977, 316f.

<sup>32</sup> Vgl. J. Assmann, Das kulturelle Gedächtnis (Anm. 29), 33, 61.

<sup>33</sup> Vgl. B. Liebsch, Trauer als Gewissen der Geschichte?, in: ders., J. Rösen, Hrsg., Trauer und Geschichte. Köln-Weimar-Wien 2001, 15-62, 28.

Einsicht, daß ich am Anderen verliere, «was ich nie <hatte>. ... Eine <Beziehung> zu ihm ist zumal nach dem Tod illusionslos nur als Nicht-Habe, im Zeichen des Auskehrens aus der Ökonomie des Besitzes denkbar.»<sup>34</sup> Nur ein Gedächtnis, das sich jeglicher Instrumentalisierung verweigert, ist in der Lage, diese Erfahrung zu memorieren und zu trauern. Dieses Gedächtnis schmerzt, ist deshalb immer auch Verwundung, Affizierbarkeit durch den Verlust des Anderen.<sup>35</sup> Diese somatische Dimension, die in der Trauer ihren Ausdruck hat, macht es unberechenbar, tendenziell exzessiv, und so erstaunt es nicht, daß es in der sozialen und politischen Gemeinschaft häufig als Bedrohung empfunden wird. Das kulturelle Gedächtnis dient nicht selten der Mäßigung dieses Zuviel, der Bändigung dieser exzessiven Trauer. «Deshalb hat man ihr Orte, angemessene Ausdrucksformen und Fristen vorgeschrieben, in deren Rahmen es geboten und gestattet ist, Trauer zu zeigen und zu tragen ... »<sup>36</sup> Das kulturelle Gedächtnis kennt scheinbar wie die Atomphysik Halbwertszeiten.

Anders das religiöse Gedächtnis, das sich aus biblischen Traditionen speist. Es dient nicht dem Sieg über diese Trauer, sondern macht die Erinnernden zu Überlebenden. Auf der Basis dieses Gedächtnisses wird Leben als Leben vom Anderen her im Sinne des Überlebens verstanden, das heißt, daß das Leben als beschädigtes wahrgenommen wird. Zwischen dem Überleben und dem Beschädigtsein gibt es eine Interdependenz: «Nur beschädigtes Leben muß versuchen zu überleben, weil es dem Tod der Anderen zu nahe gekommen ist.»<sup>37</sup>

### Ursprung der Humanität

Aufgrund dieser Überlegungen wird einsichtig, daß Trauer zu einer zentralen kulturwissenschaftlichen Kategorie ausformuliert werden muß. Ob sich in der Trauer eine anthropologische Konstante ausspricht, ist kulturgeschichtlich nicht eindeutig beantwortet.<sup>38</sup> Sprachlich gibt es jedoch einen Hinweis: Humanität stammt von humare: bestatten, beerdigen, begraben. Humanität wäre somit die Fähigkeit, den Anderen zu begraben. Diese Fähigkeit ist tief in der Menschheitsgeschichte verwurzelt.<sup>39</sup> Vielleicht ist dieser Akt das Fundament von Moralität überhaupt, da er ein Dienst am Anderen ist, den dieser nicht wiedergutmachen, zurückerstatten kann. Dieser Akt ist nicht zuletzt Protest gegen den Tod, denn: «Der Verwandte wird der Zerstörung entrissen, indem die <Beerdigung>, die den Toten dem Verfall preisgibt, als Akt bewusst, symbolisch, vollzogen wird. Das ist die Pflicht der Überlebenden, damit das <letzte Sein> des Abgeschiedenen, dies *allgemeine* Sein, nicht allein der Natur angehöre und etwas Unvernünftiges bleibe.»<sup>40</sup> Aber dieser Protest gegen den Tod ist unabweichlich mit Scheitern konfrontiert. Nicht zuletzt hinsichtlich einer Pluralität von Toten, denn Trauer ist Widerstand gegen pauschale Trauer, konzentriert sich auf den Einzelnen, partizipiert aber dadurch am gleichzeitigen Vergessen anderer Toter. Daß Trauer angesichts der Unmöglichkeit des Gedenkens an alle Opfer und Besiegten, an alle Untergegangenen, dennoch sich nicht mit ihrer eigenen Endlichkeit zufriedengibt, das wiederum ist das Wesen der Trauer.<sup>41</sup> Das religiöse Gedächtnis gibt Erzählungen und Erinnerungen Raum, die sich kulturellen Bewältigungspraktiken verweigern, welche in der Anerkennung und Akzeptanz des Kontingenten gründen.

Wer von diesem Gedächtnis ausgeht, beginnt weder mit dem «Selbst» noch mit dem «Ich», sondern mit Geschichten von Anderen und vom Anderen. Das zunehmend enttraditionalisierte Individuum der Gegenwart tut sich schwer mit diesem Gedächtnis. Es

<sup>34</sup> Vgl. ebd., 36.

<sup>35</sup> Vgl. ebd., 15.

<sup>36</sup> Vgl. ebd., 17.

<sup>37</sup> Ders., Vom Anderen her. Erinnern und Überleben. Freiburg-München 1997.

<sup>38</sup> Vgl. ders., Trauer als Gewissen der Geschichte? (Anm. 33), 20.

<sup>39</sup> Vgl. K.E. Müller, Der Krüppel. Ethnologia passionis humanae. München 1996, 290.

<sup>40</sup> Vgl. B. Liebsch, Trauer als Gewissen der Geschichte? (Anm. 33), 49.

<sup>41</sup> Vgl. ebd., 54.

## Burg Rothenfels 2006

**Tausendundeine Nacht** – Islam im Spiegel der Weltliteratur mit Prof. Dr. Hartmut Bobzin, Prof. Dr. Heinz Grotzfeld, Prof. Dr. Karl-Josef Kuschel, Dr. Claudia Ott, Andreas Pflitsch, Prof. Dr. Wiebke Walther  
10. – 12. März 2006

**Das christliche Credo und die ägyptische Bilderwelt** mit Prof. Dr. Manfred Görg  
17. – 19. März 2006

**«Manchmal stehen wir auf ...» Von der Liturgie der Auferstehung zu österlichem Leben** – Rothenfeler Ostertagung 2006 mit Dr. Achim Budde, Dr. Gotthard Fuchs u.v.a.  
9. – 17. April 2006

**Information und Anmeldung: Burg Rothenfels, 97851 Rothenfels**

besitzt die Fähigkeit aufzuzählen, vermag jedoch immer weniger erzählen zu können. Erzählen heißt immer auch, sich im Horizont der Geschichten der Anderen zu erzählen. Dieses Erzählen wird zur Tradition, wenn es nicht einfach nach unserem Belieben erfunden und wieder verworfen wird. Es verschmilzt zum Gedächtnis, wenn es sich von der Vergangenheit in Anspruch nehmen läßt. Für das religiöse Gedächtnis gilt weder, was Assmann für das kulturelle behauptet, daß seine Codierungen subjektunabhängig sind<sup>42</sup>, noch, daß es sich aufgrund seiner instrumentellen Grundierung quasi parasitär zum kulturellen Bestand verhält. Wenn etwa Assmann im Zusammenhang des kulturellen Gedächtnisses von Erinnerung spricht, hebt er dessen instrumentellen Charakter hervor, da das, was im gegenwärtigen kulturellen Gedächtnis erinnert wird, immer im Ausgang von und im Bezug zu dieser Gegenwart erinnert wird.<sup>43</sup> Das religiöse Gedächtnis ist wesentlich Anspruch des Anderen: «Es sind Andere, deren Vergangenheit uns in Anspruch nimmt und Anspruch auf unsere Gegenwart geltend machen.»<sup>44</sup> Die erinnerte Vergangenheit vergeht erst, wenn dieser Anspruch von unserer Gegenwart her keine Zukunft mehr hat. Vergehen ist nämlich nicht eine Dimension chronometrischer Zeit, sondern Resultat in einer geschichtlichen Zeit durch ein Nicht(mehr)antworten.<sup>45</sup> Gegen dieses Vergehen kämpft das religiöse Gedächtnis.

Daß Leben Leben vom Anderen her ist, darauf verweist also das religiöse Gedächtnis.<sup>46</sup> Ein solches Gedächtnis als Anspruch verstanden ist selbstreflexiv, mitnichten tendiert es – wie seine Kritiker behaupten – zur starren Identifikation mit der eigenen Tradition, fordert es doch die eigenen Autoritäten heraus – sogar Gott. Selbsttranszendenz ist das zentrale Moment des religiösen Eingedenkens. Dieses ist nicht esoterisch – nach innen –, sondern exoterisch, also nach außen gerichtet. Es erstickt keine Fragen, sondern fordert zu Fragen heraus, Fragen, die Antworten anzielen, die in Verantwortung gründen.

Im religiösen Gedächtnis geht es nicht, wie im kulturellen Gedächtnis, um die Konservierung der Vergangenheit, sondern um das Überleben in der Gegenwart<sup>47</sup> – diese Intention vermag durchaus auch das kulturelle Gedächtnis zu verfolgen, und zwar sowohl in die Gegenwart legitimierender als auch delegitimierender

<sup>42</sup> H. Böhme, P. Matussek, L. Müller, Hrsg., Orientierung Kulturwissenschaft (Anm. 28), 153.

<sup>43</sup> Vgl. «Niemand lebt im Augenblick». Ein Gespräch mit den Kulturwissenschaftlern Aleida und Jan Assmann über deutsche Geschichte, deutsches Gedenken und den Streit um Martin Walser, in: Die Zeit, 3. Dezember 1998.

<sup>44</sup> B. Liebsch, Erinnerung an die Zukunft der Geschichte, in: Selbstorganisation. Jahrbuch für Komplexität in den Natur-, Sozial- und Geisteswissenschaften. Bd. 10: Geschichte zwischen Erlebnis und Erkenntnis. Hrsg. v. R.-M. Jacobi. Berlin 2000, 73-98, 97.

<sup>45</sup> Vgl. ebd., 76.

<sup>46</sup> Zur Idee des Lebens als Überleben: vgl. ders., Vom Anderen her (Anm. 37).

<sup>47</sup> Vgl. P.A.H. Boer, Gedenken und Gedächtnis in der Welt des Alten Testaments. Stuttgart 1962, 63.

Weise – und die Einlösung der Vergangenheit, ihrer unerfüllten Hoffnungen und Sehnsüchte.<sup>48</sup> Die Anordnung, sich zu erinnern, ergeht sowohl an den Menschen als auch an Gott.

### Auf der Basis der Erfahrung Anderer

Das interdependente Verhältnis zwischen Vergangenheit und Gegenwart, wie es im Akt des Erinnerns auf der Basis sowohl des kulturellen als auch des religiösen Verhältnisses zum Ausdruck kommt, ist asymmetrischer Art. Während aber im kulturellen Gedächtnis die Gegenwart die Vergangenheit eingrenzt und sich ihrer bedient, erhebt die im religiösen Gedächtnis eingezeichnete Vergangenheit einen Autoritätsanspruch an die Gegenwart. Dieser Anspruch und der geforderte Gehorsam resultieren aber nicht aus der Ablehnung der neuzeitlichen Freiheitsgeschichte, sondern aus der Einsicht in die Grenzen einer Vernunft, die immer auch vom Selbsterhaltungsinteresse bestimmt ist. Gehorsam entspringt stattdessen einer Anerkennung – einer Anerkennung, die Anderen aufgrund ihrer Erfahrungen Einsichten zutraut, die wir uns wahrzunehmen sträuben.

Das religiöse Gedächtnis, von dem hier die Rede ist, basiert auf Erinnerungen, die zum Widerstand gegen den Tod aufrufen. Von ihm ausgehend wird Leben nicht als «Sein zum Tode» (M. Heidegger) einsichtig, sondern als ein «Sein gegen den Tod» (E. Canetti). Von diesem Sein gegen den Tod ausgehend, läßt sich unsere Lebensaufgabe wie folgt benennen: «Die größte Anstrengung des Lebens ist, sich nicht an den Tod zu gewöhnen.»<sup>49</sup>

Das kulturelle Gedächtnis scheint heutzutage aber bereits so artifiziell und so pluralistisch geworden zu sein, daß seine Inhalte allenfalls distanziert in den Blick genommen und ästhetisch genossen oder beliebig gewählt werden. Durch die Konfrontation mit dem religiösen Gedächtnis, das zwar auch die Strukturen des kulturellen Gedächtnisses mitgestaltet hat, würde die Haltung der Beliebigkeit durchbrochen, fordert das religiöse Gedächtnis doch zu Entscheidungen heraus.<sup>50</sup>

Das religiöse Gedächtnis mit seinen gefährlichen Erinnerungen ist nicht nur Motor des Handelns, sondern immer auch Motor selbstreflexiver Transformation, wobei Selbstreflexivität hier sowohl eine individuelle als auch gesellschaftliche Dimension besitzt; individuell in dem Sinne, daß es kritisch in das Selbst einfällt und zugleich dessen Erinnerungen neu perspektiviert; gesellschaftlich, weil es ein Wissen darum vermittelt, daß in einer ungerechten Gesellschaft der Bestand sowohl des kulturellen als auch des religiösen Gedächtnisses bedroht ist.

### Aufgabe der Kulturwissenschaften

Die Aufgabe der Kulturwissenschaften bestünde in der Mitarbeit an einer «anamnetischen Kultur»<sup>51</sup>, die Raum schafft für das kommunikative, kulturelle, soziale und religiöse Gedächtnis. Nur eine solche Kultur weiß auch um jenes Vergessen, das noch in jeder Vergegenständlichung herrscht.<sup>52</sup> «Indes, eine solche Kultur fehlt uns weiterhin in Europa, weil uns (seit langem) der Geist fehlt, der in Auschwitz endgültig ausgelöscht werden sollte. Schließlich ist der jüdische Geist der privilegierte Träger einer solchen anamnetischen Kultur.»<sup>53</sup>

<sup>48</sup> Vgl. W. Schottroff, «Gedenken» im Alten Orient und im Alten Testament. Die Wurzel zakar im semitischen Sprachkreis. Neukirchen-Vluyn 1964, 114. 339.

<sup>49</sup> E. Canetti, Über den Tod. München 2003, 45.

<sup>50</sup> Vgl. G. Theissen, Tradition und Erinnerung. Der Beitrag des biblischen Glaubens zum kulturellen Gedächtnis, in: J. Assmann, T. Hölscher, Hrsg., Kultur und Gedächtnis. Frankfurt/M. 1988, 170-196, 189.

<sup>51</sup> J.B. Metz, Für eine anamnetische Kultur, in: H. Loewy, Hrsg., Holocaust: Die Grenzen des Verstehens. Eine Debatte über die Besetzung der Geschichte. Reinbek 1992, 35-41.

<sup>52</sup> Vgl. dazu die bitteren Einsichten von Adorno und Horkheimer in ihrer «Dialektik der Aufklärung».

<sup>53</sup> J.B. Metz, J. Manemann, Eingedenken – eine Herausforderung für die politische Kultur, in: 1945-1995: Aus der Befreiung leben! Themenheft, hrsg. v. Deutscher Koordinierungsrat der Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit. Bad Nauheim 1995, 11-13, 11.

▷ *Kulturwissenschaft betreiben heißt nicht, Kultur zu konservieren, sondern einzulösen:* Kulturwissenschaften analysieren und bewahren. «Es wäre jedoch ein Missverständnis die Bestimmung des Bewahrens als ein Konservieren des Hergebrachten zu übernehmen.»<sup>54</sup> Die Kulturwissenschaften verdienen erst dann in der Tat die Bezeichnung «Kultur», wenn sie nicht nur ein Reservoir für Techniken, Mächte und Medien wären, sondern sich mehr als bislang für Verdrängtes, das Andere der Kultur, einsetzen, welches meist nicht für würdig befunden wurde, Gegenstand von Wissenschaft zu sein.<sup>55</sup> Kulturwissenschaften dürften deshalb nicht nur konservieren, sondern müßten auch an der Einlösung ihres Einspruches und Versprechens arbeiten – mit hin praktisch werden. Dieser Anspruch ergibt sich nicht zuletzt aus dem Grundlagenwerk zum kollektiven Gedächtnis, das der in Buchenwald ermordete Maurice Halbwachs verfaßt hat. In seiner Grundthese spricht er von der sozialen Bedingtheit des Gedächtnisses.<sup>56</sup> Auf der Basis dieser These wäre Vergessen als Folge des Verschwindens sozialer Rahmenbedingungen zu verstehen.<sup>57</sup> Das Gegenteil von Erinnern ist nämlich nicht Vergessen, sondern das Gegenteil von Erinnerung sind Gleichgültigkeit und Ungerechtigkeit.<sup>58</sup>

▷ *Kulturwissenschaften demokratisieren die Geisteswissenschaften:* Aus diesem Grund sind Kulturwissenschaften immer auch als Cultural Studies auszuarbeiten. Mit ihnen ist dann eine intellektuelle Praxis bezeichnet, «die beschreibt, wie das alltägliche Leben von Menschen durch und mit Kultur definiert wird, und die Strategien für eine Bewältigung seiner Veränderungen anbietet».<sup>59</sup> Als solche sind sie ein Beitrag zur Demokratisierung der Wissenschaften. Kulturwissenschaften implizieren somit einen politischen Anspruch, nämlich Erkenntnis und Wissensproduktion für das Sichtbarmachen von Machtbeziehungen und die Veränderung von Herrschaftsverhältnissen nutzbar zu machen.

▷ *Kultur ist der neue Name für Politik*<sup>60</sup>: Wenn Kultur für das Projekt humaner Konvivialität steht und wenn diese Konvivialität nicht auf die eigene Zivilisation beschränkt ist, sondern von Anfang an durch Spuren einer originären Interkulturalität delimitiert ist, dann könnte das Projekt einer Kultur-als-Solidarität angestoßen sein, die eine Politik möglich machen würde, die mehr wäre als die erfolgreiche Anpassung an die Zwänge des technischen und ökonomischen Fortschritts, in mehr gründete als in wissenschaftlichem Expertenwissen, ja Kultur könnte in diesem Sinne der neue Name für Politik werden, die den Anspruch erhebt, daß niemandem der Anspruch zu existieren abgesprochen werden darf.<sup>61</sup> Sie wäre die stärkste Gegenkraft zu einer konservativ-revolutionären Kulturkritik, die gegenwärtig wieder aktuell zu werden droht, in der Kultur als eine Überlebenseinheit verstanden wird, die einem quasi-evolutionären Gesetz gehorcht.<sup>62</sup> Diese annihilierende Form von Kulturkritik sieht sogar im Krieg noch die Kultur und mobilisiert mit Kultur zum Krieg. Ihr geht es um das eigene Überleben. Die Kultur soll durch Krieg revitalisiert werden; man versucht, die Kultur auf dem Wege ihrer Zerstörung zu retten, denn – so die Auffassung – erst durch die Zerstörung werde erstarrte Kultur revitalisiert.<sup>63</sup>

<sup>54</sup> C. Vismann, Wie man erfolgreich den Disziplinen aufs Dach steigt. Woher kommen und was treiben eigentlich Kulturwissenschaften?, in: Süddeutsche Zeitung, 18. August 2004.

<sup>55</sup> Dies kommt in dem Plädoyer von Cornelia Vismann zu kurz: Ebd.

<sup>56</sup> J. Assmann, Das kulturelle Gedächtnis (Anm. 29), 34-48.

<sup>57</sup> Vgl. ebd., 37.

<sup>58</sup> Vgl. Y.H. Yersuhalmi, Ein Feld in Anatot. Versuche über jüdische Geschichte. Berlin 1993, 9-20.

<sup>59</sup> C. Lutter, M. Reisenleitner, Cultural Studies. Eine Einführung (Cultural Studies Bd. 0), Wien 2002, 9.

<sup>60</sup> In Abänderung der Formulierung von Walter Dirks (s. dazu: J.B. Metz, «Politische Theologie» in der Diskussion, in: H. Peukert, Hrsg., Diskussion zur «politischen Theologie». Mainz-München 1969, 267-301, 275).

<sup>61</sup> Vgl. B. Liebsch, Gastlichkeit und Freiheit (Anm. 7), 167.

<sup>62</sup> Vgl. ebd., 231. Siehe dazu: U. Tellkamp, Der Eisvogel. Berlin 2005.

<sup>63</sup> Vgl. B. Liebsch, Gastlichkeit und Freiheit (Anm. 7), 232.

▷ *Zur-Sprache-Kommen ist Bedingung aller Kultur*: Theologie kann Religion innerhalb der Kulturwissenschaften unter zwei Funktionsweisen bestimmen: Religion kann den Menschen helfen, innerhalb der bestehenden Ordnung besser zu funktionieren, oder sie kann das zur Sprache bringen, was mit der Kultur an sich nicht stimmt, und «einen Raum für abweichende, kritische Stimmen»<sup>64</sup> etablieren. Die Herausforderung des Christseins bestünde darin, die Kultur im Sinne der zweiten Funktionszuschreibung gegen den Strich zu bürsten. Die Perspektivierung der eigenen Disziplin als Kulturwissenschaft würde eine Akademisierung der Theologie durchbrechen helfen, weil Theologie sich stärker als bisher den Menschen in ihren Erfahrungsgeschichten exponieren müßte. Theologie würde sich selbst neu entdecken, wenn sie aufhörte, ein System zu sein, das sich mit den Fragen der Theologen befaßt, und eine Methode würde, kultiviert von Theologen, die sich mit den Problemen der Menschen befaßt.<sup>65</sup> Worin besteht «die Lizenz des Theologen» (J.B. Metz), wenn nicht in der Aufgabe, Theologie wieder stärker als ein Hilfsmittel auszuarbeiten, das den Stimmlosen eine Stimme gibt? Zu den «Quellen des Selbst» (Ch. Taylor) kommt eine Theologie nämlich nur, wenn sie

<sup>64</sup> S. Žižek, *Die Puppe und der Zwerg. Das Christentum zwischen Perversion und Subversion*. Frankfurt/M. 2003, 7.

<sup>65</sup> Formuliert in Anlehnung an John Dewey.

alltäglichem, oft verstecktem oder gar als banal abgetanem Leiden Ausdruck verschafft. So würden die Kulturwissenschaften durch die Theologie angehalten, dem Ersticken des Seufzers der Kreatur durch den Lärm eines illusorischen Glücks zu widerstehen, das die Frage nach wirklichem Glück und Leben hat verstummen lassen.<sup>66</sup> Kulturwissenschaft ist in diesem Sinne immer auch Einspruch gegen die «Kulturindustrie» (Horkheimer/Adorno). Als praktische Kulturwissenschaft würde die Theologie das Christentum davor schützen, zu einer Kulturreligion zu degenerieren.<sup>67</sup>

Auf der Basis dieser Anforderungen wäre der Ansicht des Wissenschaftsrates und der westdeutschen Rektorenkonferenz Rechnung zu tragen, daß es die Aufgabe der Kulturwissenschaften ist, der Ort zu sein, «an dem sich moderne Gesellschaften ein Wissen von sich selbst in Wissenschaftsform verschaffen.»<sup>68</sup>

Jürgen Manemann, Erfurt

<sup>66</sup> Vgl. zur Kulturindustrie: M. Horkheimer, Th.W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Frankfurt/M. 1986, 108. J. Taubes spricht von Industriekultur: J. Taubes, *Kultur und Ideologie*, in: ders., *Vom Kult zur Kultur. Bausteine zu einer Kritik der historischen Vernunft. Gesammelte Aufsätze zur Religions- und Geistesgeschichte*. Hrsg. v. A. Assmann, J. Assmann, W.-D. Hartwich, W. Mennighaus. München 1996, 283-304, 303/304.

<sup>67</sup> Vgl. J. Manemann, *Rettende Erinnerung an die Zukunft. Essay über die christliche Verschärfung*. Mainz 2005.

<sup>68</sup> *Geisteswissenschaften heute* (Anm. 12), 39.

## Kinderarzt Karl Leven: Lebensspuren – Todesspur

Von der Macht des Erinnerns über Tod und Vergessen

Dr. med. Karl Leven aus dem rheinischen Düren hatte gerade sein 48. Lebensjahr vollendet, als er mit seiner Frau Else und den Kindern Hans-Hermann (neun Jahre), Mirjam Charlotte (sechs Jahre) und dem drei Monate alten Jona die Reise «nach Osten» antrat, die wenige Tage später in den Gaskammern von Sobibor endete. Das war im Juni 1942. Fast fünfzig Jahre später nimmt ein anderer Kinderarzt aus Düren, Lorenz Peter Johannsen, die verschüttete Spur des ermordeten Kollegen auf, ohne wohl zu ahnen, wie tief sich von nun an sein Leben und das des anderen durchdringen würden. «Zunächst hatte ich nur die irrationale Vorstellung, das Grauen und das Verlorengelien für die Familie Leven nicht zu akzeptieren», schreibt er später. «Dann verstand ich: wenn es bei diesem unverbindlichen Gedankenspiel nicht bleiben sollte, hatte ich Konsequenzen zu ziehen.» (S. 11f.)

Wußte Johannsen damals, wohin ihn diese Einsicht führen würde? Auf seine alten Tage wurde der Facharzt für Kinderheilkunde zu einem Kenner der facettenreichen Geschichte des «Dritten Reiches» und des Holocaust. Mit Neugier, Nachdenklichkeit, Hartnäckigkeit und der Bereitschaft, künstliche Fachgrenzen zu überspringen, trieb er seine Forschungen voran.

Vor kurzem nun hat Johannsen das Buch vorgelegt, in dem er nicht nur die Ergebnisse seiner jahrelangen Suche, sondern auch Hintergründe, Umwege und Irrwege, gescheiterte Anläufe und unbeantwortete Fragen darstellt.<sup>1</sup> Er läßt den Leser an seinen Erkundungen in den verschiedenen Disziplinen und Arbeitsgebieten ebenso teilnehmen wie an den eigenen Ungewisheiten, Abwägungen und Entdeckungen. Dieser Blick in die Werkstatt des Schreibenden verleiht dem Werk Lebendigkeit und Spannung. Gegenwart und Vergangenheit sind unmittelbar miteinander verbunden. In der Zuwendung eines Nachgeborenen, der keiner Frage ausweicht, sei sie auch noch so heikel, erstet das kurze Leben des Karl Leven neu.

Am Anfang hatte Johannsen nicht viel mehr an der Hand als Namen, Alter und Beruf seines jüdischen Kollegen. Am Ende der jahrelangen Suche war er in der Lage, Karl Levens Lebensweg und seine Persönlichkeit in Umrissen erstehen zu lassen und

<sup>1</sup> Lorenz Peter Johannsen, *Kinderarzt Karl Leven. Lebensspuren – Todesspur*. (Jüdische Memoiren. Hrsg. von Hermann Simon, Bd. 13). Hentrich & Hentrich, Teetz 2005, 430 Seiten, Euro 24,00.

seinen Todesweg zu verfolgen. Zwischen diesem Anfang und diesem Ende mußte Johannsen indes auch einsehen, daß manche Phasen, manche Stationen, manche Wirklichkeiten des Lebens seines Protagonisten sich selbst der hartnäckigsten Nachfrage entziehen.

Das ist in den Zusammenhängen der Fall, wo die Nationalsozialisten ihrem Ziel, die Juden aus dem Menschheitsgedächtnis zu tilgen, sehr nahe gekommen waren. Bevor der Krieg den geplanten Massenmord an den deutschen und europäischen Juden ermöglichte, bevor die deutschen Juden «nach Osten», in die Sklaverei und in den Tod, deportiert wurden, verjagte man sie aus Häusern und Wohnungen; ihre Hinterlassenschaften wurden von Staats wegen konfisziert; nichts sollte mehr an die einstigen Nachbarn erinnern: kein Möbelstück, kein Bild, keine Photographie, kein Spielzeug, kein Schmuckstück, NICHTS. Selbst amtliche Akten wurden beiseitegeschafft. Am 16. Februar 1945, als die militärische Niederlage sich abzeichnete, erging die Anordnung an alle Dienststellen im Reich, «Akten, deren Gegenstand anti-jüdische Tätigkeiten sind», entweder abzutransportieren oder zu vernichten, «damit sie nicht dem Feind in die Hände fallen».<sup>2</sup> Mit den Spuren ihrer Verbrechen tilgten die Nationalsozialisten auf diese Weise auch die letzten verbliebenen Lebensspuren vieler Opfer. Diese Absicht des Auslöschens (nicht nur der Menschen, sondern auch des Gedächtnisses) wird an der Geschichte des Dr. Karl Leven deutlich. Bis zur Ergreifung der Macht durch Adolf Hitler im Januar 1933 ist sein Lebenslauf leicht nachzuzeichnen: 1895 in Düren geboren, Schulbesuch in Düren bis zum Notabitur 1914, Kriegsdienst in der preußischen Armee, Medizinstudium in München und Köln, ärztliche Praktika an verschiedenen Krankenhäusern, Facharzt Ausbildung in Magdeburg, 1931 Eröffnung der Kinderarztpraxis im Dürer Elternhaus, 1932 Hochzeit mit Else Samuel. Doch von 1933 an findet der Biograph zunächst nur noch einzelne Steinchen aus dem Lebensmosaik der Lebens: Daß die mit ihrem ersten Kind schwangere Else Leven am 4. April 1933, drei Tage nach dem Boykott, von SA-Leuten im eigenen Haus die Treppe hinauf- und hinuntergehetzt wurde, stand noch

<sup>2</sup> Runderlaß des Reichswirtschaftsministeriums, wiedergegeben bei: Joseph Walk, Hrsg., *Das Sonderrecht für die Juden im NS-Staat*. (UTB 1889), Stuttgart 1996, 406.

– ohne Nennung des Namens – in der Lokalpresse. Im Mai 1933 wurde dem Ehepaar Leven der Sohn Hans Hermann geboren, im Dezember 1935 die Tochter Mirjam Charlotte. Für die folgende Zeit existieren in Düren weder amtliche Eintragungen noch mündliche Erinnerungen über Dr. Leven, seine Frau und die Kinder. Aktenkundig sind allerdings Zwangsmaßnahmen, denen Karl Levens Mutter Sara Leven unterworfen wurde. Ihr Haus in der Dürener Hohenzollernstraße, in dem auch Karl Leven mit seiner Familie wohnte und in dem er bis zum Berufsverbot die kinderärztliche Praxis hatte, wurde am 10. Januar 1939 ihrer Verfügung entzogen und diente fortan als «Judenhaus».

Ende 1941/Anfang 1942 – das genaue Datum ist nicht bekannt – wurde Karl Leven mit Frau und Kindern nach Aachen verschleppt, zunächst in das «Judenlager» am Grünen Weg, am 12. April 1942 weiter ins «Ghetto» Eupener Straße 249, wo Dr. Leven als «Jüdischer Krankenbehandler» registriert war. Am 23. März kam Jona, das dritte Kind der Levens, zur Welt. Der letzte Eintrag findet sich in der Deportationsliste des Polizeipräsidiums Aachen. Er besagt, daß Dr. Karl Leven, seine Frau Else und ihre Kinder am 15. Juni 1942 in einem Sonderzug der Reichsbahn Köln-Deutz in Richtung Polen verließen.

### Erinnern und Geschichte

Trotz dieser dürftigen Angaben ist es Johannsen gelungen, Leben und Lebensumfeld des Dürener Kinderarztes Schicht um Schicht aufzublättern. Der Versuch einer Biographie führte zu einer weit über das Einzelschicksal und über die kleine Stadt Düren hinausreichenden Darstellung der Verfolgung und Vernichtung der Reichsbürger jüdischer Herkunft sowie der lange verdrängten Täterrolle von Medizinern, speziell auch von Kinderärzten. Entscheidend für das Gelingen dieses Unterfangens waren vermutlich die Lernbereitschaft und die Genauigkeit des Autors. Er macht sich die Ergebnisse der wissenschaftlichen Erforschung des Dritten Reichs und der Shoah in breitem Umfang zu eigen, bis er in der Lage ist, die individuellen und lokalen Ereignisse einzuordnen in die Geschichte des Völkermords an den Juden. Er sucht und findet in Düren Menschen, die sich an die Levens und an die schrittweise Ausgrenzung der jüdischen Bürger erinnern. Er hört nicht auf, Fragen zu stellen, und hält jedes Detail fest. Er kennt inzwischen Namen und Schicksal der Dürener Juden; er dringt tief in die Familiengeschichte der Levens ein. Er erfährt,

daß Karl Levens Schwester Johanna Lachs 1939 mit Mann und Kindern nach England fliehen konnte, und wie im Märchen findet er im April 2000 zu Ruth und Werner Lachs in Prestwich bei Manchester. Die Nichte und der Neffe von Karl Leven, zu diesem Zeitpunkt 76 und 73 Jahre alt, haben zwar nur noch punktuelle Erinnerungen an ihre Kinderzeit im Rheinland, aber sie bringen Eigenschaften ihres Onkels und manche Familienüberlieferungen ins Spiel, und sie haben ein paar alte Photographien aufbewahrt.

Das Lebensmosaik des Kinderarztes Karl Leven wird dichter. Über seinem Tod jedoch, über dem Tod seiner Frau und seiner Kinder liegt ein schier undurchdringlicher Schleier. «Verschollen» sind sie, wie viele Tausende deutscher Juden, an namenlosem Ort, ohne Grab und ohne Totengebet. Wo ist er gestorben? Wann? Wie? Wie Johannsen die «Todesspur» von Karl Leven aufdeckt, das ist eine detektivische Glanzleistung. Der Deportationszug Da 22, den die Familie Leven in Köln-Deutz am 15. Juni 1942 besteigen mußte, hatte Izbica bei Lublin zum Ziel. Bis vor kurzem war nicht erforscht, was mit den Insassen dieses Sonderzugs geschah.<sup>3</sup> Johannsen gelangt zu der Überzeugung, daß sie, mit Ausnahme einiger in Lublin für «Vernichtung durch Arbeit» aus dem Zug geholter Männer, von Lublin direkt nach Sobibor geschickt wurden, das bedeutet: in die Gaskammern (S. 239-242). Er ist im November 2002 nach Sobibor gefahren, nach Majdanek, nach Izbica. Er hat alles Wissen über das, was «im Osten» geschah, zusammengetragen, und er hat es aufgeschrieben. Er schildert Begegnungen, Orte, Landschaften, Wegstrecken, die er durchmessen hat, und Einsichten, die er gewonnen hat.

In der Verschränkung von Vergangenheit und Gegenwart, in dem wachsenden Verstehen der gegenseitigen Bedingtheit von jüdischen und nicht-jüdischen Familiengeschichten und in der Auseinandersetzung mit der Generation der Väter erweist sich die besondere Begabung von Lorenz Peter Johannsen. Er hat sich das Rüstzeug des Historikers erarbeitet und ist als Arzt zum Schriftsteller geworden.

Ruth Schlette, Bonn

<sup>3</sup>Auch eine zeitgleich veröffentlichte Studie über alle Deportationstransporte aus dem Reich gelangt zu der Vermutung, der Zug vom 15.5.1942 aus dem Rheinland mit der Nummer Da 22 sei nie in Izbica angekommen, sondern von Lublin direkt nach Sobibor geleitet worden. Vgl. Alfred Gottwaldt, Diana Schulte, Die «Judendeportationen» aus dem Deutschen Reich 1941-1945. Eine kommentierte Chronologie. Marix Verlag, Wiesbaden 2005, 219.

## Was folgt auf das «Jahrhundert der Ökumene»?

Otto-Karrer-Vorlesung 2005 von Bischöfin Margot Käßmann

Das der Theologischen Fakultät der Universität Luzern angegliederte Ökumenische Institut und das Kuratorium des Otto Karrer-Fonds haben eine prominente Persönlichkeit nach Luzern geholt: Dr. Margot Käßmann, Bischöfin der Evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannovers. Nach Prof. Lukas Vischer (2003) und Karl Kardinal Lehmann (2004) hielt sie am 26. April 2005 die Otto Karrer-Gedenkvorlesung.<sup>1</sup>

Landesbischöfin Käßmann hat zwei Stoßrichtungen für die Fortsetzung der Ökumene im angebrochenen Jahrhundert im Blick: Eine innerkirchliche und eine über die kirchlichen Innengrenzen hinaus wirkende. Innerkirchlich gelte es, ernst zu machen damit,

daß die verschiedenen Kirchen in die *eine* Kirche Jesu Christi hinein taufen. Das heiße, die Ämter gegenseitig anzuerkennen und einander zumindest gastweise zur Abendmahls- bzw. Eucharistiefeyer einzuladen. Als Grundlage für die Fortsetzung der ökumenischen Bemühungen brachte Käßmann die Leuenberger Konkordie von 1973 ins Gespräch. Gleichzeitig seien die Kirchen jedoch aufgerufen, im Dienste der Menschen dieser Zeit klare ethische Maßstäbe zu setzen. Sie führte dazu aus: «Unsere innerkirchlichen Differenzen sind für die Welt vollkommen uninteressant. Die kontinentalen Räte der Kirchen und der Ökumenische Rat der Kirchen dürfen nicht nur Treffpunkte sein, sondern Orte, an denen die christliche Stimme über nationale Grenzen hinweg artikuliert wird. (...) Sie mögen mich für naiv halten, aber ich habe Hoffnung für die Ökumene und auf energische Impulse unserer Kirchen im Zeitalter der Globalisierung. Es geht um neue, menschengerechte Maßstäbe.»

### Ökumenischer Aufbruch im 20. Jahrhundert

Margot Käßmann, geboren 1958, Mutter von vier Töchtern, über viele Jahre Mitglied des Zentralaussschusses des Ökumenischen

<sup>1</sup>Die Vorträge aus den beiden vorangegangenen Jahren sind unterdessen publiziert worden: Wolfgang W. Müller, Hrsg., Otto Karrer. Fundamente und Praxis der Ökumene gestern und heute. Berlin 2004. Das Bändchen enthält neben den Referaten von Lukas Vischer (2003) und Karl Lehmann (2004) eine Lebensskizze zu Otto Karrer (verfaßt von Wolfgang W. Müller) sowie zwei Texte Karrers: «Zum Ökumenischen Konzil» (1963) und «Die Weltreligionen und das Christentum» (1956). – Die Otto Karrer-Vorlesung 2006 wird am 2. Mai (18.15 Uhr) in der Luzerner Jesuitenkirche stattfinden. Als Referent konnte Cornelius Sommaruga, Präsident des IKRK 1987-1999, Genf, verpflichtet werden. (Schriftliche Anmeldung bis 26. April 2006 erwünscht, Fax: 041 228 72 32 oder E-Mail: wolfgangmueller@unilu.ch).



Rates der Kirchen und seit 1999 Landesbischofin der Evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannovers, hat ihre Thesen mit viel Engagement präsentiert. Eine Enttäuschung über manche Stagnation im ökumenischen Dialog war nicht zu überhören. Gleichzeitig hat die Bischofin differenziert argumentiert, von einseitigen Schuldzuweisungen abgesehen und so weiteren Verhärtungen entgegengewirkt.

Margot Käbmann hat ihren Vortrag mit Überlegungen im Zusammenhang mit der Wahl des neuen Papstes eingeleitet. Sie führte aus, zusammen mit der römisch-katholischen Kirche habe sie sich am weltweiten Interesse rund um die Papstwahl gefreut. Gleichzeitig beklagte sie, daß dabei so getan worden sei, als bestünden keine Unterschiede zwischen den Konfessionen und als ob der Papst der Repräsentant der gesamten Christenheit wäre. So erzählte sie von einer Journalistin, die ein Gespräch mit ihr mit der Feststellung eröffnet hatte: «Jetzt haben wir einen neuen Papst!» Auf die Rückfrage, ob sie denn katholisch sei, habe die Journalistin verdutzt geantwortet: «Nein, warum?»

Auf der anderen Seite illustrierte Margot Käbmann, wie die im Verlaufe der Kirchengeschichte von Europa ausgehenden Kirchenspaltungen Keile in ansonsten intakte Sozialsysteme geschlagen hätten. Ein pazifischer Bischof habe ihr erzählt: «Letzten Endes sind wir eine große Gemeinschaft auf unserer Insel, bis auf den Sonntagvormittag. Um zehn Uhr geht ein Teil von uns in die römisch-katholische Kirche, eine andere Gruppe in die baptistische Kirche und wieder eine andere in die lutherische. Die Unterschiede versteht eigentlich niemand.»

Die hannoversche Landesbischofin charakterisierte das 20. Jahrhundert als Jahrhundert eines enormen ökumenischen Aufbruchs. Christinnen und Christen, die auf den Missionsfeldern tätig waren, erfuhren zunehmend, wie ihre Glaubwürdigkeit angesichts der Spaltung von Denominationen und Konfessionen litt. Mit der «Bewegung für Praktisches Christentum» und der «Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung» entstanden Vorläuferorganisationen des 1948 gegründeten «Ökumenischen Rates der Kirchen». Nach der Erschütterung durch den Ersten Weltkrieg hatte die Katastrophe des Zweiten Weltkriegs zusätzlich motivierend gewirkt, den großen gesellschaftlichen Herausforderungen der Zeit als möglichst geeinte Christenheit zu begegnen. Dies alles wäre nach der Einschätzung von Margot Käbmann nicht möglich gewesen ohne vielfältige persönliche Begegnungen und Beziehungen. Sie plädierte in diesem Zusammenhang für «eine Art Theologie der Freundschaft».

### **Ernüchterung und Anspannung am Anfang des 21. Jahrhunderts**

Hinsichtlich der Analyse der gegenwärtigen Situation in der Ökumene sprach die Referentin demgegenüber von einer ernüchternden und angespannten Situation. Die 1999 in Augsburg unterzeichnete Gemeinsame Erklärung der römisch-katholischen Kirche und des lutherischen Weltbundes zur Rechtfertigung habe statt zu einem Durchbruch zu Auseinandersetzungen zwischen Hochschultheologen und der Geistlichen Leitung der evangelischen Kirchen geführt. Die römisch-katholische Seite habe durch den für das Heilige Jahr 2000 angekündigten Ablass Irritationen ausgelöst, vollends dann mit ihrem Exklusivitätsanspruch in der Erklärung «Dominus Iesus». Die darin spürbaren Ausgrenzungstendenzen wies die Bischofin klar zurück, indem sie meinte, sie halte ein solches Kirchenverständnis nicht für biblisch begründet. Und: «Selbstverständlich sind wir [die reformatorischen Kirchen] Kirchen im vollen Sinne. (...) Wir sehen uns durchaus in apostolischer Sukzession – nicht durch eine Kette von Handauflegungen, sondern verstanden als Treue zur Lehre der Apostel.» Umgekehrt habe auch die evangelische Seite Irritationen bei der römisch-katholischen Schwesterkirche bewirkt, etwa im Jahr 2001, als der Rat der Evangelischen Kirchen in Deutschland empfahl, in ökumenischen Gottesdiensten neben der Einheitsübersetzung auch die Lutherübersetzung zu benutzen. Gleichzeitig waren in jüngerer Zeit exklusive Töne seitens orthodoxer Kirchen zu vernehmen, bis hin zur Gleichsetzung von «Ökumene» mit «Häresie».

### **Perspektiven für eine gelingende Ökumene**

Trotz verschiedener Belastungsproben für die Ökumene während der letzten Jahre kommt für Bischofin Käbmann ein Rückzug in die alten konfessionellen Burgen nicht in Frage. Folgende Punkte stehen für sie nicht zur Disposition: Es gibt einen biblischen Auftrag zur Ökumene. Jesus selber hat nach Joh 17 gebetet, daß die Seinen alle eins seien, und hat das Mahl der Gemeinschaft zu seinem «Markenzeichen» gemacht. Ökumene braucht es aus theologischen Gründen: «Es gibt nur die eine geglaubte Kirche Jesu Christi, die wir im Apostolikum jeden Sonntag bekennen. Keine Kirche hat die Wahrheit, jede ist Zeugin der Wahrheit, die Jesus Christus selbst ist.» Und angesichts der im Zeitalter der Globalisierung sich stellenden Fragen seien die Kirchen aufgerufen, gemeinsam ein klares Zeugnis in der Welt abzulegen. Bei dieser Gelegenheit forderte Käbmann, auch insofern Modell zu sein, als Frauen in allen Kirchen zu allen Ämtern zuzulassen seien. Überzeugende biblisch-theologische Gründe dagegen gebe es keine. Und als Bischofin einer lutherischen Kirche mit 3,2 Millionen Mitgliedern könne sie nur von hervorragenden Erfahrungen mit Frauen in Leitungspositionen auf allen Stufen berichten.

Den oben erwähnten Rückschlägen auf dem ökumenischen Parkett wurden schließlich Perspektiven für eine gelingende Ökumene entgegengesetzt. Dazu gehört die Aufgabe der Mission in Europa: in einem säkularisierten Kontext so zu sprechen, daß es heutige Menschen unmittelbar trifft. Der Dialog zwischen den Religionen ist zu intensivieren, gleichzeitig aber auch die eigene religiöse Identität zu stärken. Inmitten einer gewalttätigen Welt können Christinnen und Christen gemeinsam das Christentum als «Wahrzeichen der Gewaltfreiheit» positionieren. Den Postulaten nach Gerechtigkeit, Solidarität der Starken mit den Schwachen (nicht zuletzt gegenüber Flüchtlingen), Wahrung der Menschenwürde (gerade auch des Rechts und der Würde der Frauen) und Bewahrung der Schöpfung ist Nachdruck zu verleihen.

Offen blieb, was mit den nach wie vor kontroversen theologischen Fragen geschehen soll. Die Aspekte, die im Hinblick auf eine zukunftssträchtige Ökumene beschrieben wurden, kreisten weitgehend um aktuelle gesellschaftliche Fragen von weltpolitischer Dimension, derer sich die Christenheit geeint annehmen sollte. Ein Konzept, das bedeutungsvoll ist, jedoch in ähnlicher Form mit Leitlinien wie «Lehre trennt, Dienst eint» schon in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts vertreten worden ist. Die Frage, inwiefern eine konsequente neue Annäherung auf theologischer (ekkleziologischer) Ebene die Voraussetzung dafür schafft, daß einem gemeinsamen Engagement in den heute zentralen gesellschaftlichen Fragen Dauer beschieden ist, wurde nicht erörtert.

Es ist zwar hilfreich, sich aus verfestigten Positionen zu lösen. So macht es – aus reformierter Optik – wenig Sinn, der von einzelnen römisch-katholischen Theologen erhobenen Zielsetzung «Eucharistische Gemeinschaft setzt Kirchengemeinschaft voraus» dadurch genügen zu wollen, daß Schritt für Schritt einzelne Forderungen erfüllt werden (strikte Beschränkung der Leitung des Abendmahls auf ordinierte Pfarrerinnen und Pfarrer, genereller Ausschluß Nicht-Getaufter vom Abendmahl, Einführung des Bischofsamts etc.). Es ist zu befürchten, daß immer ein Rest des «Nicht-Genügens» bleiben wird. Reformierte sollen die erwähnten Fragen debattieren, aber um ihrer selbst willen und nicht «aus ökumenischer Rücksicht». Im ökumenischen Gespräch müssen neue Zugänge gesucht werden (anläßlich einer ökumenischen Weiterbildung über Abendmahl und Eucharistie hat sich – überraschenderweise – die Frage nach einem differenzierten Verständnis dessen, was mit «Wandlung» gemeint sein könnte, als wegweisend erwiesen). Und trotzdem: Der ökumenische Prozeß wird nicht fundiert weitergeführt werden können, wenn ekklesiologische Fragestellungen wie jene nach der Konzeption von «Einheit» oder bezüglich des Verständnisses der Ämter ausgeblendet werden.

Für viele der Zuhörenden des Referats von Bischofin Käbmann stand allerdings der eben skizzierte Vorbehalt vermutlich nicht im Vordergrund. Wichtiger war für sie die in der Tat eindrückliche

Bekräftigung und Ermunterung, mit der Margot Käßmann ihr Referat schloß: «Wir glauben, daß Jesus Christus der Weg, die Wahrheit und das Leben ist. Ich kann von Katholiken lernen in Fragen der Sinnlichkeit, der Spiritualität und von Orthodoxen in Feierlichkeit der Liturgie. Ich denke, sie können vom Protestantismus die Schärfe des Verstandes und die Verantwortung des Einzelgewissens als Ansätze spannend finden. Vielleicht folgt auf das Jahrhundert der Ökumene zunächst einmal Ernüchterung: Wir werden verschieden bleiben. Hoffentlich aber bleibt auch das tiefe Bewußtsein der Gemeinschaft: In der Nachfolge sind wir so vielfältig wie die ersten Jüngerinnen und Jünger von Susanna (Lk 8,3) bis Petrus, von Paulus bis Lydia (Apg 16,14f., 40). Die Menschheit heute muß den Willen entwickeln, miteinander zu teilen in der einen Welt, in der wir leben. Daß Gottes Geist die Kirchen mit der Kraft erfüllt, diesen Prozeß gemeinsam mitzugestalten, darauf vertraue ich.»

*Hermann Kocher, Bern*

## Kampf um das Wasser

Die weltweite Nachfrage nach Wasser wächst doppelt so schnell wie die Bevölkerung. Bis zum Jahr 2035 werden laut einer Schätzung der UNO mindestens 40 Prozent der Weltbevölkerung in Ländern leben, in denen chronische Wasserknappheit herrscht. Wasser wird zu einem umkämpften Handelsgut wie Erdöl. Soziale Bewegungen und Kirchen fordern einen Schutz vor einem drohenden Ausverkauf des Wassers und verlangen: Wasser ist ein Menschenrecht. In *Brasilien*, einem der wasserreichsten Länder der Welt, zeigt sich sehr deutlich, wer im Kampf um das Wasser zu den Siegern und wer zu den Verlierern gehört.

Wasser, Wasser, Wasser! 10000 Kubikmeter Wasser donnern pro Sekunde über bis zu 80 Meter hohe Felsstufen hinab. Das gigantische Gebrodel der Wasserfälle von Iguazu, die seit 1986 zum UN-Weltkulturerbe zählen, weckt biblische Assoziationen. Im gleichen Dreiländereck Brasilien – Paraguay – Argentinien ist auch noch ein Wasserspektakel ganz anderer Art zu beobachten: Das Kraftwerk von Itaipu. In den achtziger Jahren war Itaipu die größte Baustelle der Welt. 87 Millionen Kubikmeter Erde und Fels wurden hier bewegt und 12,3 Millionen Kubikmeter Beton vergossen. Mit 20 Riesengeneratoren und einer Gesamtproduktion von über 14000 Megawatt ist Itaipu immer noch das größte Wasserkraftwerk der Welt.

### Brasiliens wichtigste Ressource

Dem Mammutprojekt weichen mußten Zehntausende von Menschen und eine ganze Tierwelt. Von den insgesamt 40000 Staudambauern sind heute gerade noch 3000 beschäftigt, viele von ihnen sind als Arbeitslose in den Slums der nahen Stadt Foz do Iguazu gestrandet. Dennoch gibt es für *Jorge Samek*, den brasilianischen Präsidenten des brasilianisch-paraguayischen Gemeinschaftsunternehmens, keine Zweifel. Er würde Itaipu auch heute bauen. «Wasserkraft ist die billigste, sicherste und sauberste Art, Strom zu produzieren. Und Brasilien hat seine wichtigste Ressource, das Wasser, erst zu einem Drittel genutzt», meint der 51jährige, der von Brasiliens Präsident *Inacio Lula da Silva* zu diesem Posten mit Ministerrang ernannt worden ist. Samek ist überzeugt, die neuen Gesetze würden die negativen Folgen des Mammutprojekts verhindern, die man jetzt mit hohen Kosten zu korrigieren versucht. Gemeinden, die Land verloren haben, erhalten Entschädigungen. Millionen von Pflanzen wurden gepflanzt, um die Erosion der Ufer des Stausees zu stoppen. Und vor kurzem ist ein Kanal eröffnet worden, der den Fischen wieder ermöglichen soll, zur Laichzeit den Staudamm zu umschwimmen. Anderer Meinung ist *Flavio Schieck Valente*, der von Brasiliens Zivilgesellschaft und von der UNO beauftragte Berichterstatter für die Rechte auf Nahrung, Land und Wasser: «Das Denken der brasilianischen Führung hat sich nicht geändert. Megaprojekte

werden auch heute ohne Rücksicht auf Natur und Bevölkerung durchgeboxt. Behörden und Parlament reagieren nicht, obwohl hier die schwersten Menschenrechtsverletzungen erfolgen.» Bis heute sind in Brasilien insgesamt 2000 Dämme für Wasserkraftwerke, davon 150 große, gebaut worden. Bis 2015 sollen 490 weitere große Dämme gebaut werden. Bereits jetzt sind in Brasilien mehr als eine Million Menschen (rund 300000 Familien) durch Staudambbauten vertrieben worden.

### Bischof von Barra im Hungerstreik

Besonders dramatisch ist die Situation am zweitgrößten Fluß Brasiliens. Der 2700 Kilometer lange Rio São Francisco soll durch ein 720 Kilometer langes Kanalsystem umgeleitet werden, um trockene Landstriche in vier Bundesstaaten zu bewässern. Von dem Projekt, dessen Kosten die Regierung auf rund 1,4 Milliarden Euro veranschlagt hat, sollen angeblich 12 Millionen Menschen profitieren. Doch das will nicht einmal die Weltbank glauben, die eine Kofinanzierung abgelehnt hat.

Elf Tage lang hat im vergangenen Oktober Bischof *Luiz Flavio Cappio* mit einem weltweit aufsehenerregenden Hungerstreik gegen das Mammutprojekt protestiert. «Schon jetzt leben 500 Meter vom Fluß entfernt Menschen ohne Wasser», klagt der Bischof von Barra (Bundesstaat Bahia), der sich seit Jahren für den stark verschmutzten Fluß einsetzt. Das Großprojekt nütze der sogenannten «Trockenheitsindustrie», den großen Bauunternehmen, dem Agrobusiness, den Bewässerungsfirmen und den Krabbenzüchtern. Der Bischof unterbrach den Streik, nachdem ihm ein Minister im Auftrag von Präsident Lula zugesagt hatte, den Plan mit der Öffentlichkeit zu diskutieren, die bisher zum Projekt nichts zu sagen hatte. Gleichzeitig erklärte der Bischof aber, er werde den Hungerstreik wieder aufnehmen, falls die Regierung sich nicht an die Abmachungen halte. «Wenn man nicht mehr vernünftig reden kann, ist der Prophet am Zug», rechtfertigte der Bischof seinen Protest, der von der brasilianischen Bischofskonferenz und mehreren sozialen Organisationen unterstützt wurde.

### Wachstum, aber für welche Entwicklung?

Brasiliens Wirtschaft muß wachsen. Neue Staudämme und Bewässerungsprojekte sind notwendig, argumentieren Industrie und Agrobusiness, die auch in der Regierung des «Arbeiterpräsidenten» Lula den Ton angeben. Wachstum ja, aber für welche Entwicklung? Das fragen Menschenrechtsorganisationen und Bauerngewerkschaften. Wenige hundert Großunternehmen verbrauchen einen überproportionalen Anteil des Stroms in Brasilien. Sie produzieren Aluminium, Stahl, Zellulose – mehrheitlich für den Export. Gleichzeitig haben immer noch 20 Prozent der brasilianischen Bevölkerung keinen Strom.

Ein Augenschein im Norden des Bundesstaates Minas Gerais: Eukalyptus-Plantagen soweit das Auge reicht. In diesen trostlosen «Wäldern» gibt es keine Tiere, nicht einmal Insekten. Die «Wälder» bestehen aus gentechnisch hochgezüchteten Eukalyptusbäumen. Sie liefern Zellulose, den Rohstoff, mit dem Papiertaschentücher, Servietten und Klopapier produziert werden. Die wasserintensiven Eukalyptus-Monokulturen haben in dieser bereits sehr wasserarmen Region fatale Folgen. Quellen und Flüsse trocknen aus, die Existenz der Kleinbauern wird zerstört, die Nahrungssicherheit der lokalen Bevölkerung ist bedroht.

Brasiliens wichtigster Rohstoff, das Wasser, wird in Form von Industriegütern, Rohstoffen, Fleisch und Früchten in die reichen Staaten exportiert. Im Land selber leiden immer mehr Mensch und die Natur unter Wassermangel. Als Folge des Wassermangels nehmen in vielen Regionen Hunger, Armut und Krankheit zu. Wüsten breiten sich aus. Menschen müssen flüchten.

Wasser selber ist zu einem «Produkt» geworden, das wie keine andere Ware raschen Absatz findet und mit dem hohe Gewinne zu erzielen sind. Das gilt besonders für Schwellenländer wie Brasilien. Denn hier gibt es eine wachsende Bevölkerungsschicht, die über ein gesundheitliches Bewußtsein verfügt und weiß, daß

die Qualität des Leitungswassers schlecht ist. Weil diese Mittelschicht Wasser in Flaschen abgefüllt kaufen kann, solidarisiert sie sich auch nicht mit den Menschen in den Favelas, die verschmutztes Wasser trinken müssen, oder mit der Bevölkerung in Trockengebieten, die unter Wassernot leiden. Die Auswirkungen sind verhängnisvoll: Wo Flaschenwasser zur Verfügung steht und die Versorgung Privatsache, lediglich abhängig vom Geldbeutel, wird, sinkt der Druck auf Gemeinden und Regierung, die öffentliche Wasserversorgung zu verbessern und für sauberes Wasser zu sorgen.

### Nestlés Geschäft mit «reinem Leben»

Wasser in Flaschen abfüllen und es tausendfach teurer verkaufen, als wenn es aus der Leitung kommen würde, diese Form der Privatisierung des Wassers gehört zum wichtigen Business von Nestlé in Brasilien. In São Lourenço, einem Ort im Bundesstaat Minas Gerais, hat Nestlé in einem «als ökologisch höchst verwundbar» eingestuften Wasserpark mit vielen Heilquellen eine große Industrieanlage gebaut. Der Konzern hat Heilwasser abgepumpt, es entmineralisiert und dann als Flaschenwasser mit dem Namen «Pure Life» auf den Markt gebracht. «Nestlé verletzt damit nicht nur die Gesetze des Staates, sondern auch der Natur», erklärt der Geologe *Gabriel Junqueira*. Die Entmineralisierung von Medizinalwasser verstößt gegen brasilianische Gesetze. Durch das aggressive Abpumpen wurden der Grundwasserspiegel gesenkt und umliegende Quellen zum Versiegen gebracht.

Nach Protesten aus der Bevölkerung hat ein Richter ein Verfahren eingeleitet, das immer noch hängig ist. Am Open Forum in Davos 2004, einer Parallelveranstaltung des WEF, hat Nestlé-Chef *Brabeck* erklärt, die Anlage in São Lourenço sei geschlossen. Das Problem in Brasilien sei gelöst. Nestlé hat in São Lourenço die Produktion von «Pure Life» Ende Oktober 2004 eingestellt. Da Nestlé mit «Pure Life» in den Ländern des Südens weltweit die Nummer Eins im Trinkwassermarkt werden will, dürfte der Konzern nach seinem Rückzug in São Lourenço bald anderswo in Brasilien die Produktion von «Pure Life» wieder aufnehmen.

### 20 Prozent der Bevölkerung ohne Wasser

Nestlé, Coca Cola und andere Konzerne machen in Brasilien und anderen Ländern des Südens riesige Gewinne mit Wasser, das die Firmen aus öffentlichen Quellen mit geringsten Kosten abpumpen, während die gleiche Öffentlichkeit keine Mittel für eine Verbesserung der Trinkwasserversorgung oder gar keinen direkten Zugang zu Wasser hat. In Brasilien sind das 20 Prozent der Bevölkerung oder 35 Millionen. Weitere 40 Prozent (70 Millionen) haben Wasser, das aber stark verschmutzt und nicht trinkbar ist. Insgesamt 105 Millionen Menschen sind somit im wasserreichen Brasilien gezwungen, täglich um ihr Trinkwasser zu kämpfen.

*Milton Rondo* ist «General-Koordinator internationaler Aktionen im Kampf gegen den Hunger» im brasilianischen Außenministerium. Wie der Kampf gegen Hunger und Durst im eigenen Land von internationalen Realitäten abhängig ist, erklärt der Berater an einem Beispiel: Die brasilianische Regierung versucht zur Zeit, die schwerwiegenden Folgen einer lange unkontrollierten Entwicklung zu korrigieren. In Brasiliens Schulen sollen das Essen und die Getränke nur noch maximal zu 30 Prozent industriell gefertigt sein. «Wir kämpfen hier gegen einen kulturellen Imperialismus», meint der Berater. Rondo denkt dabei an die aggressive Werbung der internationalen Nahrungsmittelkonzerne. Nestlé zum Beispiel tritt seit Jahrzehnten als Sponsor von Brasiliens Kinderärzten auf. Über diese für die Ernährung der Bevölkerung wichtige Zielgruppe richtet der Nahrungsmittelkonzern seine Botschaft an die Mütter: Mit Nestlé-Food und Nestlé-Wasser tanken ihre Kinder «reines Leben» (Pure Life). Brasilien bekommt nicht nur den «kulturellen Imperialismus» zu spüren. Mit 13 Prozent des verfügbaren Süßwasservorkommens der Welt gehört Brasilien zu den wasserreichsten Ländern. Auf brasilianischem Territorium befinden sich gleichzeitig 70 Prozent

### Wasserverbrauch: Verschwendung und Mangel

Eine genaue Berechnung des auf der Erde vorhandenen Wassers ist nicht möglich, weil das in der Atmosphäre gebundene Wasser und das Wasser in tiefen Erdschichten mengenmäßig nur geschätzt werden kann. Der weitaus größte Teil (ca.96,5 Prozent) ist Salzwasser, das ohne Aufbereitung für die Nutzung durch Menschen, durch Landtiere und für die Landwirtschaft nicht geeignet ist. Das Süßwasser ist zu einem großen Teil im Eis der Polarzonen, in Gletschern und in der Atmosphäre gebunden. Ein großer Teil des Süßwassers ist für die Aufrechterhaltung des pflanzlichen und tierischen Lebens erforderlich. Für den menschlichen Verbrauch verbleiben lediglich 0,02 Prozent des Wassers der Erde übrig.

Weltweit wird etwa 70 Prozent des von Menschen genutzten Wassers in der Landwirtschaft eingesetzt, die Industrie nutzt 20 Prozent, die Haushalte verbrauchen 10 Prozent. Diese Werte schwanken aber je nach Region stark.

Nach Angaben der Weltgesundheitsorganisation WHO sind mindestens 25 Liter pro Tag zum Trinken, Kochen und den hygienischen Bedarf nötig. In ländlichen Regionen in afrikanischen Trockengebieten liegt der Wasserverbrauch pro Kopf bei 20 Litern, in den USA bei 295 Litern. In der Schweiz sind es etwa 160 Liter, davon werden über 30 Prozent für die Toilettenspülung gebraucht.

Wohlhabendere Länder können es sich leisten, sich von der Wasserarmut freizukaufen, indem sie Lebensmittel importieren. Als «virtuelles Wasser» gelten beispielsweise Getreide und Rindfleisch: Um ein Kilo Getreide zu produzieren, braucht es 1500 Liter Wasser, für ein Kilo Reis 4500 Liter, für ein Kilo Rindfleisch sogar mindestens 15000 Liter Wasser. (R.B.)

des größten unterirdischen Wasserreservoirs der Welt, des Aquifer Guarani. Erst vor 20 Jahren wurde «entdeckt», daß sich die Mercosur-Länder Brasilien, Argentinien, Paraguay und Uruguay aus ein und demselben Grundwasserleiter bedienen. Mit 1,2 Millionen km<sup>2</sup> ist das Gebiet des Aquifer größer als Großbritannien, Spanien und Frankreich zusammen. Schätzungsweise 15 Millionen Menschen leben auf diesem unterirdischen Ozean, der noch nicht erforscht ist.

Eine von der Weltbank finanzierte Studie soll die Basisdaten über den Aquifer erheben. Bis heute wird die Wassernutzung des Aquifer nicht kontrolliert. Soziale Bewegungen aus den Mercosur-Ländern befürchten, daß Wissen und Daten an Firmen gelangen und Teile der Wasserressourcen des Aquifer ohne Beteiligung der Öffentlichkeit privatisiert werden könnten. Gemäß Angaben des brasilianischen Abgeordneten *Doutor Rosinha*, der 2004 eine parlamentarische Befragung zu Nestlé einberufen hat und Mitglied des Kongreß-Ausschusses zu Fragen des Mercosur ist, laufen solche Prozesse bereits. Der Abgeordnete stellt fest, daß Nestlé und Coca Cola die strategisch wichtigen Informationen für gute Wasserentnahmestellen im Bereich des Guarani-Aquifers sofort nutzen und dort Land kaufen. Für *Doutor Rosinha* ist die Unterstützung des «Null-Hungerprogramms» von Präsident Lula da Silva durch Nestlé und Coca Cola eine geschickte PR-Maßnahme, die Regierungstüren öffnen und Schutz vor allzu kritischer Betrachtung der Firmenaktivitäten bieten soll.

### Testgelände für globalen Wassermarkt

Als vor kurzem bekannt wurde, daß die USA im kleinen Nachbarstaat Paraguay eine Militärbasis einrichten werden, reagierte die brasilianische Öffentlichkeit alarmiert. Nicht Kampf gegen Terrorismus oder gegen Drogen, wie es in Washington offiziell heißt, sondern ganz andere Interessen könnten das langfristige Motiv der US-Präsenz in Paraguay sein: Zum Beispiel der Zugriff auf die Wasserreserven in diesem strategisch wichtigen Dreiländereck.

«Brasilien ist für den globalen Wassermarkt ein Testgelände geworden. Die Wasserpolitik und die Thematisierung des Rechts auf Wasser in den internationalen Gremien ist für uns von strategischer Bedeutung», meint *Milton Rondo*. Der Berater verweist auf den Kommentar zum Recht auf Wasser, den das UNO-Komitee für wirtschaftliche, soziale und kulturelle Menschenrechte

(Ecosoc) im November 2002 verabschiedet hat. Dort wird erklärt, daß Verträge über die Liberalisierung des Handels die Fähigkeit eines Landes, die volle Verwirklichung des Rechts auf Wasser zu sichern, nicht beschneiden oder verhindern dürfen. Das heißt: Menschenrecht kommt vor Handelsrecht. Der von 145 Ländern ratifizierte Ecosoc-Kommentar hat aber nur empfehlenden, keinen völkerrechtlich verbindlichen Charakter. Bis heute hat noch kein internationales Abkommen das Recht auf Trinkwasser ausdrücklich als Menschenrecht formuliert.

### Wasser soll Handelsgut werden

Während die UNO sich gegen eine Kommerzialisierung des Wassers ausspricht, bewegen sich WTO (Welthandelsorganisation), GATS (Allgemeines Übereinkommen über den Handel mit Dienstleistungen) und Weltbank in eine ganz andere Richtung. Laut GATS-Prinzipien sind von der Liberalisierung nur Dienstleistungen ausgeschlossen, die «in Ausübung hoheitlicher Gewalt» erbracht werden (Militär, Polizei, Justiz, Geldemission). Gemäß GATS-Vereinbarungen ist dies ein Dienst, der «weder zu kommerziellen Zwecken noch im Wettbewerb mit einem oder mehreren Dienstleistungserbringern erbracht wird». Der Druck ist groß, Wasser zu einem Handelsgut zu machen und die Wasserversorgung in die internationalen Liberalisierungsprozesse einzubeziehen.

Die Weltbank ist der wichtigste öffentliche Kreditgeber im Wassersektor. Rund ein Sechstel der von der Weltbank vergebenen Kredite von insgesamt 3,5 Milliarden Dollar jährlich dient der Finanzierung von Wasserprojekten. Die Weltbank bestimmt die Konditionen, unter denen Länder des Südens Kredite bekommen. Bis in die achtziger Jahre betrachtete die Weltbank die Wasserversorgung als «natürliches Monopol», was marktwirtschaftlichen Wettbewerb ausschloß. Anfang der neunziger Jahre folgte die Weltbank dem Trend neoliberaler Wirtschaftspolitik. Kredite erhielten die Länder des Südens nur noch unter der Bedingung, daß sie die Wasserversorgung ausländischen Anbietern öffneten. Eine treibende Kraft der Liberalisierung des Wassersektors wurde die EU, weil sich in Frankreich und Deutschland die weltweit führenden Wassermultis befinden. Es sind dies die französischen Vivendi/Veolia und Suez sowie die deutsche RWE.

---

## 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](http://www.orientierung.ch)

### Redaktion:

Nikolaus Klein, Josef Bruhin, Werner Heierle,

Paul Oberholzer, Pietro Selvatico

### Ständige Mitarbeiter:

Albert von Brunn (Zürich), Beatrice Eichmann-Leutenegger (Muri BE),

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

### Preise Jahresabonnement 2006:

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

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

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

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

### Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich

Schweiz: Postkonto Zürich 87-573105-7

Deutschland: Postbank Stuttgart (BLZ 600 100 70) Konto Nr. 6290-700

Österreich: Bank Austria, Creditanstalt Zweigstelle Feldkirch (BLZ 12000),

Konto Nr. 00473009 306, Orientierung, Feldkirch

Übrige: Credit Suisse, CH-8070 Zürich (BLZ 4842), Konto Nr. 556967-61

Druck: Druckerei Flawil AG, 9230 Flawil

Abonnements-Bestellungen bitte an die Aboverwaltung.

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

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion.

Dem Privatisierungsdruck der neunziger Jahre hatte auch der brasilianische Bundesstaat Paraná nachgegeben. Das französische Unternehmen Vivendi übernahm die Wasserversorgung in dem rund sieben Millionen Einwohner zählenden Südstaat Brasiliens. 10 Jahre später hat die Regierung von Paraná die Wasserversorgung auf gerichtlichem Wege wieder «entprivatisiert». «Die Verteilung sowie die Qualität des Wassers wurden schlechter. Die arme Bevölkerung konnte für das Wasser nicht bezahlen», erklärt *Arlete Rosa*, die für den Umweltschutz verantwortliche Direktorin der öffentlichen Wasserversorgung von Paraná.

Der Fall Paraná ist für viele Wasserprivatisierungen in den Ländern des Südens symptomatisch. Die von der Weltbank geforderte Kostendeckung bei der Wasserversorgung ließ sich unter den Bedingungen von tiefer Armut nicht realisieren. Obwohl sich die privaten Firmen oft auf die lukrativ erschienenen städtischen Regionen beschränkten, erwies es sich auch dort als schwierig, dauerhaft hohe Gewinne zu erzielen. Doch der Kampf um das Wasser geht weiter. Zu Vorreitern in der Wasserpolitik werden regionale Handelsvereinbarungen, zum Beispiel das «Nordamerikanische Freihandelsabkommen» (Nafta). Die Nafta regelt den Handel von Waren zwischen den USA, Kanada und Mexiko. Die USA sind daran interessiert, aus Kanada und aus Mexiko Wasser zu importieren. Wenn es unter dem starken Druck der USA gelingt, das Wasser zum Handelsgut zu machen, dann können private Unternehmen im Rahmen von Nafta oder anderer Freihandelsabkommen den Staaten ihr Hoheitsrecht über die Ressource Wasser streitig machen. Einer solchen Entwicklung versuchte Uruguay zuvorzukommen, wo im Oktober 2004 über 60 Prozent der Wähler ein Verfassungsreferendum guthießen, das Wasser zum öffentlichen Gut erklärt und damit den Verkauf (Export) von natürlichen Trinkwasserreserven verbietet.

### «Wasser als Quelle des Lebens»

In Brasilien hat die Bischofskonferenz 2004 unter dem Motto «Wasser als Quelle des Lebens» eine Kampagne gestartet mit dem Ziel, Wasser zu einem Menschenrecht zu erklären. «Noch nie hat eine nationale Kampagne solches Echo ausgelöst», erklärte *Matias Martinho Lenz* von der Nationalen Bischofskonferenz in Brasilia. Die Initiative der brasilianischen Bischöfe hat die Kirchen in der Schweiz bewegt, zusammen mit den Glaubensgemeinschaften in Brasilien eine «Ökumenische Erklärung zum Wasser als Menschenrecht und öffentliches Gut» zu unterschreiben. Ihre Botschaft lautet: Wasser ist eine Gabe Gottes. Der Zugang zu Wasser entscheidet über Leben und Tod. Wasser kann nicht privatisiert werden.

Solche Initiativen können aber nicht darüber hinwegtäuschen: In der internationalen Wasserdiskussion sind die sozialen Bewegungen, unabhängigen Organisationen und in gewisser Weise auch die UNO, die «Wasser als Menschenrecht» fordern, ins Abseits gedrängt worden. Zum eigentlichen Wortführer in der Debatte ist jetzt der 1996 gegründete «World Water Council» (WWC) geworden, in dem auch die UNO vertreten ist, aber die Wasserindustrie und die Weltbank dominieren. Der WWC versteht sich zwar als «Ort der Zusammenkunft, der Diskussion und des Austauschs zwischen privaten und öffentlichen Partnern, zwischen Zivilgesellschaft, NGOs und internationalen Institutionen zur Verbesserung des Weltwassermanagements». In den Leitungsgremien des WWC sind jedoch die Industrieinteressen überrepräsentiert. Es erstaunt deshalb nicht, daß in den Grundsätzen dieses Gremiums das von Ecosoc geforderte «Recht auf Wasser» zu einem «Bedürfnis nach Wasser» herabgestuft worden ist. Aus dem «öffentlichen Gut» ist ein ökonomisches Gut geworden.

Im März 2006 wird der WWC in Mexiko Stadt das vierte Weltwasserforum veranstalten. Obwohl dieses Forum eine der seltenen internationalen Gelegenheiten zur Erörterung der Wasserfrage darstellt, ist zu befürchten, daß – wie frühere Treffen des WWC – auch die Konferenz in Mexiko vor allem als Selbstdarstellung der Industrielobby und ihrer politischen Anhängsel dienen wird.

Roman Berger, Zürich