Globethics Repository

Transformative Spiritualitäten für den Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Book
DOI	10.58863/20.500.12424/4310825
Publisher	Globethics Publications;Word Council of Churches
Rights	2024 WCC Publications & Globethics Publications;All rights reserved.
Download date	2026-07-11 03:20:49
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/4310825

PJP 2

TRANSFORMATIVE SPIRITUALITÄTEN

FÜR DEN PILGERWEG DER GERECHTIGKEIT UND DES FRIEDENS

Fernando Enns, Upolu Lumā Vaai,
Andrés Pacheco Lozano und Betty Pries (Hrsg.)

World Council of Churches
Globethics

TRANSFORMATIVE SPIRITUALITÄTEN FÜR DEN PILGERWEG DER GERECHTIGKEIT UND DES FRIEDENS

Fernando Enns
Upolu Lumā Vaai
Andrés Pacheco Lozano
Betty Pries

TRANSFORMATIVE SPIRITUALITÄTEN
FÜR DEN PILGERWEG DER GERECHTIGKEIT
UND DES FRIEDENS

Fernando Enns, Upolo Lumā Vaai, Andrés Pacheco Lozano and Betty Pries

© 2024 WCC Publications & Globethics Publications
Globethics Publications, Geneva.
Globethics Co-Publications Series PJP.
Director: Prof. Dr Fadi Daou, Executive Director of Globethics in Geneva

Managing Editor: Dr Ignace Haaz, Globethics

Coordinator Editor WCC Publications: Lyn van Rooyen
Cover and book design: Michael Cagnoni
Print ISBN 978-2-88931-568-0
Web ISBN 978-2-88931-567-3

World Council of Churches
150 route de Ferney, P.O. Box 2100
1211 Geneva 2, Switzerland
https://www.oikoumene.org
Email: publications@wcc-coe.org.

Globethics International Secretariat
150 route de Ferney
1211 Geneva 2, Switzerland
https://www.globethics.net
Email: publications@globethics.net

WCC Publications is the book publishing programme of the World Council of Churches.

CONTENTS

Vorwort 7

Einführung 9

I. Indigene transformative Spiritualitäten 14

1. Ike Kai Hohonu. Ozeanische Spiritualität 15
   Der Unterschied ist das, was wir gemeinsam haben
   Manulani Aluli Meyer
2. Öko-relationale Spiritualität 25
   Eine neue und gewusste Geschichte für die Erde aus der Sicht der Pasifika
   Upolu Lumā Vaai
3. Indigene Spiritualität für Transformation 41
   Wati Longchar

II. Transformative Spiritualitäten für die Befreiung 54

4. Heartbless and Mek a Trod 55
   Meditation über eine Rasta-Spiritualität für Gerechtigkeit und Frieden
   Anna Kasafi Perkins
5. Mit Menschen afrikanischer Abstammung ein neues Lied singen: 75
   Die Vielfalt der transfornativen Spiritualitäten
   Karen Georgia A. Thompson
6. Transformative indigene Queer-Spiritualitäten: 91
   Unterwegs mit Jogappas aus Indien
   Gladson Jathanna

III. Transformative Spiritualitäten in Konfliktsituationen 108

7. Wann haben wir Dich krank gesehen? 109
   Transformative Spiritualitäten und die Covid-19-Pandemie
   Matthew Ross

8. Stärkung der Spiritualität in einem multireligiösen Kontext unter bedrohten Gemeinschaften in Nordnigeria 121
Ibrahim Yusuf Wushishi

9. Die Rückgewinnung der Hai-Spiritualität. Der Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens im kolonisierten West-Papua 135
Rode Wanimbo

10. „Keine Gewalt!" Transformative Spiritualität eines Friedenskreises in der Deutschen Demokratischen Republik 153
Marie Anne Subklew

11. Die transformative Kraft der Schwarzen Predigt 171
Xavier L. Johnson

12. Von der spirituellen Krise zu einer transformativen spirituellen Reise: Die Versöhnung in Kolumbien neu denken 181
Andrés Pacheco Lozano

IV. Transformative Spiritualitäten von Frauen 198

13. Aus den Quellen unserer Mütter und Schwestern trinken: Transformative Spiritualitäten für die Pilgerreise der Frauen für Gerechtigkeit und Frieden in Korea 199
Hyunju Bae

14. Kirchliche Frauenorganisationen als Ausdruck der Spiritualität afrikanischer Frauen auf dem Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens 213
Isabel Apawo Phiri

15. Die Spiritualität von Frauen transformieren und befähigen 229
Sr. Mary John Mananzan, OSB

V. Transformative Spiritualitäten in christlichen Traditionen 240

16. Gottes Antlitz für eine Welt des Schmerzes tragen: kontemplative Spiritualität und Friedensstiftung 241
Betty Pries

17. Stabilität als Faktor der Transformation: Lehren aus der Spiritualität des heiligen Benedikt 249
Guido Dotti

18. Frieden und Liebe bezeugen durche eine transformative Spiritualität: Ein orthodoxer Ansatz 259
Metropolit Gennadios von Sassima

19. Berühren der Wunden: Trauma und die transformierende Erfahrung der Fußwaschung in der Tradition der Friedenskirchen 273
Fernando Enns

20. Eine pfingstliche Pilgerreise zu (racial) justice? 287
Tanya Riches

VI. Transformative Spiritualitäten in den Traditionen der Schwesterreligionen 300

21. Jüdische transformative Spiritualität – Für Gerechtigkeit und Frieden 301
Daniel Polish

22. Verse als Geist im Koran: Transformative Spiritualität aus der Sicht einer muslimischen Frau 315
Azza Karam

23. Göttliche Inklusivität und transformative Spiritualität im Hinduismus 323
Anantanand Rambachan

24. Die vielen Gesichter des Mitgefühls: Eine (westliche) buddhistische Sicht 337
André van der Braak

Herausgeber*innen und Autor*innen 350
ÖRK-Veröffentlichungen 2018-2022 355
Globethics Veröffentlichungen 361

Vorwort

Der XI. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Karlsruhe (2022) wurde *Transformative Spiritualities – for the Pilgrimage of Justice and Peace* vorgelegt. Diese Sammlung von inspirierenden Stimmen aus aller Welt repräsentiert eine der vielen Lernerfahrungen während des gemeinsam zurückgelegten ökumenischen „Pilgerweges der Gerechtigkeit und des Friedens". Ermutigt durch den bisher zurückgelegten Weg beschloss die Vollversammlung in Karlsruhe dann, diesen Weg nun als einen „Pilgerweg der Gerechtigkeit, der Versöhnung und der Einheit" fortzusetzen. Somit wurde klar: Die hier vorliegende Sammlung von Reflexionen und Inspirationen kann eine wunderbare ‚Wegzehrung' sein für die ökumenische Gemeinschaft. Dies haben wir bereits bei der Übersetzung ins Deutsche so erlebt. So sollen hiermit auch Deutsch-sprachige ‚Pilger*innen' von diesen Quellen profitieren können.

Das Team der „Arbeitsstelle Theologie der Friedenskirchen" (ATF) am Fachbereich Evangelische Theologie der Universität Hamburg hat es – unter Leitung von Laura Hoolt – auf sich genommen, diese Arbeit zu stemmen. Ein großer Dank gilt hier Cora Chinow, Julia In und Friederike Willhoeft. Es bot sich für uns an, da wir zum einen bereits in einigen Lehrveranstaltungen mit diesem Material gearbeitet haben, zum anderen, weil die ATF seit Beginn des Pilgerweges der Gerechtigkeit und des Friedens (Busan, Südkorea 2013) aktiv in die Gestaltung des internationalen Pilgerweges involviert war (Fernando Enns leitete gemeinsam mit Jennifer Martin aus Jamaika die ÖRK Steuerungsgruppe von 2013-2022).

Dankbar sind wir für die professionelle Begleitung des Projekts durch Lyn van Rooyen (ÖRK-Publikationen) und Krystyna Konovalova (ÖRK-Sprachenservice). Die gemeinsame Veröffentlichung mit Globethics macht es wiederum möglich, dass auch die deutsche Übersetzung einer breiten Öffentlichkeit unkompliziert zum freien Herunterladen aus dem Internet zugänglich wird. Für die finanzielle Unterstützung zur Realisierung des Übersetzungsprojektes danken wir der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD).

Nun hoffen wir, dass die hier versammelte Weisheit aus der internationalen, interkulturellen Ökumene viele weitere Menschen inspiriert und herausfordert, sich dem gemeinsamen Pilgerweg anzuschließen, um teilzuhaben an dieser transformierenden Bewegung.

Pfingsten im Mai 2024, Fernando Enns und Laura Hoolt

Einführung

Es war Anfang 2020, kurz vor dem Ausbruch der COVID-19-Pandemie, als die internationale Steuerungsgruppe des Ökumenischen Rates der Kirchen auf dem Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens von Kirchen und Gemeinschaften auf dem flüssigen Kontinent, der Pazifikregion, empfangen wurde. Wie in den Vorjahren brach diese ökumenische und interreligiöse Pilgergruppe auf, um andere Pilger*innen in einer bestimmten Region zu besuchen, von ihnen zu lernen und Gaben mit ihnen zu teilen. Dieses Jahr reisten wir nach Fidschi.

Es ist zu unserer Routine geworden, dass wir uns nach unserer Ankunft auf verschiedene Orte verteilen, um die drei Dimensionen unserer spirituellen Reise zu praktizieren. Beim „Feiern der Gaben (*via positiva*)" treffen wir uns mit lokalen Gemeinschaften: wir beten gemeinsam, singen und tanzen und genießen die inspirierende Schönheit der Begegnung zwischen Pilgern und Gastgebern, die sich noch nie zuvor begegnet sind. Beim „Berühren der Wunden (*via negativa*)" hören wir uns aufmerksam den Schmerz unserer Gastgeber*innen an, der durch den Klimawandel, wirtschaftliche Ungerechtigkeiten, die Ausbeutung der natürlichen Ressourcen und des Körpers verursacht wird, und auch den Schmerz, der durch Kirchen und Behörden verursacht wird, die ihre eigenen Mitglieder aufgrund ihrer ethnischen oder geschlechtlichen Zugehörigkeit diskriminieren. Die Klagen, die wir hören, und die Tränen, die wir teilen, werden allmählich zur Ermutigung, da sie uns zu den ernsten Fragen unserer Theologien und unserer unterschiedlichen Verantwortung füreinander im einen Haushalt Gottes führen. Die dritte Dimension unserer Pilgerreise, „die Verwandlung der Ungerechtigkeiten (*via transformativa*)", lädt uns ein, die mutigen und kreativen Wege zu erleben, die Gemeinschaften entwickelt haben, um dem gewalttätigen Verhalten der Menschen untereinander und gegenüber Mutter Natur zu begegnen. Die gemeinsame Einsicht unseres Teams und unserer gastgebenden Gemeinschaften hat uns ermöglicht, das enorme Potenzial der weltweiten ökumenischen Familie mit allen Menschen guten Willens zu entdecken, um einen echten Wandel herbeizuführen.

Nach unseren vielfältigen Begegnungen versammelten wir uns an dem wunderschönen Ort und der inspirierenden akademischen Gemeinschaft des Pacific Theological College, um miteinander zu beraten und zu beten. Ein besonderer Eindruck, den wir Pilger*innen von unseren Besuchen in den Gemeinschaften mitgenommen haben, war das Gefühl der Authentizität, das wir in der Kunst, kritische politische Analyse mit einem Glauben zu verbinden, der tief in den biblischen Erzählungen und in der traditionellen Weisheit der Vorfahr*innen dieser Orte verwurzelt ist, fanden. Als wir eingeladen wurden, auf verschiedenen Matten Platz zu nehmen, beeindruckende Rituale mitzuerleben und gemeinsam *Kava* zu trinken, hatten wir das Privileg, die Kraft einer Spiritualität zu erleben, die transformierend wirkt. Unsere Gastgeber*innen führten uns sanft zu dieser Inspiration. Als wir uns verabschiedeten, drückte einer von uns die Gefühle von uns allen aus: „Wenn wir nicht zulassen, dass die (indigenen) Spiritualitäten, die wir hier erlebt haben, die Führung übernehmen, gibt es weder für uns noch für unsere Mutter Erde Hoffnung."

Vom Heiligen Geist bewegt, lud der Rektor des Pacific Theological College, Upolu Lumā Vaai, Fernando Enns und Andrés Pacheco Lozano zu einem Abschlussgespräch in sein Büro ein. Es gab keine spezielle Tagesordnung; wir sprachen einfach darüber, wohin diese Pilgerreise uns als Wissenschaftler*innen führen und wie sie sich auf unsere verschiedenen Kontexte auswirken könnte. Während dieses Treffens wurde die Idee für diese Publikation geboren. Einige von uns hatten schon seit einiger Zeit darüber nachgedacht, wie wir die atemberaubenden Erfahrungen von transformativen Spiritualitäten während der verschiedenen Stationen unserer Pilgerreise einem größeren Kreis vermitteln könnten. Wir wissen, dass das Schreiben ein sehr bescheidener Weg ist, um dies zu versuchen; dennoch ist es ein Weg. Unmittelbar nach der Ankunft in unseren verschiedenen Heimatgemeinden begannen wir also, Menschen in verschiedenen Regionen der Welt zu kontaktieren, um bei diesem Vorhaben zu helfen. Wir wussten, dass wir mindestens eine*n weitere*n Redakteur*in brauchen würden, die uns bei dieser Aufgabe hilft. Wir waren dankbar, dass Betty Pries, die vor kurzem ihre Dissertation mit dem Titel „Bridging the Self-Other Divide: Conflict Transformation and Contemplative Spirituality in Dialogue" (Konfliktttransformation und kontemplative Spiritualität im Dialog) an der Vrije Universiteit Amsterdam verteidigt hatte, bereit und in der Lage war, uns zu helfen.

Es war an und für sich schon eine wunderbare Reise, die inspirierenden Texte zu sammeln, die in diesem Buch versammelt sind. Sie sind so unterschiedlich wie unsere verschiedenen Spiritualitäten, stammen aus verschiedenen Regionen und Kulturen, repräsentieren verschiedene Glaubenstraditionen und christliche Konfessionen sowie unterschiedliche Geschlechter und Ethnien. Alle Autor*innen waren eingeladen, ihren eigenen inhaltlichen Schwerpunkt, ihren eigenen Schreibstil und ihre spezifische Ausdrucksweise zu wählen, die erzählend, beschreibend, intuitiv, theologisch, biblisch oder historisch sein kann. Die gemeinsame Erfahrung, die wir als Autor*innen machen, ist, dass unsere Spiritualität - die tief in unserem eigenen Glauben verwurzelt ist und uns von so vielen Menschen vor uns überliefert wurde - die sanfte Kraft hat, uns und unsere Beziehungen zueinander zu verändern und uns zu leiten, unseren angemessenen Platz in Gottes wunderbarer Schöpfung zu finden, um ein Leben in Gerechtigkeit und Frieden zu führen. In der Tat ist es Gottes Pilgerreise mit der Schöpfung, die uns einlädt, aktiv an dieser spirituellen Reise teilzunehmen und einander auf der großen „Matte" (wie der, auf der wir in Fidschi saßen) der liebenden Gemeinschaft Platz zu machen.

Die Leser*innen werden feststellen, dass wir die Kapitel in Abschnitte unterteilt haben, was natürlich eine künstliche Unterscheidung ist. Jeder Aufsatz ist einzigartig, wertvoll, erfahrungsgesättigt und eine Inspirationsquelle, die auch für sich allein stehen kann. Wir hoffen, dass sich so viele wie möglich ermutigt fühlen, ihre eigene spirituelle Reise mit der weltweiten ökumenischen Familie zu teilen, während wir unseren gemeinsamen Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens fortsetzen.

Wir sind zutiefst dankbar, dass so viele unserer Mitstreiter*innen sofort auf unsere Einladung zur Mitarbeit an diesem Band reagiert haben. Unter den Mitarbeiter*innen des Ökumenischen Rates der Kirchen gab es keinen Zweifel daran, dass eine solche Sammlung veröffentlicht werden sollte. So viele Hände haben geholfen, diesen Band zusammenzustellen. Ein ganz besonderer Dank für die detaillierte redaktionelle Bearbeitung der einzelnen Texte geht an die studentischen Praktikant*innen des Amsterdam Center for Religion and Peace and Justice Studies an der Vrije Universiteit Amsterdam in den Niederlanden: Samuel Abeka, Luza Bedet, Anna Gass, Susanne Schwickart und Laura Waardenburg. Ohne die Anleitung von Lyn van Rooyen (ÖRK-Veröffentlichungen) und das sorgfältige Lektorat von Anna Speicher hätten wir dieses Ziel nicht erreichen können.

Möge dieses Buch eine Inspiration sein, um gemeinsam, behutsam und doch mutig, allen Widrigkeiten zum Trotz, auf Gottes Weg des gerechten Friedens weiterzugehen - sowohl um verwandelt zu werden als auch um zu Akteur*innen der Verwandlung zu werden.

Fernando Enns, Upolu Lumā Vaai, Andrés Pacheco Lozano, Betty Pries

Aus dem Englischen übersetzt durch Laura Hoolt

I

Indigene transformative Spiritualitäten

1

Ike Kai Hohonu

Ozeanische Spiritualität:

Der Unterschied ist das, was wir gemeinsam haben

Manulani Aluli Meyer

Ma kēia kaiākea pūlama mai i loko o ku`u na`au.

Die Weite des Ozeans, der mich in seinen Tiefen genährt hat, erfüllt mein Herz.

— indigener-hawaiianischer Ausdruck

Pua mai au ka lipo o ka mālamalama.

Ich komme aus der Leere ins Licht, aus der Erschaffung in einen weiten Raum von Bejahung.

— Morrnah Simeona, Kanaka, Ōiwi o Hawai'i, gebürtige Hawaiianerin

Der Geist ist ewig.

Wir sind beauftragt, den besten Weg für unser Leben zu finden, damit der Geist sich ausdrücken kann.

— Jim Dumont, Anishnabek Nation

Einführung

Blau ist die alte Farbe der Liebe. Sie erweitert und absorbiert unsere Inselhorizonte und lehrt uns die strahlende Kohärenz der Schönheit. Als Moana-Volk leiten uns die Ozeane, die Wellen und der blaue Himmel anders. Diese Schönheit bildet uns, und unsere Achtsamkeit hält mit den Gezeiten und den *Moaʻe*-Passatwinden Schritt.[1] Eine Beziehung dieser Art ermöglicht es, den Geist auf greifbare und mythische Weise auszudrücken.

Zu den inspirierten Namen für das Bewusstsein von Schönheit und Natur gehören Essenz, *Wailua*, Gott, *Aloha*, *Kapōʻulakinaʻu, Pono, ,aumakua,* Bewusstsein, *Naʻau* (Geist, Gott, Mitgefühl, Licht der Morgendämmerung, Wahrheit, Familienhüter, Bewusstsein, Herz).[2] Sie finden sich auf unterschiedliche Weise in *Moana-nui-ākea*. Zum Beispiel lernen wir etwas *von* unserer Umwelt, nicht nur etwas *über* das Land, den Himmel und das Meer. Wir haben uns selbst Lektionen beigebracht, die wir untereinander weitergeben, wie wir uns erweitern und einbeziehen können. Erweitern. Einbeziehen. Hier ist die Klarheit des offenen Ozeans, die uns unter der Führung des Geistes in unsere nächste Evolutionsphase führt. Wir lernen von und in unserem Inselmilieu - unserer Liebe und Hingabe zu Land und Leuten. *Ike kai hohonu* ist Weisheit, die sich in Richtung Bewusstsein ausdehnt.[3]

Was ist ozeanische Spiritualität? Und was hat sie mit unserer Bewegung für Frieden und Gerechtigkeit in ganz *Moana-nui zu* tun? Warum steht dieses Kapitel in einem Buch, das sich der Transformation durch Spiritualität widmet? *Ike kai hohonu* ist im Grunde ein Tauchgang in die indigene Epistemologie und Ontologie - das Was, Warum und Wie unseres Wissens, Seins und Wesens. Diese Untersuchung bietet einen transdisziplinären Ansatz für das Erwachen und die Sinngebung, der dann hoffentlich zu politischen Veränderungen und einer kollektiven Zusammenarbeit für ein neu gestaltetes Ozeanien führen wird.

In diesem Raum finden wir Inhalte für eine Wiederbelebung einer tieferen Fähigkeit zu Frieden und kollektiver Transformation. Es beginnt zuerst mit

1. *Moaʻe* ist das hawaiianische Wort für Nord-/Nordost-Passatwinde auf Hawaiʻi.
2. In diesem Kapitel werden hawaiische Wörter entweder in Klammern nach dem hawaiischen Wort oder im Kontext des folgenden Satzes definiert. Das Ziel der Autorin ist ein nahtloser Prozess, der ein kontextuelles Verständnis und eine persönliche Interpretation von Wörtern und Ideen hervorruft, nicht nur ihre wörtliche Definition.
3. *Ike* ist ein hawaiianisches Wort für Wissen; *Kaihohonu* beschreibt die Tiefen des Ozeans. *Ike Kaihohonu* impliziert eine unendliche und weitreichende Wissensquelle, die wir nicht vollständig ergründen können

mir. Hier sind einige „Popcorn-Ideen", die ich in die dunklen Wälder meiner eigenen Verzweiflung und Überforderung geworfen habe, damit wir gemeinsam diesen Pilgerweg der Gerechtigkeit, des Friedens und der Heilung beschreiten können. Hier sind einige Gedanken für eine kollektive Transformation, denn ozeanische Perspektiven sind wichtig. Unsere Heilung ist also unsere eigene Entscheidung und unsere eigene *kuleana* (Verantwortung). Es ist dann unsere Aufgabe, klar, freundlich und mutig zu sein.

Lonoikamakahiki - Eine hawaiianische Makahiki-Saison

Spirituelle Erneuerung findet sich in Ritualen, die die Makahiki-Saison markieren.[4] *Makahiki* beobachtet den Winter und ehrt *Lonomakua*, unseren Ausdruck für Ernte, Überfluss und Frieden.5 Wir finden Freude in dieser Beziehung. *E Lono e! Lono* findet sich als elementare Form der Natur. Mit dem Winterregen, den Wolken und dem kühleren Wetter wächst das Gefühl der Dankbarkeit, denn der Regen verjüngt den Boden; mit einem gesunden Boden entsteht das Wunder der Nahrung, und so wird eine *Wirtschaft des Teilens* möglich.6 Synonyme für die Makahiki-Periode sind Teilen und Fülle. Bei dieser Art des Schenkens wächst die Fülle immer weiter, und es entsteht ein Gefühl der liebevollen Kontinuität, das auf Beziehungsfähigkeit beruht. Wie wir in Galater 6,7 lesen: „Denn was der Mensch sät, das wird er ernten."

Unser Winter ist eine Zeit der Reflexion. Wir verbinden uns mit Metaphern aus unserer natürlichen Welt (Wind, Regen, Gezeiten), um die jahreszeitliche Natur unseres Menschseins zu erkennen und zu studieren. Auf diese Weise wird unsere kulturelle Essenz erneuert. Die Praxis, sich auf die Bedürfnisse anderer zu konzentrieren und Dankbarkeit für die Lehren unserer Vorfahren zu zeigen, schafft Einsichten darüber, wie wir seit jeher auf Inseln leben. Um ein neues Jahr in hawaiianischen Haushalten zu ritualisieren und zu ehren,

4. Die Makahiki-Saison ist der Winter auf Hawai'i. Sie ist geprägt von Naturphänomenen wie Regen, Wolken und Regenbögen, und historisch gesehen beendete sie alle Kriege und brachte den Inseln Frieden. Es ist eine Zeit, die der Gottheit des Friedens, Lono, gewidmet ist.

5. Lono ist eine der wichtigsten hawaiianischen Gottheiten, die für Naturphänomene wie Winterregen, Wolken und Nahrung steht.

6. Eine Wirtschaft des Teilens steht im Einklang mit den Wissenssystemen der Indigenen, die an der Pflege von Land und Menschen interessiert sind. Sie findet sich in der ‚Āina Aloha Economic Futures Declaration von Hawaii, https://www.ainaalohafutures.com. Sie steht auch in Verbindung mit der Sacred-Economics-Bewegung, https://sacred-economics.com, jeweils abgerufen am 9. Januar 2021.

sagen wir dreimal: „*Lonoikamakahiki! Lonoikamakahiki! Lonoikamakahiki!*" So beginnt unsere Wintersaison in Hawai'i *nei.* Der Aufgang von *nā huihui o makali'i* (die Plejaden) im Osten bei Sonnenuntergang markiert den Beginn von *Makahiki*. Damit beginnen vier Monate, in denen wir uns ganz bewusst auf drei wichtige Ideale konzentrieren und diese praktizieren: Frieden, Dankbarkeit und Exzellenz.

Frieden

regiert während der Monate mit hoher Brandung. *I ka wā kahiko* (zu Zeiten unserer Vorfahr*innen) hörten alle Kriege auf, und Streitigkeiten wurden beigelegt. Zu Beginn des hawaiianischen Winters bringen wir Frieden in unser Denken und Verhalten ein - zumindest für die Dauer dieser Monate des Jahres. Der kurze Regenbogen, die dunkelgrauen, dicken Wolken und die böigen Sturmwinde - alles Zeichen von *Lono* - markieren den Wechsel der Jahreszeiten. Diese Elemente erinnern uns daran, dass auch wir aus Jahreszeiten bestehen.

Für meine Familie bringt die Konzentration auf den Frieden Frieden hervor. Die Konzentration auf die Liebe bringt Liebe hervor. Energie erzeugt Energie. Jahrelange Praxis brachte uns zu dieser Erkenntnis und zu ihrer synergetischen Verbindung mit dem hawaiianischen Kulturwissen: „Denn was der Mensch sät, das wird er ernten." (Gal 6,7) [7]

Dankbarkeit

ist der zweite wichtige Bestandteil unserer Makahiki-Saison. In alten Zeiten dankten wir denen, die es uns ermöglichten, auf dem Land zu leben und durch unsere eigenen Hände, unsere Absicht und unsere Kreativität zu gedeihen. Die Menschen schenkten unseren *Ali'i* und *Konohiki*, unseren Erbhäuptlingen, Lebensmittel, Schnitzereien, Federarbeiten, Webarbeiten, Werkzeuge, *Kapa* (gestampfter Rindenstoff) und andere künstlerische Gegenstände. Heute werden Dankesworte gesprochen, um *Aloha* und Dankbarkeit zu zeigen und den Reichtum unseres *'āina momona* (reichhaltigen Landes) zu präsentieren. Diese Besinnung ermöglicht es uns, innezuhalten und den weiteren Sinn unseres Lebens zu erkennen. *Makahiki* ist eine Zeit, in der wir unsere Dankbarkeit für das Leben zum Ausdruck bringen. Dies haben wir mit den

7. Die Wiederholung dieses Satzes aus Gal 6,7 soll uns mit einer sich erweiternden Spiritualität verbinden, die sowohl christliche als auch ozeanische Überzeugungen und Werte einschließt. Es gibt viele indigene Möglichkeiten, diese Idee der Gleichzeitigkeit und die daraus resultierende Energie zu beschreiben.

Erntedank- und Weihnachtsfeiern in Nordamerika gemeinsam. Wir nutzen diese Zeit auch, um uns als größere Familie zu versammeln und Essen und Kunsthandwerk herzustellen und zu verschenken. Wir verbringen Zeit damit, Beziehungen zu erneuern, und der Geist füllt unsere Herzen.

Exzellenz

ist das dritte Ideal, das während der Makahiki-Saison praktiziert wird. Früher wurden Wettbewerbe abgehalten, um zu zeigen, wer am besten surfen, ringen, laufen, tanzen oder von hohen Klippen springen konnte. Wer bewies tatsächlich außergewöhnliche Kraft oder Genauigkeit beim Steinrollen oder Speerwerfen? Die Kunst, mit Gegner*innen zu rätseln, wurde durch Witz, Weisheit, kraftvolle Redekunst und Charisma bestritten! Das *Makahiki* zeigt einzigartige und radikale Wege auf, sich auszuzeichnen. Dieselbe Exzellenz ist auch ein Mittel zur Demut. Sie ist nicht ohne Grund in unserer Kultur erhalten geblieben.

Wir erkennen Exzellenz auch dann, wenn sie sich in eine Aufstellung drängt oder auf einem Feld mit anderen Spieler*innen läuft. Wir erkennen die fachkundige Platzierung von Steinen in einem Fischteich, den Stich einer Quiltmacherin oder die Schichtung der geliebten Blumen in einem *Lei po'o* (Kopf-Lei). Wir wissen, wer eine Versammlung organisieren und Gespräche über Heilung ritualisieren kann. Es werden Lieder über die besten *imu* (unterirdischer Ofen)-Macher*innen geschrieben. Wir scharen uns um Falsett-Stimmen, die über geliebte Landschaften singen. Exzellenz ist der wichtigste Motor unserer kulturellen Entwicklung. Sie bleibt ein geschätzter Raum, der dem Geist ein Medium bietet, in dem er unendliche Möglichkeiten zum Ausdruck bringen kann.

Die Makahiki-Saison ist also die Form, und die Ideale, die wir praktizieren, sind die Essenz. Während sich die Form ändern mag, bleibt der Geist als beständige Kraft, a l s Energie unserer eigenen Wahl. Jedes Jahr kehren wir zu diesen Idealen mit neuem Bewusstsein zurück. Unsere Wintersaison ist daher voller Omen (*hō'ailona*) und elementarer Anweisungen, die uns zu einer nach innen gerichteten Zeit führen, in der wir nachdenken und Frieden, Dankbarkeit und Exzellenz praktizieren. Diese Form der ozeanischen Spiritualität macht uns zu besseren Menschen. Sie gibt uns die Möglichkeit, die Prinzipien zu praktizieren, die in allen unseren Kulturen der Moana zu finden sind.

‚Olelo No ' eau-Hawaiianische Weisheiten

Drei *‚ōlelo no'eau*, hawaiianische Sprichwörter, werden nun untersucht, um einige wichtige Punkte der ozeanischen Spiritualität in Bezug auf die Schaffung von Gerechtigkeit und Frieden in unserer Welt hervorzuheben. Die Sprüche der *Kupuna* (Älteren) sind altehrwürdige, lehrreiche Ausdrücke. Sie geben dem Leben und der Kontinuität der Kultur einen Sinn. Ich habe gelernt, *‚ōlelo no'eau* anzuwenden, da sie uns klare Interpretationen von Geist, Liebe, Leben und Gott geben.

- *Ua ‚ikeā i ka mauli ola.* Alles ist durch den Geist bekannt.
- *Ulu a'e ke welina a ke aloha.* Lieben ist die Praxis eines wachen Geistes.
- *Ho'okahi la'au, he mihi.* Die erste Medizin ist Vergebung.

Ua ‚ikeā i ka mauli ola - Alles ist durch den Geist bekannt.

Der Geist ist in allen Dingen, in allen Wesen zu finden. Ausdrucksformen des Guten sind Zeichen der Gegenwart des Geistes. Die natürliche Welt ist ein Beweis für die Existenz des Geistes. Sie ermutigt uns, an etwas zu glauben, das über eine kulturelle Geschichte hinausgeht. Der Geist ist eine belebende Kraft, die mit Gott gleichzusetzen ist. In der Natur können wir dies durch die Berührung von Wasser, Wind, Schönheit und Träumen und sogar in Konflikten und Nöten erfahren. Der Geist beseelt also alle Dinge und geht über ein einzelnes Leben hinaus. Da der Geist in allen Dingen zu finden ist, ist er die *Wailua* oder dauerhafte Energie, die wir zu verstehen suchen.

Sogar unsere täglichen Momente vor der Morgendämmerung haben die Fähigkeit, zu inspirieren. Wir haben Möglichkeiten, mit dem Geist durch elementare Formen wie *Kapō'ulakina'u* - das resonierende dunkelrote Glühen am Horizont des Ozeans vor der Morgendämmerung - in Kontakt zu treten. Sie ist die tiefe Psychologie von älteren Schwestern: launisch, tiefgründig, verborgen, enthüllt und transformativ. *Kapō'ulakina'u* steht für einen neuen Tag und die Gelegenheit, von seinem Potenzial beseelt zu werden. Wir gehen auf eine weitere Chance zu, etwas zu wissen, etwas zu praktizieren, etwas zu teilen. Das ist vielleicht der Grund, dass ich lange vor dem Morgengrauen erwache, um meinen Tag zu beginnen. Meine eigene Einsamkeit, meine eigene ältere Schwester, bringt mir einen weiteren Tag, um Gott kennenzulernen.

Ozeanisches Wissen ist vom Geist durchdrungen. Einige Synonyme sind Freude, Fürsorge, Verbindung und Bewusstsein. Wenn Fürsorge und Interesse an einem anderen Menschen zum Ausdruck gebracht und gelebt werden, ist

der Geist gegenwärtig. Der Geist ist auch jenseits von Mysterien. Der Geist ist zum Beispiel fantastisch alltäglich und findet sich in dem heißen Tee, den Sie Ihrer Frau geben, die gerade eine weitere Tasche für ein Projekt näht, das *Niu* (Kokosnuss) in unser tägliches Leben zurückbringen soll. Wenn die Inselbewohner von Geist sprechen, meinen wir die belebende Energie des Lebens, den Funken göttlicher Einsicht und den Motor, der Prinzipien in die Praxis umsetzt. Der Geist findet sich in Träumen und in der Art und Weise, wie wir singen und Energie für die Heilung sammeln. Mit dem Geist beginnen und beenden wir ein Treffen; mit ihm definieren wir ein Problem und erkennen Lösungen.

Geist ist Leben und all die Billionen Wege, die uns voranbringen, um uns zu helfen, kollektiv zu lieben, besser zu leben und zu dienen. *Ua ʻikeā i ka mauli ola*. Geistlichkeit ist in dieser Diskussion die Großmutter der Religion. In einem symbolischen Sinne ist die Religion der Topf, und der Geist ist die Großmutter, die den Topf umrührt. Wenn besondere Zutaten hinzugefügt werden, marinieren die Erinnerungen und Aromen des Topfes mit Freude, Verbindung und Bewusstsein. Alles ist durch den Geist bekannt.

Alle Handlungen haben Prinzipien. Unser Weg zur Gerechtigkeit innerhalb von *Moana-nui- ākea* beginnt damit zuerst mit dem Gedanken, dass es möglich ist. Die Nicht-Trennung des Lebens signalisiert einen tiefgreifenderen Prozess, in dem wir uns mit dem Geist beschäftigen. Dies ist der Begriff der Gleichzeitigkeit und was er innerhalb einer spirituellen Disziplin bedeutet. Sie ist der Eckpfeiler indigener, christlicher und buddhistischer Ideale: Sie ist eine Praxis des abhängigen Zusammenwirkens und der Gegenseitigkeit. Der Konflikt wird dann zum Schleifstein unseres Potenzials, an dem wir unser spirituelles Verständnis durch direkte Erfahrung schärfen. Hier ist ein Beispiel dafür, warum ozeanisches Verständnis für unsere Zeit notwendig ist. *Ua ʻikea i ka mauli ola.* Alles ist durch den Geist bekannt.

Die Rückkehr zu den Geschichten und Grundsätzen der Inseln ist der Zweck und der Prozess dieses Kapitels. Wir haben Konflikte im öffentlichen und privaten Sektor unserer Inselwelt. Wir sind jetzt dabei, uns ihnen mit einem erwachten Sinn für kulturelle Prinzipien zu nähern und so über missionarische Grundlagen und koloniale Wirtschaft hinauszureifen. Der Geist führt uns.[8]

8. Für weitere Informationen über die Verbindung von Geist und physischer Realität, vgl. Manulani Aluli Meyer, "Holographic Epistemology: Native Common Sense," *China Media Research* 9, no. 2, 2013: 94–101, https://education.illinois.edu/docs/default-source/default-document-library/hereca256a3980b76a29a33dff4b008a8698.pdf.

Ulu a ʻ e ke welina a ke aloha-Liebe ist die Praxis eines wachen Geistes

Der Aloha-Geist ist Hawai'i. Wir bekräftigen unseren Glauben an diese Verwirklichung, weil wir die Funktion dieser Exzellenz verstehen. *Aloha* zeigt sich darin, wie wir anderen begegnen, sie begrüßen und uns mit ihnen anfreunden. *Aloha* bedeutet, wie wir das Land lieben und den Menschen dienen. Es gibt einen echten Sinn für die Funktion dieser Priorität. Wenn sie nicht vorhanden ist, weiß das jede*r, und ein Neustart ist unvermeidlich. In diesem Zusammenhang sind Geist und *Aloha* austauschbar. Sie werden zu wechselseitigen Kausalfaktoren der ozeanischen Spiritualität, denn wenn man praktiziert, was Liebe bedeutet, insbesondere in dunklen und schwierigen Zeiten, ist der Geist präsent. Der Geist und *Aloha* sind dasselbe. Wenn wir die Gleichzeitigkeit verstehen, verwandelt sich unsere Inselwelt. „Denn was der Mensch sät, das wird er ernten." (Gal 6,7)

Die Verbindung von Liebe und erwachendem Verstand hilft uns, die Bedeutung des Geistes zu formulieren. Wie in allen Sprachen „sitzt" die Bedeutung nicht nur auf der Oberfläche des Textes, und sie ist viel mehr als die kognitive Anhäufung ihrer wörtlichen Definition. Hier endet die Schulbildung und beginnt die Erziehung, denn die Liebe ist eine *Praxis*, eine Disziplin, eine ausdrucksfähige Exzellenz, die wir *verkörpern.* Sie ist nicht zeitlich gebunden oder mit anderen zu vergleichen - und sie ist auch nicht knapp.

Wenn *Aloha* das Zentrum der Kultur ist, ist in einem Kollektiv etwas anders. Die Menschen hören aktiv zu, suchen nach Verständnis und bringen ihren Respekt in der radikalen Zusammenarbeit zum Ausdruck, die notwendig ist, wenn wir vorankommen wollen. Die Ausdehnung dessen, was ozeanische Spiritualität bedeuten kann, wenn sie in die weite Welt hinausgetragen wird - und doch zuerst in unserer eigenen reflektiert wird -, ist jenseits jeder Beschreibung mächtig. Es ist eine Erweiterung des blauen Horizonts von *Aloha*, und sie zeigt uns, wie wir heilen können. Wenn wir das tun, wissen wir, dass die Welt folgen wird. Wir haben diese *kuleana* (Verantwortung) als Menschen der *Moana*.

Hoʻokahi la ʻ au, he mihi - Die erste Medizin ist Vergebung

Das letzte *pono noeʻau* (wahres Sprichwort) meiner *kanaka ʻōiwi* (hawaiianischen Vorfahr*innen) trägt dazu bei, das zu beleben, was in unseren Inselgemeinschaften präsent war. Es ist eine weitere Zutat, um die erhabene Nuance der ozeanischen Spiritualität zu erfahren, die ausdrückt, wer

wir sind. Es ist ein Weg, Gerechtigkeit und Frieden mit unseren Moana-Cousins und Cousinen zu praktizieren und zu erreichen. Wir müssen diese Prinzipien zunächst selbst verkörpern, damit andere sich an Versöhnung, Veränderung und Heilung beteiligen können. Es gibt jetzt eine Sehnsucht nach Gerechtigkeit, und so kehren wir zu unseren Sprachen, Werten und Geschichten zurück, denn wir wissen, dass es immer mehr zu diskutieren und zu verstehen gibt.

Mihi ist ein solches Wort, eine solche Idee. *Mihi* bedeutet auf Hawai'i Buße, Reue oder Entschuldigung. Es ist einer der wichtigsten Ausdrücke in unserer hawaiianischen *Ho'oponopono*-Praxis.[9] *Ho'oponopono* bedeutet, dass wir uns mit einer Familie zusammensetzen, um angespannte Beziehungen zu heilen oder Missverständnisse durch rituelle Gespräche und das Aussprechen der Wahrheit zu bereinigen. *Mihi* ist das Ergebnis und Produkt von *Ho'oponopono*. *Mihi* ist Vergebung, die gegeben und Vergebung, die empfangen wird. Wenn Vergebung ausgesprochen wird, bringt uns das zurück zur Liebe. Vergebung erhellt energetisch den Raum und stärkt die Familien. In Hawai'i ist *mihi* durch diese Praxis vor allem als Ausdruck von Heilung bekannt.

Mihi ist für unsere Māori-Cousins und Cousinen etwas ganz anderes. Ich kann mich noch lebhaft an das erste Mal erinnern, als jemand es zu mir sagte, am Ende einer Rede, die ich während eines einjährigen Sabbaticals in Aotearoa, Neuseeland, hielt. Ich hörte die Worte: „Ich würde dich gerne *mihi*." Mein erster Gedanke war: Was habe ich getan? Was habe ich getan, um diese Form der Reue von einem Fremden zu rechtfertigen, der aufstand, sodass die ganze Versammlung seine Worte hören konnte? Dann hörte ich zu und erfuhr etwas. Der Student stand auf und schilderte klar und lebendig, was der Vortrag für ihn bedeutete. Er stellte eine Verbindung zwischen mir und seiner Großmutter her, und ich wurde Zeugin, was passiert, wenn sich zwei Herzen durch ritualisierte Dankbarkeit in einer Redepraxis berühren. Am Ende jeder Rede stand jemand auf und gab ein *Mihi*, und ich fühlte mich immer irgendwie: geliebt, dankbar, bescheiden, ruhig, verbunden, gestärkt und verändert. Als ich meine Partnerin - eine Sprecherin des *te reo Māori* - fragte, was *mihi* bedeutet, erklärte sie es mir nach ein paar Tagen stillen Nachdenkens mit einem Wort: Mentoring oder Begleitung.[10]

---

9. *Ho'oponopono* ist ein ritualisierter Weg zur Lösung von Konflikten zwischen Einzelpersonen, in der Regel innerhalb einer Familie.

10. *Mihi* ist auch eine Redepraxis, die es dem Publikum ermöglicht, bestimmte Dinge zu erfahren: 1) wer im Publikum sitzt; 2) die Geschichte des Ereignisses; 3) der Zweck der Versammlung; und 4) die lebenden und verstorbenen Personen, die das Ereignis ermöglicht haben.

Ich hätte dieses Wort nie benutzt, obwohl ich mich genau so fühlte. Ich fühlte mich *von der Wahrheit begleitet.* Um auf den *Hoʻoponopono*-Kontext zurückzukommen: Genau das ist es, was Vergebung bewirkt. Das ist es, was Vergebung ist - sie hilft uns, in einen liebevollen Zustand zurückzukehren, indem sie uns die Wahrheit sagt, die wir mit offenem Herzen hören können. Es ist die innere Essenz einer äußeren Form. Hier ist eine von vielen lebensverändernden Erkenntnissen. Unsere polynesischen Geschwister sind in die Gegenwart zurückgekehrt, um uns ein neues Verständnis der Idee von *mihi* zu vermitteln. Selbst als ihr *tuakana,* ihr älteres Geschwisterchen, fühlte ich mich demütig und dankbar für diese Lektion.

Für die Māori ist ein *mihi* auch eine Übung, um eine Veranstaltung, eine Konferenz oder eine Versammlung mit einem klaren und kohärenten Verständnis dafür zu beginnen, warum wir uns versammelt haben, wer anwesend ist und was das gemeinsame Ziel unseres Tages ist. Ein *Mihi* ist auch die Art und Weise, eine Veranstaltung, Konferenz oder Versammlung abzuschließen und zusammenzufassen. Ein gutes *Mihi* führt zu einem besseren Verständnis aller Teile, so dass Ganzheitlichkeit, Klarheit und Vision voranschreiten. Ich habe immer über ein gutes *Mihi* gestaunt. Es ist eine Redepraxis, die die klaren und strengen Qualitäten von Vertrauen, Vision und *Aloha* fördert.

Also brachte ich es mit nach Hawaii. Man kann es als *Liebesmentor*innen* bezeichnen. Es ist der absolute Kern dessen, worumsich *,ike kupuna* (Wissen von weisen Ältesten) und hawaiianische Wissenssysteme drehen: *Hoʻokahi laʻau, he mihi* - die erste Medizin ist Vergebung. Und wenn wir vergeben, sind wir Mentor für uns selbst und die Menschen um uns herum. Die Schönheit einer ozeanischen Intelligenz tritt aus der Intimität von Familienzusammenkünften in die Öffentlichkeit, um den Geist auszudrücken. Diese Essenz hilft uns, uns mit allen Formen des Lebens zu verbinden, um das Beste im Leben und den Zweck der indigenen Kulturen hervorzubringen - nämlich Kontinuität. In der Tat stärkt uns die Beziehungsfähigkeit, und wir entwickeln uns kollektiv weiter.

Schluss: *Haʻina mai ka puana* - Die Geschichte soll erzählt werden

Diese Beziehung zum Geist kennzeichnet unser wechselseitiges Hervorgehen mit Frieden/Gerechtigkeit, Wesen/Form, Heilung/Konflikt. Sie sind alle miteinander verbunden und aneinander gebunden. Sie sind Funken, die sich gegenseitig befeuern. Diese Ideen erweitern die Diskussionen darüber, wie wir in der gesamten Pasifika heilen. Es *gibt* eine ozeanische Spiritualität.

Diese Ideen von ortsspezifischen, kulturell verjüngenden und *aloha ,āina* (das Land liebenden) Praktiken aktivieren unsere unterschiedlichen Völker und Kulturen in unseren riesigen und miteinander verbundenen Landmassen. Sie sind Teil einer größeren Bewegung, die einen nach Gerechtigkeit strebenden Prozess artikuliert, der auf wirtschaftliche Rückgewinnung, Landbeziehung und die Ermächtigung unserer Völker durch unsere eigenen kulturellen Systeme hinarbeitet.

Die Liebe zum Land und der Dienst an den Menschen ist eine Grundlage, die bei allen Religionen, die an unseren Küsten gelandet sind, Anklang gefunden haben muss. Klar ist, dass Ozeanien nicht trotz, sondern gerade wegen unserer Unterschiede im Aufwind ist. Die *Unterschiede sind unsere Gemeinsamkeiten,* und sie bleiben eine Stärke der Moana-Völker. So können wir die äußere Form als Ausdruck unseres inneren Wesens verstehen.

Was ist dann unser inneres Wesen? Wie gehen wir innerhalb von *Moana-nui-ākea* auf eine gerechtere und fairere Gesellschaft zu? Wie helfen uns Liebe, Vertrauen, Kollektivität und Respekt vor dem Leben dabei, eine Politik zum Schutz unserer Länder, Ozeane und Völker zu entwickeln und zu inspirieren? Bei unserer Entwicklung innerhalb von *Moana* geht es um Liebe, und Liebe bedeutet Einbeziehung, Vergebung, Klarheit und Begleitung. Hier ist Frieden, der nicht von der Gerechtigkeit zu trennen ist, insbesondere jetzt bei der COVID-19-Pandemie. Frieden, Liebe, Wahrheit, Gerechtigkeit - sie alle helfen uns, uns einzubeziehen und zu erweitern. Das *mo'o* oder die Kontinuität des Geistes ist anmutig, und deshalb wird Ozeanien eine Rolle im weltweiten Erwachen spielen. Die Evolution hängt von *unserer* Klarheit ab - von niemandem sonst. Das ist der Grund, warum so viele verschiedene Religionen innerhalb unserer eigenen Familien existieren. Gott wohnt in allem, und die ozeanische Spiritualität ist überall. Und warum? Weil es immer um die innere Essenz der Form gegangen ist. Es ging schon immer um Liebe.

Immer.

Amama ua noa.

Möge das Gebet erhoben werden.
Aus dem Englischen übersetzt durch Laura Hoolt

2

Öko-relationale Spiritualität:

Eine neue und gewusste Geschichte für die Erde aus der Sicht der Pasifika

Upolu Lumā Vaai

Ein neuer und „gewusster" Moment ist ein Moment der relationalen Renaissance, der die Weisheit des Alten/Neuen zusammenfasst.[1] Es ist eine erneuerte Erkenntnis, dass unser *Werden* in der neuen Epoche von der Wertschätzung des Alten abhängt: von dem, was wir bereits wussten und als lebensbejahend erlebt haben. Öko-Relationalität ist eine auf dem Kosmos basierende Spiritualität, eine alte/neue Spiritualität, in der es um die Erkenntnis geht, dass alles in einem dynamischen, spirituellen, relationalen Ganzen existiert, das die Grundlage für ein ausgewogenes ökologisches Leben und Wohlbefinden bildet. In vielen Pasifika-Gemeinschaften ist diese ökologisch-relationale Integration die begleitende Ausrichtung des Lebens - das *Mana*, das das Leben lenkt und die Grundlage der Existenz in Basisgemeinschaften bildet. Es handelt sich um ein relationales Bewusstsein der wechselseitigen Verbundenheit allen Lebens und der Kohärenz aller Dimensionen wie Materie und Geist, Sichtbares und Unsichtbares, Leben und Sterben, Kosmologie und Anthropologie, Ökonomie und Ökologie, Gemeinschaft und Individualität. Sie sind untrennbar miteinander verbunden und stehen in Beziehung zueinander. Es gibt eine Trennung und eine ständige Bewegung zwischen ihnen.

Wie können wir dieses neue und „gewusste" Wissen auf unserem Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens wiederbeleben? Wie können wir eine alte/neue Spiritualität wiederbeleben, die die Grundlage für die

1. Vgl. Manulani Aluli Meyer, "Holographic Epistemology: Native Common Sense," *China Media Research* 9, no. 2 (2013): 94-101, https://education.illinois.edu/docs/default-source/default-document-library/hereca256a3980b76a29a33dff4b008a8698.pdf.

Beziehungen in der kosmischen *Aiga* (der kosmischen Großfamilie) bildet?[2] Die Welt von heute bricht zusammen, sie ist nicht nur leer von Spiritualität, sondern auch von der Umarmung der ökologischen Relationalität aufgrund des Abschottungsnarrativs. Dieses wirkt sich negativ auf die ärmeren Gemeinschaften aus, die in erster Linie von Land und Meer als alltäglicher Lebensgrundlage und Nachhaltigkeit abhängig sind. Dieses Kapitel ist ein Versuch einer neuen und „gewussten" Geschichte aus einer öko-relationalen Perspektive der Pasifika, die die Erde in den Mittelpunkt stellt. Es greift die neue und „gewusste" Spiritualität der Öko-Relationalität auf, die die Pasifika-Basisgemeinschaften seit Jahrhunderten in Bezug auf den Schutz der Erde geleitet hat. Daher sprechen die Pasifika nicht *für* die Erde, sondern sie sprechen *als* die Erde, als Verwandte der Erde.

Beziehungsfähigkeit liegt uns im Blut

Am Anfang war die Beziehung! Die Beziehungsfähigkeit ist also das ursprüngliche Ur-Bewusstsein, das die Grundlage für Leben und Wohlbefinden bildet. Sie ist ursprünglich, weil sie auf das ursprüngliche *vavau*, „das ewig Vorherige", zurückgeht und sich auf das *faavavau*, „das ewig Jenseitige", erstreckt, wie Tui Atua es ausdrückt.[3] *Vavau* bezieht sich hier nicht auf den Ursprung oder den Beginn der Zeit. Vielmehr ist *vavau* im Lichte dessen, was Catherine Keller als Anfang im Prozess[4] definiert, eine grenzenlose und unendliche Öffnung, die in einem nichtlinearen, zirkulären System funktioniert, ein Prozess des Werdens ohne Ursprung, der seinen Ursprung im Leben Gottes findet. *Faavavau* bezieht sich auch nicht auf das Ende der Zeit, sondern vielmehr auf die Fortsetzung dieses unendlichen Prozesses, der seine ständige Erfüllung in Gott findet. Das Leben ist also ein offener Kreislauf des Werdens, der seinen Ursprung und seine ständige

2. *Aiga* im engeren Sinne bezieht sich auf eine soziale Einheit im Dorf, die aus unmittelbaren Familienmitgliedern und Verwandtschaft besteht. Im weiteren, symbolischen Sinne ist es ein ganzheitliches Pasifika-Konzept, das sich auf die kosmische Großfamilie bezieht, die Land, Ozean, Völker, Ahnen und Geister/Götter umfasst und die Ganzheit des Lebens ausmacht. Vgl. Ama'amalele Tofaeono, *Eco-Theology: AIGA—the Household of Life: A Perspective from Living Myths and Traditions of Samoa* (Erlangen: Erlangen Verlag für Mission und Okumene, 2000).

3. Vgl. Tui Atua, *"Oi aue ua maumau le vasa!"*—"What a pity, such a waste of ocean!": Idiosyncrasy and wisdom in Samoan creation and funeral chants," *Samoa Observer,* 17 June 2018, https://www.samoaobserver.ws/category/article/4715, übersetzt durch LH

4. Vgl. Catherine Keller, *Face of the Deep: A Theology of Becoming* (London: Routledge, 2003), xvii.

Erfüllung in der Beziehung zu sich selbst, den anderen, der Erde und zu Gott findet.

Deshalb ist die Beziehungsfähigkeit kosmisch. Sie liegt uns im Blut. Wir wurden aus einem kosmischen Schoß geboren, nicht nur aus einem menschlichen Schoß, als ein Kind des Kosmos, zumindest aus einer öko-relationalen Perspektive. Deshalb haben wir keine Beziehungen geschaffen. Wir sind durch Beziehungen ins Leben getreten. Durch uns werden die Beziehungen fließen und fortbestehen. Daraus ergibt sich eine enorme Verantwortung, ein Leben, das von den *tiefen lebendigen Verbindungen* der *Aiga* geprägt und definiert wird. So verstehen wir als Pasifika-Volk die Rhythmen von Beziehungen. Wir leben nicht nur, wir leben nach dem Fluss und der Bewegung der kosmischen Beziehungen von *vavau* zu *faavavau* und wieder zurück. Daher ist jede menschliche Geschichte eine Dimension der größeren kosmischen Geschichte. Daher geht die Kosmologie der Anthropologie voraus; die Beziehung geht dem Sein voraus.

Die Liquidität des Lebens

Pasifika ist als „flüssiger Kontinent" bekannt. Wie Epeli Hauofa uns daran erinnert, bezieht sich Pasifika nicht auf „Inseln im Meer", wie die Entdecker*innen annahmen, sondern auf „unser Inselmeer", das durch den flüssigen Fluss des blauen *Moana*, unseren Pasifika-Ozean, verbunden und verknüpft ist.[5] Die erste Sichtweise betrachtet Inseln als kleine und isolierte Punkte, die es zu finden und zu benennen gilt und die in der blau gefärbten Karte des Zeitalters der Entdeckungen verloren sind. Die zweite sieht Inseln als „geräumige Umgebungen, die typisch für kontinentale Räume sind"[6], in denen der Ozean Teil der Inselräumlichkeit ist, die von den ozeanischen Völkern bereits seit Jahrhunderten geteilt und geschützt wird. In diesem Kontext ist das Leben vollständig von Bewegung und Liquidität geprägt, die aus der Perspektive der Räumlichkeit „*See-Land*" und der treibenden Kulturen geschaffen und aufrechterhalten werden. Liquidität und Bewegung sind für die öko-relationale Spiritualität von zentraler Bedeutung. Das bedeutet also, dass das Leben um der Erneuerung willen flüssig ist; es ist eine Pilgerreise mit einem dynamischen Fluss, der niemals statisch ist.

---

5. Vgl. Epeli Hauofa, "Our Sea of Islands," in *A New Oceania: Rediscovering our Sea of Islands*, ed. Eric Waddell, Vijay Naidu, and Epeli Hau-ofa (Suva: University of the South Pacific, 1993), 2–16, übersetzt durch LH.

6. Vgl. Jione Havea, Margaret Aymer, and Steed Vernyl Davidson, "RumInations," in *Islands, Islanders, and the Bible: RumInations*, ed. Jione Havea, Margaret Aymer, and Steed Vernyl Davidson (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2015), 2, übersetzt durch LH.

Lassen Sie mich drei Beispiele für die Liquidität des Lebens im Rahmen der öko-relationalen Spiritualität anführen. Erstens: In der *vavau-* und *faavavau*-Struktur des Lebens ist das Sterben keine Vollendung des Lebens, sondern eine Erweiterung des Lebens ins Jenseits. Die Koexistenz von Tag und Nacht ist nur möglich, weil sie sich durch ihre relationalen Bewegungen der Ausdehnung und Kontraktion, des Zunehmens und Abnehmens, die durch ihre dynamische Kohärenz ermöglicht werden, für den anderen öffnen. Aufgrund seines kosmischen Ursprungs, des *Tagata*, hat der Mensch Züge von Land und Meer. Dies stellt die aufspaltende Art und Weise der Theologie in der Kirche in Frage, die uns dazu drängt, zu beweisen, ob Gott systematisch in die Kategorien a priori oder posteriori, objektiv oder subjektiv, Substanz oder Beziehung, männlich oder weiblich, prozesshaft oder solitär passt. Eine solche Denkweise ist ungesund für unsere Spiritualität. Es ist dasselbe wie der Versuch zu beweisen, ob Christus systematisch in die Kategorien Göttlichkeit oder Menschlichkeit, Zentrum oder Rand, Geschichte oder Glaube passt. Die Kirche neigte viele Jahre lang dazu, die mächtigeren Kategorien wie göttlich, zentral, männlich, objektiv und einsam über alles Gewöhnliche und Kosmologische zu stellen, um zu erobern und zu kontrollieren. Die Theologien der Pasifika kreisen immer noch um eine mächtige monarchische Sprache der Herrschaft, die oft zu kurz greift, wenn es darum geht, ungerechten sozialen und religiösen Strukturen zu widerstehen und sie zu verändern.

Zweitens: Für Pasifika-Gemeinschaften wie Tuvalu, Tonga, Samoa, Hawaii und die Māori in Neuseeland manifestiert sich die Vorstellung von Trennung und Verbindung in der öko-relationalen Spiritualität des *va*,[7] des *Zwischenraums* oder des *Beziehungsraums*. Dieses Paradoxon wurde im Laufe der Jahrhunderte von vielen Pasifika-Wissenschaftler*innen, darunter Tui Atua, Albert Wendt, Konai Thaman, Epeli Hauofa und Melani Anae, eingehend untersucht. Die meisten sind sich einig, dass *va* ein Raum ist, der sowohl unterscheidet als auch verbindet, der verknüpft und trennt, ein Raum, der sowohl Autonomie als auch gegenseitige Kohärenz und Verbindung impliziert. Im *va* könnte man sich Gott als denjenigen vorstellen, der nicht in festen Kategorien des rationalen systematischen Theologisierens feststeckt, sondern als einen, der sowohl nah als auch fern ist, der Teil von Raum und Zeit ist und doch darüber hinaus existiert, sowohl innerhalb als auch außerhalb der Zeit. Im *va* ist Gott fließend und frei, *in der* Welt zu sein und über *sie hinaus* zu existieren. Das Gleichgewicht zwischen *Nähe* und

7. Vgl. Melani Anae, *"Pacific Research Methodologies and Relational Ethics," Auckland University* (September 2019), Research Gate, https://doi.org/10.1093/acrefore/9780190264093.013.529.

Jenseits ist entscheidend für die ökologische Spiritualität. Heute sehen wir den offensichtlichen Verfall von Institutionen, die ursprünglich dynamisch sein sollten: Bewegungen wie die Ökumene zum Beispiel, die seit der ÖRK-Vollversammlung in Neu-Delhi 1961 die Dreifaltigkeit abbilden sollte.[8] In den Pasifika-Gemeinschaften und, wie ich glaube, in der ganzen Welt, ist die Ökumene in einem Maße institutionalisiert und professionalisiert worden, dass sie starr und stagnierend geworden ist, wodurch nicht nur der dynamische Fluss der Dreifaltigkeit verloren gegangen ist, sondern auch die Stimmen der Basisgemeinschaften, die in den bürokratischen Strukturen vernachlässigt wurden oder verloren gingen.[9] Dies zeigt sich auch im jüngsten Zusammenbruch des Regionalismus in den Pasifika-Gemeinschaften aufgrund geopolitischer Beziehungen und des Kampfes um die Kontrolle über die Region.[10] Wir vermissen das fließende Sowohl-als-auch-Bewusstsein, das die Beziehungsstruktur des Lebens, einschließlich der Gottes, umfasst; wir werden nicht nur von der Materialität versklavt, wie wir sie in der gegenwärtigen neoliberalen kapitalistischen Kultur erleben, sondern wir übernehmen auch die starre Kultur der Sesshaftigkeit um der Kontrolle willen.

Drittens gilt das Pasifika-Wissen als umweltbezogen und kontextabhängig, da es in einem bestimmten *itūlagi* verwurzelt ist und dort entsteht. Der Begriff *itūlagi* legt nahe, dass Wissen immer fließend sein sollte. Der Begriff setzt sich aus zwei Wörtern zusammen: *itū* ist „Seite" und *lagi* ist „Horizont" oder „Himmel". Ein Mensch hat viele *itū* oder Seiten, die unsere Sicht auf das Lebens ausmachen. Diese *itū* bilden das Gepäck, das unser Denken bestimmt, einschließlich Kultur, Familie, Religion, Land, Vorfahren, Meer, Sprache und Traditionen. Diese *itū* bilden den Kontext, aus dem heraus wir Wissen konstruieren, das Leben erfahren und die Welt um uns herum verstehen. *Lagi* ist

8. Vgl. T. K. Thomas, "WCC, Basis of," in *Dictionary of the Ecumenical Movement*, 2nd ed., ed. Nicholas Lossky et al. (Geneva: WCC Publications and Grand Rapids: Eerdmans, 2002), 1238–39. https://www.oikoumene.org/resources/documents/theological-and-historical- background-of-the-wcc-basis.

9. Die vielen Faktoren, die zum Niedergang der Ökumene im Pazifik beitragen, finden sich in der kürzlich erschienenen Publikation des Pacific Theological College *Navigating Troubled Waters: The Ecumenical Movement in the Pacific Islands since the 1980s*, ed. Manfred Ernst and Lydia Johnson (Suva: Pacific Theological College, 2017).

10. Vgl. Damien Cave, "Pacific Islands Most Important Megaphone Falls into Discord", *New York Times*, 5. Februar 2021, https://www.nytimes.com/2021/02/05/world/asia/pacific-islands-forum.html; Transform Aqorau, "Pacific Regionalism Forever Changed", Development Policy Centre: Devpolicyblog, 10. Februar 2021, https://devpolicy.org/pacific-regionalism-forever-changed-20200210-2/.

ein Symbol für die Offenheit gegenüber dem, was wir mit anderen teilen. Als „Horizont" sind wir eingeladen zu verstehen, dass es noch andere Horizonte gibt, die über den unseren hinausgehen. Wir sind nicht die Einzigen auf der Welt. Wir alle teilen denselben „Himmel", eine universelle Kraft, die uns verbindet und zusammenhält. Während *itū* uns also unterscheidet, verbindet uns *lagi*. Alle haben unterschiedliche und ausgeprägte *itū*, aber wir alle teilen das gleiche *lagi*. *Itū* bedeutet, mit unseren Kontexten und Kulturen in Kontakt zu kommen. *Lagi* bedeutet, mit anderen in Kontakt zu treten, deren Kontexte und Kulturen anders sind. *Itū* stärkt unsere Möglichkeiten und besonderen Qualitäten; *lagi* zeigt durch die Weisheit der anderen die Grenzen und Beschränkungen dieser Qualitäten auf. Wissen ist also die Fähigkeit, beides auf harmonische Weise zusammenzuhalten; es ist immer verwurzelt und doch dynamisch und offen; es ist kulturell und historisch bedingt, aber immer in der Lage, reflektiert und korrigiert zu werden. Diese Flexibilität zeigt sich in dem samoanischen Weisheitsspruch: „Die Weisheit der Weisen ist verhandelbar, aber die Weisheit der Narren ist fest." Daher könnte die fließende und dynamische Natur des Wissens der Schlüssel zu Lösungen für globale rassistische, ethnische, ökologische und ökumenische Probleme sein.

Erinnert uns diese Liquidität des Lebens nicht an die Dreifaltigkeit, einen dynamischen Fluss von Liebe und Leben zwischen Personen innerhalb und außerhalb Gottes? Und wenn Gott ein dynamischer Fluss von *vavau* zu *faavau* ist, sollte uns das nicht davor warnen, Zentren in Gott zu institutionalisieren, wie es in den von vielen propagierten christozentrischen Theologien impliziert wird? Sollten wir nicht von der dezentrierten Theologie Gregors von Nazianzus lernen, der einmal sagte: „Kaum denke ich an den Einen, werde ich vom Glanz der Drei erhellt; kaum unterscheide ich sie, werde ich zum Einen zurückgeführt. Wenn ich an einen der Drei denke, denke ich an ihn als ein Ganzes?"[11]

Bedeutet dies nicht, dass wir den dynamischen Fluss in Gott nicht kontrollieren oder zentralisieren können, ohne zu sehr zu institutionalisieren? Bedeutet dies nicht, dass wir, egal ob wir mit dem Vater, dem Sohn oder dem Geist beginnen, am Ende die ganze Dreifaltigkeit vor Augen haben? Sollte uns das nicht auch davor warnen, eine Erlösungsgeschichte zu priorisieren, die die Einzigartigkeit des Menschen und die Rettung der Seelen betont, was dazu führte, dass alles Kosmische zugunsten der Betrachtung des Menschen

11. Vgl. Nazianzus, "Orations 40.41," in *A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Church*, vol. 7:2 (1893), ed. Philip Scharff and Henry Wace (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1978), 375, übersetzt durch LH.

als Objekt der göttlichen kosmischen Sorge ausgeschlossen wurde? Der Punkt ist, dass in dem Moment, in dem wir Zentren schaffen, entweder Gott so statisch wird, dass er kontrolliert werden kann, oder wir Menschen selbst zum Zentrum werden, um die Kontrolle entweder über Gott oder über andere Menschen und Kulturen zu erleichtern.

Alles ist Fleisch, Knochen und Blut

Ich bin in einer basisdemokratischen, öko-relationalen Spiritualität aufgewachsen, in der alles Kosmische und Irdische als *Fleisch, Knochen* und *Blut* betrachtet wird. Eine solche Spiritualität betont tiefe, lebendige Verbindungen innerhalb des kosmischen *Aiga*, umarmt seine inhärenten Werte und die multidimensionalen Beziehungen und Spiritualität, die Raum und Zeit ausmachen. *Aiga* fördert eine tief fließende Verbundenheit, in der der Kosmos als eine Dimension von allem anderen gesehen wird. Das bedeutet, dass die Schöpfung eher ein Netzwerk *tiefer, lebendiger Verbindungen* ist als ein fertiges Produkt: Das Land, der Ozean und der Himmel werden als Familie betrachtet, die weiter wächst, indem sie einander das Geschenk des Lebens, das vom Geist beseelt ist, geben und empfangen. Das ist etwas, das ich von Manulani Meyer aus Hawaii gelernt habe. Als pazifische inselbewohner*innen sehen wir Geist nicht als *den* Geist, der in der eurozentrischen Theologie vorherrscht. Das liegt daran, dass der Geist kein Objekt ist. Wenn man die Präposition *der* hinzufügt, wird der Geist sofort zu einem Substantiv mit der Implikation des „Einzigartigen". Dies widerspricht der Vorstellung von der universellen Präsenz des Geistes in tiefer lebendiger Verbindung mit der Existenz, einschließlich aller Kulturen und Ethnien. In vielen Schöpfungsgeschichten der Inseln ist die Vorstellung einer kosmischen genealogischen Verbindung, die geistlich beseelt ist und in der der Mensch als Kind einer kosmischen Vereinigung wahrgenommen wird, sehr stark. Die menschliche Identität wird durch diese kosmische Genealogie definiert. In den Worten von Tui Atua aus Samoa ausgedrückt: „Ich bin kein Individuum; ich bin ein integraler Bestandteil des Kosmos. Ich teile die Göttlichkeit mit meinen Vorfahr*innen, dem Land, den Meeren und den Himmeln. Ich gehöre zu meiner Familie und meine Familie gehört zu mir. Ich gehöre zu meinem Dorf und mein Dorf gehört zu mir. Dies ist die Essenz meines Gefühls der Zugehörigkeit."[12]

12. Vgl. Tui Atua Tupua Tamasese Ta'isi, "In Search of Meaning, Nuance and Metaphor in Social Policy," in *Su'esu'e Manogi: In Search of Fragrance*, ed. Tamasailau M. Suaalii-Sauni, L'uogafa Tuagalu, Tofilau Nina Kirifi-Alai, and Naomi Fuamatu (Wellington: Huia Publishers, 2018), 105, übersetzt durch LH.

Dasselbe Gefühl findet sich in den Worten von Jean-Marie Tjibaou aus Kanaki, Neukaledonien, wieder, der ermordet wurde, als er für die Unabhängigkeit seines Kanaki-Volkes von der französischen Kolonialmacht kämpfte. Tjibaou sagte: „Ich bin niemals ungeteilt. Ich kann nicht individuell sein. Der Körper ist niemals ein Prinzip der Individualisierung. Der Körper ist immer eine Beziehung. „[13] Durch diese ganzheitliche Sichtweise wurde die öko-relationale Geschichte geboren.

Dieser ganzheitliche Blick sollte weiterhin Theologien in Frage stellen, die die menschliche Existenz über alle anderen ökologischen Lebensformen stellen. Die Kirchenleitungen der Pasifika zum Beispiel haben sich dafür entschieden, eine neue Geschichte der Ökumene in der Region zu schreiben, die den Kosmos in den Mittelpunkt stellt. Damit vollzog sich ein Wechsel von der Erzählung von der *Einheit in Christus*, die die Ökumene in der Region seit den frühen 1960er Jahren dominiert hatte, hin zum *pazifischen Halt Gottes*.[14] Die erste Erzählung ist anthropozentrisch und kirchenzentrisch und konzentriert sich mehr auf die Einheit von Kirchen und Völkern. Letztere ist kosmologisch und führt uns zurück zum Primat der Schöpfung, indem sie die Ökumene auf Ökologie und Wirtschaft ausweitet. Sie konzentriert sich nicht nur auf die Rolle der Kirchen bei der nachhaltigen Haushaltsführung, sondern auch auf die ökologischen Beziehungen und die Werte der Familie, die die Grundlage ihrer Spiritualität und ihres Wohlergehens bilden. Beim Streben nach einer neuen und „gewussten" Geschichte geht es nicht nur darum, die alte, zerstörerische Geschichte zu dekonstruieren und zu kritisieren; es geht vielmehr darum, eine neue, „gewusste" Geschichte zu schaffen und zu erkennen, ob diese die Weisheit, die Werte und die Bedürfnisse der Pasifika-Gemeinschaften trägt - denn diese bestimmen die Nachhaltigkeit einer neuen Geschichte.

In Bezug auf das Pasifika-Hauswesen sind alle Pasifika-Erdbegriffe wie *eleele, vanua, whenua, palapala, aba, or'āina* eng mit der Vorstellung verbunden, dass der Kosmos den Menschen formt. Wenn ein Fidschianer sagt: *vanua e/*

13. Vgl. *Cibau Cibau: Jean-Marie Tjibaou* (Nouvelle-Calédonie: Agence de développement de la culture Kanak, 1998), 28, übersetzt durch LH.

14. Vgl. Pacific Church Leaders Meeting, "Sowing a New Seed of Pacific Ecumenism: Statement of Basis and Resolution" (Nadi: Pacific Conference of Churches and Pacific Theological College, 2017), 1–2; Tevita Havea, "The Story of Our Pacific Household in the New Normal," in *From the Deep: Pasifiki Voices for a New Story,* ed. James Bhagwan, Elise Huffer, Frances C. Koya-Vaka'uta, and Aisake Casimira (Suva: Pacific Theological College, 2020), 1–10, übersetzt durch LH.

na tamata, tamata e/na vanua, oder wenn ein Tonganer sagt: *fonua pe tangata, tangata pe fonua* (beides lässt sich mit „das Land ist das Volk und das Volk ist das Land" übersetzen), sprechen sie von der tiefen Verbindung ihrer Identität mit dem Kosmos. Die Bezeichnungen für die Person oder das Personsein in vielen Pasifika-Gemeinschaften, wie *tamata* in Fidschi, *tangata* für Māori und Tonga, *taata* in Tahiti, *kanaka* in Hawaii oder *tagata* in Samoa, sind alle kosmisch umfassend. Wenn wir von *tagata* sprechen, meinen wir nicht nur uns selbst, sondern auch das Land, den Ozean, die Großfamilie, die Kultur und die Spiritualität.

In Samoa, meinem Geburtsland, ist das Wort für Erde (*eleele, palapala*) das gleiche wie für Blut. *Ua tafe le palapala* („Blut wird vergossen") bedeutet, dass die Erde das Leben verliert, wenn Blut vergossen wird. Das Wort für die Felsen/Steine (*fatu*) ist das gleiche wie für das menschliche Herz. Der Himmel (*lagi*) wird für einen menschlichen Kopf verwendet. Das Wort für einen menschlichen Schädel (*atigisami*) ist dasselbe wie das für eine Muschel, was bedeutet, dass Weisheit immer mit den Strömungen, Fluten und Turbulenzen des Ozeans verbunden ist. Das Wort für Zunge (*laulaufaiva*) steht für die Verteilung von Ressourcen und nicht für die Verdauung. Wenn ein Mutterbaum oder ein verflochtener Baum gefällt wird, wird das Wort *oia* verwendet, was bedeutet, dass „der ganze Wald vor Schmerz weint". Deshalb sollte jedes Fällen von verflochtenen Bäumen von Ritualen begleitet sein, um um Verzeihung zu bitten und das Gleichgewicht wiederherzustellen, da das Fällen eines einzigen Baumes den ganzen Wald in Mitleidenschaft zieht.

Die Plazenta einer Frau wird *fanua* genannt, was Land bedeutet. Das Land spielt also eine entscheidende Rolle bei der Pflege und Ernährung des ungeborenen Kindes. Während der Geburt wird das *Fanua* durchtrennt, um dem Neugeborenen das Leben zu schenken. Nach der Geburt wird das *Fanua* (Plazenta) der Mutter im *Fanua* (Land) vergraben, als Erinnerung daran, dass das, was das menschliche Leben in der Plazenta nährt, nun zurückkehrt, um weiteres Leben in der kosmischen Gemeinschaft zu nähren. In den meisten Pasifika-Kulturen wird bei der Geburt eines Kindes die Nabelschnur im Land vergraben: Das Kind wird von der menschlichen Mutter getrennt und ist wieder mit Mutter Erde verbunden. Wie bereits erwähnt, ist diese Praxis des Trennens und Verbindens, des Lösens und Wiederverbindens, von zentraler Bedeutung für die öko-relationale Spiritualität. Die Wiederverbindung ist zwingend erforderlich, wenn eine Trennung vorliegt, insbesondere wenn wir ein Leben von seinen Wurzeln abtrennen. Gleichgewicht und Harmonie sind keine romantischen Vorstellungen; sie sind öko-relationale Lebensprinzipien,

die die Beziehung zu den anderen Mitgliedern der kosmischen *Aiga* bestimmen und formen sollten.

Wir haben den Ozean nicht... Wir sind der Ozean

Aufgrund der tiefen kosmischen Lebenszusammenhänge ist der Begriff des Eigentums ein kontroverses Thema. Das liegt daran, dass wir nicht das Land und den Ozean besitzen, sondern das Land und der Ozean besitzen uns. Aus diesem Grund ist der Begriff *Ressource* aus ökologischer Sicht problematisch, weil er das Gefühl vermittelt, dass etwas zur Verfügung steht, das entdeckt, genutzt und besessen werden kann. Da sich viele Pasifika-Kulturen um die kosmische Lebensweise des „Wir sind" drehen, wurde die Idee des Besitzes, die sich in der „Wir haben"-Ideologie des neoliberalen Kapitalismus manifestiert, in jüngster Zeit genauer unter die Lupe genommen. Die Stimmen der Pasifika suchen nach einer Alternative zum derzeitigen Entwicklungsparadigma.[15] Ihr Ansatz ist kosmologisch und relational.

Die neoliberale Sichtweise ist anthropozentrisch und kapitalistisch.[16] Teresia Teaiwa von den Inseln Kiribatis sagte einmal: „Wir schwitzen und weinen Salz, damit wir wissen, dass der Ozean wirklich in unserem Blut ist."[17] Dieser Sinn für tiefe Verbundenheit statt für Besitz bedeutet also, dass wir den Ozean nicht haben: Wir sind der Ozean. Wir haben nicht das Land: Wir sind das Land. Wir haben keine Beziehung: Wir sind Beziehung.[18]

Papst Franziskus beklagte den Verlust dieser *tiefen lebendigen Verbindungen*, weil „wir vergessen haben, dass wir selbst Staub der Erde sind (Gen 2,7); unsere Körper bestehen aus ihren Elementen, wir atmen ihre Luft und erhalten Leben und Erfrischung von ihren Wassern".[19] Wenn wir diese Erinnerung verlieren, insbesondere die Erinnerung an tiefe Verbindungen, verlieren wir,

15. Vgl. Bhagwan, et al., *From the Deep,* 44–46.
16. Für eine weitere Untersuchung der kapitalistischen Entwicklungserzählung, die in den Pasifika-Gemeinschaften vorherrscht, und des Übergangs zu einer stärker relationalen Erzählung, vgl. Upolu Lumā Vaai, *"Eitiiti a lega mea*—Less yet More: A Pacific Relational Development Paradigm of Life," in *Relational Hermeneutics: Decolonising the Mindset and the Pacific Itulagi,* ed. Upolu Lumā Vaai and Aisake Casimira (Suva: University of the South Pacific and Pacific Theological College, 2017), 215–31.
17. Vgl. Teresia Teaiwa, quoted by Epeli Hauofa, in *We Are the Ocean: Selected Works* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2008), 41, übersetzt durch LH.
18. Vgl. Upolu Lumā Vaai, "We Are Therefore We Don't Have," in The Relational *Self: Decolonising Personhood in the Pacific*, ed. Upolu Lumā Vaai and Unaisi Nabobo-Baba (Suva: University of the South Pacific and Pacific Theological College, 2017), 283–84.
19. Vgl. Papst Franziskus, *Laudato si', On Care for Our Common Home: An Encyclical Letter on Ecology and Climate* (Strathfield, NSW: St Paul's Publications, 2015), 10, übersetzt durch LH.

was es bedeutet, *mit* unseren Mitteln zu leben. Das nennt man Gier, „die größte aller Plagen gegen Gerechtigkeit, Frieden und Nachhaltigkeit „[20.] Die Erde ist zu einem Ort des Schmerzes geworden, an dem viele leidende Angehörige von der Gier ihrer eigenen Angehörigen unterdrückt werden. Wir tragen jeden Tag die Sünde, über unsere Verhältnisse zu leben. Es ist eine Sünde, weil wir das Leiden unserer eigenen kosmischen Verwandten nicht mehr anerkennen, während wir ihnen nehmen, was ihnen gehört, um unser eigenes zu konsolidieren.

Der öko-relationale Sinn für *tiefe lebendige Verbindungen* sollte eine Rekonstruktion einer Theologie der Haushalterschaft für die Kirche prägen. Das vorherrschende Bestreben, die natürliche Umwelt durch Selbstbeschränkung und alle anderen Formen der Haushalterschaft zu retten, kann nur funktionieren, wenn wir das Gefühl haben, dass wir eng mit dem verbunden sind, was wir zu retten versuchen. Wie können wir etwas retten, mit dem wir nicht tief verbunden sind? Unsere Denkweise muss sich von der Idee der Haushalterschaft, für die *Aiga zu sorgen*, die die eurozentrische Theologie dominiert hat, zu einem *Leben mit* der *Aiga* verändern, das auf kosmischer Verwandtschaft beruht. Das Modell der Haushalterschaft *„Fürsorge für"* ist immer noch anthropozentrisch, was Raum für kapitalistische Manipulationen rund um die Idee der Fürsorge lässt. Das Modell der Haushalterschaft *„Leben mit"* fordert uns auf, über unsere eigenen Interessen hinauszugehen und die Interessen derer zu berücksichtigen, die „Teil von uns" sind. Je mehr wir den anderen als *Fleisch, Knochen* und *Blut* sehen, desto mehr sind wir aufgefordert, in unserem Handeln vorsichtig zu sein. In der öko-relationalen Spiritualität geht die Beziehung der Fürsorge voraus, während letztere in vielen Teilen der Welt inzwischen als bezahlte Arbeit eingestuft wird. „Tiefe Solidarität"[21] mit der Schöpfung und einfühlsame Haushalterschaft bedeuten, dass, sobald wir durch das *Leben mit* der Erde diese intime genealogische spirituelle Verbindung (wieder)finden, die *Fürsorge* folgen sollte. Bei der Haushalterschaft geht es um tiefe, lebendige Verbindungen, die immer spiritueller Natur sind. Für die kosmischen Anderen *da zu sein* und für sie zu *sorgen,* sollte mit der Entschlossenheit beginnen, *mit ihnen zu sein*. Wir können die *Aiga* nur dann aufrichtig lieben und für sie sorgen, wenn wir tief mit ihr verbunden sind. Papst Franziskus nennt diese Art von tiefer Verbindung „integrale Ökologie",

20. Vgl. Louk A. Andrianos, "Ecumenical Theology of Hope for the Common *Oikos* and the Greed Line as Principle of Sustainability," *The Ecumenical Review* 70, no. 4 (December 2018): 613, Hervorhebung im Original, übersetzt durch LH.

21. Vgl. Joerg Rieger, *Jesus vs Caesar: For People Tired of Serving the Wrong God* (Nashville: Abingdon Press, 2018), 25-26, übersetzt durch LH.

die es uns erlaubt, die Erde als Familie zu sehen. „Unser gemeinsames Haus ist wie eine Schwester, mit der wir unser Leben teilen, und wie eine wunderbare Mutter, die ihre Arme öffnet, um uns zu umarmen".[22] In der öko-relationalen Spiritualität ist alles, was mit dem Körper zu tun hat und zu dem die Gemeinschaften gehören, Teil von ihnen - sie werden es mit ihrem ganzen Leben schützen und pflegen.

Deshalb ist in der öko-relationalen Spiritualität der Begriff des Feierns von entscheidender Bedeutung. In seiner *Theologie des Feierns* argumentiert Sione'Amanaki Havea, dass das Pasifika auf dieser kosmologischen Relationalität gründet: Die Idee des Feierns von Beziehungen untermauert das Leben und die Aktivitäten.[23] Jedes Geschenk ist nicht von vornherein mit Negation oder mit der Lehre vom Sündenfall verbunden, sondern mit Feiern. Wenn man diese Gabe des Feierns verliert, verliert man die Erkenntnis, beschenkt zu sein. Heute gibt es viel Negation, die darauf abzielt, uns selbst zu beschenken, indem wir andere Völker und Gemeinschaften ent-schenken, also berauben. Das war schon immer das Ziel des kolonialen Projekts. Es schafft ein Verdauungszentrum, das dieses Ent-Schenken erleichtert, indem es andere und ihren Reichtum kontrolliert. Dies wird in der kontrollierenden Haltung sichtbar, die in dem Weisheitsspruch *e tele lava le si'uvai ae sei e taele mai lava ile mata ole vai* zum Ausdruck kommt, was bedeutet: „Der Fluss ist groß genug, um darin zu baden, aber du willst auch seine Quelle versiegen lassen." Wir haben einen Gott und ein Evangelium der Einheitlichkeit geschaffen, um dieses Projekt des „Unterlassens" zu rechtfertigen, dass unsere Kulturen als göttlich begabter als andere angesehen werden. In unseren Gottesdiensten danken wir diesem Gott für die Fülle, die wir haben. die wir durch diese beraubenden, ent-schenkenden Praktiken erhalten haben. Heute ist es schwer, von der Anziehungskraft des „Wir haben"-Narrativs, das jede politische, wirtschaftliche und religiöse Entwicklung, einschließlich unserer alltäglichen Begegnungen, prägt, zu einer „Wir sind"-Lebensweise zurückzukehren. Wie können Pasifika-Gemeinschaften dazu beitragen, eine zerstörerische Entwicklungsgeschichte zu verändern, die überwiegend außerhalb der ganzheitlichen Weisheit „Wir haben den Ozean nicht ... wir sind der Ozean" funktioniert?

22. Vgl. Papst Franziskus, *Laudato si',* 1, 16, übersetzt durch LH.

23. Vgl. Sione'Amanaki Havea, "Christianity in the Pacific Context," in *South Pacific Theology: Papers From the Consultation on Pacific Theology, Paupua New Guinea,* ed. Sione'Amanaki Havea (Oxford: Regnum Books, 1987), 13.

Schlussfolgerung

Die öko-relationale Spiritualität ist eine kosmisch begründete Spiritualität, die das gesamte Leben betrifft. Sie bildet die Grundlage für Dynamik und Bewegung des Lebens und des Wohlbefindens. Sie erfasst unsere tiefe lebendige Verbindung zur Erde, eine Beziehung, die seit dem *vavau,* dem „ewig Vorher", bis zum *faavavau*, dem „ewig Jenseitigen", besteht und ihre Quelle und ständige Erfüllung in Gott findet. Dies ist die Liquidität des Lebens, die für die öko-relationale Spiritualität von zentraler Bedeutung ist. Sie fördert das Leben nicht nur als relational, sondern auch als ökologisch relational. Gerechtigkeit für die Erde hängt von der Anerkennung der Bedeutung einer Spiritualität ab, die die Beziehung zur Erde als vorrangig ansieht. Daher liegt uns die Beziehungsfähigkeit im Blut. Aus diesem Grund bedeutet unser Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens, dass wir für das gesamte Leben verantwortlich sind, nicht nur für das menschliche Leben. Die Tatsache, dass Basis- und arme Gemeinschaften tief mit der Erde verbunden sind, bedeutet, dass die Sorge für die Erde und den Kosmos auch Fürsorge für die Armen ist. Der Erde gerecht zu werden, hat radikale Auswirkungen auf die Gerechtigkeit gegenüber armen Gemeinschaften. Unsere Herausforderung: Wie können wir diese kosmisch begründete Spiritualität in unsere Entwicklungsstrukturen und -politik sowie in unsere Glaubensdiskussionen und -aktionen einbeziehen? Besteht die Möglichkeit, dass die globale Kirche und die Wirtschaftssysteme von der öko-relationalen, kosmisch basierten Spiritualität indigener Gemeinschaften auf der ganzen Welt, einschließlich der Pasifika, lernen? Dies ist eine Diskussion, die dringend Aufmerksamkeit erfordert.

Aus dem Englischen übersetzt durch Laura Hoolt

3

Indigene Spiritualität für Transformation

Wati Longchar

In diesem Kapitel wird argumentiert, dass die zentrale Grundlage der indigenen Spiritualität das Land ist. Nur in Bezug auf die Integrität der Schöpfung kann die Frage der Transformation erkannt werden. Auf der Suche nach Transformation innerhalb indigener Gemeinschaften müssen wir fragen: Wer definiert Transformation für sie? Wovon und von wem? Verlangen indigene Völker die Bereitstellung von Arbeitsplätzen oder Gerechtigkeit? Was bekräftigen die indigenen Völker bei ihrer Suche nach einer neuen Beziehung zu Land und Leuten? Dies sind einige der Fragen, mit denen sich dieses Kapitel befasst. Lassen Sie uns zunächst einige Bereiche im Hinblick auf den modernen Kontext der indigenen Völker hervorheben.

Indigene Völker heute

Indigene Völker machen etwa fünf bis zehn Prozent der Weltbevölkerung aus. Wenn wir von „indigenen Völkern" sprechen, meinen wir die Ureinwohner*innen, die ersten Menschen oder die ursprünglichen Siedler*innen des Landes, die den Bergen, Flüssen, Felsen, Tieren, Bäumen, Blumen und anderen Naturphänomenen Namen gaben. Die Namensgebung ist immer mit Identität, Fürsorge und Elternschaft verbunden; daher haben die Ureinwohner*innen als erste Siedler*innen eine besondere Verantwortung für den Schutz aller Menschen, der Erde und ihrer Ressourcen. Sie haben ihre Identität immer in Bezug auf den Raum definiert.[1]

Indigene Völker haben in der Vergangenheit unter der sukzessiven Kolonisierung gelitten. Mit der Beschleunigung des heutigen Marktkapitalismus werden indigene Völker und ihre Spiritualität überall auf der Welt für den Markt zu Waren gemacht. Sie werden als Ware verkauft und als Objekte des Vergnügens und des Genusses benutzt, ohne dass ihre Persönlichkeit, ihre Spiritualität und ihre Würde respektiert werden.

1. Die Worte *Raum*, *Schöpfung* und *Land* sollten nicht im engeren Sinne als bloße natürliche Objekte außerhalb von uns verstanden werden. Sie bedeuten einen Ort, einen heiligen Ort, der uns eine Identität und Nahrung gibt.

In einigen Ländern werden indigene Gemeinschaften von den Reichen in anthropologische Museen verwandelt, um Geld mit naiven Tourist*innen zu verdienen. Die *Jarawa* auf den Andamanen-Inseln beispielsweise werden wie Tiere in einem Zoo behandelt.

Obwohl die Menschensafari verboten ist, werben die Reiseveranstalter mit den Slogans „Menschen des Dschungels" und „wilde Stämme" für Touren zum Jarawa-Stamm.[2] Tausende von Tourist*innen fahren dorthin, um ihre menschlichen Mitbewohner*innen zu sehen. Die Tourist*innen werden angewiesen, sie nicht mit Essen oder Kleidung zu bewerfen oder zu versuchen, mit ihnen in Kontakt zu treten, aber es ist völlig in Ordnung, sie zu fotografieren. Im Namen des Schutzes ihrer Kultur werden ihre Mitmenschen als Ware zur Förderung der Tourismusindustrie verkauft. Der gesamte Stamm wird kommerzialisiert, um Einnahmen zu erzielen. Dies ist ein unmenschlicher Akt, eine Verweigerung der Menschenrechte, die man besser als Objektivierung von Menschen zu kommerziellen Zwecken bezeichnen könnte.

Indigene Völker werden auf unterschiedliche Weise zur Erzielung von Einnahmen genutzt. Kultur ist das kollektive Gedächtnis und Erbe der Menschen, das ihre Identität stiftet und sie als eigenständige Gemeinschaft zusammenhält. Mit der Versachlichung indigener Gemeinschaften werden jedoch auch ihr kulturelles Erbe, ihre Bräuche, Rituale, heiligen Schreine, Kultstätten, heilige Musik und zeremoniellen Gewänder, die einst verehrt wurden, nun ohne Respekt vermarktet. Sie werden in Form von Massenvergnügungen vermarktet, als Mittel der Geldmacherei für Regierungen und Unternehmen. Dies ist eine Beleidigung für das von Gott gegebene spirituelle Erbe und die Weisheit. Der Schutz indigener Gemeinschaften und ihrer Spiritualität ist entscheidend für ihr Überleben. In diesem Zusammenhang müssen wir erkennen, dass wir transformativ handeln müssen.

Grundlage der Spiritualität der indigenen Völker: Das Land

Spiritualität ist die tiefere Dimension des sozialethischen Prinzips, das das Leben einer Gemeinschaft berührt und steuert. Die Menschen verstehen Spiritualität auf unterschiedliche Weise. Für die einen ist sie ein Leben der Besinnung und Meditation; für andere ist sie Selbstaufopferung um des Evangeliums willen; sie kann auch eine Verpflichtung zum Kampf für

2. Vgl. *"The Jarawa,"* Survival International website, 5 March 2021, https://www.survivalinternational.org/tribes/jarawa, übersetzt durch LH.

Gerechtigkeit sein. Während in anderen Traditionen eine anthropozentrische Spiritualität stark betont wird, teilen die indigenen Völker ein gemeinsames spirituelles Erbe, dessen zentrales Merkmal eine kosmozentrische Auffassung von Spiritualität ist, in der die Transformation nur in Beziehung zu Gottes Schöpfung wahrgenommen wird.

Trotz ihrer kulturellen und ethnischen Vielfalt pflegen die indigenen Gemeinschaften überall auf der Welt eine besondere Beziehung zum Land. „Land" ist für sie mehr als nur ein Lebensraum oder eine politische Grenze; es ist die Grundlage ihrer sozialen Organisation, ihres Wirtschaftssystems und ihrer kulturellen Identifikation. Das Verständnis der indigenen Völker kommt in verschiedenen Weisheitssprüchen zum Ausdruck. Zum Beispiel:

> Das Land ist das Land des Höchsten Wesens.
> Man kann nicht reich werden, indem man Land verkauft.
> Sei nicht gierig nach dem Land, wenn du lange leben willst.
> Land ist Leben.
> Wer kein Land hat, betrügt immer andere oder kann kein guter Bürger werden.
> Das Land weint in den Händen gieriger Menschen.
> Das Land lügt nie; lügt das Land nicht an.
> Wer einem anderen Land wegnimmt, indem er falsches Zeugnis ablegt, wird nicht lange leben.
> Das Land ist wie ein Vogel, in den Händen gieriger Menschen fliegt es schnell davon. Man kann andere Dinge verkaufen, aber kein Land.
> Du bist eine Fremde ohne Land.[3]

Ist es nicht die gesamte Schöpfung, die die Herrlichkeit Gottes verkündet? Die gesamte Schöpfung ist Ausdruck der geistigen Beziehung zwischen dem Land und den Menschen. Ein australischer Aborigine, Galarrwuy Yunupingu, beschreibt die Beziehung der Gemeinschaft zum Land mit folgenden Worten: „Das Land gibt uns einen Wert, und unsere Spiritualität liegt im Land. Das Gute, das im Land steckt - in den Bäumen, im Wasser, in den Felsen, in der Schönheit der Landschaft und der Natur selbst - ermöglicht es uns zu atmen, zu leben und zu genießen." [4]

3. Diese Weisheitssprüche wurden vom Autor bei den Naga-Stämmen im Nordosten Indiens gesammelt.
4. Vgl. Galarrwuy Yunupingu, "Concepts of Land and Spirituality," in *Aboriginal Spirituality– Past, Present, Future*, ed. Anne Pattel-Gray (Victoria: HarperCollins Religious, [1996] 2000), 7, übersetzt durch LH.

Diese Äußerungen indigener Völker betonen die spirituelle Verbindung zwischen Mensch und Land. Das Land ist eine komplexe spirituelle Komponente und nimmt einen zentralen Platz in der Weltanschauung der indigenen Völker ein.

Im Gegensatz zur Beschreibung des Landes durch die Kolonisatoren als „Wildnis" oder „Raum" ist die Identität der indigenen Völker radikal mit dem Land verbunden, einschließlich der Berge, der Felsen, des gesamten kosmischen Universums und allem, was sich darin befindet. Auf dem Land beten wir an, heilen Kranke, erziehen unsere Kinder und ernähren unser Volk. Der Verlust von Land und die Zerstörung der Umwelt der indigenen Völker ist ein Affront gegen ihre Identität. Er führt zum Verlust ihrer Spiritualität und gefährdet ihr selbstbestimmtes Leben. Wenn das Land verloren geht, gehen auch die Familie, der Clan, das Dorf und die Identität des Stammes verloren. Ohne Land wird ein Mensch heimatlos, ein Mensch ohne Identität.

Die religiösen Praktiken der indigenen Völker sind im Land verwurzelt. Sogar die Heilige Macht wird im Zusammenhang mit Land/Raum verstanden. Die Aos und Sangtams von Nagaland (Indien) beispielsweise nennen ihr höchstes Wesen *Lijaba*. *Li* bedeutet „Land" und *jaba* bedeutet „wirklich". Das Höchste Wesen ist „der wirkliche Boden". Manchmal nennen die Menschen das Höchste Wesen *Lizaba*. *Zaba* bedeutet „eintreten", also ist *Lizaba* „derjenige, der in den Boden eintritt oder darin wohnt". Die Menschen glauben, dass das höchste Wesen mit den Samen in den Boden eindringt und zusammen mit den Pflanzen wieder aufsteigt. So stehen die blühende Blume, die Früchte eines Baumes und der Reis für die Gegenwart des Schöpfers. Die Heilige Kraft ist in jedem Jota der Schöpfung präsent, und die gesamte Schöpfung wird zur Manifestation des Schöpfers. Dieses Verständnis erinnert uns an die Vision des Propheten Jesaja. Der Prophet hörte Gottes Boten verkünden: „alle Lande sind seiner Ehre voll!" (Jes 6,3). Für die indigenen Völker gibt es kein Konzept des Schöpfers ohne das Land; das Land und der Schöpfer sind untrennbar miteinander verbunden. Der Schöpfer wohnt nicht nur in den Menschen, sondern auch in der Erde.

Das Land wird auch als Symbol der Einheit aller Lebewesen, des Geistes/der Geister und des Schöpfers verstanden. Es ist die Grundlage für das Zusammenleben der indigenen Völker mit anderen Lebewesen, ihren Vorfahr*innen und dem Schöpfer. Der Schutz des Landes ist somit die Grundlage für die menschliche Transformation.

Transformation: Wovon?

„Transformation", deren Grundlage Gerechtigkeit ist, bedeutet, dass die Kapazitäten der schwächeren und gefährdeten Gemeinschaften für die Teilnahme am sozioökonomischen und politischen Leben gestärkt werden. Ohne den Abbau der unterdrückerischen Strukturen und Systeme werden die schwachen Gemeinschaften kooptiert. Ohne Gerechtigkeit wird der Transformationsprozess zu einer bloßen Assimilierung an eine unterdrückerische Struktur.

In einigen Gesellschaften haben unterdrückte Menschen „freiwillig" das vorherrschende Wertesystem übernommen, in der Annahme, dass die Assimilation an die vorherrschende Gesellschaft sie verändern wird. Zur Assimilation gehört die Übernahme der dominanten Sprache, religiöser und kultureller Praktiken, Kleidung, Namen und Ernährung. Dies wird als soziale Mobilität bezeichnet.

Die Assimilierung durch Kolonisierung war für die indigene Bevölkerung sehr schwer. Unter Kolonisierung versteht man die Ausübung von Macht und Kontrolle durch eine Gruppe über eine andere. Sowohl formelle als auch informelle Methoden (Verhaltensweisen, Ideologien, Institutionen, Politik und Wirtschaft) dienen der Unterwerfung oder Ausbeutung der indigenen Völker, des Landes und der Ressourcen.[5] Kolonisierung ist eine aggressive, erzwungene und gewaltsame Aktivität. Sie greift das territoriale, kulturelle, spirituelle, soziale und politische Leben des Volkes an. Die erste Phase des Kolonisierungsprozesses umfasst die Konfiszierung von Land oder Territorium durch militärische Aktionen, diplomatische Gespräche oder vertragliche Vereinbarungen. In vielen Fällen wurden die kolonisierten Menschen gewaltsam vertrieben, manchmal durch die Erzeugung von Angst und Spannungen. Im Extremfall konnte eine ganze Gemeinschaft massakriert werden, um das Land zu übernehmen. Das Ziel waren die besten Ländereien, die gewaltsam beschlagnahmt wurden, wodurch die Kolonisierten landlos wurden. Mit dem Verlust von Land, der wichtigsten Quelle für ihren Lebensunterhalt, lebten sie in bitterer Armut. Gleichzeitig verloren sie auch ihre Kultur. Die indigenen Völker haben daher die Transformation so umgestaltet, dass sie die Rückgabe des Landes an die indigenen Völker, die die rechtmäßigen Eigentümer sind, und den Schutz dieses Landes und aller

5. Vgl. Waziyatawin and Michael Yellow Bird, "Beginning Decolonization," in *For Indigenous Eyes Only: A Decolonization Handbook*, ed. Waziyatawin, Angela Wilson, and Michael Yellow Bird (Santa Fe, N. M.: School of American Research, [2005] 2008), 2.

Lebewesen beinhaltet.

Obwohl ihre Geschichte, ihr Kontext, ihre Ethnie und ihre Ideologien unterschiedlich sind, machen viele indigene Völker ähnliche Erfahrungen mit verschiedenen Formen der Unterdrückung, darunter Landentfremdung, wirtschaftliche Benachteiligung, politische Ausgrenzung und soziale Stigmatisierung. Während der Kolonialzeit wurde die Transformation als „Zivilisierung der Menschen" verstanden, wobei eine absolute und ausschließende Sprache verwendet wurde. Es wurde davon ausgegangen, dass indigene Völker nur dann „transformiert" werden konnten, wenn ihre Kultur und Sprache zerstört wurden, da diese das Ergebnis ihres „heidnischen" und „teuflischen" Erbes waren. Das den indigenen Völkern auferlegte Wertesystem der Minderwertigkeit hat sich äußerst negativ auf ihre Kulturen ausgewirkt. Die indigenen Völker haben auch ein Gefühl der kulturellen Minderwertigkeit verinnerlicht. Die Idealisierung der weißen Kultur und Religion hat dem reichen Segen Gottes für die Kulturen großen Schaden zugefügt. Auch heute noch halten viele indigene Völker ihre Religion, ihre Spiritualität, ihr Wirtschaftssystem und ihre kulturellen Werte für minderwertig und rückständig, was einige von ihnen dazu veranlasst, eine Verwestlichung anzustreben. Es ist nicht ungewöhnlich, dass junge indigene Menschen danach streben, einen westlichen Lebensstil anzunehmen.

Dies zeigt, wie tief die koloniale Denkweise in unserem Denken und in der Art, wie wir die Welt und uns selbst wahrnehmen, verwurzelt ist. Durch diese „zivilisatorische Mission" verloren viele indigene Völker ihr Land, ihre Muttersprache und ihre kulturellen und sozialen Strukturen. Sie wurden in den kolonialen Rahmen assimiliert. In Bezug auf die amerikanischen Indigenen stellte George Tinker fest: „Die Freiheit, die den amerikanischen Indigenen von der Kolonialmacht aufgezwungen wurde, ist die Freiheit, unsere Vergangenheit zu vergessen, unsere traditionellen Werte, unsere gemeinschaftliche Verbundenheit; die Freiheit, zu vergessen, dass wir einmal Völker waren; und schließlich die Freiheit, in die weiße Wirtschaft einzutreten und unseren Reichtum zu erwirtschaften, indem wir unsere heiligsten Traditionen verkaufen."[6]

Der gesamte Ansatz der „Transformation" aus der kolonialen Perspektive besteht darin, den einheimischen „Anderen" in das vorherrschende soziale, politische und religiöse Wertesystem zu assimilieren oder zu integrieren,

6. Vgl. George E. "Tink" Tinker, *American Indian Liberation: A Theology of Sovereignty* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 2008), 144, übersetzt durch LH.

ohne dieses ungerechte System in Frage zu stellen. Ist das Transformation? Transformation bedeutet für indigene Völker, dass wir unsere Selbstachtung, unsere traditionelle Weisheit und unsere Wertschätzung für die Vielfalt der Kulturen wiedererlangen.

Nach der militärischen Entwaffnung und Kontrolle des kolonisierten Gebiets wird die zweite Phase des Kolonisierungsprozesses eingeleitet: die kulturelle und soziale Kolonisierung. Robert Odawi Porter beschreibt den Prozess der kulturellen Kolonisierung wie folgt:

> Kultureller Wandel auf dieser Ebene könnte als „Akkulturation" oder „Assimilation" bezeichnet werden, aber der genauere Begriff ist „Soziale Manipulation". Zunächst setzt der Kolonisator Gewalt ein, um die kolonisierten Menschen zu zwingen, sich als Menschen zu verändern. Dies geschieht durch die Anwendung neuer Gesetze und Strafen, die traditionelle Verhaltensweisen wie religiöse Praktiken, Tänze und bestimmte familiäre und eheliche Beziehungen verbieten. Die nächste Phase ist ebenso gewalttätig, nimmt aber die weniger bedrohliche Form an, Kinder von zu Hause wegzunehmen und sie in den Bildungseinrichtungen der Kolonisatoren aufzuziehen. Dieser „erzieherische" Prozess, der oft als „Förderung der Zivilisation" bezeichnet wird, beinhaltet Schläge, harte Arbeit und psychischen Missbrauch. Der damit verbundene „Vorteil" besteht darin, dass die Saat der Kultur des Kolonisators schon in einem sehr frühen Alter tief in die indigenen Völker eingepflanzt wird.[7]

Die soziale und kulturelle Kolonisierung erfolgt auf verschiedene Weise. Zunächst ändern die Kolonisator*innen den Namen der kolonisierten Dörfer, Städte, Berge und Flüsse. Die Menschen dürfen sich nicht mehr mit ihren einheimischen Namen identifizieren: Die Kolonisator*innen geben ihnen neue Namen. Dieser Prozess der Assimilierung wurde in vielen Ländern strategisch durchgeführt, z. B. in Myanmar, Taiwan, Australien, Argentinien und Indien, um nur einige zu nennen. Zweitens werden die einheimischen Namen, Symbole und kulturellen Praktiken von den Kolonisator*innen zu unwürdigen, erniedrigenden Zwecken verwendet, um den indigenen Völkern ein geringes Selbstwertgefühl und ein negatives Image einzuimpfen. Dies gilt insbesondere für die indigene Kultur und Weisheit, die an ihre nunmehr kolonisierten

7. Vgl. Robert Odawi Porter, "The Decolonization of Indigenous Governance," in *For Indigenous Eyes Only*, 89, übersetzt durch LH.

Kinder weitergegeben werden sollte.[8] In einigen Fällen werden die Menschen gezwungen, ihre religiösen Überzeugungen, ihre Erziehungspraktiken sowie ihre wirtschaftlichen und politischen Systeme zu ändern. Eine echte Transformation für die indigene Bevölkerung bedeutet also die Rückgewinnung ihrer Geschichte, ihres Landes, ihrer Kultur und ihrer religiösen Rechte.

Die Sprache verleiht einer Gemeinschaft Identität, und durch die Sprache analysieren wir die Welt um uns herum, drücken uns aus und beziehen uns auf sie. Sprache ist auch ein wichtiger sozialer Faktor, der eine Gemeinschaft schafft, indem sie eine eigene kulturelle Identität bietet.[9] Heute sind jedoch viele indigene Sprachen vom Aussterben bedroht oder sogar schon ausgestorben. Mit dem Verlust von Land und Sprache wird auch die indigene Kultur bald verschwinden. Die Ausrottung indigener Sprachen war ein strategischer Kolonisierungsmechanismus. Aus diesem Grund werden indigene Sprachen in vielen Ländern nicht nur nicht als legitime Sprachen anerkannt, sondern die Menschen werden auch dafür bestraft, dass sie ihre Muttersprache sprechen, sogar in ihren eigenen Orten. James Brooke warnt davor, dass innerhalb des nächsten Jahrhunderts die Hälfte der 6.000 Sprachen der Welt verschwinden wird.[10] Uns allen wird beigebracht, dass die englische Sprache ein wichtiges Instrument für unser Überleben in der modernen Welt ist, während indigene Sprachen eingeschränkt oder als nutzlos dargestellt werden. Das impliziert, dass indigene Kinder einen potenziellen Überlebensnachteil haben werden, weil ihnen ihre Sprache genommen wird. Daher sind der Schutz und die Wiederherstellung der indigenen Sprachen, die einen Grundstein unserer Identität darstellen, von entscheidender Bedeutung für den Transformationsprozess der indigenen Völker.

Das demokratische Regierungssystem ist ein aufgezwungener politischer Mechanismus, der die Kontrolle über die Selbstverwaltung und das Gewohnheitsrecht der indigenen Völker übernimmt. Es begünstigt die Mehrheit oder die dominante Gemeinschaft, weil in der aufgezwungenen politischen Struktur die Zahlen zählen. Sie schließt die Minderheiten von der aktiven politischen Beteiligung aus. Der Wandel für indigene Völker beinhaltet das Recht auf politische Beteiligung, Entscheidungsfindung, Gerechtigkeit und Selbstverwaltung.

---

8. Vgl. Suzan Shown Harjo, "Just Good Sports", in *For Indigenous Eyes Only*, 31.
9. Vgl. M.P. Joseph, "Introduction: Searching Beyond Galilee," in *From Galilee to Tainan: Towards a Theology of Chhutpthau-thin,* ed. Po Ho Huang (Tainan: ATESEA, n.d.), 6.
10. Vgl. Waziyatawin, "Defying Colonization through Language Survival", in *For Indigenous Eyes Only,* 116.

Die Kolonialisierung wird heute durch den Marktkapitalismus fortgesetzt. Sie geht auf Kosten des Landes und seiner Ressourcen und ist eng mit der Ausbeutung der indigenen Bevölkerung und anderer armer Gemeinschaften verbunden. Ungerechte Systeme treiben diese Gemeinschaften in bittere Armut. Viele ihrer Mitglieder werden wie Waren und Tiere behandelt. Nach dem Motto „eine Minderheit soll für die Mehrheit geopfert werden" sind viele indigene Völker in Asien gezwungen, ihr Land, ihre Wälder und ihr Wasser zu opfern. Das vorherrschende extraktive Wachstumsmodell ist zu einer Bedrohung für das Überleben der indigenen Völker geworden. Die rücksichtslose Gewinnung von natürlichen Ressourcen wie Mineralien und Erdgas, Erdöl, Holz und Wasserkraft

- bedroht die Gewässer, die den Menschen heilig sind und die Lebensgrundlage für alle Menschen und die gesamte Schöpfung darstellen;
- vertreibt Menschen von ihrem angestammten Land und bedroht das Nahrungsnetz, von dem wir Menschen und die gesamte Schöpfung abhängig sind; und
- ermöglicht genozide Auswirkungen auf die Menschen, bei denen indigene Völker, gefährdete Bevölkerungsgruppen und die Armen vertrieben, vergiftet und getötet werden, damit multinationale Wirtschaftssysteme zum Wohle einiger weniger Nutznießer profitieren können.

Bei der Transformation geht es nicht nur um die Wiedererlangung politischer und wirtschaftlicher Rechte. Es geht auch um Gerechtigkeit und Respekt für alles Leben. Indigene Völker definieren die Transformation neu. Ein zentraler Aspekt ist, dass die Menschen nicht in Frieden und Harmonie leben und keine Freiheit erfahren können, ohne sich auf die Integrität der Schöpfung Gottes zu beziehen und diese zu bestätigen. Daher sollte die Transformation, die sich auf die Stimmen der indigenen Völker stützt, die folgenden Elemente umfassen:

- Transformation der Gemeinschaft vor individueller Freiheit
- Relationalität oder Verbindung zwischen allen Lebewesen, auch unbeseelten Wesen wie Felsen, Tieren, Flüssen, Bergen
- einfache Funktionalität statt Luxus
- ein respektvoller Umgang mit den natürlichen Ressourcen und deren Nutzung

- Aufteilung des überakkumulierten Vermögens
- alternative Definitionen von Privilegien, Macht und Prestige
- Förderung einer am Menschen orientierten Entwicklung und Verwaltung der Ressourcen

Indigene Völker bejahen Fortschritt, Entwicklung und Befreiung als wichtige Bestandteile des menschlichen Lebens, vernachlässigen aber nicht ihre spirituelle Verbindung zur Familie der Erde. Die UN-Erklärung über die Rechte der indigenen Völker gibt diesem Ansatz der Transformation einen breiteren Rahmen.[11] Indem wir bekräftigen, dass Gott sich unter den marginalisierten indigenen Völkern offenbart und dass Gott weiterhin mit uns in unserem Kampf um Transformation unterwegs ist, fordern wir uns heraus, die folgenden Aspekte in unserem Streben nach Transformation zu bekräftigen und darauf hinzuarbeiten:

- das Recht auf das Eigentum an indigenem Land als territoriale Grundlage für die Existenz ihrer Bevölkerung
- das Recht, alle natürlichen Ressourcen, die sich auf dem Land ihrer Vorfahren befinden, zu nutzen, zu verwalten und darüber zu verfügen
- das Recht, ihre Wirtschaft zu kontrollieren, und das Recht auf wirtschaftlichen Wohlstand
- das Recht, ihre Kultur, ihre Sprache, ihre Traditionen und ihre Lebensweise entsprechend ihrer Weltanschauung wiederherzustellen, zu pflegen, weiterzuentwickeln und zu praktizieren und ihre Kinder in diesen Bereichen zu erziehen
- das Recht, ihre Regierungsform zu bestimmen und die einheimischen politischen Systeme zu erhalten
- die Wiederherstellung der Selbstachtung, der religiösen Rechte, der traditionellen Weisheit und der Achtung der kulturellen Vielfalt
- das Recht auf politische Gerechtigkeit und Selbstverwaltung: Es geht nicht nur um die Wiedererlangung politischer und wirtschaftlicher Rechte, sondern auch um Gerechtigkeit und die Achtung allen Lebens

11. Vgl. United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples, UN General Assembly Resolution 61/295, adopted 13 September 2007, https://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_en.pdf.

Transformation, die die spirituelle Verbindung mit dem Land bekräftigt

Da das Land die Grundlage allen Lebens ist, gehen die indigenen Völker mit größter Sorgfalt mit ihm um. Das Land wird durch die Einhaltung von Zeremonien, Ritualen und dem „Tag der Erde" oder „Tag der Mutter Erde" geschützt. In den *Ao-Nagas* im Nordosten Indiens zum Beispiel wird der „Tag der Erde" von vielen Gemeinschaften bis zu sechs Tage lang gefeiert. Der Erde wird völlige Ruhe gegönnt und sie wird mit großem Respekt behandelt, indem folgende Einschränkungen eingehalten werden:

- Keiner darf Brennholz schlagen, damit die Erde nicht erschüttert wird
- Der Gebrauch von Äxten und Messern ist verboten
- Niemand darf die Erde mit einem Speer oder einem anderen spitzen Gegenstand aufstoßen
- Keiner darf Lärm machen
- Es ist nicht erlaubt, auf den Boden zu spucken
- Niemand darf hart oder grob auf den Boden stampfen
- Niemand darf auf dem Boden ein Feuer machen
- Kein Sex
- Keine Tötung von Tieren
- Kein Fällen von Bäumen
- Niemand darf das Feld betreten
- Kein fröhliches Treiben, wie Tanzen oder Singen

Hier wird die Erde geehrt und als heilig behandelt. An diesen Tagen finden Friedens- und Versöhnungsinitiativen zwischen Einzelpersonen, Clans, Dörfern und Gemeinschaften statt. Die Tage der Erde sind auch Tage des Gebets und der Besinnung. Dies war und ist die Kultur der indigenen Völker.

Alle indigenen Gemeinschaften, ob in Asien, Afrika, Nordamerika, Südamerika oder im Pazifik, nehmen den gesamten Kosmos als eine integrierte und vernetzte Erfahrung wahr. Die Erde wird in ihrem täglichen Leben immer in den Mittelpunkt gerückt. In einigen Gesellschaften ist beispielsweise das Verschenken eines traditionellen Schals die größte Ehre, die einem Gast zuteil werden kann. Dieser wird niemals direkt von Mensch zu Mensch weitergegeben: Die Gebende legt den Schal zunächst auf

den Boden, und der Empfangende nimmt ihn dann vom Boden auf. Das bedeutet, dass der Schal aus dem Boden kommt und vom Boden genommen werden muss. Wenn einer Person ein Getränk angeboten wird, werden zuerst einige Tropfen auf den Boden verschüttet, um den Boden zu ehren. Diese Handlungen verbinden den Menschen mit dem Geheimnis der Erde. Es ist der Raum, der die Menschen immer zusammenbringt - eine spirituelle Verbindung zum Raum. Der Raum wird im religiösen und ethischen Leben der indigenen Gemeinschaften stets anerkannt. Diese Werte sind nicht nur abstrakte Konzepte, sondern sie sind Teil des Lebens und der Existenz der Menschen. Daraus ergibt sich eine Lebensauffassung, die nicht auf der Eroberung der Natur, der Menschen und ihrer Kultur beruht, sondern in einer harmonischen Beziehung zur Natur wurzelt und deren Erhaltung sowie den Schutz der Menschen und ihrer Kulturen anstrebt.

Wir müssen Fortschritt, Entwicklung und Befreiung als wichtige Bestandteile des menschlichen Lebens bejahen, aber wir müssen dies tun, ohne die spirituelle Verbindung zu vernachlässigen, die wir mit der Erde haben. Eine der Hauptwurzeln der heutigen Weltkrisen ist die Vernachlässigung der zentralen Bedeutung, die die spirituelle Verbindung mit Raum/Erde/Schöpfung für die menschliche Befreiung hat. Die Vernachlässigung der Bedeutung dieser spirituellen Verbindung mit der Familie der Erde bei den Entwicklungsaktivitäten wird ein schwerer Fehler für das zukünftige Überleben der Welt sein.

Der Kern der indigenen Spiritualität ist die Bejahung der Verbundenheit aller Lebewesen untereinander. Die Verletzung von Mutter Erde, den Bäumen, Blumen, Tieren und Geistern ist eine Verletzung der spirituellen Werte, die die Gemeinschaft zusammenhalten. Auf der Grundlage dieser spirituellen Überzeugung haben indigene Völker bekräftigt, dass Armut, politische Unterdrückung, wirtschaftliche Ausbeutung und Gerechtigkeit in Bezug auf das Land miteinander zusammenhängen. Fragen der Identität, Kultur und Religion, auf der einen Seite und die Realitäten von Hunger, Krankheit und Analphabetismus auf der anderen Seite sind untrennbar mit dem Land, dem Überleben der indigenen Völker und der menschlichen Gemeinschaft verbunden. Die Beantwortung dieser Fragen ist Teil eines ganzheitlichen Verständnisses von kosmischer Gerechtigkeit.

Schlussfolgerung

Vor dem Hintergrund des gegenwärtigen Kampfes für Frieden und Gerechtigkeit wurde in diesem Kapitel versucht zu erkennen, wie einige Elemente der indigenen Spiritualität identifiziert und integriert werden können, um unseren Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Frieden zu bereichern. Ohne Gerechtigkeit, bloße wirtschaftliche Vorteile und die Reservierung von Arbeitsplätzen werden sich indigene Völker dem herrschenden Paradigma anpassen müssen. Indigene Völker setzen sich zwar für Fortschritt, Entwicklung und Befreiung ein, ohne jedoch die spirituelle Verbindung zur Familie der Erde zu vernachlässigen. Im Kern geht es darum, dass die Menschen nicht in Frieden und Harmonie leben und Freiheit erfahren können, ohne die Integrität der Schöpfung zu bejahen. Der Schutz des Landes ist die Grundlage für die menschliche Transformation.

Aus dem Englischen übersetzt durch Laura Hoolt

II

Transformative Spiritualitäten für die Befreiung

4

Heartbless and Mek a Trod:

Meditation über eine Rasta-Spiritualität für Gerechtigkeit und Frieden

Anna Kasafi Perkins

Heute hat sich Rastafari zu einer lebendigen spirituellen Vision und sozialen Kraft für die Würde der Schwarzen in der ganzen Welt entwickelt.

— J. Richard Middleton, "Identity and Subversion in Babylon: Strategies for 'Resisting Against the System' in the Music of Bob Marley and the Wailers"

Worte sollten nie unbedacht verwendet werden.

— George Eaton Simpson, "Religion and Justice: Some Reflections on the Rastafari Movement"

Beim Abschied bietet der Rastaman / Mannaz und Respeck / Izes und Protechsun / Erfülltheit / Er bietet dir / Führung und Heilung / Einigkeit und Stärke / Bietet dir,
Trod Holy / To I-ly I-ly I-ly / Berg Zion-I / Trod Holy.

— Kei Miller, *The Cartographer Tries to Map a Way to Zion*

Einführung

In der Juni-Ausgabe 2019 der Zeitschrift *Caribbean Quarterly,* die dem Thema „African Caribbean Spirituality and Creativity" gewidmet ist, fällt das Fehlen jeglicher Überlegungen zu einer Spiritualität der Rastafari auf; es werden mehrere einheimische religiöse Formen diskutiert, darunter Spiritual Baptist, Orisha und Ettu - aber nicht die Rastafari, die bekannteste und einflussreichste diasporische Religion der Neuen Welt, die ihren Ursprung in der Karibik hat.[1] Dieses Versäumnis ist in mindestens dreierlei Hinsicht verblüffend. Erstens weist der Gastherausgeber des Bandes, der renommierte Rastafari-Forscher Clinton Hutton, nicht auf dieses Fehlen hin, obwohl er behauptet: „Eine der beständigsten Institutionen, die unter den versklavten Afrikaner*innen in der Karibik entstanden, war die afrikanisch-karibische Spiritualität."[2] Hutton beklagt: „Diese afrikanische spirituelle Volksinstitution wurde in ihren verschiedenen Erscheinungsformen in der Karibik und darüber hinaus verspottet, geschmäht, verunglimpft, gefürchtet, verdunkelt, an den Rand gedrängt und geächtet. Und doch hat sie eine zentrale Rolle bei der Entwicklung der karibischen Zivilisation und der ontologischen Ausformung ihres kulturellen, künstlerischen, ästhetischen, kreativen und philosophischen Ethos gespielt. In der Tat hat sie eine grundlegende Rolle bei der Entstehung der Freiheit in der Karibik gespielt."[3]

Tatsächlich ist die Rastafari, die im rassistischen kolonialen Jamaika der 1930er Jahre unter dem Einfluss der panafrikanistischen Lehren von Marcus Garvey entstand, eine der am meisten verspotteten, polizeilich überwachten und verfolgten afrikanischen Diaspora-Religionen der Neuen

1. Vgl. Nathaniel Samuel Murrell, "Introduction: The Rastafari Phenomenon," in *Chanting Down Babylon: The Rastafari Reader,* ed. Nathaniel Samuel Murrell, William David Spencer, and Adrian Anthony McFarlane (Kingston: Ian Randle Publishers, 1998), 1–22.
2. Vgl. Clinton Hutton, "Introduction: African-Caribbean Spirituality and Creativity," *Caribbean Quarterly* 65, no. 2 (June 2019): 207, übersetzt durch LH.
3. Vgl. Hutton, "African-Caribbean Spirituality ", 207, übersetzt durch LH.

Welt.[4] Dennoch hat die Rastafari die Freiheiten der Menschen afrikanischer Abstammung in der ganzen Welt maßgeblich beeinflusst, insbesondere durch ihren Beitrag zur Austreibung der lähmenden Ideologie des Klassismus und Rassismus in Jamaika.[5]

Zweitens stellte Hutton bei der Auseinandersetzung mit dem Einfluss der Karibik auf die globale Kultur fest, dass dies nicht losgelöst von „einem Verständnis der afrikanisch-karibischen Spiritualität und Kreativität, insbesondere der agilen Beziehung zwischen Spiritualität, Kunst/Kreativität, Heilung und Freiheit, um die sich die karibische Existenz dreht"[6], gewürdigt werden kann. Mit einer solchen Beschreibung lässt sich die Rastafari-"Livity" leicht definieren, in deren Mittelpunkt Spiritualität und Kunst/Kreativität stehen, die zu integralen Elementen bei der Heilung der Beziehungen zum Selbst, zum Anderen, zum Land, zur Gottheit und zu Mutter Erde werden.[7] „Livity" - ein Begriff, der ebenso wie Spiritualität nicht leicht zu definieren ist - bringt Spiritualität zum Ausdruck und kann sogar als Spiritualität

4. Vgl. Kofi Boukman Barima, "Obeah to Rastafari: Jamaica as a Colony of Ridicule, Oppression and Violence, 1865-1939", *Africology: The Journal of Pan African Studies* 10, no. 1 (March 2017): 163-85. In Jamaika wurden auch Revivalismus, Pocomania und Obeah lächerlich gemacht, unterdrückt und gewaltsam angegriffen. Der Revivalismus ist eine einheimische jamaikanische Religion, die in Jamaika zwischen 1860 und 1861 als Teil einer religiösen Bewegung namens Great Revival entstand, die das ganze Land erfasste. Er verbindet Elemente des afrikanischen Glaubens und des Christentums. Es gibt verschiedene Formen, die wichtigsten sind Revival Zion und Pocomania. Vgl. Barry Chevannes, ed., *Rastafari and Other African-Caribbean Worldviews* (New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, 1998); Emanuela Guano, "Revival Zion: An Afro-Christian Religion in Jamaica," *Anthropos 89*, no. 4/6 (1994): 517–28. Obeah ist ebenfalls ein aus Afrika stammendes System spiritueller Heilungs- und Gerechtigkeitspraktiken, das unter versklavten Afrikanern entwickelt wurde. Obwohl es sich nicht um eine einzige, einheitliche Praxis handelt, wurde sie verboten und als Hexerei und Teufelswerk stigmatisiert. In Jamaika ist sie auch heute noch verboten: vgl. The Obeah Act, 1 January 1898, Ministry of Justice, Government of Jamaica, https:// moj.gov.jm/laws/obeah-act; Diana Paton, "The Racist History of Jamaica's Obeah Act,"The Gleaner, 16 June 2019, http://jamaica-gleaner.com/article/news/20190616/diana-paton- racist-history-jamaicas-obeah-act.

5. Vgl. Barry Chevannes, "Rastafari and the Exorcism of the Ideology of Racism and Classism in Jamaica," in *Chanting Down Babylon*, 55–71.

6. Vgl. Hutton, "African-Caribbean Spirituality", 210, übersetzt durch LH.

7. Vgl. Chet Alexander, *John Crow Speaks: Earth Teachings of the Jamaican Elders* (New York: Monkfish Book Publishing Company, 2005); William David Spencer, "Chanting Change Around the World through Rasta Ridim and Art," in *Chanting Down Babylon*, 266–83.

betrachtet werden, wie hier weiter ausgeführt wird.[8] Eine erste Möglichkeit, Livity zu verstehen, besteht darin, sie als „einen Sinn für persönliche Rituale und andere Tabus zu sehen, die den persönlichen Kontakt mit Jah fördern und einen wie Jah machen."[9]

Drittens kann es für Forscher*innen durchaus eine Herausforderung sein, Rastafari und den Begriff der Spiritualität miteinander zu verbinden, vielleicht weil Rastafari ein solches Konstrukt, das ihnen vom „System" aufgezwungen wird, ablehnen würden.[10] Da außerdem nur wenige derjenigen, die sich mit Rastafari beschäftigen, Theolog*innen sind und Rastafari keine „offiziellen Theologen oder Gesellschaftstheoretiker haben, die ihre Überzeugungen kodifizieren und systematisieren"[11], würde ein theologisches Konzept wie Spiritualität wenig Beachtung finden. Dennoch, ein karibischer Theologe, der die Spiritualität der Rastafari anerkennt, ist Roderick Hewitt.[12] Hewitt, auf dessen Ideen in diesem Kapitel kurz eingegangen wird, beschreibt die Spiritualität der Rastafari als „radikal", vor allem in ihrer anhaltenden Kritik am Modell der Regierung in der Gesellschaft.[13]

---

8. Die Begriffe Spiritualität-Livity/Livity-Spiritualität werden im Folgenden synonym verwendet, um die Verflechtung dieser beiden Konzepte zu erfassen. Die Umstellung ist eine Frage der Betonung, bezieht sich aber auf das gleiche Phänomen.

9. Vgl. Barry *Chevannes, Betwixt and Between: Explorations in an African-Caribbean Mindscape* (Kingston: Ian Randle Publishers, 2006), 41, übersetzt durch LH.

10. *System* in Rastafari bezieht sich auf den gesamten menschlichen Komplex, der sich gegen Jah und Jahs Volk richtet.

11. Vgl. Ennis B. Edmonds, "Dread 'I' in-a-Babylon: Ideological Resistance and Cultural Revitalization", in *Chanting Down Babylon,* 23-35, übersetzt durch LH. Natürlich wird dabei weder die Arbeit von Rastafari-Dichtern und Reggae-Künstlern außer Acht gelassen, deren prophetisches Wirken die Rastafari-Botschaft globalisiert hat, noch die wachsende Zahl von Rastafari-Wissenschaftlern wie Michael Barnett (2012, 2005, 2002), die ihre Glaubensgemeinschaft erforschen.

12. Vgl. Roderick Hewitt, "Stealing Land in the Name of Religion: A Rastafari Religio-Political Critique of Land Theft by Global Imperial Forces," *HTS Teologiese Studies/ Theological Studies* 72, no. 1 (2016), https://doi.org/10.4102/hts.v72i1.3347; Roderick Hewitt, "Spirituality for Democracy: Spiritual Resources for Democratic Participation in the 21st Century," Verbum et Ecclesia 35, no. 3 (2014), https://doi.org/10.4102/ve.v35i3.1345.

13. Der Grenadier Seon M. Lewis, *From Mythology to Reality: Moving Beyond Rastafari* (Raleigh, N.C.: Lulu Enterprises, 2012), würde bestreiten, dass Rastafari eine Spiritualität hat. Er argumentiert, dass Rasta eine jüdisch-christliche Religion ist, die sich vom Heiligen abgekapselt und getrennt hat, wodurch eine anti-spirituelle Geisteshaltung entstanden ist, die es seiner Meinung nach in den afrikanischen spirituellen Systemen, aus denen Rastafari stammt, nicht gibt. Dies ist eine Behauptung, der nur wenige zustimmen würden, auch dieser Autor.

Es sei darauf hingewiesen, dass die Rastafari, die inzwischen zu einer internationalen Bewegung geworden ist, keineswegs homogen ist, sodass ihre Erforschung in diesem Kapitel keineswegs erschöpfend ist.

Meditieren über eine Rastafari-Spiritualität für Gerechtigkeit und Frieden

Dieses Kapitel befasst sich mit einer Rastafari-Spiritualität für Gerechtigkeit und Frieden, die durch das Werk des jamaikanischen Diaspora-Dichters Kei Miller in seinem 2014 preisgekrönten Gedichtband *The Cartographer Tries to Map a Way to Zion*[14] eingerahmt wird. Miller, der sich auf die Sprache und Symbole der Rastafari beruft, mahnt „heartbless" an, ein Rastafari „Gesang des Guten und des Richtigen und natürlich der Erfülltheit" als Mittel, um zu einem gerechteren und friedlicheren Weg [Reise, Pfad, dem Weg der Rastafari folgend] zum Zion beizutragen.[15] Miller zufolge ist Zion „das Ziel, das außerhalb der Reichweite der imperialen Macht liegt, das die imperiale Macht nicht bedroht, sondern seine eigene Macht auf einer anderen Ebene besitzt, die es über irdische Reiche erhebt."[16] Ein solcher gerechter und friedlicher Weg ist die Rasta-Lebensweise, die von einer Spiritualität der Gerechtigkeit und des Friedens geprägt ist; eine solche Lebensweise/Spiritualität scheut sich nicht, imperiale Systeme der Unterdrückung, Täuschung und Ausbeutung - das „Babylon Shitstem" - mit der Macht der Worte „niederzusingen"/„niederzuschlagen". Der Schlüssel zu einer solchen Aufrichtigkeit ist der einzelne Rasta, der sich auf ein antiimperiales „Trotten" (Gehen, Pilgern) des Weges einlässt, den Jah für jeden Einzelnen vorgesehen hat. Man geht diesen Weg mit „*Ises* [Lobpreisungen] im Mund und Reinheit im Herzen", trotz der zu erwartenden Kreuze und Turbulenzen (Trübsal) auf dem Weg. Dabei verweist die Meditation auf die Bedeutung der Rastafari-Sprache (Dread Talk), um ihre Spiritualität sowohl tief auszudrücken als auch mit Leben zu füllen.

14. Kei Miller, *The Cartographer Tries to Map a Way to Zion* (Manchester: Carcanet Press, 2014). Dieses Buch wurde mit dem Forward Prize für Lyrik ausgezeichnet und stand auf der Shortlist für den International Dylan Thomas Prize und den Costa Book Award.
15. Vgl. Velma Pollard, "Dread Talk-The Speech of the Rastafarian in Jamaica", *Caribbean Quarterly 26*, no. 4 (1980): 32–41, https://doi.org/10.1080/00086495.1980.11829315. Sie merkt auch an, dass trod/trad bedeutet, durchzugehen oder zu erklären, und das ist es, was der Rastaman immer wieder für den Kartografen tut.
16. Vgl. Miller, *Cartographer,* „xxvi", 68, übersetzt durch LH.

Karibische Spiritualität, Rastafari-Spiritualität

Der karibische Diaspora-Theologe Michael Jagessar behauptet, dass karibische „Künstler, Dichter und Komponisten oft *das Heilige im Gewöhnlichen freilegen* und den Menschen einen Weg bieten, es zu erfahren, zu hinterfragen und zu preisen".[17] Er argumentiert weiter, dass karibische Religiosität, Glaube und Spiritualität ein fester Bestandteil des Lebens in der Region sind und dass es eine Verarmung unseres Diskurses bedeutet, sie zu ignorieren. Es ist notwendig, sich mit den zutiefst religiösen Empfindungen des einfachen karibischen Menschen und der Beziehung zwischen „Subversion und Heiligem" auseinanderzusetzen.[18] Jagessar wendet sich gegen die von ihm festgestellte Tendenz in der karibischen Theologie, „die grundlegende Realität und Bedeutung des Glaubens/der Spiritualität und ihre Auswirkungen auf die karibischen Völker und ihre Psyche zu beschönigen."[19] Er definiert Spiritualität als „die Gesamtheit der miteinander verbundenen Existenz, wie sie sich in Lebensweisen, Denkweisen und den verschiedenen Ausdrucksformen des Verhaltens und der Einstellungen gegenüber dem Mysterium, das den eigenen unmittelbaren Kontext und die eigene Welt umgibt, verkörpert".[20] Er argumentiert, dass Spiritualität nicht nur christlich ist, sondern im multireligiösen Kontext der Karibik auch inklusiv, ökumenisch und interreligiös ist. Spiritualität umfasst eindeutig die afrikanischen Diaspora-Religionen der Neuen Welt wie Rastafari, die das Heilige als subversiv entlarven, da es das „babylonische Shitstem", das die Welt kontrolliert, übersteigt.

Hewitt, ein jamaikanischer Pfarrer und Theologe der United Church, betont, dass Spiritualität ein umstrittener Begriff ist. Dennoch behauptet er in Anlehnung an Swidler, dass er sich auf die „innere Bedeutung unseres Menschseins" bezieht. Er fährt fort: „Alle religiösen und weltanschaulichen Systeme stützen ihre Identität, ihre Berufung und ihr Zeugnis auf eine *eingebettete Spiritualität*, die kein feststehendes Konzept ist, sondern dynamisch, da sie die *Realität* immer wieder *verändert*, indem sie die Zugehörigkeit der Menschen von Zeit zu Zeit aufnimmt und wieder abgibt. Es hat damit zu tun, wie wir von der Realität erfasst werden, wenn wir uns in

17. Vgl. Michael N. Jagessar, "The Sacred in Caribbean Literature: A Theological Conversation," in *Reading Spiritualities: Constructing and Representing the Sacred,* ed. Dawn Llewellyn und Deborah F. Sawyer (Abingdon: Routledge, 2008), 27, übersetzt durch LH.
18. Vgl. Jagessar, "The Sacred", 27.
19. Vgl. Jagessar, 28, übersetzt durch LH.
20. Vgl. Jagessar, 31, übersetzt durch LH.

einem Grenzbereich befinden."[21]

So fordert Johnson-Hill in seinem Plädoyer für eine neue, im Rastafari verwurzelte Sozialethik für Jamaika unter anderem ein Konzept des Lebensstils (livity) in der afro-jamaikanischen Unterschicht, das die Einheit in der Vielfalt widerspiegelt, die in dem religiöse Grenzbewusstsein[22] - oder dem von Hewitt beschriebene Grenzraum - impliziert ist. Spiritualität-Livity, das eine Sozialethik umfasst, ist sowohl subversiv als auch dynamisch-transformativ und über das religiöse System, das es hervorgebracht hat, hinaus von großer Bedeutung.

Diese afro-jamaikanische Sozialethik kann nur beschrieben werden, wenn die tiefe Verflechtung des Ästhetischen, des Philosophischen, des Religiösen, des Weltlichen und des Praktischen des Alltags als grundlegend anerkannt wird.[23] Weil das so ist, bleibt der selbständige Bauer, der mit Respekt vor dem Land pflanzt, der Reggae-Künstler, der Babylon hinunter singt, oder der zauberhafte Dichter, der während der gemeinschaftlichen Rastafari-"Reasonings" oder „Groundations" Hof hält. Solche „Reasonings" sind „in der Regel mit einer Meditation verbunden, die darauf abzielt, den Rastafari spirituell zu befähigen, „über sich hinauszuwachsen", um den Fokus aufrechtzuerhalten und die Verbindung mit anderen Rastafari und dem Schöpfer durch Anbetung zu stärken."[24]

Der Kern der Spiritualität und der Lebendigkeit der Rastafari-Stimmen ist das ausgeprägte Verständnis von Gerechtigkeit, Frieden und Gleichberechtigung, das in den jamaikanischen Unterschichten existiert. Wie Jack A. Johnson-Hill feststellt, „muss sie einen altruistischen Scharfsinn, harmonische Beziehungen zur natürlichen Welt, die überragende Bedeutung von Gemeinschaft und eine disziplinierte Nichtbeteiligung an allen gewaltsamen, entmenschlichenden sozialen Prozessen betonen".[25]

Die revolutionären Implikationen einer solchen Spiritualität-Livity sollten bedacht werden. Insgesamt würde sie eine umfassende Umstrukturierung der gegenwärtigen sozioökonomischen, religiös-kulturellen und politischen

21. Vgl. Hewitt, „Spirituality for Democracy", 2, Hervorhebung durch AKP, übersetzt durch LH.

22. Vgl. Jack A. Johnson-Hill, *I-Sight: The Word of Rastafari: An Interpretive Sociological Account of Rastafarian Ethics* (Lanham, Md.: The American Theological Library Association & the Scarecrow Press, 1995).

23. Vgl. Johnson-Hill, *I-Sight*.

24. Vgl. Hewitt, Stealing Land, 4, übersetzt durch LH.

25. Vgl. Johnson-Hill, *I-Sight*, 334, übersetzt durch LH.

Ordnung als Antwort auf eine Spiritualität für Gerechtigkeit und Frieden erfordern.

The Cartographer Tries to Map a Way to Zion

Jagessar ruft dazu auf, die „Geschichte als Kategorie und als Gegenpol für die Theologisierung und Erforschung des Heiligen mit karibischem Geschmack und Tempo" zu betrachten und zu akzeptieren.[26] Daher sind die Werke karibischer Dichter und Schriftsteller wie Kei Miller von theologischer Bedeutung, da sie uns helfen können, das Jenseits der Oberfläche und das Alltägliche wahrzunehmen; sie helfen uns, religiöse Bedeutung in unserem Leben und in unserer Welt zu sehen. Miller demonstriert dies in seinem Werk. In der Tat erklärt Miller bei der Erörterung seiner Wahl der Poesie, um seine Ideen in *The Cartographer Tries to Map a Way to Zion zu* erfassen:

> Was mich davon überzeugt hat, dass es sich um eine Gedichtsammlung handelt, ist diese seltsame Dissonanz, die entsteht, wenn die sehr spirituelle Sprache der Rastafari auf die sehr wissenschaftliche Sprache der Kartografie trifft. Wie können sie gegeneinander einen Klang erzeugen, der in meinen Ohren eindeutig ein neuer Klang ist? . . . Die Poesie bietet diese Möglichkeit, denke ich, in einer Weise, wie andere Genres sie nicht bieten. Es gibt etwas, was ich mit diesem Gedichtband machen könnte, was ich mit einem Essay nicht machen könnte.[27]

In *The Cartographer* stellt Miller eine Gedichtsammlung vor, die größtenteils ein Dialog zwischen dem vermeintlichen Kartographen, der mit der Kartierung der Insel Jamaika beauftragt wurde, und dem Rastaman ist, der - wie es die Rastafari tun - die Annahmen und Systeme hinter dieser scheinbar neutralen Aufgabe und diesem Prozess in Frage stellt.[28] Die Konfrontation zwischen den beiden scheint ein Kulturkampf zu sein, bei dem die eine Partei - der Kartograph - die Macht der westlichen, wissenschaftlichen, quantitativen Disziplin der Kartographie innehat; die andere ist ein namenloser Rastaman, der redselig ist, der die Geschichte des Landes und des Volkes in Erinnerung ruft, der Fragen stellt, Predigten hält und gastfreundlich, aber misstrauisch ist. Der Rastaman weiß, dass der „Anspruch der Kartografie auf Objektivität

26. Vgl. Jagessar, "The Sacred", 33.
27. Vgl. "Kei Miller in Conversation with Susan Mains", Dundee University Review of the Arts, 9 October 2014, https://dura-dundee.org.uk/2014/11/09/kei-miller-in-conversation-with- susan-mains, übersetzt durch LH.
28. Vgl. Michael Rose-Steel, "Of Metaphors and Maps: Cartographic Thinking and the Poetry of Kei Miller," *Politics of Place Green Connections* 3 (2015): 39–56.

einen raubtierhaften Drang zum Zählen und Klassifizieren ... von oben herab belügt".[29] Neutralität ist nur eine Illusion oder zumindest eine absichtliche Falschdarstellung (der Wahrheit). Miller deutet dies vermutlich in einem kurzen Gedicht mit dem Titel „iv" an: „Der Rastaman denkt, zeichne mir eine Karte von dem, / was du siehst, / dann werde ich eine Karte von dem zeichnen, was du nie siehst, / und rate mal, wessen Karte größer sein wird als seine? / Rate mal, wessen Karte die größere / Wahrheit sagen wird?"[30]

In der Tat verbirgt die Ideologie des Kartographen die Wahrheit der Welt: „Es gibt keine Wahrheit der Welt, die uns zugänglich wäre, wenn wir die Ideologien, die wir in den Karten erkennen, dekonstruieren würden."[31] Die Spiritualität-Livity des Rastaman ermöglicht es ihm, die größere Wahrheit der Welt zu enthüllen.

Maria Alonso Alonso beschreibt den Kartographen als Eindringling und den Rastaman als Eingeborenen.[32] Das ist jedoch eine zu einfache Erklärung, denn manchmal scheinen der Rastaman und der Kartograph ineinander überzugehen - in die Redeweise und die Denkmuster des jeweils anderen zu schlüpfen.[33] Ein Beispiel genügt: „Aber der Kartenmacher verliert sich langsam / in den *iya ites* [höheren Höhen] der Worte des Rastaman, denn bedenke, wenn / de Rastaman etwas wie: Die Landkarte nuanciert / war es nur eine Landkarte, geschrieben gegen I&I / . . . / Die Karte war gerade Babylons vampirischste / Orthografie."[34]

Wer ist der Rastaman? Wer ist der Kartenmacher?

Zion ist kein Ort

Alonso Alonso missversteht die Bedeutung von Zion insofern, als Zion weder der Ort ist, den der Kartograph bereist, um ihn zu entdecken, noch der Ort, an dem der Rastaman geboren wird, noch ist es der Name, der der „transkulturellen Metapher [gegeben wird], die es noch zu entdecken

29. Vgl. Rose-Steel, „Of Metaphors", 41, übersetzt durch LH.
30. Vgl. Miller, *Cartographer*, „iv," 19, übersetzt durch LH.
31. Vgl. Rose-Steel, " Of Metaphors ", 43, übersetzt durch LH.
32. Vgl. Maria Alonso Alonso, "The Rhetoric of Movement: Exploring the Art of Mapping in Kei Miller's *The Cartographer Tries to Map a Way to Zion," Oceánide* 11 (December 2018), 1–7.
33. Vgl. Jacob Silkstone, "The Cartographer and the Rastaman: An Introduction to Kei Miller," https://www.litfestbergen.no/litfestbergen-2019/essaygjendiktingar/the-cartographer-and- the-rastaman/.
34. Vgl. Miller, Kartograph, „xix," 44, übersetzt durch LH.

gilt."[35] Vielmehr, so Hewitt, „ist der Kontext [von Zion] viel mehr als ein physischer Ort oder ein geografischer Punkt auf einer Karte, sondern vielmehr ein unverzichtbares Symbol der ideologischen und psychologischen Identitätsbildung, das sich gegen die imperialen Kräfte wehrt, die den Menschen afrikanischer Abstammung die Fülle des Lebens verweigern"[36]

Darüber hinaus ist Zion wirklich ein Zustand des Seins/der Livity-Spiritualität, der Erfülltheit, wie Miller aufzeigt. Zion ist in der Tat ein Gegenpol zu Babylon, dem System der Unterdrückung und Entmenschlichung, das die afrikanischen Völker der Welt beherrscht. Historisch gesehen ist Babylon die imperiale europäische Kolonialwelt, die bis heute in den postkolonialen Machtstrukturen, den mit ihnen verbundenen Ideologien und ihrem politischen Apparat fortbesteht. Babylon, wie es in Jamaika existiert, ist ein Komplex aus wirtschaftlichen, politischen, religiösen und erzieherischen Institutionen und Werten, die sich aus der Kolonialzeit entwickelt haben. Es institutionalisiert Ungleichheit und Ausbeutung; global gesehen ist es das System, in dem Macht Vorrang vor menschlicher Freiheit und Würde hat. Auf der Ebene des Kosmos ist Babylon die Macht des Bösen, die sich gegen Jah und die Gerechten - Rastafari und die *Leidenden* aufreiht. Edmonds fängt das Wesen von Babylon gut ein:

Bei diesen bösen Mächten handelt es sich jedoch nicht um metaphysische Wesenheiten, sondern um menschliche Haltungen und Aktivitäten, die mit der göttlich-natürlichen Ordnung nicht in Einklang stehen. Dieses Bild ist auf die Verbreitung von Massenvernichtungswaffen und die Ausbeutung natürlicher Ressourcen anwendbar, die beide die menschliche Existenz und die Gesundheit der Umwelt bedrohen. Jede menschliche Aktivität, die sich gegen harmonische Beziehungen richtet, ist ein Spiegelbild babylonischer Werte. Babylon ist weder ein geografischer Ort noch ein bestimmtes soziales System. Babylon ist jedes System von Ideen und Institutionen, das eine Kultur darstellt, in der die Menschen unterdrückt und von „Jah" und der lebensspendenden, selbstbejahenden Realität der Rastafari entfremdet sind.[37]

Das ist die Wahrheit, die der Rastaman kennt.

35. Vgl. Alonso Alonso, „The Rhetoric", 11, übersetzt durch LH.
36. Vgl. Hewitt, „Stealing Land", 5, übersetzt durch LH.
37. Vgl. Edmonds, „Dread'I", 25, übersetzt durch LH.

Einen Weg nach Zion planen

Der zentrale Streitpunkt zwischen den beiden Kontrahenten in *The Cartographer* ist die Entschlossenheit des Kartographen, einen Weg zu Rastafaris mystischer Stadt Zion zu finden. Mit der Präzision und Ordnungsliebe der Wissenschaft der Kartografie fragt der Kartograf: „*Wo* ist Zion?" Der Rastaman weist ihm den *Weg* dorthin - und beantwortet damit eine andere, provokantere Frage. In einem Gedicht mit dem schlichten Titel „xxv" schüttelt der Rastaman auf die Erklärung des ehemaligen Kartographen, dass er nun einen Weg nach Zion plane, den Kopf und ermahnt ihn so: „Mein Brüderchen, / du musst gut wandern und heilig treten. Du musst durch einen Ort gehen, der Kreuze heißt, und durch eine Stadt, die Trübsal heißt, / und erst, wenn Jah entscheidet, dass du die Strecke gegangen bist, die er für dich vorgesehen hat, / mit *Ises* in deinem Mund und Reinheit / in deinem Herzen, erst dann, mein Bruder. Erst dann."[38]

Das Leiden (Kreuz und Trübsal) ist ein notwendiges Merkmal des Weges nach Zion, der überraschenderweise von Jah kontrolliert wird, obwohl Babylon die Führung innehat. „Kreuz" ist die „Unterseite" der jamaikanischen Gesellschaft und die Erfahrung der afrikanischen Diaspora mit Leid und Entfremdung. Konkret bedeutet Kreuz (*kraasiz*) in der jamaikanischen Sprache „Unglück, Pech, Übel oder Ärger"[39] . Trübsal ist das biblische Wort, das für einen Zustand großer Leiden steht und oft durch eine göttliche Antwort auf die menschliche Sündhaftigkeit verursacht wird. Kreuz ist eine wörtliche Anspielung auf die biblische Ermahnung, das Kreuz auf sich zu nehmen und Christus nachzufolgen[40] , was damit übereinstimmt, dass das Leiden notwendig ist und aus der Hand Jahs kommt. Die Grenzen dieses Weges sind von Jah bestimmt, und alles, was ein Bruder/eine Schwester tun kann, ist, den Weg treu zu gehen, mit dem Lobpreis Jahs auf den Lippen und der Bosheit gegen niemanden in seinem/ihrem Herzen. Miller hat wie Jagessar Recht, wenn er die Rolle des Lobpreises des Heiligen als wichtiges Element der karibischen Spiritualität und der Rasta-Spiritualität hervorhebt. Nur dann ... nur dann.

38. Vgl. Miller, *Cartographer,* „xxi", 62, übersetzt durch LH.
39. Vgl. Anna Kasafi Perkins, "Confessions of a Jamaican 'Flatalik'," in *Visions and Vocations: The Catholic Women Speak Network,* ed. Tina Beattie and Diana Culbertson (New York: Paulist Press, 2018), 97-100, übersetzt durch LH.
40. Vgl. Lk 9,23; Mt 16,24.

Der Rastaman mahnt weiter in „xxv“: „Mein Bruder / Du kannst deinen Weg nach Zion nicht *planen*; du kannst weder deinen Weg *samfy* oder *ginnal* oder *palm* Jack Mandora / ein Pfund oder einen Dollar und besteche deinen Weg hinein. Du kletterst / in Zion auf Anancys Netz / oder du kannnst mit dem Boot oder Flugzeug oder Auto dorthin gelangen. / Weder hohe noch niedrige Wissenschaft wird dich durch / Jahs beeindruckende Tür bringen. „[41]

Auf dem Weg nach Zion geht es nicht darum, logische Pläne zu schmieden oder Tricks anzuwenden (Verschwörung/Klettern in Anancys Netz)/ wie es so viele in Jamaika zu tun pflegen - wie es Babylon natürlich tut. Babylons Täuschung ist letztlich vergeblich. Es ist kein geografischer Ort, also sind Boote, Flugzeuge oder Autos nutzlose Transportmittel. Alle Wissenschaft der Welt - die „hohe“ Wissenschaft des Volkswissens oder die „niedrige“ Wissenschaft der Bildung, Kartographie, Logistik, Logik und Forschung - kann Jah Rastafari nicht dazu zwingen, die Tür nach Zion zu öffnen. Schließlich begreift der Kartograph, dass „jede“ Nacht, während der Kartograph / sein Netz von Geheim- und Sklavenstraßen, / Aussetzungsstraßen und Backbush-Straßen ausbaut, / er sich in Wirklichkeit mit Zion beschäftigt hat - / eine Frage hat sich zwischen sein *Lernen* / und sein *Erwachen* geklemmt: Wie kartographiert man einen Ort, / der nicht ganz ein Ort ist? Wie nähert man sich / dem Herzen? „[42]

Der Kartograph lernt und erwacht, während er die Wahrheit von Rastafari sieht.

Rückführung auf den Kopf gestellt?

Die Behauptung des Rastaman scheint jedoch das Rastafari-Engagement für die Rückführung und die Identifizierung von Zion mit Afrika-Äthiopien auf den Kopf zu stellen, aus dem der Rastafari „gestohlen“ wurde, wie es in Bob Marleys *Redemption Song* heißt: „Old pirates, yes they rob I / sold I to the merchant ship minutes after they took I from the bottomless pit.“ Marley beklagt, dass sowohl er als auch sein versklavter Vorfahre seiner Selbst, seiner Identität, seines Landes, seiner Sprache und seines Lebens beraubt wurden. Gemeinschaft [„rob I“] im Prozess des Raubes von Mutter Afrika. Er erinnert sich an die Erfahrung des „bodenlosen Abgrunds“ der „dunklen Kerker, überfüllt mit Elend und Verzweiflung“ in den Sklavenburgen von

41. Vgl. Miller, *Cartographer,* „xxv,“ 62. Hervorhebung im Original, übersetzt durch LH.
42. Vgl. Miller, „xxi“, 50. Hervorhebung durch APK, übersetzt durch LH.

Ghana. Dort wurden die Menschen festgehalten, bevor sie auf Sklavenschiffe verfrachtet wurden, um die beschwerliche Reise über den Atlantik anzutreten, die viele nicht überlebten.[43] Die merkantilen Absichten des Raubes werden in der Bezeichnung dieser Handelsschiffe deutlich, die Menschen in Waren verwandelten - in Vieh, das für den wirtschaftlichen Wohlstand der Europäer*innen in einem babylonischen System gekauft und verkauft wurde. Die Erinnerung an die Mittlere Passage und das damit verbundene Leid, das bis in die heutige Zeit reicht, ist für die Rastafari äußerst schmerzhaft. Die Art und Weise, wie Rastas über die Erfahrung der Versklavung sprechen, zeigt, dass sie in die Vergangenheit zurückgehen, den Schmerz und das Leid ihrer Vorfahr*innen so empfinden, dass sie darüber in der ersten Person Präsens sprechen können und dies auch tun.

Es ist jedoch klar, dass die Verpflichtung zur Rückführung nach Afrika kein grundlegender Grundsatz der Rastafari ist. Chevannes argumentiert anders und erörtert die Entwicklung der Idee, dass „Jamaika Afrika ist".[44] Es besteht keine Notwendigkeit zur Rückkehr, da „Afrika bereits in Jamaika ist" - historisch und kulturell. In der Tat bedeutete die Verpflichtung zur Rückführung nach Afrika-Äthiopien keine pauschale Ablehnung von Jamaika. In gewisser Weise ist die Rastafari tief in Jamaika verwurzelt, dem Geburtsort ihres Propheten Marcus Garvey. Die Rückführung ist untrennbar mit der Verwurzelung in den Höfen der Insel verbunden."[45] Rückführung ist nicht nur eine Art von zukünftiger Verpflanzung; während gescheiterte Versuche der physischen Rückführung für einige vorübergehend entmutigend sind, bleiben die Rastas relativ stabil in Jamaika und fühlen sich diesem Land verpflichtet und sind „grundlegend mit der gegenwärtigen Erfahrung in der gewöhnlichen, alltäglichen Lebenswelt beschäftigt."[46] Ebenso behauptet Murrel, dass die Brüder die Rückkehr „als freiwillige Migration nach Afrika, als kulturelle und symbolische Rückkehr nach Afrika oder als Ablehnung westlicher Werte und Bewahrung der afrikanischen Wurzeln und des afrikanischen Stolzes"[47] umgedeutet haben, was möglich ist, weil

43. Vgl. Lilian Diarra, "Ghana's Slave Castles: The Shocking Story of the Ghanaian Cape Coast", *Culture Trip,* 24. Januar 2017; Barry Chevannes, "Rastafari and the Coming of Age: The Routinization of the Rastafari Movement in Jamaica", in *Rastafari in the New Millennium: A Rastafari Reader,* ed. Michael Barnett (Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press, 2014), 13-34.

44. Vgl. Chevannes, Betwixt and Between, 32, übersetzt durch LH.

45. Vgl. Johnson-Hill, *I-Sight,* 310, übersetzt durch LH.

46. Vgl. Johnson-Hill, 312, übersetzt durch LH.

47. Vgl. Murrell, „The Rastafari Phenomenon", 6, übersetzt durch LH.

ihre spirituelle Lebensweise eine Dynamik aufrechterhält, die sich dem Erfassen der Realität in einem Grenzbereich verschrieben hat. Wichtig ist jedoch der Begriff der Gerechtigkeit, der der Wiedergutmachung innewohnt; wiederherstellende Gerechtigkeit ist in dem Ruf „Afrika für die Afrikaner*innen“ impliziert. Jede wird in das Land zurückgebracht, aus dem sie stammt, um das Unrecht der Vergewaltigung Afrikas und Amerikas zu korrigieren. Was ist nun mit diesem Zion, das sich am Horizont abzeichnet?

> Zion ist ein Tag der Abrechnung / lass dich von niemandem täuschen / Zion ist ein Tag des Schreckens... / Zion ist ein Tag der Quittung und der Bezahlung /.../ Und Zion ist ein Stück / Land, das zurückgegeben wird am Natty- / Tag; mehr als Afrika, / mehr als I-thiopien /.[48]

Natty Sprache

Rastafari - oder *Natty Dread*, wie sie manchmal genannt werden - erkannten schon früh, dass die Unterdrückeden Sprache, Bilder und Metaphern benutzen, um die babylonische Agenda zu kontrollieren und voranzutreiben. Sie behaupten, dass die Sprache - das Englisch der Königin - unter den Diaspora-Afrikaner*innen Verwirrung stiftet, weil sie die afrikanische Realität und Kultur negativ beschreibt. Sie führt auch dazu, dass Afrikaner*innen sich ihrer Identität und ihres Erbes schämen. Solche Machtverhältnisse prägen unsere Welt und unsere Sicht auf die Lebenswelt. Als Antwort darauf haben die Rastafari „die Sprache zu einem scharfen Instrument entwickelt, um die Realität zu definieren und die unverwechselbare Rasta-Weltanschauung darzulegen“.[49] Nachdem sie die Wort-Laut-Struktur des Englischen der Königin unter die Lupe genommen haben, identifizieren sie die negativen Konnotationen in der Schreibweise und Aussprache bestimmter Wörter wie *oppression*, *dedicate*, und *appreciate*, denn diese Wörter tragen das Gewicht ihrer phonologischen Implikationen. Diese Wörter werden durch *downpression*, *livicate* und *apprecilove* ersetzt. Rastas prägen auch neue Wörter wie *bless up*, *heartbless* und *upfullness*, um ihrer Lebensfreude Ausdruck zu verleihen. Velma Pollard stellt fest, dass Dread Talk eine lexikalische Erweiterung des jamaikanischen Kreolischen ist, der traditionellen Sprachform der jamaikanischen Armen, um „eine besondere und für einige eine genauere Sichtweise des Lebens in

48. Vgl. Miller, *Cartographer*, „xxiii“, 55, übersetzt durch LH.

49. Vgl. Anna Kasafi Perkins, “The Wages of (Sin) is Babylon: Rastafari Versus Christian Religious Perspectives of Sin,” in *Rastafari in the New Millennium,* 239–54, übersetzt durch LH.

der jamaikanischen Gesellschaft“[50] zu ermöglichen. Sie behauptet, dass „der Mann, der die Worte macht, ein Mann ist, der von unten nach oben schaut; ein Mann, der wirtschaftlich und sozial vom Establishment unterdrückt wird [daher seine Erfahrung der Unterdrückung]. Seine Sprachform stellt einen Versuch dar, das jamaikanische Kreolisch so zu biegen, dass es seine soziale Situation und seine religiösen Ansichten widerspiegelt“.[51]

Sizzla Kalonji, ein einflussreicher, wenn auch umstrittener Rasta-Dancehall-Künstler, singt auf seinem Black-History-Album aus dem Jahr 2001 einen Rasta-Chant namens „Upfullness“ - interessanterweise stellt Pollard fest, dass „reason“, „chant“ und „trod“ biblische Wörter sind, die von Rasta wieder aufgegriffen wurden. Indem er „upfullness nothing less“ fordert, um Jah zu gefallen, verflucht Sizzla Babylon - „bun down Babylon“; „cut dem up/off“; „drown dem“. Sizzla, „der die Bestrebungen, Wünsche und Sehnsüchte der jungen Menschen aus der unterdrückten Mehrheit verkörpert“[52], beansprucht sein Geburtsrecht als eines der „Selassie-Kinder“. „[Die Bösen] konnten nicht verhindern, dass der Segen von oben nach unten drang.“[53]

Sizzla repräsentiert und reflektiert den Rastafari-Glauben, dass Worte „töten oder heilen können und dass jedes Wort eine Schwingung in sich trägt“.[54] Interessanterweise lässt Miller den Kartografen am Reggae *Sumfest*, Jamaikas wichtigstem Reggae-Fest, teilnehmen, wo er „über eine Stunde lang bei Sizzla stand . . über eine Stunde lang während Sizzla Kalonjis phänomenalem Auftritt“.[55] Seine Aufmerksamkeit wird auf den Fahnenschwenker gelenkt, der pflichtbewusst und unbeachtet die ‚*Ites*‘-Rasta-Flagge aus Eis [rot], Gold und Grün schwenkt. Er vergleicht ihn mit Mose in Exodus 17,11, wo das Senken seines Arms das Blatt in der Schlacht zwischen Israel und Amalek wenden kann: „Wenn man ihn fragt, / würde der Fähnrich sagen: / Zion nicht so weit, mein Boss - / ist nur eine Armlänge entfernt.“[56]

50. Vgl. Pollard, „Dread Talk“, 206, übersetzt durch LH.
51. Vgl. Pollard, 205, übersetzt durch LH.
52. Vgl. Allan Bernard, “A Focus on Sizzla Kalonji: A Leading Influence on a New Generation of Rastafari Youth”, in *Rastafari in the New Millennium,* 278-90, übersetzt durch LH.
53. Vgl. Sizzla, *Black History* (Charm Label, 2001), übersetzt durch LH.
54. Vgl. George Eaton Simpson, “ Religion and Justice: Some Reflections on the Rastafari Movement,” *Phylon* 46, no. 4 (1985): 288, übersetzt durch LH.
55. Vgl. Miller, *Cartographer,* „xxiv“, 58, übersetzt durch LH.
56. Vgl. Miller, „xxiv“, 58, übersetzt durch LH.

Das Bewusstsein der Rastafaris für die Macht und Politik der Sprache und die Sprachpolitik stehen im Mittelpunkt von Millers Werk.[57] So fragt der Rastaman: „Warum versuchst du so sehr / Natty die Zunge herauszuschneiden / von allen Kindern Zions / und erzählst ihnen, dass die Worte / rau und unanständig waren, dass / die Sprache / nichts weiter war/ als ein tegareg [vulgärer] Klang? / Erkläre, warum du dir so viel Mühe geben hast, / Nattys Gedichte zu vertonen“[58]

Dread Talk/Natty Sprache/*Iyaric*, vor allem wegen ihrer Attraktivität für Jugendliche, hat in der jamaikanischen Gesellschaft, in der die jamaikanische Sprache bereits als minderwertig und als Zeichen mangelnder Bildung stigmatisiert ist, große soziale Ängste hervorgerufen und tut dies auch weiterhin. In vielen Haushalten der Mittelschicht und in den Klassenzimmern der Elite werden Anstrengungen unternommen, zu verhindern, dass dieses „raue und ungehobelte“, „kaputte/schlechte“ Englisch nicht mehr gesprochen wird. Offensichtlich bezieht sich die Reaktion weniger auf die Sprache, die gesprochen wird, als auf „das [gegen das Establishment gerichtete] soziale Phänomen, das sie bedeutet“.[59] Ironischerweise wurde die Sprache der Natty auf andere Weise zum Schweigen gebracht. Der jamaikanische Staat hat sich ihre Musik, Symbole, Praktiken und Kultur zu eigen gemacht, vor allem im Rahmen der touristischen Vermarktung. Ein Großteil ihrer unverwechselbaren *iyarischen* Sprache wurde in die jamaikanische Sprache und Kultur integriert, ohne dass dies anerkannt wird. Rastafari weigern sich, sich ihre „Zunge herausschneiden“ zu lassen. Sie erobern sich ihre Stimme in ihrer iyarischen Sprache zurück, die ihnen immer wieder neue Sicht- und Sprechweisen bietet. Durch Reggae-Rhythmen beeinflussen sie weiterhin die Art und Weise, wie wir unsere Welt sehen und was wir über sie sagen können und wollen. Wie William David Spencer argumentiert, „hat Reggae definitiv die Fähigkeit zu protestieren - und zwar nicht nur zu protestieren, sondern auch Lösungen anzubieten. In dem Rhythmus des Reggae können die spirituell und sozial Unterdrückten Hoffnung finden, indem sie auf ‚aufmunternden‘ Worten reite“[60.]

57. Vgl. Phil CohZen, “Kei Miller: The Cartographer Tries to Map a Way to Zion”, *Spring Review* (2016), 1-5.

58. Vgl. Miller, *Cartographer,* „xxiii“, 56, übersetzt durch LH.

59. Vgl. Pollard, „Dread Talk“, 214, übersetzt durch LH.

60. Vgl. William David Spencer, „Chanting Change“, 266-83, 274, übersetzt durch LH.

Spiritualität für Gerechtigkeit und Frieden

Das Gedicht „xxvi", „in dem der Rastaman eine Predigt hält", zeichnet die Konturen der Rasta-Spiritualität für Gerechtigkeit und Frieden weiter nach: „Der Rastaman sagt: Um nach Zion zu gelangen, musst du beginnen / Mit einem Heartbless, einem kleinen Neigen des Kopfes, einem Nicken, / Daumen und Zeigefinger treffen sich, um die Form von I/ Blut anzunehmen, dann erhoben wie ein Abzeichen an I Brust, dann sagst du es: / Heartbless. Ein einfaches Wort, das nichts kostet / Zu geben, aber viel zu empfangen - wie manchmal / Triffst du einen I-Dren an deiner Tür, der nicht nur / Mit einem Geschenk von seinem Acker kommt, sondern auch mit einem Wort."[61]

Eine Rastafari-Spiritualität für Gerechtigkeit und Frieden beginnt mit der Person, in diesem Fall dem rechtschaffenen Rasta, der das Wohlwollen und den Respekt für alle, die für die Rasta-Livity von zentraler Bedeutung sind, symbolisch in dem bekannten Zeichen aus Daumen und Zeigefinger in Form einer Raute festhält, in diesem Fall erhoben auf die Brust, wo das eigentliche Herz „I-Blut" pumpt. Dieses Zeichen ist als „das Siegel Salomons" bekannt und soll von Kaiser Haile Selassie I. übernommen worden sein. Es könnte yogische Ursprünge haben. Die Rasta glauben, dass Selassie das Symbol geschaffen hat, um zu zeigen, dass er die Manifestation der Göttlichkeit ist.[62] Emma Donaldson kommentiert: „Rastafari sprechen Gebete als Teil ihres täglichen Lebens. Rastafari verbinden ihre Finger und halten die Spitzen ihrer Daumen und Zeigefinger zusammen wenn sie beten. Die Form ihrer Hände stellt ein Herz und einen Speer dar und spiegelt die wichtigsten Rastafari-Prinzipien des Friedens und des Kampfes gegen Unterdrückung wider."[63]

Rastas machen das Siegel, wenn sie zu Jah beten und den Kaiser preisen. Das Siegel hat eine doppelte Bedeutung: Erstens stellen die nach unten zeigenden Finger (Dreieck) das Göttliche auf Erden dar; die nach oben zeigenden Finger (Dreieck) stehen für das menschliche Streben nach Göttlichkeit. Zusammen stellen die beiden Dreiecke das Einssein mit Jah dar. Weitere Bedeutungen der Geste sind die Dreifaltigkeit und der Frieden.

---

61. Vgl. Miller, *Cartographer*, „xxvi", 68, übersetzt durch LH.

62. Vgl. "Important Rasta Symbols and Their Meaning," 24 July 2018, https://rastaverse.com/ rasta-symbols.

63. Vgl. Emma Donaldson, "The Rastafari Community in Scouting", Scribd, December 2002, https://de.scribd.com/document/115151133/Rastafari-Community-Scouting, übersetzt durch LH.

Das Siegel ist weltweit populär geworden, und eine führende Persönlichkeit der Welt, die für diese Geste bekannt ist, ist die deutsche Bundeskanzlerin Angela Merkel. Merkels Gebrauch des Siegels wird als *Merkel-Raute* bezeichnet. Leider geht der spirituelle Bezug des Siegels, wie das allgegenwärtige Herzzeichen, bei seiner Adaption durch die Populärkultur oft verloren, wo es nur als eine weitere flüchtige Modeerscheinung betrachtet wird.[64] In der Lebensspiritualität für Gerechtigkeit und Frieden wird dieses Siegel von einem Segenswort begleitet, „Heartbless", laut Miller ist es wichtig, dass es frei gegeben und als Überfluss empfangen wird.[65] Frei zu segnen bedeutet nicht, einen Vorrat aufzubrauchen, sondern ist vielmehr ein Geschenk, das auch den Geber segnet, wie weiter unten erläutert wird.

> Mein Bruder, so ein Mann ist schon auf dem Weg / Zum Zion. Also fang so an - ein Heartbless, der alte / Rastaman singt von Güte und Rechtschaffenheit / und, natürlich, Frohsinn - wie schön ist dieses Wort - / Frohsinn - als ob es etwas wäre, das man / im Tank des Herzens aufbewahren könnte, so dass man am Morgen, / wenn das Salz einen niederdrückt, / wenn man das Gefühl hat, dass man nicht einmal aufstehen kann, um sich Babylons betäubender Arbeit zu stellen, / wüsstest du wenigstens, dass, wenn der Tag / dein Herz auswringt wie die Straßenjungen die Gästehandtücher, / daraus diese gespeicherte Portion / der Erfülltheit entspringt, und so gesalbt durch deinen eigenen Speicher, / würdest du dich dem Weg stellen, der ewig ist / nach oben neigend.[66]

„HERR, unser Herrscher, wie herrlich ist dein Name in allen Landen" (Ps 8,2), so lobt der Rastaman das Wort „Fülle", das mit einer Sache [Wasser?] verglichen wird, die man in einem Tank aufbewahren und daraus schöpfen kann, um sich zu erfrischen, wenn die Last des Weges, der sich „immer weiter nach oben neigt", dies erfordert. Die „Erfülltheit" segnet sowohl den Erfüllten als auch diejenigen, die durch seine oder ihre Erfülltheit gesegnet werden. Miller bezieht sich auf „Salz" als Last und spielt auf die Volksüberlieferung an, dass diejenigen unserer versklavten Vorfahr*innen, die sich weigerten, Salz zu konsumieren, eines Tages wegfliegen und nach Afrika zurückkehren würden. Darum geht es auch in dem 1997 erschienenen Roman *Salt* des Trinidadiers

64. Vgl. Marisa Meltzer, "When Two Thumbs Down Are a Sign of Approval," *The New York Times,* 9 August 2011, https://www.nytimes.com/2011/08/11/fashion/hand-heart-gesture- grows-in-popularity-noticed.html.
65. Vgl. Mains, "Kei Miller in conversation with Susan Mains," https://dura-dundee.org.uk/2014/11/09/kei-miller-in-conversation-with-susan-mains/.
66. Vgl. Miller, *Cartographer,* „xxvi", 68, übersetzt durch LH.

Earl Lovelace. Der Verzehr von Salz führte zu einer geistigen Gefangenschaft, weshalb die Versklavten stark gesalzene und konservierte Lebensmittel erhielten, wie z. B. gesalzenen Kabeljau und gesalzene Schweineschwänze, die heute ironischerweise zu den Grundnahrungsmitteln der karibischen Küche gehören. Die Rastas lehnen solche Sklavennahrung ab und essen ungesalzene, natürlich gewachsene Lebensmittel aus der Erde. Damit bauen sie auf der „starken afrokaribischen Tradition auf, Salz als entmutigend zu betrachten".[67] In der Tat ist das Wort unter Jamaikaner*innen alltäglich geworden, die als Reaktion auf eine Pechsträhne oft „Mi salt" (Mein Salz) sagen. Gleichzeitig lehnen sie die räuberische und ausbeuterische Beziehung des Babylon-Systems zur Umwelt ab.

Miller schreibt:

> Wisse also, dass jeder Herzensgruß / von Jah gesammelt wird wie Mickle und Muckle, / oder wie ein Korb voll Kakao, und zu dir / wie eine Dividende zurückkommt. Du findest deine Füße endlich / abseits der Mergelstraßen, der Bauxitstraßen, der Sklavenstraßen / und der Aussetzungsstraßen, und du würdest / jetzt auf die singenden Straßen und die süßen / Straßen einbiegen, die dich an einen Ort / bringen, der nicht auf Karten oder Seekarten festgehalten werden kann, einen Ort, der nicht / am Ende der Wege stillhält. *Wisse dies, / dass Löwen, die trotten, sich nicht darum sorgen, Zion zu erreichen. Mit der Zeit / ist es Zion, das die Löwen erreicht.*[68]

Die Rückgabe von Heartbless an den Segensspender ist nicht zufällig, sondern wird von Jah initiiert, der wie ein Bauer oder eine weise Frau kleine Stücke (Mickle und Muckle) sammelt und sie als Dividende zurückgibt. Schließlich findet der Gesegnete seinen Weg, indem er die von Unterdrückung und Ungerechtigkeit geprägten Straßen verlässt und sich auf die „singenden und lieblichen Straßen" begibt, die die ästhetische Dimension der neuen Wirklichkeit zum Ausdruck bringen, die er erleben wird. Dieser Ausdruck von Herzensgüte ist Rasta-Spiritualität bei der Arbeit. Eine solche Spiritualität ist „eine unverzichtbare Ressource, die das Individuum letztlich von der Besessenheit mit egoistischen Zielen in eine Ausrichtung auf das Gemeinwohl der gesamten Gemeinschaft verwandelt".[69]

---

67. Vgl. Chevannes, *Betwixt and Between,* 146, übersetzt durch LH.
68. Vgl. Miller, *Cartographer*, „xxvi", 68-69, Hervorhebung durch APK, übersetzt durch LH.
69. Vgl. Patricia Sheerattan-Bisnauth, zitiert in Hewitt, „Spirituality for Democracy", 2, übersetzt durch LH.

Schluss

In der Meditation über eine Rastafari-Spiritualität - Leben für Gerechtigkeit und Frieden - hilft uns Kei Millers Poesie, den heiligen Weg zu finden, zu dem jeder von Jah berufen ist. Ein solcher Weg erfordert Frieden und Liebe - die Fähigkeit, sich selbst und andere zu lieben, sich selbst und andere zu kennen und in Frieden mit sich selbst und anderen zu leben, trotz des Kreuzes und des Trübsals, die ein unvermeidlicher Teil des Weges sind. Als solche bemühen sich die Rastas, sich nicht an der Ungerechtigkeit und Unterdrückung, „auf anderen herumtrampeln, um zu gewinnen“[70], zu beteiligen, die ihre Vorfahr*innen, sie selbst und ihre afrikanischen Brüder und Schwestern auch heute noch erleben. Es überrascht daher nicht, dass die Forderung nach einem grundlegenden Wandel auf der Grundlage von Gleichberechtigung und Gerechtigkeit für Rastafari von zentraler Bedeutung ist. Diese Gerechtigkeit erstreckt sich auch auf die Natur, und so betonen die Rasta die Bedeutung einer organischen Verbindung zum Land sowie einer erholsamen Tätigkeit, die Arbeit und Freizeit miteinander verbindet. Im Gegensatz zu einigen Glaubenstraditionen in der Karibik, die die vorherrschende sozioökonomische und politische Ordnung stillschweigend unterstützen, artikulieren Rasta „eine dynamische, sich entwickelnde Kritik am Status quo, die auf der Anprangerung Babylons durch die biblischen Propheten beruht“ und durch die Kraft der Reggae-Rhythmen weltweit verbreitet wird.[71] Denn „wir sprechen, um uns selbst aus dunklen Ecken zu navigieren, und wir werden, / jeder von uns, zu Kartografen“.[72]

Aus dem Englischen übersetzt durch Laura Hoolt

70. Vgl. Johnson-Hill, *I-Sight,* 332, übersetzt durch LH.
71. Vgl. Johnson-Hill, 332.
72. Vgl. Miller, *Cartographer,* „xx“, 45, übersetzt durch LH..

5

Mit Menschen afrikanischer Abstammung ein neues Lied singen: Die Vielfalt der transformativen Spiritualitäten

Karen Georgia A. Thompson

aus dem Englischen übersetzt durch Laura Hoolt

umwandelnd
ich berührte die
erde mit jedem
atemzug ich
malte den himmel
mit meiner seele
ich sah den
Zweck meines
Kommens ich
las mein Leben
In grauen
Wolken hörte
ich meinen Ruf
im krachenden
Wasser fand ich
mich in der
Stille wieder

—© Karen Georgia A. Thompson, Kapaʻa Beach Park, Hawaii Oktober 2019, übersetzt durch LH

Die Einladung - an „alle Menschen"?

Der ökumenische Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens ist eine Einladung an globale Gemeinschaften, gemeinsam mit dem Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) an einer transformativen Reise teilzunehmen, die Gottes Fürsorge und seinen Wunsch nach Gerechtigkeit und Frieden in der Welt widerspiegelt. Diese Einladung richtet sich an „alle Menschen guten Willens". Als solche ist sie eine inklusive und globale Einladung, die über die Kirche hinausgeht und verschiedene Glaubenstraditionen einbezieht. Der Aufruf, der von der 10. Vollversammlung in Busan ausgeht, ist zwar einladend, rechtfertigt aber eine Diskussion über die Formulierung „alle Menschen", um zu überlegen, wie die gottgegebenen Gaben „aller Menschen" auf dieser Reise aufgenommen werden können.

Andere auf diesen Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens einzuladen, erfordert eine Auseinandersetzung mit der Art und Weise, wie die Kirche die Praktiken und Traditionen von Millionen von Menschen anderer Spiritualitäten und Glaubenstraditionen problematisiert hat, indem sie spirituelle Ausdrucksformen als ungeheuerlich und dem christlichen Gottesverständnis zuwiderlaufend bezeichnete. Dies führte zur Unterdrückung der spirituellen und religiösen Traditionen indigener Völker auf der ganzen Welt, einschließlich Menschen aus Afrika und der aus Afrika stammenden Traditionen, die bei den Menschen afrikanischer Abstammung zu finden sind.

Die Spiritualität der Menschen afrikanischer Abstammung ist durchdrungen von Praktiken, die seit Generationen weitergegeben werden. Sie werden nicht aus einem Buch gelehrt und sind auch nirgendwo niedergeschrieben, und doch ist die afrikanische Spiritualität zusammen mit dem Christentum in den Gemeinschaften in ganz Amerika präsent - einer Region, die zur Heimat von über 200 Millionen Menschen afrikanischer Abstammung geworden ist, deren Vorfahr*innen durch den transatlantischen Sklavenhandel in diese Region gebracht wurden.

Die vom ÖRK ausgesprochene Einladung schließt Gemeinschaften ein, für die das Christentum ein Teil ihrer spirituellen Erfahrung ist; doch diese Gemeinschaften verstehen sich auch mit der Spiritualität ihrer afrikanischen Vorfahr*innen verbunden. Die Beschäftigung mit beiden Traditionen hat zu einer transformativen Spiritualität geführt, deren Praktiken, Rituale und Erfahrungen Zeugnis vom Geist Gottes ablegen, der auf vielfältige Weise über diese Gemeinschaften ausgegossen wurde. Das Vorhandensein dieser

Spiritualitäten weist auf die Widerstandsfähigkeit der versklavten Afrikaner hin, die Traditionen weitergaben, die zeitweise verboten und kriminalisiert waren. Sie überlebten, weil sie im Geheimen praktiziert wurden.

Die Praxis dieser spirituellen Ausdrucksformen weist auf die Art und Weise hin, wie Menschen, die versklavt waren, ein Gottesverständnis mitbrachten, das von einem eurozentrischen kolonialen Christentum verunglimpft, bestraft und als unheilig angesehen wurde. Diese Art von unterdrückendem Christentum muss hinterfragt und zurückgewiesen werden, um als Plattform und Quelle der Begleitung für diesen Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens zu dienen.

Dieser Pilgerweg erfordert, dass man die Wahrheit sagt und Gott auf eine umfassende und integrative Weise erfährt, die Raum für persönliche und gemeinschaftliche Verwandlung lässt und Möglichkeiten schafft, von anderen spirituellen Gemeinschaften zu lernen.

Transformative Spiritualitäten sind lebensspendend und transformierend für die Praktizierenden, die Gemeinschaften, in denen sie leben, und für die Welt. Die Anerkennung aller Spiritualitäten als legitime Wege für theologisches Engagement lädt zur Beteiligung von Praxisgemeinschaften ein, die in mündlichen Traditionen und informellen Strukturen verwurzelt sind. Die Einbeziehung aller Spiritualitäten entkolonialisiert Annahmen, die dem Christentum Vorrang einräumen und es bevorzugen, und lässt so eine Vielfalt von Möglichkeiten zu, wie Menschen und Gruppen der Gegenwart Gottes begegnen und sie leben.

Transformative Spiritualitäten gibt es in vielen Gemeinschaften, die sich als christlich bezeichnen, und in anderen, in denen die Bewegungen des Geistes in der Vielfalt der Wege, auf denen Gott sich manifestiert und offenbart, erfahren werden. Im afrikanisch-karibischen Kontext, wo aus Afrika stammende Spiritualitäten präsent sind und mit dem Christentum koexistieren, gibt es transformative Spiritualitäten, die in religiöser Vielfalt verwurzelt sind, oder eine religiöse Hybridität, die im Leben von Menschen, die ihre Spiritualität als „und“ - „Christ*innen und“ - erleben, als Einheit verbunden ist.“

Eine Untersuchung des Lebens und der Praktiken von Menschen afrikanischer Abstammung in Teilen Amerikas konfrontiert den historischen Kontext, in dem diese Spiritualitäten geformt wurden, einschließlich der Auswirkungen von Afrophobie und Rassismus, die diese spirituellen Praktiken und die sie Ausübenden kriminalisierten, verunglimpften

und dämonisierten. Die transformativen Spiritualitäten der Menschen afrikanischer Abstammung sind von der Geschichte der Kolonialisierung und Versklavung, der Emanzipation und der Unabhängigkeit geprägt und beeinflusst, auch wenn sie in einer lebendigen und dynamischen Verbindung zu Gott verwurzelt sind.

Diese traumatischen historischen Momente, die im Leben von Afrikaner*innen und Menschen afrikanischer Abstammung von Versklavung und Entmenschlichung geprägt waren, wurden durch belastbare, transformative Spiritualitäten untermauert, die ihnen Halt und Orientierung gaben, auch wenn Hoffnung und Bestätigung ihres Afrikanischseins fehlten. Die Weitergabe der Spiritualität über Generationen hinweg und die gemeinsame Nutzung der Spiritualität, die aus diesen Erfahrungen der Gegenwart Gottes mit den Menschen in ihrem Kampf um „Wie könnten wir des Herrn Lied singen in fremdem Lande? „ (Ps 137,4) entstanden ist, ist für die Menschen afrikanischer Abstammung und für den gegenwärtigen Moment in der fortwährenden Suche nach Gerechtigkeit wichtig.

Versklavung und Religion

Ich wurde in Kingston, Jamaika, geboren. Ich bin in einer konservativen christlichen Konfession aufgewachsen, die meine frühe geistliche Ausbildung ermöglichte. Mir wurde beigebracht, dass Gott die Erlösung nur für Christ*innen bereitstellt und dass alle anderen Traditionen falsch sind, weil sie Gott nicht kennen.

Jamaika war eine Kolonie, die unter spanischer und britischer Besatzung entstand. Vor der Ankunft des spanischen Entdeckers Christoph Kolumbus im Jahr 1492 war die Insel von indigenen Völkern bewohnt. Das Volk der *Taino* auf Jamaika wurde wie viele andere indigene Völker von europäischen Siedler*innen von ihrem Land vertrieben und versklavt. Ihre spirituellen und gemeinschaftlichen Praktiken wurden abgelehnt und verunglimpft, und ihre Existenz wurde missachtet und vernichtet. Die europäischen Entdecker erhielten das Recht, aufgrund der Entdeckungsdoktrin, die die Parameter für die Inbesitznahme von nicht von Christ*innen bewohntem Land festlegte, Ansprüche auf Land außerhalb Europas zu erheben.[1]

1. Die Entdeckungsdoktrin wurde von den europäischen Monarchien verkündet, um die Kolonisierung von Ländern außerhalb Europas zu legitimieren. Zwischen der Mitte des 15. und der Mitte des 20. Jahrhunderts erlaubte diese Doktrin den europäischen Staaten, sich unter dem Deckmantel der „Entdeckung“ Land anzueignen, das von indigenen Völkern bewohnt wurde. Vgl. Susan Shown Harjo, *Nation to Nation: Treaties Between the United States and American Indian Nations* (Washington, D.C.: Smithsonian Books, 2014), 15-16.

Die Rolle des Christentums in der kolonialen Unternehmung ermöglichte die Verbreitung des Christentums in der ganzen Welt, während die spirituellen Ausdrucksformen der Völker, auf die es traf, negiert wurden. Das Volk der *Taino* war auf seine eigene Weise mit Gott verbunden, so wie es die Ureinwohner*innen jedes Landes sind. Die europäische Expansion schadete den Seelen vieler, die als Wilde bezeichnet wurden oder denen man sagte, sie hätten keine Seele.

Afrikaner*innen, die als Vieh nach Amerika gebracht wurden, brachten ihre Spiritualität, ihre Rituale und ihren Glauben mit, die in Afrika beheimatet waren. Die mittlere Passage über den Atlantik war grausam; Millionen kamen ums Leben, aber Millionen überlebten. Ihre Überlebensgeschichten sind voll von ihrem Glauben an Gott, der aktiv in ihr Leben eingreift, und werden oft als christliche Erzählung von versklavten Afrikaner*innen erzählt, für die die Geschichte des Exodus zur wichtigsten Rechtfertigung für die Befreiung von europäischen Sklavenhalter*innen wurde. Weniger bekannt sind die Geschichten über den Glauben und die Überzeugungen, die bei den versklavten Afrikaner*innen in anderen Spiritualitäten verwurzelt waren. Doch die Geschichten und Menschen haben überlebt.

Als Kind sah ich verschiedene Ausdrucksformen des Göttlichen. In verschiedenen Konfessionen hörte ich die Geschichten von Menschen anderer Glaubensrichtungen. Uns wurde beigebracht, uns von Menschen anderer Glaubensrichtungen fernzuhalten, die als geistig verdorben und moralisch bankrott galten. Man warnte uns auch vor anderen, progressiveren christlichen Konfessionen. Ebenfalls präsent und weniger sichtbar waren die aus Afrika stammenden und einheimischen Ausdrucksformen Gottes in Traditionen wie Rastafarianismus, Kuminah, Myal und anderen namenlosen Spiritualitäten. Die Anhänger*innen dieser Traditionen waren an ihren wahrgenommenen Unterschieden erkennbar.

Rastafari schnitten als Teil ihrer spirituellen Praxis ihre Haare nicht und trugen lange Dreadlocks. Frauen, die ihren Kopf verhüllten, gehörten zu einer Reihe von afrikanischen Traditionen. Menschen, die Weiß trugen, waren afrikanische Religionsausübende. Andere, die ihre Opfergaben zum Meer brachten, waren in der Gemeinschaft bekannt, ebenso wie diejenigen, die die Weisheit der Heiltraditionen suchten. Hinzu kamen Heilpraktiken, die von vielen angewandt wurden, sowohl zum Guten als auch zum Bösen.

Die aus Afrika stammenden Spiritualitäten, die überlebt haben, waren in der überwiegend christlichen Realität, die durch die Entdeckungsdoktrin

geschaffen und durch die Zwangschristianisierung der Afrikaner*innen und ihrer Nachkommen verstärkt wurde, nicht leicht zu navigieren. Diesen Menschen wurde immer wieder gesagt, dass die Art und Weise, wie sie sich als spirituelle Menschen verstanden, falsch, böse und dämonisch sei. Im Laufe der Jahre gingen viele Praktiken in den Untergrund, um zu überleben. Diese Praktiken wurden über viele Generationen hinweg durch das Praktizieren und Geschichten weitergegeben - auch von denjenigen, die sich als Christ*innen bezeichneten, die diese Traditionen und Überzeugungen aber ebenfalls als heilig betrachteten.

Gott „auspacken"

Meine Mutter war eine wichtige Quelle für meine geistige Bildung. Sie war eine konservative Christin. Sie ging jeden Sonntag in die Kirche, sang im Chor und besuchte mittwochabends die Bibelstunde. Nachdem sie in den Ruhestand gegangen war, besuchte sie donnerstags eine wöchentliche Gebetsgruppe. Manchmal war ihr ganzes Wochenende mit irgendeiner kirchlichen Konferenz ausgefüllt.

Unsere oft täglichen Gespräche waren durchzogen von Reden über Gott. Wir diskutierten über die Predigt der Woche und die Lieder, die der Chor sang. Als mein erwachsenes Ich Gott entdeckte, veränderten sich unsere Gespräche. Der Inhalt war anders und robuster. Ich begann zu hinterfragen, was ich als Kind gelernt hatte. Ich äußerte Ideen und Fragen, die ich als Kind gehabt hatte und die ich im Verborgenen hielt - meine eigene Ablehnung des christlichen Exklusivismus und eines restriktiven Gottes, der sich für mich klein und strafend anfühlte.

Es gab Fragen, die sich mir als Kind aufdrängten und mich nicht mehr losließen: Was geschah mit den Millionen, die vor Jesus geboren wurden? Warum hat Gott nicht für alle einen Weg geschaffen, um Gott kennenzulernen? Im Alter von sieben Jahren kam ich zu dem Schluss, dass Gott groß und weise genug ist, um einen Weg zu schaffen, auf dem alle Menschen Gott kennen lernen können. Außerdem kam ich zu dem Schluss, dass Gott so mächtig ist, dass er von vielen Menschen auf unterschiedliche Weise verstanden werden kann.

Das waren die Schlussfolgerungen meiner Kindheit, die auf einer Logik beruhten, die keine theologische Ausbildung hatte. Für mich war es wichtig zu wissen, dass Gott die Afrikaner*innen liebte, die aus Afrika kamen und mir den Weg zu meiner Existenz ebneten. Ich musste wissen, dass Gott sich um sie kümmerte und sie in ihrem Tod Frieden mit dem Schöpfer fanden.

Die Zeit, die ich in Gesprächen mit meiner Mutter verbrachte, war eine Zeit des gegenseitigen Lernens. Wir legten das Alte ab und machten Platz für das Neue. Das Seminar war für uns beide ein Teil dieser Reise. Meine Mutter hörte gern, was ich lernte. Sie hörte zu, wir diskutierten, und wir verließen das Seminar mit unseren Schlussfolgerungen, wobei keiner von uns hoffte, den anderen davon zu überzeugen, die Kluft zwischen unseren unterschiedlichen christlichen Überzeugungen zu überwinden. Gelegentlich kam es zu Konfrontationen, wenn ich mit ihr über die schwierigen und problematischen Lehren der Kirche meiner Jugend diskutierte.

Diese Gespräche mit meiner Mutter im Laufe meiner Erwachsenenjahre haben dazu beigetragen, meine Identität als Christin afrikanischer Abstammung zu formen und zu definieren. Ungeachtet der Veränderungen, die ich annahm, waren die Grundprinzipien einer konservativen christlichen Glaubensausbildung immer präsent, ein Schatten, der mich auf meiner immer weitergehenden spirituellen Reise begleitete.

Meine Kindheit war geprägt von Evangelisation an Straßenecken, dem Verteilen von christlichen Traktaten an Menschen auf der Straße und der Suche nach Wegen, um Menschen mit Jesus bekannt zu machen. Ich fand meinen Weg von diesem konservativen Christentum zu einem progressiven Christentum. Im Laufe der Jahre entwickelte sich ein tiefer Respekt für andere Glaubenstraditionen, und meine Gedanken, die ich viele Jahre lang im Stillen geäußert hatte, wurden nun in meinem christlichen Selbstverständnis, das von einem ökumenischen und interreligiösen Fundament eingerahmt wird, lauter.

Doch während ich bei meiner theologischen Umgestaltung der Lektionen, die ich in der Kirche gelernt hatte, Raum für die Existenz und Entfaltung anderer Religionen schuf, berücksichtigte ich die afrikanischen Traditionen meines Erbes nicht. Ich hatte nicht die Absicht, an den Lehren über afrikanische und aus Afrika stammende Spiritualitäten festzuhalten; sie zu ignorieren war die Praxis, die ich kannte.

Später, als ich erwachsen war, fügte ich Ifá, Santería, Candomblé, Vodun, Espiritismo, Trinidad Orisha und den spirituellen Baptistenglauben zu meinem Vokabular und meinem Wissen über afrikanischstämmige Spiritualitäten hinzu. Diese Traditionen haben die Brutalität der Versklavung überlebt, waren in Amerika präsent und blühten in afrikanischstämmigen Gemeinschaften. Mir wurde klar, in welchem Ausmaß afrikanische Traditionen in verschiedenen Formen und unter verschiedenen Namen überlebt haben. Sie waren auf den

karibischen Inseln und in ganz Amerika präsent und zeugten von dem Wissen über Gott und die Schöpfung, das Afrikaner in sich trugen.

Diese Spiritualitäten stellen eine Vielzahl von Ausdrucksformen und Erfahrungen dar, die oft nicht anerkannt werden. Während es Anhänger gibt, die eine einzigartige Spiritualität praktizieren, erleben andere Rituale und Praktiken, die mit afrikanischen Traditionen verbunden sind, als Teil ihres Christentums. Dies ist vergleichbar mit einigen, für die die Zugehörigkeit zu mehreren religiösen Traditionen oder religiöse Fluidität der Weg ihrer spirituellen Reise ist. Unabhängig von der Wissenschaft und den Streitigkeiten darüber, ob eine Person mehr als *eine* spirituelle Identität haben kann oder nicht, leben die Menschen diese Ausdrucksformen - manchmal ohne sich dessen bewusst zu sein.

Die Komplexität der Verbindung von afrikanischer Spiritualität und Christentum beruht auf dem historischen Glauben, dass afrikanische Traditionen böse sind. Dass es indigene und aus Afrika stammende spirituelle Räume gibt, liegt an der Widerstandsfähigkeit der Menschen, die in den ihnen bekannten Traditionen einen tiefen Sinn und Wert fanden. Als sie mit dem Christentum konfrontiert wurden, entschieden sich einige dafür, beides beizubehalten. Eine Realität zu leben, die in christlichen und afrikanischen spirituellen Praktiken verwurzelt ist, stellt für Menschen afrikanischer Abstammung in Amerika nach wie vor eine transformative Spiritualität dar. Wird der Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens alle willkommen heißen, auch Menschen afrikanischer Abstammung guten Willens, die ihr spirituelles Leben auf diese Weise leben?

Vielfältigkeit und Mysterium

Im Jahr 2016, als ich an meiner Doktorarbeit über afrikanisch-karibische Christ*innen und afrikanische traditionelle Religionen arbeitete,[2] rief ich meine Mutter an, um sie zu fragen, was sie über Myal und Kuminah, zwei aus Afrika stammende religiöse Traditionen in Jamaika, wusste. Ich begann mit Myal, über das ich gerade las. Sie sagte mir, sie wisse nichts über Myal und fragte mich, was das sei. Ich erzählte ihr, was ich wusste, und fragte sie dann, ob sie etwas über Kuminah wisse.

2. Vgl. Karen Georgia Thompson, "Multiple Religious Belonging: Erasing Religious Boundaries, Embracing New Ways of Being," in *Many Yet One? Multiple Religious Belonging*, ed. Peniel Jesudason, Rufus Rajkumar, and Joseph Prabhakar Dayam (Geneva: WCC Publications, 2016), 45–62.

Ja, sie wusste von Kuminah. Woher wusste sie von Kuminah? Als Kind wohnte sie gegenüber dem Versammlungshaus von Kuminah. Sie besuchte regelmäßig die Gottesdienste, die dort stattfanden, zusammen mit ihrer Tante, die seit ihrem dritten Lebensjahr ihr Vormund war. Sie beschrieb mir die Gottesdienste und ihre Faszination für die Gottesdienste und Praktiken. Sie liebte es, die Trommeln zu hören und zu trommeln. Sie war neugierig, was die verschiedenen Teile des Gottesdienstes bedeuteten. Ich lernte von ihr mehr, als ich in irgendeinem Buch nachlesen konnte, aber die Erfahrungen, die sie mit mir teilte, spiegelten die Beschreibungen wider, die ich gelesen hatte. Sie war 83 Jahre alt, und in all den Jahren, in denen ich mich täglich mit ihr unterhielt, hatte sie nie über diese Erinnerungen gesprochen, die sie in sich trug. Ich hatte viele Fragen, vor allem, warum sie dies nie als einen Teil ihres Lebens erwähnt hatte.

Sie erzählte mir, wie die Treffen genannt wurden, und ich war überrascht, dass die Menschen, die an den Kuminah-Treffen teilnahmen, auch zur Kirche gingen. Der „Hirte", der die Gruppe leitete, war ihr geistlicher Leiter, Heiler und spiritueller Berater, der in verschiedenen Rollen unter den Menschen diente. Dieser ging auch in die Kirche, ebenso wie meine Mutter und ihre Tante - jeden Sonntag. Ich fragte sie, warum sie ihren Kindern nie beigebracht hatte, was sie wusste. Ihre Antwort: Ich wollte sie nicht verwirren.

In der Geschichte meiner Mutter hörte ich ihre Liebe zu den spirituellen Traditionen Afrikas. Ich hörte auch die Lehren der Kirche, die sie als Kind besuchte. Sie wuchs in der Pfingstkirche mit einem gefühlsbetonten christlichen Zeugnis auf, das sich stark von der Konfession unterschied, der sie als Erwachsene beitrat und in der sie und unser Vater uns aufzogen. Diese gefühlsbetonte christliche Erfahrung war für sie prägend, aber sie hat sie nicht genossen. Sie beschrieb die Pfingstkirche als laut, und sie verstand nicht, dass die Menschen im Geist ausbrachen. Sie empfand die Trommeln als zu laut. Die Kuminah-Gemeinschaft war jedoch ähnlich, mit ihren Trommeln, dem Tanzen und den Menschen, die vom Geist ergriffen wurden, und das gefiel ihr.

Die Kirche lehrte sie, dass die Kuminah-Gemeinschaft nicht von Gott sei. Sie hörte, wie die Gemeinschaft als dämonisch abgestempelt wurde. Von der Kanzel wurden sie gewarnt, dass der Zorn Gottes über sie kommen würde, wenn sie weiterhin die Kuminah-Gottesdienste besuchten. Sie lernten die Praktiken der Kuminah als böse und falsch zu verstehen. Interessanterweise besuchte sie weiterhin beide Gottesdienste. Sie verließ die Pfingstkirche und

wechselte zu einer eher meditativen, konservativen christlichen Konfession, besuchte aber noch viele Jahre lang von Zeit zu Zeit die Kuminah-Gemeinschaft.

Ich nahm ihre Geschichte mit Freude und Traurigkeit auf. Ich war traurig, dass sie so lange gebraucht hatte, um über diesen Teil ihres Lebens zu sprechen, der für ihren spirituellen Weg und ihre Identität wichtig war. Ich fragte mich, wie jemand, der so tief in einem christlich-konservativen Glauben verwurzelt ist, der Jesus als einzigen Weg zu Gott ansieht, auch glauben konnte, dass Gott sich in und durch die spirituellen Traditionen afrikanischstämmiger, traditioneller spiritueller Praktiken manifestiert. Unsere Gespräche gingen weiter.

Der christliche Konservatismus meiner Mutter war eine Quelle unausgesprochener Spannungen in unserer Beziehung. Ich wurde zwar mit denselben Werten erzogen, aber als ich im Glauben und in der Erkenntnis Gottes wuchs, lehnte ich große Teile des Wissens und der problematischen Theologie ab, die meine Seele unterdrückten und Ungerechtigkeiten im Leben anderer unterstützten. Mit der Offenbarung ihrer frühen Jahre in Kuminah änderten sich unsere Gespräche und unser gemeinsamer spiritueller Weg, der nun von Heilung und Transformation begleitet wurde. Dass sie von diesem authentischen Ort aus mit mir sprechen konnte, war heilsam für uns, denn ich hatte den Weg zu den afrikanischen Traditionen meiner Wurzeln irgendwie ohne menschliche Führung gefunden. All das, was sie mich über ein exklusives Christentum lehrte, stand der Annahme meiner Praktiken, meines afrikanischen Erbes und meiner von Gott gegebenen Gaben im Wege.

Meine Reise hatte mich dazu gebracht, afrikanische spirituelle Praktiken als Teil meines Lebens anzunehmen. Aufgrund dessen, was mir beigebracht wurde, und meiner Berufung als ordinierte christliche Geistliche fühlte ich mich in einem ständigen Konflikt mit meinem Verständnis von Gott aus christlicher und traditioneller afrikanischer Sicht. Meine kontemplativen Praktiken und meine Meditation waren an beiden Orten verwurzelt, ebenso wie meine Ehrfurcht vor den Ahn*innen. Aus diesen Orten schöpfte ich Weisheit und spirituelle Kraft, die meine Leidenschaft und mein Streben nach Gerechtigkeit und Frieden unterstützten. Und während ich allmählich zu afrikanischen Praktiken und Glaubensvorstellungen fand, die ich als ontologisch identifiziere und die ich als geisterfüllt und mich in meiner Gesamtheit nährend erlebte, sagten mir die Erzählungen meines christlichen Lebens weiterhin, dass mein spirituelles Selbst falsch sei.

Die Offenbarungen meiner Mutter gingen über die Versöhnung der Spannungen in unserer Beziehung hinaus. Sie bekräftigte meine Überzeugungen und Praktiken und wurde zu einer Lehrerin und Gesprächspartnerin auf dem Weg zu einer authentischen Spiritualität für mein Leben und meine Berufung, Gott zu dienen. Es war eine Spiritualität, die in den Traditionen meiner afrikanischen Vorfahr*innen und deren afrikanischen Glaubensvorstellungen und Praktiken sowie im Christentum verwurzelt und geerdet war. Sie erzählte mir Geschichten aus meiner Kindheit, die mir halfen zu verstehen, dass das, was ich für neu hielt, eine Wiederentdeckung dessen war, was ich als Kind war - eine Glaubende an einen allumfassenden, sich ausdehnenden Gott, der alle Menschen, Glaubensrichtungen und Traditionen umfasst. Die Reise, auf der ich mich befand, war es, Gott in neuen und geheimnisvollen Wege zu entdecken, aber zu erkennen, dass sie bereits ein Teil von mir waren. Gott wurde im Geheimnis der Zeit und der Geschichte offenbart.

Verwandelt durch die Kraft des Geistes

Der Aufruf zur Pilgerreise ist ein Aufruf zum Handeln, ein Aufruf zur Verwandlung, während wir gemeinsam in Gott lernen und wachsen. Der Aufruf fordert uns dazu auf, über uns selbst hinauszuwachsen und uns auf eine Reise mit unseren Nachbarinnen und Gott zu begeben, um unser Leben zu verändern, während wir die Welt verändern. Der Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens ist besonders wichtig, da die Welt durch eine Zeit geht, die von Pandemien der Unterdrückung, einschließlich des Rassismus und der Afrophobie, geprägt ist. Dies sind Zeiten, die ein Handeln erfordern, das in einer tieferen Spiritualität verwurzelt und in der Realität Gottes begründet ist, der uns auf vielfältige Weise begegnet. Wir haben neue Möglichkeiten, voneinander zu lernen.

Der Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens ist inklusiv, indem er „Christen und Menschen guten Willens überall auf der Welt zu einem Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens“[3] einlädt. Die Verwendung von „Christen und“ ist wichtig, weil sie Menschen aller Glaubensrichtungen, Traditionen, Religionen und spirituellen Ausdrucksformen einlädt, sich gemeinsam auf diese Reise zu begeben. Sie lädt mich ein, ein Teil dieser Reise zu sein.

3. Vgl. “An Invitation to the Pilgrimage of Justice and Peace,” 8 July 2014, World Council of Churches, https://www.oikoumene.org/resources/documents/an-invitation-to-the-pilgrimage-of-justice-and-peace, übersetzt durch LH.

Der Aufruf an die Kirchen und Partner*innen in „An Invitation to the Pilgrimage of Justice and Peace“ ist ein Aufruf zur Stärkung des „gemeinsamen Engagements für die wichtigsten Fragen der Gerechtigkeit und des Friedens, um eine Welt voller Konflikte, Ungerechtigkeit und Schmerz zu heilen.“[4] In der Kirche ist Heilung notwendig, und Ungerechtigkeiten müssen angesprochen werden, wenn wir den Schmerz und das Leid anerkennen, das das Christentum Menschen mit indigenen und afrikanischen Spiritualitäten zugefügt hat, sowie die Art und Weise, in der das westliche Christentum Privilegien und eine Vormachtstellung innehat, selbst wenn der ÖRK sich auf diesen inklusiven Pilgerweg begibt.

Gerechtigkeit und Frieden setzen voraus, dass wir die Wahrheit sagen und authentisch sind, damit sie in unserem Leben relevant und transformativ sind. Es gibt viele unter uns, die in der Praxis anderer religiöser und spiritueller Praktiken gedeihen, einschließlich afrikanischer und indigener Traditionen.

Es gibt andere, die die religiöse Vielfalt als eine greifbare Manifestation Gottes unter uns kennen und leben.

Ein Freund erzählte mir die Geschichte eines afrikanischen Mannes. Sein Name ist unbekannt, ebenso wie sein Herkunftsland. Er wurde aus dem Land seiner Geburt gestohlen und mit Millionen anderen in die Sklaverei verkauft. Er wurde viele Jahre lang in der Karibik versklavt und schließlich erneut verkauft, bis er in die Vereinigten Staaten kam. Im Laufe der Jahre wurde ihm gesagt, dass seine spirituellen Praktiken und die Art, wie er Gott kannte, falsch seien. Er wurde gezwungen, die Rituale, die er kannte, nicht mehr zu praktizieren, da dies bedeutete, geschlagen oder eingesperrt zu werden. Schließlich wurde er wütend, weil ihm die Möglichkeiten genommen wurden, die er kannte, um der Gegenwart Gottes in seinem Leben einen Sinn zu geben. Seine Wut verließ ihn nie. Er starb wütend, verbittert und gebrochen, weil man ihn zwang zu glauben, dass seine Spiritualität falsch war. Seine Freiheit, sein Glaube, sein Erbe, seine Identität und seine Verbindung zu Gott - alles, was ihm heilig war - wurde ihm genommen.

Seine Geschichte ist die von vielen anderen, wie auch die Geschichte meiner Mutter. Dieser Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens schafft Raum für sie, für ihre Geschichten und für die Geschichten ihrer Nachkommen, die weiterhin neue Lieder ihrer transformativen Spiritualität singen.

4. Vgl. WCC, “Invitation to the Pilgrimage”, übersetzt durch LH.

Flüsse von Babylon[5]
(Psalm 137)
Sehnsucht, Schmerz
in den Erinnerungen an vergangene Zeiten, die Orte wiedererleben,
an denen meine Seele zu Hause war
Ruhe kannte
das Gefühl der Zugehörigkeit.

Es gab diese Zeit
als ich wusste, wo ich war, ich wusste, wohin ich gehen musste
ich wusste, was damals, vor so langer Zeit, erwartet wurde.

Die Flüsse der Gewissheit sind nicht mehr wie ein Leben, das von einem sanften Strom getragen wird, der sich mit der Strömung bewegt
ein Teil des Sogs, der nie in Frage gestellt wird
Ich werde von Kräften gezogen, die nicht meine eigenen sind.

Die Flüsse sind nicht mehr, nichts fühlt sich mehr so an wie früher,
die Kisten sind zerstört
ruhige Gewässer sind jetzt raue Meere
ist es falsch, die Gewissheit zu vermissen
ist es falsch, sich nach der Zahmheit zu sehnen
inmitten der Umarmung des Geheimnisses
inmitten der Umbenennung?

Erinnerungen an ein Leben inmitten von Erwartungen an die Frau
an schwarze und braune Häute
an die Kirche und das Kirchesein
an Räumen ohne Fenster und Türen weine ich
diese Tage sind schon lange vorbei.

Ich sitze bei den Ahnen
am Fluss und teile ihre Tränen, die sich nach ZUHAUSE sehnen
welches Lied sollen wir singen an diesem fremden neuen Ort
Ich besuche diese fernen Orte in meiner Vorstellung und begegne ihnen von Zeit zu Zeit.

5. Vgl. Karen Georgia A. Thompson, Lakewood, Ohio, 31 October 2015, übersetzt durch LH.

Ich bin nicht mehr ihre Bewohnerin
Ich werde ein neues Lied singen
der Freiheit und der Hoffnung in diesem neuen Land
des gewünschten sicheren Raums
nach den Regeln leben und vorsichtig sein
behutsam vorgehen
zwischen den Zeilen bleiben
nichts zu riskieren
alles zu verlieren
auf Nummer sicher gehen und die Regeln befolgen.

Der Status quo garantiert Sicherheit
für einige, aber nicht für alle,
wir stehen vereint
schaffen Unruhe in dem Land, in dem Polizisten Kinder von ihren Sitzen werfen
von hungrigen Kindern auf verschmutzten Straßen
auf Nummer sicher gehen?
Es gibt keine Sicherheit
für schwarze Frauen und Männer.

Ich bin eine Schwester, die für den Wandel kämpft
Ich habe keine Wahl, keine Sicherheit zu fordern, ich bin nicht sicher im Bus
nicht sicher auf der Straße
nicht sicher in meinem Haus
nicht sicher in meinem Platz
noch machst du dir Sorgen
weil ich deine Institutionen in Frage stelle?

Ich werde mich gegen die Lügen wehren, die du mir erzählst.
Ich werde eher leiden als in der Hölle zu leben, die du so dreist für mich geschaffen hast.
Du darfst mich nicht beschimpfen oder mir die Schuld geben
Du hast nicht das Recht, meine Rasse oder mein Schicksal zu bestimmen.
Ich wähle meine Religion
Ich wähle meinen eigenen Gott
nicht dein Wille geschehe.

Die Zeit, in der ich meine Fließfähigkeit ohne Entschuldigung einfordern kann
Ich bin bei dir auf keiner Ebene sicher, die du vorgibst oder wählst
Deine bloße Anwesenheit macht diesen Raum für mich unsicher.

Am Fluss sitze ich mit den Ahnen
mit den Schwestern und Brüdern
mit den Tanten, Onkeln und Cousinen, die sich nach einem Ort sehnen, den sie ihr Zuhause nennen können, die sich nach einem Ort sehnen, an dem wir
völlig frei sein können.

Aus dem Englischen übersetzt durch Laura Hoolt

6

Transformative indigene Queer-Spiritualitäten: Unterwegs mit Jogappas aus Indien

Gladson Jathanna

Nur wenn die Göttin selbst kommt
und in uns wohnt, können
wir Jogappas werden.

— Radhika, der Jogappa

Im Laufe der Geschichte und in verschiedenen Kulturen haben queere Menschen ihre eigene Spiritualität zelebriert, obwohl sie unterdrückt, entmenschlicht und dämonisiert wurden, weil sie die Normalität der dominanten und „Haupt"-Religionen und -Spiritualitäten in Frage stellten. Der globale Norden hat (dank seiner soziokulturellen, wirtschaftspolitischen und territorialen Privilegien) erlebt, dass viele queere Spiritualitäten ihren Weg in die „Mainstream"-Diskussionen und -Diskurse gefunden haben und transformative spirituelle Elemente anbieten, die radikal subversiv und von Natur aus kreativ sind. Dies zeigt sich in einigen der Veröffentlichungen, die, zumindest im Westen Teil der öffentlichen Debatte geworden sind.[1] Die spirituellen Ausdrucksformen der indigenen queeren Gemeinschaften auf der ganzen Welt, insbesondere im globalen Süden, haben jedoch bisher darum gekämpft, Teil der globalen öffentlichen Diskussion zu werden. Ihre

Spiritualität bleibt außerhalb ihrer geschlossenen territorialen Grenzen oft ungehört.

1. Vgl. z.B.: John Boswell, *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality: Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century* (Chicago: The University of Chicago Press, [1980] 2015); Judy Grahn, *Another Mother Tongue: Gay Words, Gay Worlds* (Boston: Beacon Press, 1994); Christian de la Huerta, *Coming out Spiritually: The Next Step* (New York: Jeremy P. Tarcher/Putnam, 1999).

Die Jogappa-Spiritualität in Indien ist eine solche indigene Queer-Spiritualität, die sich nicht nur gegen konventionelle und normative Spiritualitäten wendet, sondern auch die „Queerness" als integralen und wichtigen Bestandteil der Spiritualität zelebriert. Die Jogappas widersetzen sich mit ihren genderfluiden Identitäten der Normalität und Beständigkeit jeder dominanten Form von Spiritualität. Die widerstandsfähige Spiritualität der Jogappas kann einen transformativen Weg auf unserem Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens bieten.

Jogappas bilden eine genderfluide Gemeinschaft, die in einer kleinen Region in Südindien lebt. Einerseits haben sie durch ihre Verbindung mit der indigenen Göttin Yellamma eine religiöse Bestätigung für ihre queere Identität. Andererseits wurden sie paradoxerweise wegen ihrer queeren Identität und ihrer queeren Spiritualität verspottet, falsch dargestellt und dämonisiert. Ihr spirituelles Erbe und ihre kulturelle Bedeutung sind außerhalb der Regionen, in denen sie leben, oft unbekannt. Darüber hinaus hat ein Mangel an akademischem Interesse an ihnen dazu geführt, dass falsche Vorstellungen und fehlerhafte Informationen in Umlauf gebracht wurden. Dieser Aufsatz erforscht die ausgeprägte und unkonventionelle Spiritualität der Jogappas. Er wagt auch eine Neuinterpretation der christlichen Reaktionen auf die Spiritualität der Jogappas in der Geschichte des Christentums in Indien, die stark zur Dämonisierung der Jogappas und ihrer queeren Spiritualität beigetragen haben. Auf diese Weise lädt er die ökumenische Gemeinschaft ein, sich zu trauen, den festen christlichen Bereich zu verlassen und das Göttliche in den Randgebieten zu suchen, indem sie sich mit den Jogappas auf eine Reise begibt und an ihrem Kampf für Leben und Gerechtigkeit teilnimmt. Das Hauptanliegen des Artikels ist die Rückgewinnung der transformativen Elemente, die die Spiritualität der Jogappas der Welt bieten könnte, um die Fülle des Lebens und das Wohlergehen aller Menschen zu verwirklichen.

Queering indigener Transidentitäten

Wissenschaftler*innen und Aktivist*innen in mehreren nicht-westlichen Gesellschaften haben die Komplexität der sexualitätszentrierten Kategorien lesbischer, schwuler und queerer Menschen diskutiert.[2] Eine der wichtigsten Überlegungen ist, dass solche Kategorien sexueller Identitäten westliche Konstruktionen sind und in nicht-westlichen Kontexten, in denen nicht-heterosexuelle Verhaltensweisen nicht innerhalb dieser festen Kategorien und Formen definiert werden können, nicht wirklich relevant sind. Srivastava argumentiert, dass diese Debatte von Bedeutung ist „aus mindestens drei Gründen: 1) Kulturelle Unterschiede müssen berücksichtigt werden; 2) nicht-heterosexuelles Verhalten ist auch ein ‚normaler' Aspekt z. B. in der indischen Kultur; und 3) sexuelle Identitäten sind auch Klassenidentitäten, insofern als *schwul* und *lesbisch* in Indien Begriffe sein können, die in relativ privilegierten Kontexten zirkulieren".[3]

Wie Srivastava weiter ausführt, muss jeder Versuch, queere Identitäten im indischen Kontext zu verstehen, sich von den starren und festen westlichen Kategorien von Geschlecht und Sexualität lösen und einen indigenen Ansatz wählen. Solche Ansätze sind nicht nur kontextuell und kulturell geprägt, sondern wurzeln auch in den marginalen Erfahrungen nicht-westlicher Gesellschaften und Kulturen. Wie Virginie Dutoya feststellt, waren Forschung und akademische Schriften über nicht-heterosexuelle Lebensweisen im indischen Kontext oft, wenn nicht sogar immer, ein elitärer Diskurs und wurden so zu „Werken der Repräsentation", die queere Identitäten und Erfahrungen zu bloßen „Studienobjekten" machten.[4.]

Die Geschichte der Transsexuellen und Transgender in den verschiedenen Gesellschaften der Welt weist auf eine Vielzahl von sexuellen und geschlechtlichen Identitäten und Verhaltensweisen hin. Wie Richard M. Juang feststellt, haben sich viele Autor*innen zu Transgender-Themen „auf kulturelle Systeme bezogen, in denen das dritte soziale Geschlecht (gender) oder biologische Geschlecht (sex) eine etablierte Rolle spielen, um eine Kritik an der Unveränderlichkeit und Universalität der zeitgenössischen westlichen Taxonomien von sozialem Geschlecht (gender) und biologischem Geschlecht

2. Vgl. Sanjay Srivastava, "Sexuality and Culture in India: Sociological Approaches" (occasional paper, University of Pune, 2013).
3. Vgl. Srivastava, "Sexuality and Culture," 26–27, übersetzt durch CC.
4. Vgl. Virginie Dutoya, "Defining the 'queers' in India: The Politics of Academic Representation," *India Review* 15, no. 2 (2016): 241–71.

(sex) zu entwickeln".[5] Die Jogappas in Indien müssen als transsexuelle und transgender Identität betrachtet werden, die den starren westlichen Rahmen von Geschlecht und Sexualität herausfordert, kritisiert und überschreitet.

Ist es dann widersprüchlich, den westlichen Begriff *„queer"* zu verwenden, um eine indigene transsexuelle und transgender Identität zu beschreiben? Um einen möglichen Widerspruch zu vermeiden, verwende ich eine Arbeitsdefinition des Wortes *„queer"*, die von indigenen Wissenschaftler*innen und Aktivist*innen in Indien übernommen und aufrechterhalten wird: „Queer wird als politische Analyse der verschiedenen Formen des Widerstands gegen heterosexuelle Normen verwendet. Es soll die politische Aneignung von nicht-heterosexuellen Sexualitäten erfassen. Queer soll nicht die Identität einer bestimmten Gemeinschaft implizieren. Vielmehr geht es darum, der Art und Weise, wie die Befragten die Marginalisierung ihrer Sexualität erleben, eine politische Bedeutung und ein politisches Verständnis zu geben."[6]

Jogappas als Transmenschen: Die Überschreitung der Binarität

„Jogappas sind eine unverwechselbare und indigene Transgender-Gruppe", sagt Sumit Dutta in seiner ethnografischen Studie über die Jogappa-Gemeinschaft.[7] Seine Studie zeigt, wie die einheimischen Transgender-Menschen Geschlechterfluidität zeigen und damit die Normalität der Heteronormativität herausfordern. Die Transgender-Identität ist eine heterogene Identität, insbesondere in Indien. In Indien gibt es verschiedene Transidentitäten wie Hijra, Aravani, Jogappa, Shivashakti, Kinnar und Sakhi-Bekhi, um nur einige zu nennen.[8] Jede dieser Identitäten ist einzigartig und hat ihre eigenen kulturellen, religiösen und räumlichen Besonderheiten. Unter allen sexuellen Minderheiten ist die Transgender-Gemeinschaft aufgrund

5. Vgl. Richard M. Juang, "Transgendering the Politics of Recognition," in *Transgender Rights,* ed. Paisley Currah, Richard M. Juang, and Shannon Price Mintor (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2006), 242–61, übersetzt durch CC.

6. Vgl. Arvind Narrain, "No Shortcuts to Queer Utopia: Sodomy, Law and Social Change," in *The Phobic and the Erotic: The Politics of Sexualities in Contemporary India,* ed. Brinda Bose, and Subhabrata Bhattacharyya (Calcutta: Seagull Books, 2007), 258, übersetzt durch CC.

7. Vgl. Sumit Dutta, "Following the Divine: An Ethnographic Study of Structural Violence, Religiosity and the Life Journey of the Jogappas of Karnataka," (PhD thesis, K.N. Modi University, Rajasthan, 2017), 8.

8. Vgl.Aneka, *Jogappa: Gender, Identity, and the Politics of Exclusion* (Bangalore: Aneka, 2014), 2.

ihrer leicht erkennbaren geschlechtsspezifischen Ausdrucksformen die sichtbarste. Gleichzeitig sind sie mit „größerer Diskriminierung, mangelnden Möglichkeiten und systemischer sozialer Ausgrenzung konfrontiert, selbst innerhalb der Gemeinschaften der sexuellen Minderheiten“[9]. Diese Diskriminierung und systematische Ausgrenzung sind auch in der Art und Weise begründet, wie Heterosexualität normalisiert wird. Cohen betont die Notwendigkeit, Transgender-Identitäten als vielfältig zu betrachten, weil, wie er sagt, „nicht alle ‚Dritte‘ gleich sind“.[10] Es ist anzumerken, dass Cohen zwar auf einer anderen Methodik zum Verständnis von Trans-Identitäten besteht, aber auf die westlichen Kategorien von Geschlecht und Sexualität anspielt und damit die vorherrschende Vorstellung einer hierarchischen Taxonomie von Geschlecht bekräftigt. Damit wird das Unkonventionelle als drittes Geschlecht klassifiziert. Was er und andere westliche Ethnograph*innen und Anthropolog*innen[11] meist übersehen, ist die Tatsache, dass in den indigenen Welten Geschlecht und Sexualität bejaht werden und jenseits der herrschenden Kategorien und Konstruktionen leben. Die Jogappas in Indien sind ein Beispiel dafür.

Jogappas als Transmenschen sind spezifisch für den nördlichen Teil von Karnataka, einige Teile von Andhra Pradesh, Telangana in Südindien und Maharashtra in Zentralindien. Die Jogappas betonen oft, dass sie keine *Hijras*[12] sind,da ihre Transgender-Identität „die normative Geschlechterrollen überschreitet und ihre Bestätigung in der mythologischen Struktur, die um Yellamma Devi herum aufgebaut wurde, findet“.[13] Obwohl Fragen zu

9. Vgl. Aneka, *Jogappa*, 2, übersetzt durch CC.

10. Vgl. Lawrence Cohen, “The Pleasures of Castration: The Postoperative Status of Hijras, Jankhas, and Academics”, in *Sexual Nature/Sexual Culture,* ed. Paul R. Abramson und Steven D. Pinkerton (Chicago: University of Chicago Press, 1995), 277.

11. Eine Reihe westlicher Anthropolog*innen und Ethnograph*innen kommt zu dem Schluss, dass Transmenschen ihre Subjektivität häufig durch den Begriff des „Dritten Geschlechts“ artikulieren, d. h. durch die Vorstellung, dass sie weder Mann noch Frau sind, sondern nicht-normative Geschlechtsidentitäten haben. Siehe zum Beispiel Kira Hall, Lal Zimman und Jenny Davis, „Gender, Sexuality, and the ‚Third Sex‘,“ in *Language and Identities,* ed. Dominic Watt und Carmen Llamas (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009), 166-78; David Valentine, *Imagining Transgender: An Ethnography of a Category* (Durham, N.C.: Duke University Press, 2007); Don Kulick, *Travesti: Sex, Gender, and Culture among Brazilian Transgendered Prostitutes* (Chicago: The University of Chicago Press, 1998).

12. *Hijra* ist eine Selbstidentität, die von einigen männlichen und weiblichen Transgender-Personen in Indien angenommen wird.

13. Vgl. Vikhar Ahmed Sayeed, “Music from the Margins”, *Frontline*, 1. April 2016, https:// frontline.thehindu.com/arts-and-culture/music/music-from-the-margins/article8356416. ece., übersetzt durch CC.

Geschlecht und Sexualität in den letzten Jahrzehnten ein hohes Maß an akademischer Forschung und Diskussion ausgelöst haben,[14] insbesondere in Bezug auf die queere Bevölkerung wie die Jogappas, wird die Frage ihrer Spiritualität und Religiosität kaum diskutiert. Nicholas Bradford stellt fest: „In der Tat wird es als Teil von Yellammas Macht und Charakter angesehen, das Geschlecht einer Person zu ändern: ‚*ganda hoogi henna maadataala, henna hoogi ganda maadataala*' (komm als Mann, sie wird eine Frau machen, komm als Frau, sie wird einen Mann machen)."[15] Da die Jogappa-Identität so eng mit der Spiritualität von Yellamma Devi und den damit verbundenen Praktiken und der Politiken verbunden ist, ist es wichtig, sich mit ihr auseinanderzusetzen, um die transformativen Elemente, die eine solche alternative queere Spiritualität bietet, zu verstehen und zurückzugewinnen.

Die Göttin Yellamma und die Jogappa-Spiritualität

Die Identität der Jogappa ist in der Tat tief in alten religiösen Praktiken und indigenen Beschreibungen der Yellamma-Verehrung verwurzelt.[16] Yellamma ist eine Göttin, die in verschiedenen Teilen Indiens unter verschiedenen Namen verehrt wird. Der Name Yellamma bedeutet wörtlich „Göttin/Mutter von allem". Sie ist auch unter vielen anderen Namen bekannt, die bekanntesten sind Jogamma, Holigammma und Renuka.[17] Die religiöse Verbindung der Jogappas mit Yellamma beeinflusst alle Aspekte ihres Lebens. Ihre Verbindung mit ihr verschafft ihnen die Möglichkeit, ihren Lebensunterhalt zu verdienen, wozu sie normalerweise keinen Zugang hätten. Dazu gehört, dass Jogappas ihre Geschlechtsidentität in respektablen Bereichen der Gesellschaft frei zum Ausdruck bringen können, was bedeutet, dass Yellamma eine wichtige Rolle bei der Verwirklichung ihrer Geschlechtsidentität spielt. Durch Yellamma

14. Vgl. z.B.: Suparna Bhaskaran, *Made in India: Decolonizations, Queer Sexualities, Trans/national Projects* (New York: Palgrave Macmillan, 2004); Gayatri Reddy, *With Respect to Sex: Negotiating Hijra Identity in South India* (Chicago: The University of Chicago Press, 2005); Nivedita Menon, "How Natural is Normal?" und "Feminism and Compulsory Heterosexuality", in *Because I have a Voice: Queer Politics in India,* ed. Arvind Narrain and Gautam Bhan (New Delhi: Yoda Press, 2005), 1-44; Brinda Bose and Subhabrata Bhattacharya, eds., *The Phobic and the Erotic: The Politics of Sexualities in Contemporary India* (Calcutta: Seagull Books, 2007); Ana Garcia-Arroyo, *Alternative Sexualities in India: Die Konstruktion der Queer-Kultur* (Kolkata: Books Way, 2010).

15. Vgl. Nicholas J. Bradford, "Transgenderism and the Cult of Yellamma: Heat, Sex, and Sickness in South Indian Ritual", *Journal of Anthropological Research* 39, no. 3 (1983): 307-22. Übersetzung durch CC.

16. Vgl. Bradford, "Transgenderism", 307-8.

17. Vgl. Aneka, *Jogappa,* 9.

kommen die Jogappas zusammen, und durch ihre Art, sie zu verehren, bilden sie eine Gemeinschaft. Jogappas glauben, dass Yellamma in ihnen lebt und ihnen die Macht verleiht, die Zukunft anderer vorauszusagen.[18] Dies ist eine radikal transformative spirituelle Erfahrung für Jogappas, weil das „Jenseits" in ihnen verkörpert ist und in der Gemeinschaft gelebt wird. Es ist die „Kohärenz" der Göttin Yellamma „in ihnen", die die Spiritualität der Jogappas nicht nur transformativ macht, sondern auch von der vorherrschenden Vorstellung einer Gottheit „für sie" unterscheidet. Vielleicht ist dies eine der Hauptursachen für die falsche Darstellung der Jogappa-Spiritualität durch die europäisch-christliche Mission (die im nächsten Abschnitt besprochen wird).

Aus den *Bhajans,* den einheimischen spirituellen Liedern, die von den Jogappas gesungen werden, geht hervor, dass sie der Gemeinschaft durch einen Prozess der Hingabe an Yellamma beitreten.[19] Sie tun dies entweder freiwillig oder auf Drängen ihrer Familien. Wenn eine Person sich entscheidet, der Jogappa-Gemeinschaft beizutreten, und ihre Familie sich weigert, dies zu akzeptieren, führt es dazu, dass die Person die Familie verlässt und/oder von zu Hause wegläuft, um sich der Gemeinschaft anzuschließen. Die Gründe für die Hingabe der jungen „Männer" an Yellamma sind unterschiedlich. In einigen Familien scheint der Besitz durch Yellamma „in der Familie zu liegen"[20], und sie haben die Tradition, bestimmte Mitglieder von Generation zu Generation Yellamma zu weihen. Studien zufolge treten die meisten Jogappas der Gemeinschaft bei, wenn sie merken, dass die Göttin in sie eingetreten ist. Dieser Eintritt, äußert sich in Formen wie *Jadey* (verfilztes Haar), Schmerzen in den Gliedmaßen und/oder im Körper, Lethargie, Zittern und Schüttelfrost an bestimmten Tagen des Monats, Ausprägung weiblicher Verhaltensweisen und Erscheinen der Göttin in ihren Träumen. Anschließend beraten sie sich entweder mit einem Jogappa oder einem Tempelpriester darüber, was sie mit diesen Visionen und Gefühlen anfangen sollen. Nachdem die ältere Person diese Zeichen gedeutet und die Familie beraten hat, wird die Einweihung vollzogen.[21] Dies zeigt deutlich, dass die Jogappas durch ihre ausgeprägte spirituelle Verbindung mit der Göttin ein Gefühl der Identität und Anerkennung erfahren. Die Ausgrenzung der Jogappas aus den „Mainstream"-Gemeinschaften wird durch ihre Aufnahme in die neue Gemeinschaft in Frage gestellt, die sich vor allem durch ihre

18. Vgl. Dutta, "Following the Divine", 35.
19. Vgl. Sayeed, "Music from the Margins".
20. Vgl. Aneka, *Jogappa,* 22, übersetzt durch CC.
21. Vgl. Aneka, 23.

resistente Spiritualität definiert. Ihre spirituelle Zugehörigkeit zu Yellamma verändert nicht nur sie selbst, sondern auch die Gemeinschaft, die sie wegen ihrer Queerness abgelehnt hat. Solche Spiritualitäten werden jedoch oft als abweichend und abergläubisch angesehen, insbesondere von den „großen" Religionen wie dem Christentum. Es ist bemerkenswert, dass das Christentum, obwohl es seit Jahrhunderten in der Region existiert, in der die Jogappas gelebt und ihre queeren Spiritualitäten ausgelebt haben, nie einen konstruktiven Dialog mit ihnen geführt hat. Vielmehr ist das Christentum nach wie vor Teil des dominanten Narrativs der Spiritualität, das die Jogappa-Spiritualität als unkonventionell und nicht-heteronormativ verteufelt hat. Um einen transkulturellen und transspirituellen Dialog zu ermöglichen, müssen wir daher zunächst die Wurzeln eines solchen spirituellen Exklusivismus identifizieren und problematisieren.

Europäisch-christliche Repräsentation der Jogappa-Spiritualität

Wie bereits erwähnt, ist Yellamma eine der weiblichen Gottheiten, die die Menschen in Karnataka seit jeher verehren.[22] Sie wird als indigene subalterne Göttin anerkannt.[23] Dalits, Frauen und Transmenschen sind prominente Verehrer und Verehrerinnen. Die europäischen christlichen Missionar*innen trafen in Nord-Karnataka mehrfach auf Yellamma-Verehrer*innen. Es folgen einige Beispiele aus den Berichten der Basler Missionar*innen.[24] Sie zeigen, wie das europäische Christentum auf die Jogappa-Gemeinschaft und ihre Gottheit Yellamma reagierte und wie die Darstellung von Transmenschen und ihrer Spiritualität durch die Missionar*innen die Dämonisierung von Transgemeinschaften weiter vorantrieb.

Die erste Begegnung zwischen Missionar*innen und den Jogappas fand laut dem *Basler Missionsbericht* im Jahr 1843 statt. Einer der Missionar*innen, der in Dharwar stationiert war, traf auf mindestens 400 Jogappas, die auf dem Weg zu einem Fest im Tempel von Yellamma waren. Dort kam es zu einem bemerkenswerten Gespräch zwischen diesen einheimischen Gläubigen

22. Vgl. Ranganātha Śrīnivāsa Mugali, *The Heritage of Karnataka* (Mysore: Geetha Book House, 1990), 103.
23. Vgl. Kancha Illaiah, "Productive Labour, Consciousness and History: The Dalitbahujan Alternative", in *Subaltern Studies IX: Writings on South Asian History and Society,* ed. Shahid Amin und Dipesh Chakrabarty (Neu Delhi: Oxford University Press, 1996), 175
24. Die Basler Evangelische Missionsgesellschaft aus Basel (Schweiz) begann ihre Missionstätigkeit in Indien im Jahr 1834. Einer der Orte, an denen sie diese Arbeit aufnahm, war die Region, in der Jogappas und Yellamma-Anhänger stark vertreten waren.

und dem Missionar. Der Missionar setzte sein ganzes „Wissen" ein, um zu beweisen, dass „es nur einen wahren Gott gibt, dass er im Himmel wohnt und Yellamma nur ein steinernes Bild ist."[25] Der Missionar macht keine Angaben über die Reaktion der Jogappas auf eine solche Interpretation ihrer Gottheit! Er fügt jedoch hinzu: „Ich habe viele gefragt, warum ihr diesen Stein, Yellamma, anbetet." Er „zitiert" einige der Antworten, die er erhielt:

„Wir gehen zu ihr, um Nahrung und Kleidung zu erbetteln". „Sie quält uns, und um ihren Unmut abzuwenden, müssen wir sie anbeten, indem wir Kokosnüsse zerbrechen und vor ihr ausschütten." Weiter heißt es in dem Bericht: „Eine abgemagerte Frau, die auf einem Ochsen ritt, antwortete mir, wenn Yellamma machtlos sei, warum konnte sie mir dann die Kraft des Gehens nehmen?"[26]

Obwohl diese Antworten nicht für bare Münze genommen werden können, thematisieren sie die spirituellen Erfahrungen der Jogappas. Ob die Jogappas nun richtig zitiert werden oder nicht, ihr fester Glaube und ihre Abhängigkeit von Yellamma sind nicht zu leugnen. Diese Erzählung zeigt sehr gut die ablehnende Haltung der Missionar*innen, die Erfahrungen der Jogappas in ihrem eigenen Kontext zu lesen. Die Glaubensaussage der Jogappas, dass „Yellamma uns heilt, wenn wir krank sind", muss genutzt werden, um ihre Spiritualität unabhängig von der Darstellung der europäischen Missionar*innen zu lesen.

Der *Bericht der Basler Mission aus dem Jahr 1856* bietet ein weiteres Beispiel: Die Missionar*innen besuchten den Tempel von Yellamma während ihres großen Festes in Hubli (einer beliebten Stadt in Nord-Karnataka). Dieser Besuch soll es ihnen angeblich ermöglicht haben, einen Bericht über die Geschichte von Yellamma zu verfassen. Die Tatsache, dass dieser Bericht einen Platz in den Missionsberichten fand, könnte darauf hindeuten, dass der berichtende Missionar den europäischen Leser*innen den indischen „Aberglauben" näherbringen wollte. Bevor der Missionar seine Geschichte beginnt, nennt er sie einen „lebhaften" Bericht über das, was die einheimischen Missionar*innen im Tempel von Yellamma gesehen haben. Er schreibt,

> Yellamma wird in einem ursprünglich von Jains errichteten Tempel verehrt. Sie war eine berühmte Kurtisane, wurde aber schließlich eine große Heilige und mächtige Gottheit. Die Massen, die zu ihrem jährlichen

25. Vgl. *Report of the Basel Evangelical Mission in the Canara, Southern Mahratta and Malabar Provinces,* Bangalore: Wesleyan Mission Press, 1844, 30 (im Folgenden BMR 1844), übersetzt durch CC.

26. Vgl. BMR 1844, 30, übersetzt durch CC.

> Fest strömen, bestehen hauptsächlich aus Prostituierten, die sich ihrer Gunst erfreuen. Sie ziehen mit endlosen Rufen und Lobpreisungen die Straße entlang und locken alle Dorfbewohner*innen mit obszönen Liedern und Tänzen an, die so lange andauern, wie Häuser in Sichtweite sind. Wenn die Pilger*innen am Tempel ankommen, umrunden sie ihn dreimal und beziehen dann eine Unterkunft, essen und baden ohne Rücksicht auf die Kastenregeln. Die Gelübde an das Heiligtum reichen von einer Kokosnuss bis zu einer Handvoll Perlen, die über den Kopf des Götzen geschüttet werden, als ob sie gesalbt werden sollten.[27]

Der Bericht endet nicht mit dieser Beschreibung. Der Missionar fügt diese Worte hinzu: „Obwohl wir so viele Menschen, wie wir erreichen konnten, aufforderten, die gnädigen Worte Jesu zu hören, fanden wir nur wenige geduldige Zuhörer*innen“[28] Damit endet der ganze Bericht ohne weiteren Kommentar. So lässt der Bericht die Lesenden annehmen, dass sie nun die indigenen Erfahrungen der Eingeborenen verstehen, insbesondere im Zusammenhang mit einer Göttin der Transmenschen. Wie Kwok Pui-lan sagt: „Das Studium der Mythen und Rituale, der so genannten ‚Primitiven‘ und ‚Wilden‘ verstärkte, die kulturelle Hegemonie Europas.“[29] Die Bemühungen der einheimischen Missionar*innen („native brethren“), die Rituale von Yellamma zu studieren, spiegeln den missionarischen Eifer wider, die Religion und Kultur der Eingeborenen als „voller Torheiten“ und falscher Geschichten zu verkünden und zu beweisen. Die mit der Verehrung der Göttin verbundenen queeren Erfahrungen werden in diesen Erzählungen also ausgeklammert. Dies war eine gängige Praxis aller europäischen Missionar*innen in Indien, da sie die viktorianische Moral vertraten, die sie nicht nur dazu zwang, die Heteronormativität zu unterstützen, sondern auch jede Form von spirituellen Ausdrucksformen abzuwerten, die nicht ihren Weltanschauungen und Theologien entsprachen.

Viktorianische Moral und die christliche Konstruktion normativer Spiritualität

Das Viktorianische Zeitalter wird sowohl historisch als auch ideologisch mit der Herrschaft von Königin Victoria (1819-1901) in England gleichgesetzt. Wie Anne Shepherd anmerkt, war Victoria „die erste englische Monarchin,

27. Vgl. BMR 1856, 20, übersetzt durch CC.

28. Vgl. BMR 1856, 21, übersetzt durch CC.

29. Vgl. Kwok Pui-lan, Introduction to *Postcolonialism, Feminism and Religious Discourse,* ed. Laura E. Donaldson und Kwok Pui-lan (New York: Routledge, 2002), 15, übersetzt durch CC.

deren Regierungszeit noch zu Lebzeiten nach ihr benannt wurde."[30] In dieser Zeit wuchs und expandierte das britische Empire in der ganzen Welt, was zu einem massiven Wirtschaftswachstum führte. Es war jedoch nicht nur eine wichtige Zeit für das Empire, sondern auch für das gesamte westliche koloniale Vorhaben. Während des viktorianischen Zeitalters gab es eine Reihe wichtiger Entwicklungen in verschiedenen Bereichen wie der Industrie, Technologie und Wissenschaft, die die Grundlage für den Kolonialismus bildeten.

Das viktorianische Zeitalter ist auch unter dem Gesichtspunkt der Geschlechter- und Sexualitätskonstruktionen von Bedeutung. Die Gesellschaft und die Kultur in dieser Zeit waren durch eine starke geschlechtliche und sexuelle Heteronormativität gekennzeichnet. Männer wurden als sexuell aktive Wesen und Frauen als sexuell passiv und inaktiv eingestuft. Obwohl sexuelle Zurückhaltung in der Theorie als moralisch höherwertig angesehen wurde, gab es in der Praxis erhebliche Unklarheiten über den Ausdruck von Sexualität. Wie Walter Houghton in seinem Buch *The Victorian Frame of Mind* schreibt:

> In dem viktorianischen Haus, in dem es von Kindern wimmelte, war Sex ein Geheimnis. Es war die Leiche in dem elterlichen Keller. Niemand erwähnte es. Diese Verschwörung des Schweigens … entsprang einem persönlichen Gefühl der Abscheu. Denn der sexuelle Akt wurde von vielen Ehefrauen nur mit einer Pflicht und von den meisten Ehemännern mit einer Notwendigkeit assoziiert, wenn auch mit dem Vergnügen, der eigenen niederen Natur nachzugeben. Das Schweigen, das in dem Kind zunächst ein vages Gefühl der Scham hervorrief, war in Wirklichkeit ein Spiegelbild der elterlichen Scham, und man vermutet, dass zumindest einige Frauen froh gewesen wären, wenn der Storch Wirklichkeit gewesen wäre.[31]

Wie Dominik Wohlfarth sagt, war das viktorianische Zeitalter voll von „Prüderie, Puritanismus, sexueller Unterdrückung und moralischer Strenge... [wo] Sauberkeit, Gesundheit, Aufrichtigkeit, Ernsthaftigkeit, Moral und Männlichkeit Tugenden waren, die von guten britischen Bürgern erwartet

30. Vgl. Anne Shepherd, "Overview of the Victorian Era," *History in Focus 1* (Spring 2001), https://archives.history.ac.uk/history-in-focus/Victorians/article.html, übersetzt durch CC.
31. Vgl. Walter E. Houghton, *The Victorian Frame of Mind: 1830-1870* (New Haven: Yale University Press, 1985), 353, übersetzt durch CC.

wurden".[32] Er argumentiert weiter, dass der Einfluss des Christentums die moralischen Erwartungen der viktorianischen Gesellschaft verstärkte. Die Bibel und andere christliche Bücher dienten „nicht nur der Orientierung, sondern auch dem Gehorsam, und die viktorianische Gesellschaft akzeptierte und befolgte sie strikt." Das bedeutet, dass ein strenger Moralismus, auch in Bezug auf die Sexualität, vehement als vom Christentum gebilligt, befürwortet wurde. Das gesamte christliche missionarische Vorhaben während der Kolonialzeit basierte daher auf solche viktorianischen moralischen Ideale, die in die Kolonien übertragen wurden.

Koloniale Konstruktion des viktorianischen Sexualimperialismus

Michael Foucaults Konzept des Zusammenhangs von Sprache und Macht[33] hilft uns zu erkennen, dass die Darstellung der Sexualität der Kolonisierten in den Schriften der Kolonisator*innen von zentraler Bedeutung für die Macht und das Wissen war, die im viktorianischen, kolonialen (und damit auch missionarischen) Unternehmen am Werk waren. Die Produktion von wissen über die Subjektivität der indigenen Bevölkerung, insbesondere über ihre Sexualität, diente der Verteidigung der Überlegenheit des Weißen westlichen Mannes. Ihr Verständnis der christlichen Mission als Übertragung des viktorianischen Christentums in die Kolonien, verstärkte die Unterwerfung der Kolonisierten. Es reduzierte die christliche Mission auf die Veränderung religiöser Identitäten. Außerdem wurden die kolonisierten Körper der Eingeborenen ihrer Persönlichkeit beraubt, indem sie entweder als „Stolpersteine" oder „Sprungbretter" für das expansionistische Unternehmen der Missionar*innen behandelt wurden.[34]

Die Bekehrung „heidnischer" Körper und Köpfe zum Christentum und die Verbreitung viktorianischer Werte wurden im kolonialen Diskurs als „die Bürde des weißen Mannes" betrachtet. Gayatri Chakravarthy Spivak weist darauf hin, dass eine solche Belastung eine geschlechts-

32. Vgl. Dominik Wohlfarth, "The Initial Perception of the Novel The Picture of Dorian Gray through the Victorian Public: An Analysis of the Standards of the Literary Critic," seminar paper, University of Freiburg (Munich, GRIN Verlag, 2003), 4, https://www.grin.com/ document/13873, übersetzt durch CC.

33. Vgl. Michel Foucault, *The History of Sexuality, Volume 1: An Introduction* (Harmondsworth: Pelican, 1981.

34. Vgl. James Taneti, "Empowering Mission or Enslaving Enterprise? Women Missionaries' Attitudes to Telugu Women", *Bangalore Theological Forum* 39, no. 1 (Juni 2007): 158-69.

und sexualitätsspezifische Dimension hat. Sie formuliert die männlich-imperialistische Ideologiebildung als „weiße Männer, die braune Frauen vor braunen Männern retten".[35] Sie argumentiert weiter, dass der koloniale Diskurs die gewaltsame Unterwerfung des Körpers des Anderen legitimiert hat, so als ob ein solches Vorgehen durch die indigene Situation geboten und gefordert wäre. Dieses Argument und die Belege aus den Missionstexten machen deutlich, dass der westliche Missionar nicht nur an die Überlegenheit seiner Religion, Rasse, Wirtschaft und Kultur glaubte, sondern auch an die seiner Sexualität und seines Geschlechts. Diese Überlegenheit rief ihn dazu auf, die Welt im Sinne seiner eigenen Identität zu bekehren und zu ordnen. Eine solche Ideologie gründete sich auf die Überzeugungen der viktorianischen Moral. In diesem Diskurs wurden indigene Körper und Sexualitäten zu Objekten des westlichen Imperialismus gemacht. Es ist heute unsere Aufgabe, solche Weltanschauungen aus ihrer kolonialen Gefangenschaft zu befreien und die indigenen Völker und ihre Spiritualität zu feiern. Mit diesem Ziel wollen wir die Spiritualität der Jogappa wieder aufgreifen, um ihr Erbe und ihre transformative Kraft zurückzufordern.

Jogappas Hingabe an Yellamma: Ringen am Rande der Gesellschaft

Yellamma ist in erster Linie eine subalterne Göttin, die von den Menschen der «unteren» Kasten verehrt wird. Religionswissenschaftler*innen und Historiker*innen argumentieren, dass es keinen Hinweis darauf gibt, dass Yellamma von Hindu-Kasten verehrt wird.[36] Laut Pupul Jayakar „wurde die zusammengesetzte weibliche Form des halb Brahmanen, halb Kastenlosen Ellamma genannt, die grama devata (Dorfgottheit), die urzeitliche Sakti des Südens. Sie sollte im ganzen Land südlich der Vindhya-Berge von den Parias und den Außenseiter*innen verehrt werden. [37]

Oppert behauptet, dass der Name Yellamma von dem tamilischen Wort *ellam* abgeleitet ist, das „jeder" oder „alles" bedeutet. Er erklärt auch, dass ihr Name darauf hinweist, dass sie als „Mutter von allem" verehrt wurde.[38]

35. Vgl. Gayatri Chakravarthy Spivak, "Can the Subaltern Speak?" in *Postkolonialismus: Critical Concepts in Literary and Cultural Studies,* Bd. 4, ed. Diana Brydon (London: Routledge, 2000), 1427-77., übersetzt durch CC.
36. Vgl. Illaiah, "Produktive Labour", 175.
37. Vgl. Pupul Jayakar, *Earth Mother: Legends, Ritual Arts, and Goddesses of India* (San Francisco: Harper and Row Publishers, 1990), 44.
38. Vgl. Gustav Oppert, *On the Original Inhabitants of Bharatavarsa or India* (Delhi: Oriental Publishers, 1972), 464.

Der Stamm dieses Begriffs ist ellai, was „Grenze" bedeutet. Damit ist sie die Muttergöttin der Grenzen. Thurston, einer der frühesten Forscher der Dalit- und Stammesreligionen in Südindien, sagt: „Jedes Dorf behauptet, dass seine eigene Mutter nicht dieselbe ist wie die des nächsten Dorfes, aber alle sollen Schwestern sein. Jede von ihnen soll über die Grenzen des Dorfers wachen. Es wird angenommen, dass sie seine Bewohner*innen und sein Vieh vor Krankheiten, Unglück und Hunger schütze, die Fruchtbarkeit von Rindern und Ziegen fördere und Kinder schenke."[39]

Thurston stellt fest, dass Yellamma am Rand des Dorfes positioniert ist, wo sie über das Dorf wachen und seine Grenzen schützen kann. Das Bild von Yellamma befindet sich strategisch an der Grenze, die regelmäßig als Übergang vom Dalit-Dorf in die Außenwelt genutzt wird.

Aus diesen Schilderungen lässt sich der dialektische Charakter der beiden Motive der Göttin Yellamma erkennen. Sathianathan Clarke beschreibt diese als „Partikularität und Universalität; geografische Verortung und Grenzenlosigkeit; Festigkeit und Fluidität; Bestimmtheit und Offenheit; Widerstand und Assimilation".[40] Es ist diese Partikularität und Besonderheit von Yellamma, die den Widerstand der Verehrer*innen gegen den expansionistischen und übermächtigen Charakter der hinduistischen Hegemonialkräfte der Kaste offenbart. Jogappas, die begeisterten Verehrer*innen von Yellamma, finden Mittel und Wege, um sich der brahmanischen Strategie der Verstärkung der Heteronormativität und der Unterwerfung der Trans-Identität zu widersetzen.

Yellamma ist eine ikonische Darstellung des Widerstands der Jogappas gegen die Eroberungstendenzen der kastengebundenen und patriarchalischen hinduistischen und christlichen Welt. Die hinduistische Durchsetzung des Patriarchats durch die Kaste auf der einen Seite und die christliche Vorherrschaft durch ihre eurozentrische religiöse und kulturelle Weltanschauung andererseits bedroht ständig die Dalits und insbesondere die Jogappas. Kulturell werden die Jogappas im Namen von Reinheits- und Verschmutzungskonventionen entmenschlicht. In religiöser Hinsicht werden sie durch die diskriminierenden Tempelgesetze an der Verehrung hinduistischer Götter gehindert. Geografisch sind sie von der dörflichen Kastengemeinschaft abgeschnitten, da sie außerhalb der Dorfgrenzen leben.

39. Vgl. Edgar Thurston, *Castes and Tribes of South India,* Bd. 6 (Delhi: Cosmo Publications, 1975), 105, übersetzt durch CC.

40. Vgl. Sathianathan Clarke, *Dalits and Christianity: Subaltern Religion and Liberation Theology in India* (Delhi: Oxford University Press, 1998), 101, übersetzt durch CC.

Sie werden gequält und missbraucht, sowohl physisch als auch psychisch, indem sie von den heteronormativen Kräften als bloße Sexobjekte benutzt werden.[41]

Diese Einsichten laden uns dazu ein, die Jogappa-Spiritualität rund um den Yellamma-Kult anders zu sehen als die eurozentrischen Missionare. Die indigene queere Spiritualität der Jogappas steht im Gegensatz zu den vom Kastensystem beeinflussten und eurozentrischen Weltanschauungen, durch die verletzliche Gemeinschaften wie Frauen und Transmenschen ausgebeutet werden. In dieser Hinsicht macht Jogappas Aussage „Yellamma heilt uns, wenn wir krank sind"[42] für Yellammas Anhänger*innen Sinn. Heilung ist nicht nur ein physischer Akt, sondern auch eine soziale, religiöse und kulturelle Transformation. Susan Bayly schreibt: „Obwohl diese Göttin als Heilerin und Beschützerin anerkannt war, war sie nie so vollkommen wohltätig wie einige der so genannten ‚reinen' oder ‚hohen' Götter der Region."[43] Dies zeigt, wie selbst die Göttin von den heteronormativen Spiritualitäten und Weltanschauungen instrumentalisiert wird. Wenn Jogappas in diesem Kontext Yellamma verehren und sie preisen, bekräftigen sie damit ihren Glauben an eine Göttin, die der Macht der vom Kastensystem beeinflussten und eurozentrischen Weltanschauungen entgegenwirkt.

Schluss: Die Queerness von Yellema – Indigene Göttin versus europäischer Gott

Aus diesen Beispielen und vielen anderen Berichten europäischer christlicher Missionar*innen, die in Nord-Karnataka tätig waren, geht hervor, dass die Jogappas nie zum Christentum oder zu einer anderen europäischen Religion konvertierten. Es wäre interessant zu fragen, was sie daran hinderte, die „gute Nachricht" aus dem Westen zu empfangen. Fanden sie irgendwelche Widersprüche zwischen den Theologien der Missionar*innen und ihrer indigenen queeren Identität als Jogappas? Um diese Frage zu beantworten, lohnt es sich, eine fundierte Aussage in Erinnerung zu rufen, die auf einer der Tagungen der Ökumenischen Vereinigung der Theologie der Dritten Welt gemacht wurde: „Die klassischen, westlichen, kolonialen, feudalistischen, elitären und patriarchalischen Theologien, die uns überliefert wurden, haben dem Leben von Frauen selbst viel Gewalt angetan [lesen Sie auch das Leben

41. Vgl. Clarke, *Dalits and Christianity*, 101.

42. Vgl. BMR 1844, 31, übersetzt durch CC.

43. Vgl. Susan Bayly, *Saints, Goddesses and Kings: Muslims and Christians in South Indian Society, 1700-1900* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), 27, übersetzt durch CC.

von Transmenschen]. Diese Theologien enthalten frauenfeindliche Texte des Terrors und im Mittelpunkt steht die Tradition. Darüber hinaus haben sie die Theologie von der Spiritualität getrennt, die Frömmigkeit vom sozialen Handeln für Gerechtigkeit und die intellektuelle Reflexion von ihrem symbolischen Ausdruck in Ritualen und Kunst."[44]

Diese Worte, die in einem anderen Kontext und mit einem anderen Fokus gesprochen wurden, treffen auf die Erfahrungen der Jogappas oder anderer Gemeinschaften mit fließendem Geschlecht zu. Die europäische missionarische Darstellung des Göttlichen als maskulinen Mann hat die heteronormative Sexualität und damit die Unterwerfung nicht-heteronormativer Identitäten und Sexualitäten sicherlich verstärkt. Sie hat die symbolischen Ausdrucksformen indigener Weltanschauungen nie ernst genommen. Da sie dazu neigt, die Eingeborenen zu vertreten, für sie zu sprechen und sie zu retten, ohne ihre Erfahrungen und Ausdrucksformen zu würdigen, machte sie einen sinnvollen Dialog unmöglich. Die Missionar*innen aus Europa waren stets auf die lehrmäßige Reinheit ihrer Religion bedacht. Für die indigenen queeren Identitäten geht es um das Überleben und die Befreiung ihrer selbst und ihr Gemeinschaften. Wie jede gefährdete indigene Gemeinschaft haben auch die Jogappas durch die selektive Auswahl „lebensspendender Elemente ihrer Kultur und Religionen neue Muster religiöser Bedeutung gewoben."[45]·Die indischen Jogappas finden lebensspendende Elemente in der Göttin Yellamma. Ihre Andersartigkeit erlaubte es ihnen, sich mit ihr zu identifizieren, anstatt zu einem Glauben zu konvertieren, der Binaritäten und damit ein dominantes System verstärkte. Die Weigerung der Jogappas, zum Christentum zu konvertieren, sollte daher nicht nur als ein Bekenntnis zur Queerness ihrer Göttin Yellamma, sondern auch als ein Akt der Subversion der heteronormativen Spiritualität des Westens gesehen werden.

Die Spiritualität der Jogappas hat das Potenzial, nicht nur die vorherrschenden europäisch-christlichen und brahmanisch-hinduistischen Vorstellungen von Spiritualität herauszufordern, sondern auch dazu beizutragen, diese starren und ungerechten Rahmungen der Spiritualität zu verändern. Die spirituellen Ausdrucksformen der Jogappas helfen dabei, einen beziehungsreicheren und fließenden Gott zu rekonstruieren, der nicht

44. Vgl. EATWOT- Women's Commission, *EATWOT-Asian Womans's Consultation: Spirituality füor Life: Women Struggling Against Violence* (Madaluyong: Ecumenical Association of Third World Theologians, 1994), 21.

45. Vgl. Chung Hyun Kyung, *Struggle to Be the Sun Again: Introducing Asian Women's Theology* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1990), 113, übersetzt durch CC.

durch die heteronormativen Kategorien der dominanten Kulturen definiert werden kann. Eine Reise mit den Jogappas, wenn sie frei von Vorurteilen und Sorgen ist, würde uns erleuchten, eine starke Verbindung zwischen christlicher Spiritualität und Jogappa-Spiritualität zu ziehen. Beide wurzeln in Liebe, fließenden Identitäten, gegenseitigem Respekt, Gerechtigkeit und Gleichheit.

Sowohl die christliche Spiritualität als auch die Spiritualität der Jogappa sind subversiv und transformativ, weil sie im Glauben an eine*n gerechte*n Gott*Göttin verwurzelt sind, der*die Befreiung und Gerechtigkeit für die Schwachen und Unterdrückten verspricht. So wie Maria, die Mutter Jesu, ihre Spiritualität feiert, wenn sie singt, Gott sagt „er stößt die Gewaltigen vom Thron und erhebt die Niedeirgen" (Lk 1,52,), so tut dies auch ein Jogappa, wenn er oder sie singt „'*Messe mattu kase iddavara / solisi seere udisidavalu Yellamma*'" („Yellamma besiegt all jene, die Schnurrbärte und Lungis[46] trugen und sie stattdessen Saris tragen ließen").[47] Sowohl für Maria als auch für die Jogappas entsteht ein solch starker Glaube und eine solche Hoffnung inmitten ihrer unterdrückerischen Situation und aus ihrem langen Kampf für Gerechtigkeit und Gleichheit. Es ist ein Sieg über die verordnete Autorität/Männlichkeit, den sowohl Maria als auch die Jogappas seit Jahrhunderten besungen haben.

Der Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens sollte dafür sorgen, dass diese Hoffnung in unserem heutigen Kontext wahr wird, wo ähnlich verletzliche Stimmen von ihren Sagen über alternativen und transformativen Spiritualitäten singen.

Aus dem Englischen übersetzt durch Cora Chinnow

46. Ein *Lungi* ist ein indisches Kleidungsstück für Männer.

47. Eines der vielen Lieder von Yellamma in der Sprache Kannada, die in Karnataka mündlich überliefert sind.

III

Transformative Spiritualitäten in Konfliktsituationen

7

Wann haben wir Dich krank gesehen?

Transformative Spiritualitäten und die COVID-19-Pandemie

Matthew Ross

Am 11. März 2020 erklärte die Weltgesundheitsorganisation das Coronavirus COVID-19 zu einer Pandemie. Ein Jahr später hat COVID-19 fast 3 Millionen Menschen das Leben gekostet und 140 Millionen Menschen infiziert, von denen einige langfristige gesundheitliche Probleme haben.

Die Reaktion der Kirchen und ihrer diakonischen Organisationen spielen eine wichtige Rolle bei der Bekämpfung von Infektionen und Leid. Die von den Kirchen betriebenen Kliniken sind oft die einzigen medizinischen Einrichtungen, die Millionen von Menschen, insbesondere in den afrikanischen Ländern südlich der Sahara, zur Verfügung stehen. Diese Dienste können eine entscheidende Rolle bei der Aufklärung und Impfung gegen COVID-19 spielen. Praktische Fürsorge ist das Herzstück dieser Art von christlichem Zeugnis, das sich für die Empfänger als transformativ erweisen kann.

Irreführende Bezeichnungen; Umarmung der Wahrheit

Die letzte Pandemie dieses Ausmaßes war die Grippeepidemie in den Jahren 1918-20, die mindestens 17 Millionen Menschenleben forderte und möglicherweise bis zu 100 Millionen Menschen infizierte. Die Zeitungszensur während des Krieges beeinträchtigte die Berichterstattung über den Ausbruch, mit der bemerkenswerten Ausnahme des Verlaufs der Krankheit im neutralen Spanien, was zu der ungenauen, aber weit verbreiteten Bezeichnung „Spanische Grippe“ führte. Obwohl Spanien von der Pandemie betroffen war, war es weder das am stärksten betroffene Land noch die Quelle des Ausbruchs.[1] Die Bezeichnung von Infektionskrankheiten nach einem bestimmten Ort kann zu Stigmatisierung, irrationaler Angst und sogar Fremdenfeindlichkeit

1. Vgl. Trevor Hoppe, ‘Spanish Flu’: “When Infectious Disease Names Blur Origins and Stigmatize Those Infected,” *American Journal of Public Health* 108, Nr. 11 (2018): 1462-64, https://doi:10.2105/AJPH.2018.304645.

führen. In den USA hat die Zahl der rassistischen Angriffe auf Menschen asiatischer Herkunft seit Beginn der COVID-19-Pandemie zugenommen.[2] Inwieweit trägt eine Nomenklatur wie „China-Virus", wie sie von einigen Politiker*innen verwendet wird, dazu bei? Wenn schon ein Name irreführend sein kann, müssen Christ*innen die Worte Jesu beherzigen: „Wenn ihr bleibet werdet an meinem Wort, so seid ihr wahrhaftig meine Jünger, und ihr werdet die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch frei machen" (Johannes 8,31-32, Luther 2017).

Transformative Spiritualität muss die Wahrheit umfassen. Alles andere ist weder transformativ noch auf die befreiende Liebe Gottes, die sich in Christus offenbart hat, ausgerichtet. Daher können Christ*innen die Realität der COVID-19-Pandemie nicht ignorieren. Dies bedeutet, dass die Kirchen und insbesondere ihre Leiter*innen eine große Verantwortung für ihre Worte und Taten tragen. Das Leugnen des Ausmaßes der Krise oder der Wirksamkeit von Impfstoffen angesichts wissenschaftlicher Erkenntnisse und das Tolerieren unangemessener Risiken können das Ausmaß der Pandemie verschlimmern und Leben in Gefahr bringen. Umgekehrt kann die Kirche in der Lage sein, vielen Millionen Menschen praktische und geistliche Unterstützung zu bieten - auch jenen, die bisher wenig oder keine religiöse Überzeugung hatten. In England wird die 800 Jahre alte Kathedrale von Salisbury als Impfzentrum genutzt. Sie ist durchdrungen von jahrhundertelangen Gebeten, Gottesdiensten und christlicher Spiritualität und ist ein physisches Zeugnis für Gesundheit und Heilung.[3]

Gerechtigkeit und Frieden

Im Anschluss an die Vollversammlung in Busan 2013 hat der Ökumenische Rat der Kirchen (ÖRK) den Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens als eine Möglichkeit gefördert, transformative Spiritualität als Antwort auf die Verweigerung von Gerechtigkeit und Frieden auszudrücken und zu erkunden. Der Pilgerweg zielt darauf ab, den Schwachen zu begegnen, die eigene Verwundbarkeit anzunehmen und gemeinsam mit anderen verwundbar zu werden. Sie betont die Notwendigkeit, persönliche Vorurteile, Sorgen und Prioritäten zu hinterfragen und sich von ihnen zu befreien. Dabei muss es das Ziel der Christ*innen sein, den Willen Gottes zu suchen und nicht

2. Vgl. "COVID 'hate crimes' against Asian Americans on Rise," BBC, 21. Mai 2021, https://www.bbc.com/news/world-us-canada-56218684.

3. Vgl. "Cathedral Opens as COVID-19 Vaccination Site," Salisbury Cathedral, 19 January 2021, https://www.smh.com.au/world/europe/salisbury-cathedral-turned-into-mass-vaccination-centre-complete-with-beautiful-music-20210125-p56ws5.html

persönliche Gier und Angst. Dieser selbstlose Ansatz kann dazu beitragen, die Antwort der Kirche auf die COVID-19-Pandemie zu finden und Hindernisse zu überwinden. Strukturelle und korporative Sünden in der Gesellschaft, wie die Ursachen des Klimawandels, die das Leben auf der Erde gefährden, müssen bekämpft werden. Zu den anderen Faktoren, die Gerechtigkeit und Frieden bedrohen, gehören Armut, wirtschaftliche Ungerechtigkeit, Bedrohungen für Gesundheit und Wohlbefinden, Gewalt und Kriege. Die Botschaft Jesu in Johannes 10,10 vom „Leben im Überfluss" stellt sich diesen Kräften auf radikale Weise entgegen. Christ*innen sind daher aufgerufen, das Leben zu bejahen, zu erhalten und zu schützen. Dementsprechend muss eine transformative Spiritualität Gerechtigkeit und Frieden einbeziehen.

Die Pandemie hat die Zerbrechlichkeit unserer Welt vor Augen geführt und Risiken aufgedeckt, die jahrzehntelang ignoriert wurden, darunter unzureichende Gesundheitssysteme, Lücken im Sozialschutz, strukturelle Ungleichheiten, Umweltzerstörung und die Klimakrise. Ganze Regionen, die Fortschritte bei der Beseitigung der Armut und der Verringerung der Ungleichheit gemacht haben, wurden innerhalb weniger Monate um Jahre zurückgeworfen.[4]

In der New Revised Standard Version der Bibel wird das Wort *Gesundheit* 37 Mal, *Krankheit* 88 Mal, *Mitgefühl* 80 Mal und *Fürsorge* 163 Mal erwähnt. Als Antwort auf Gottes Gebot, zu lieben und zu dienen, sind die Kirchen aufgerufen, auf das Leiden der Menschen zu reagieren:

> Dann werden ihm die Gerechten antworten und sagen,
>
> Herr, wann haben wir dich hungrig gesehen und haben dir zu essen gegeben? Oder durstig und haben dir zu trinken gegeben?
>
> Wann haben wir dich als Fremden gesehen und haben dich aufgenommen? Oder nackt und haben dich gekleidet?
>
> Wann haben wir dich krank oder im Gefängnis gesehen und sind zu dir gekommen?
>
> Und der König wird antworten und zu ihnen sagen:
>
> „Wahrlich, ich sage euch: Was ihr getan habt einem von diesen meinen geringsten Brüdern, das habt ihr mir getan." (Mt 25,37-40).

4. Vgl. "Nelson Mandela's Secretary's Lecture: 'Tackling the Inequality Pandemic A New Social Contract for a New Era". United Nations Secretary-General, 18. Juli 2020, https://www.un.org/sg/en/content/sg/statement/2020-07-18/secretary-generals-nelson- mandela-lecture-%E2%80%9Ctackling-the-inequality-pandemic-new-social-contract-for- new-era%E2%80%9D-delivered

In vielen Ländern sind die personellen, materiellen und finanziellen Ressourcen stark eingeschränkt, doch die Worte von Matthäus 25 bedeuten, dass die Kirche aktiv auf das menschliche Leid reagieren muss. Fragen der Gerechtigkeit, Gleichberechtigung und Armutsbekämpfung, die sich unmittelbar auf die Bedürfnisse, Erwartungen und Anforderungen an diakonische Dienste auswirken, dürfen angesichts der neuen Herausforderungen, die COVID-19 mit sich bringt, nicht vernachlässigt werden. Während die Bedürfnisse weltweit gestiegen sind, wurden die Kirchen und Gemeinschaften durch Einschränkungen bei Versammlungen, Reisen und Arbeit in ihrer Fähigkeit, wirksam zu reagieren, behindert. Dennoch hat diese Krise auch inspirierende Antworten von Kirchen und diakonischen Organisationen auf den Weg gebracht, um mit Liebe, Glaube, Hoffnung, Mut und Ausdauer Heilung und Veränderung zu bewirken. Auf diese Weise können Christ*innen dazu beitragen, Gerechtigkeit und Frieden zu schaffen.

Früchte des Geistes - Die transformative Wirkung von COVID-19

In Galater 5,22-23 schreibt Paulus: „Die Frucht aber des Geistes ist Liebe, Freude, Friede, Geduld, Freundlichkeit, Güte, Treue, Sanftmut, Keuschheit; gegen all dies steht kein Gesetz."

Die Pandemie hat die Welt sowohl auf trennende als auch auf verbindende Weise verändert. Wie können wir die „Frucht des Geistes" im Kontext und der Herausforderung von COVID-19 bezeugen?

Die Pandemie hat für viele Menschen dramatische psychologische Auswirkungen gehabt. Die Unfähigkeit zu reisen - vor allem ins Ausland - mag für die meisten eine Unannehmlichkeit sein, aber für einige hat sie akute persönliche Auswirkungen gehabt. Die beispiellose Zunahme internationaler Reisen in den letzten Jahren hat zu einer wachsenden Zahl von Fernbeziehungen geführt, bei denen sich Ehepartner*in, Partner*in und Familien in verschiedenen Ländern befinden können. Überweisungen aus der Arbeit im Ausland sind für einige Familien zu einer wichtigen Einkommensquelle geworden, insbesondere in einigen wirtschaftlich benachteiligten Ländern. In einigen Fällen finden Familienzusammenführungen über internationale Grenzen hinweg jährlich statt, in anderen Fällen mehr oder weniger häufig. Jährliche Feste, wie Weihnachten oder das chinesische Neujahrsfest, sind für viele zu Zeiten der Heimkehr geworden. Die COVID-19-Pandemie hat diese lang ersehnten Zusammenkünfte beeinträchtigt, was für die Betroffenen eine große Enttäuschung bedeutete. Viele haben diese Enttäuschungen mit großer

Nachsicht ertragen.

Für viele junge Menschen haben die Einschränkungen bei Reisen und Treffen mit Freund*innen Konsequenzen. Der Aufbau von Freundschaften und Beziehungen und sogar Übergangsriten (wie das Ablegen und Bestehen der Führerscheinprüfung) mussten möglicherweise verschoben werden. Die Unmöglichkeit, ältere Verwandte zu besuchen, oder die Unmöglichkeit für Großeltern, mit ihren Enkeln zusammen zu sein, ist in vielen Ländern zu einem bemerkenswerten Merkmal geworden. Für viele alleinstehende Erwachsene sind erzwungene Einsamkeit und Isolation eine sehr reale Herausforderung.

In einem Artikel von Louis Appleby, Professor für Psychiatrie an der Universität Manchester, wird festgestellt, dass die Zahl der Selbstmorde während der Pandemie weltweit nicht gestiegen zu sein scheint. Er mahnt jedoch zur Vorsicht:

> Wir müssen das anhaltende Risiko erkennen, während die Pandemie in ihr zweites Jahr geht. Der soziale Zusammenhalt vom letzten April scheint erodiert zu sein, da wir die öffentliche Gesundheit und die Wirtschaft gegeneinander ausspielen und unsere Nachbarn*innen bei der Polizei anzeigen. Mit jedem Abriegelungszyklus scheinen die Menschen müder und pessimistischer zu werden. Man fürchtet um die Kinder und die Wirtschaft. Die Genesung kann eine gefährliche Zeit sein - das kann Ihnen jede*r Klinikmitarbeitende bestätigen -, wenn die Einschränkungen aufgehoben werden und wir unser Leben neu betrachten. Wir müssen Unterstützung gewährleisten für alle, die einsam oder psychisch krank sind, sich in Aufruhr befinden oder finanzielle Schwierigkeiten haben. Wir müssen uns wieder auf die Werte besinnen, die uns verbinden, und auf die Vorteile der gegenseitigen Unterstützung. Wir müssen uns vergewissern, dass es einen Weg aus dieser Krise gibt und dass an ihrem Ende eine bessere, gerechtere und mitfühlendere Gesellschaft steht.[5]

Die große Mehrheit der Weltbevölkerung scheint sich eng an die von der Regierung auferlegten Einschränkungen zu halten. In Anlehnung an die Worte des Apostels Paulus kann dies Ausdruck von Liebe, Freude, Frieden, Geduld, Freundlichkeit, Güte, Treue, Sanftmut und Selbstbeherrschung sein. Die uneigennützige Einhaltung von Regeln zeigt einen Sinn für soziale Solidarität über das Vertraute und Lokale hinaus. Das Tragen von Gesichtsmasken und

5. Vgl. Louis Appleby, "What Has Been the Effect of COVID-19 on Suicide Rates?", *British Medical Journal,* 29. März 2021, https://www.bmj.com/content/372/bmj.n834, übersetzt durch CC.

andere aktive Maßnahmen zur Vermeidung der Verbreitung von Infektionen oder von Risiken liegen sowohl in unserem eigenen Interesse als auch im Interesse des Wohlergehens der gesamten Gesellschaft.

Die Pandemie hat in vielerlei Hinsicht zu einer Spaltung geführt. Die Tatsache, dass viele Länder auf die COVAX-Strategie angewiesen sind, um Impfungen zu erhalten,[6] hat eine scharfe Kluft zwischen den reichsten und technologisch fortschrittlichsten Ländern der Welt und den übrigen Ländern offenbart. Trotz solcher Kritik ist das COVAX-Programm altruistisch - und es ist auch ein Eingeständnis, dass die Pandemie nicht eingedämmt werden kann, wenn nicht alle Zugang zu Impfungen haben. Weitere Beispiele für die Ungleichheit sind der Zugang zur Technologie. Online-Arbeit hängt vom Zugang zu zuverlässigen Internetverbindungen und teuren Computergeräten ab. Selbst in den fortschrittlichsten Volkswirtschaften können die Ärmsten allzu leicht ausgeschlossen werden.

Die größte Tragödie der Pandemie ist die Zahl der vermeidbaren Todesfälle. Dies stellt Politiker, internationale Organisationen und andere, einschließlich der Kirchen, vor die große Aufgabe, Lektionen zu lernen. Wenn wir dies tun, können wir vielleicht Früchte des Geistes ernten.

Die diakonische Antwort: „Voll des Geistes und der Weisheit"

Die diakonische Antwort auf COVID-19 muss Mitgefühl und Handeln sein. Dies entspricht der Reaktion Jesu, als er Menschen in Not begegnete. Über die unmittelbare Reaktion auf die Bedürfnisse des Einzelnen hinaus führt eine diakonische Antwort zu einem Prozess der Unterscheidung und Gerechtigkeit, durch den die Bedürfnisse ganzer Gemeinschaften und Nationen beurteilt werden können.

6. Vgl. COVAX ist „die Impfstoffsäule des Zugriffes zu COVID-19 Instrumenten ((ACT) Accelerator). Der ACT Accelerator ist eine bahnbrechende globale Zusammenarbeit zur Beschleunigung der Entwicklung, Produktion und des gleichberechtigten Zugangs zu COVID-19-Tests, -Behandlungen und -Impfstoffen. COVAX wird gemeinsam von der Coalition for Epidemic Preparedness Innovations, Gavi und der Weltgesundheitsorganisation sowie dem wichtigsten Partner UNICEF geleitet. Ihr Ziel ist es, die Entwicklung und Herstellung von COVID-19-Impfstoffen zu beschleunigen und einen fairen und gerechten Zugang für jedes Land der Welt zu gewährleisten" („What is Covax?", *Gavi: The Vaccine Alliance,* https://www.gavi.org/covax-facility).

In Apostelgeschichte 6,1-7 wird eine frühe Reaktion auf ein diakonisches Bedürfnis in der Kirche beschrieben, in diesem Fall die Vernachlässigung der Bedürfnisse von Witwen aus der hellenistischen Gemeinschaft in Jerusalem:

> In diesen Tagen aber, als die Zahl der Jünger zunahm, erhob sich ein Murren unter den griechischen Juden in der Gemeinde gegen die hebräischen, weil ihre Witwen übersehen wurden bei der täglichen Versorgung. Da riefen die Zwölf die Menge der Jünger zusammen und sprachen: Es ist nicht recht, dass wir das Wort Gottes vernachlässigen und zu Tische dienen. Darum, liebe Brüder, seht euch um nach sieben Männern in eurer Mitte, die einen guten Ruf haben und voll Geistes und Weisheit sind, die wollen wir bestellen zu diesem Dienst. Wir aber wollen ganz beim Gebet und beim Dienst des Wortes bleiben. Und die Rede gefiel der ganzen Menge gut; und sie wählten Stephanus, einen Mann voll Glauben und Heiligen Geistes, und Philippus und Prochorus und Nikanor und Timon und Parmenas und Nikolaus, den Proselyten aus Antiochia. Diese stellten sie vor die Apostel; die beteten und legten ihnen die Hände auf. Und das Wort Gottes breitete sich aus, und die Zahl der Jünger wurde sehr groß in Jerusalem. Es wurden auch viele Priester dem Glauben gehorsam.

Diakonie ist die Fürsorge für menschliche Not im Namen Christi. Die Beauftragung der Sieben kann als die Einsetzung der ersten Diakone in der Kirche interpretiert werden, obwohl das Wort *diakonos* im Text nicht vorkommt. Das Wort *diakonos* kommt in 1. Timotheus 3 vor. Hier werden die von einem Diakon geforderten Eigenschaften dargelegt. Bezeichnenderweise beschreibt Paulus in Römer 16 eine Frau namens Phoebe als *Diakonin* der Kirche.

Die biblischen Beispiele für Diakone stehen im Zusammenhang mit einer schnell wachsenden Kirche nach Pfingsten. Um ihre Mission aufrechtzuerhalten, brauchte die junge Kirche eine effektive Organisation und nicht nur eine charismatische Führung. Das Problem wird dadurch verdeutlicht, dass die Witwen unterstützt werden müssen, um sicherzustellen, dass niemand ausgeschlossen wird. Der biblische Text zeigt, dass (1) Gott ein unmittelbares Interesse am Wohlergehen der Menschen hat und (2) wenn eine spaltende Frage wie diese nicht rasch angegangen wird, die ernste Gefahr von Spaltungen besteht, die sich sehr negativ auf die Mission der Kirche auswirken würden. Darüber hinaus ist die Beschreibung der Sieben als „voll des Geistes und der Weisheit" aus der Perspektive der transformativen Spiritualität bedeutsam, denn sie impliziert, dass der fürsorgliche Dienst nicht wirksam sein könnte und würde, wenn dies nicht der Fall wäre.

Die Entwicklung der ökumenischen Bewegung und die Gründung des ÖRK können unter dem Aspekt einer sich entwickelnden transformativen Spiritualität gesehen werden. Der ÖRK wurde 1948 gegründet, nur drei Jahre nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs. Eine frühe Priorität des ÖRK war die Koordinierung der diakonischen Betreuung von Flüchtlingen und Vertriebenen in Europa. Mit der Gründung des ACT-Bündnisses[7] im Jahr 2010 wurde die Koordinierung der Entwicklungsarbeit zwar an spezialisierte Organisationen übertragen, doch die diakonische Arbeit des ÖRK geht bis heute weiter, zuletzt mit einer umfassenden Reaktion auf die COVID-19-Pandemie, die Gebete, Gottesdienstmaterial, Kampagnen gegen geschlechtsspezifische Gewalt und praktische Informationen für Kirchen und ökumenische Organisationen umfasst.

Die technologische Antwort: Der Glaube sucht das Verstehen

Die COVID-19-Pandemie hat zu einem außergewöhnlichen technologischen Wandel geführt, wie er außerhalb von Kriegszeiten kaum denkbar ist. Besonders bemerkenswert sind die stark beschleunigte Entwicklung von Impfstoffen und die innovative Nutzung von Online-Kommunikationsmitteln wie dem Videokonferenzdienst Zoom. Der menschliche Fortschritt in der Technologie ist selbst in einem biblischen Kontext bemerkenswert:

> „Da sprach der Herr zu Mose: Mache dir eine eherne Schlange und richte sie an einer Stange hoch auf. Wer gebissen ist und sieht sie an, der soll leben. Da machte Mose eine eherne Schlange und richtete sie hoch auf. Und wenn jemanden eine Schlange biss, so sah er die eherne Schlange an und blieb leben." (Num 21,8-9).

7. ACT Alliance ist der größte Zusammenschluss von protestantischen und orthodoxen Kirchen und kirchennahen Organisationen, die sich in der Welt für humanitäre Hilfe, Entwicklungsarbeit und Interessenverwaltung engagieren. Sie besteht aus mehr als 130 Mitgliedern, die in über 120 Ländern zusammenarbeiten, um das Leben armer und ausgegrenzter Menschen unabhängig von ihrer Religion, Politik, ihrem Geschlecht, ihrer sexuellen Orientierung, ihrer ethnischen Zugehörigkeit oder ihrer Nationalität im Einklang mit den höchsten internationalen Normen und Standards positiv und nachhaltig zu verändern. ACT Alliance wird von 30.000 Mitarbeiter*innen der Mitgliedsorganisationen unterstützt und mobilisiert jedes Jahr etwa drei Milliarden US-Dollar für seine Arbeit in drei Zielbereichen: humanitäre Hilfe, Entwicklung und Interessenvertretung (ACT Alliance Website, www.actalliance.org).

Diese Erwähnung der Bronze ist im Hinblick auf die spirituelle Transformation von Bedeutung. Die Erfindung von Bronze - einer Legierung aus Kupfer mit anderen Metallen oder manchmal auch nichtmetallischen Elementen (insbesondere Arsen) - ist eines der frühesten Beispiele für einen raschen technischen Fortschritt der Menschheit. Da Bronze wesentlich härter als Kupfer war, wurde es zu einem begehrten Metall für Waffen und sogar für Dekorationen, wie die biblische Erwähnung der Bronzeschlange zeigt. Die Bronzezeit begann im 5. Jahrtausend vor Christus. Moses lebte in der Spätphase der Bronzezeit, als Bronze als Legierung aus Kupfer und Zinn durch Kupfer und Arsen weitgehend ersetzt hatte. Mehrere Jahrhunderte nach dem Tod von Mose ging die Bronzezeit in die Eisenzeit über, was zum Teil auf die zunehmenden Schwierigkeiten bei der Beschaffung von Zinn zurückzuführen war.

Etwa 1440 n. Chr. erfand Johannes Gutenberg den Buchdruck mit einer beweglichen Schrift. Dieser technische Fortschritt ermöglichte die Herstellung von Büchern zu weitaus niedrigeren Stückkosten als bei handgeschriebenen Büchern. Gedruckte Bibeln waren zwar immer noch extrem teuer, ermöglichten es aber, dass viel mehr Menschen die Bibel lesen und studieren konnten, als dies zuvor möglich war. Ohne einen solchen Zugang zur Bibel, insbesondere für Lai*innen, wären die theologischen Diskussionen, die ein Jahrhundert später zur Reformation führten, unmöglich gewesen.

Wird die COVID-19-Pandemie zu weiteren theologischen Umbrüchen führen? Die Unmöglichkeit, während der Pandemie gemeinsam Gottesdienst zu feiern, war für viele Christ*innen ein schmerzlicher Mangel. Einige haben den Einsatz neuer Technologien akzeptiert, wie etwa Gottesdienste über Zoom, YouTube oder andere Internetanbieter. Andere sind eher zurückhaltend oder ihnen widerstrebt der Einsatz von Technologie. Viele weitere haben keinen Zugang zum Internet, sei es aus Kostengründen oder wegen mangelnder Infrastruktur, insbesondere in weiten Teilen Afrikas.

Die Nutzung des Internets zur Erleichterung von Gemeinschaft und Gottesdiensten war ein bemerkenswertes Merkmal der COVID-19-Pandemie. Was als Notfallmaßnahme begann (vor allem im März und April 2020), kann nicht mehr rückgängig gemacht werden. Inwieweit kann eine aus einer solchen Krise resultierende Zweckmäßigkeit als transformative Spiritualität bezeichnet werden? Die sich daraus ergebenden Fragen, wie z.B. die Gültigkeit und Wirksamkeit von Online-Gottesdiensten, ziehen nun eine theologische Debatte nach sich.

Der heilige Anselm (ca. 1033-1109) gilt als einer der bedeutendsten westlichen Theolog*innen seiner Zeit. Der ursprüngliche Titel seines *Proslogions* lautete „*fides quaerens intellectum*" - der Glaube sucht Verstehen. Der Ausgangspunkt muss der Glaube an Gott sein. Auf der Grundlage des Glaubens gelangt die Theologie des heiligen Anselm zu einem tieferen Verständnis der christlichen Wahrheit. Daher ist es für die Gläubigen hilfreich, das Verhältnis des Glaubens zur menschlichen Vernunft zu erforschen und zu entwickeln. Doch die menschliche Vernunft wird durch Erfahrungen geprägt, einschließlich des sozialen, wirtschaftlichen, historischen und technologischen Fortschritts. Ein Glaube, der nach Verständnis strebt, impliziert, dass eine transformative Spiritualität unweigerlich von solchen Veränderungen betroffen ist.

Bevorstehender Druck

Anfang 2021 befindet sich die Welt noch in der medizinischen Phase der Pandemie. Die dringlichsten Prioritäten sind die Verhinderung von Todesfällen durch die Behandlung von Kranken und die Verhinderung von Infektionen - durch Impfungen, Bewegungseinschränkungen, Tests und Überwachung. Die Bereitstellung ausreichender Impfstoffe für die gesamte Weltbevölkerung stellt eine enorme logistische und finanzielle Herausforderung dar.

Es scheint, dass COVID-19 und seine Mutationen nie ganz ausgerottet werden können, aber die Menschheit kann sich durch Impfungen und Präventivmaßnahmen damit arrangieren. Nach dem Abklingen der Pandemie werden enorme finanzielle Kosten anfallen - vor allem in Form einer höheren Staatsverschuldung für fast alle Länder. Viele nationale Regierungen haben enorme zusätzliche Ausgaben getätigt, etwa für Arbeitsschutzprogramme, während sie gleichzeitig von geringeren Steuereinnahmen betroffen sind. Eine solche Kreditaufnahme ist aufgrund der historisch niedrigen Zinssätze vergleichsweise möglich, aber jeder Anstieg der Zinssätze kann die Fähigkeit der Regierungen beeinträchtigen, solche Schulden zu bedienen und dennoch öffentliche Dienstleistungen wie staatliche Renten, Sozialversicherung, Bildung, Gesundheitsversorgung und soziale Betreuung aufrechtzuerhalten. Dies könnte in den kommenden Jahren zu erheblicher Arbeitslosigkeit, Unruhen, politischer Instabilität und anderen Spannungen führen, wie dies bereits in Ländern wie Argentinien zu beobachten war, als die Höhe der Staatsverschuldung unbeherrschbar wurde. Kommt dann noch eine wirtschaftliche Rezession hinzu, können die daraus resultierende Arbeitslosigkeit und der Migrationsdruck enorm werden. Ebenso könnten

die langfristigen Folgen für das globale Ökosystem katastrophal sein, wenn Regierungen argumentieren, dass Initiativen zur Bekämpfung des Klimawandels aufgrund finanzieller Unzulänglichkeiten aufgeschoben werden müssen.

Die Rivalität zwischen den Supermächten, der Migrationsdruck durch das weitere Anwachsen der Weltbevölkerung, die Umweltzerstörung und die Armut, unter der die ärmste Milliarde der Weltbevölkerung leidet, sind enorme Herausforderungen für dieses Jahrzehnt. Die Folgen der COVID-19-Katastrophe, sowohl in Bezug auf die menschlichen Verluste als auch auf die wirtschaftlichen Folgen, werden diese Herausforderungen noch erheblich verstärken.

Schluss

Die Auswirkungen der COVID-19-Pandemie waren verheerend, vor allem in Bezug auf die Verluste an Zahl der Menschenleben, aber auch in Bezug auf ihre wirtschaftlichen und sozialen Folgen. Die Kirchen müssen sich des sozioökonomischen Drucks bewusst sein, dem viele Regierungen in den kommenden Jahren ausgesetzt sein könnten. Der Druck auf die diakonischen Dienste der Kirchen könnte durchaus zunehmen, wenn die Regierungen zunehmend nicht mehr in der Lage sind, angemessene Sozialfürsorgedienste zu finanzieren. Unter diesen Umständen werden die Regierungen unter Druck geraten, bei ihren Ausgaben Prioritäten zu setzen. Es besteht nun die akute Gefahr, dass die Zielvorgaben der UN-Ziele für nachhaltige Entwicklung 2015-2030 nicht erreicht werden, was katastrophale Auswirkungen auf die ärmsten Menschen in der Welt haben würde.

Dies ist eine historische und weltweite Chance, die Ausgaben für die Militarisierung zu reduzieren und stattdessen der Linderung der Armut Vorrang zu geben. Dies wird nur geschehen, wenn ein ausreichender politischer Wille vorhanden ist. Um dies anzugehen, ist eine transformative Spiritualität erforderlich, die christusähnliche Wege der Gerechtigkeit und des Friedens hervorhebt. Die Kirchen müssen den transformativen Weg Christi betonen, der in Johannes 10:10 zusammengefasst ist: „Ich bin gekommen, damit sie das Leben haben und volle Genüge."

Aus dem Englischen übersetzt durch Cora Chinnow

8

Stärkung der Spiritualität in einem multireligiösen Kontext unter bedrohten Gemeinschaften in Nordnigeria

Ibrahim Yusuf Wushishi

Schon Jahrzehnte vor der COVID-19-Pandemie hat Afrika unter Konflikten, Korruption, schwachen Institutionen, Hunger, Armut, Betrug und politischer Instabilität gelitten. Heute hat die Pandemie die Schwäche und Anfälligkeit der Systeme und Institutionen der ganzen Welt offengelegt. Dabei ist die Situation in Ländern, die mit bewaffneten Konflikten konfrontiert sind, viel schlimmer als in Regionen, die stabiler zu sein scheinen. Die Unsicherheit in Verbindung mit der weltweiten Pandemie hat die negativen wirtschaftlichen, politischen und religiösen Auswirkungen auf das Leben vieler Menschen verstärkt. Heute stellen sich die Menschen immer wieder die Fragen: Wo ist Gott in unserem Leid? Wie können wir die Verheißung Gottes, der gesagt hat: „Ich werde mit dir sein, ich werde dich beschützen", mit dem Kontext der aktuellen bewaffneten Gewalt und COVID-19 in Verbindung bringen?

Nigeria ist eine Nation mit mehreren Religionen, die mit ernsten wirtschaftlichen, politischen und religiösen Herausforderungen konfrontiert ist. Meistens werden diese Herausforderungen religiös interpretiert: Daher kommt es häufig zu Krisen, die auf religiösen Unterschieden beruhen. Diese Situationen sind in Nordnigeria, wo es in den letzten Jahren zu verschiedenen Arten von bewaffneten Konflikten und kriminellen Handlungen kam, besonders häufig anzutreffen. Die Kirchen im Norden Nigerias waren von diesen unglücklichen Ereignissen auf verschiedene Weise betroffen, was zum Verlust von Menschenleben, Lebensgrundlagen und Eigentum sowie zur Zerstörung von Wohnhäusern und Gotteshäusern führte.

Trotz dieser ungünstigen Situation halten viele Religionsgemeinschaften weiterhin an ihren religiösen Überzeugungen und Verpflichtungen fest und vertrauen auf Gott, während sie nach Antworten auf so viele unbeantwortete Fragen suchen. In diesem Aufsatz wird untersucht, wie die Spiritualität der lokalen Gemeinschaften und ihr starkes Gottvertrauen sie in die Lage

versetzen, menschliches Leid in eine Erzählung lebendiger Hoffnung zu verwandeln. Außerdem soll untersucht werden, wie die Spiritualität zur Widerstandsfähigkeit der Kirche in ihrem Engagement auf dem Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens in Zeiten der COVID-19-Pandemie beiträgt und diese stärkt. Ich werde mich auf meine persönlichen Erfahrungen aus dem Norden Nigerias konzentrieren. Die in diesem Kontext erlebte Gemeinschaftsspiritualität spiegelt möglicherweise die Realität in vielen anderen Gemeinschaften in Nigeria und anderen Teilen Afrikas wider.

Unsicherheit in Nordnigeria

Es ist keine Neuigkeit mehr, dass die Unsicherheit im Norden Nigerias ein sehr hohes Niveau erreicht hat und komplexe Dimensionen aufweist. Die Häufigkeit und Intensität der tödlichen Angriffe und des Blutvergießens im Norden sind alarmierend. Die Unsicherheit wütet in den Städten, Gemeinden und Dörfern. Sowohl in den Städten als auch in den Dörfern sind Leben und Eigentum nicht sicher. Die Menschen leben fast jeden Tag in Angst und Schrecken vor Entführungen gegen Lösegeld, brutalen Morden und räuberischem Verhalten. Das Übel nimmt im Norden Nigerias zu, und die Brutalität gegenüber der waffenlosen Zivilbevölkerung ist alarmierend. Täglich werden die Menschen mit psychologischen und emotionalen Traumata konfrontiert, wenn sie die verstümmelten Leichen von geliebten Familienmitgliedern, Freund*innen, Kolleg*innen und Nachbar*innen begraben müssen. Schulkinder werden entführt, um Lösegeld zu erpressen, wobei sie von ihren Entführern unmenschlich behandelt werden, einschließlich sexuellem Missbrauch und Vergewaltigung von Frauen, Mädchen und Jungen. Dies hat die Angst vieler Eltern verstärkt, die sich fragen, ob ihre Kinder überhaupt noch zur Schule gehen sollten. Die Regierung hat beschlossen, einige Schulen aus Angst vor dem Unbekannten und wegen der prekären Sicherheitslage in der Region zu schließen.

Viele Gemeinschaften im Norden Nigerias sind von diesen Gräueltaten betroffen. Es ist jedoch wichtig, an dieser Stelle festzustellen, dass die christliche Minderheit im Nordosten, Nordwesten und im mittleren Gürtel des Landes am stärksten betroffen ist. In einigen Teilen Nordnigerias ist es heute nicht leicht, Christ*in zu sein und ein christliches Leben zu führen. In einigen Gemeinschaften reicht es aus, sich als Christ*in zu identifizieren, um einige grundlegende Menschenrechte zu verlieren - einschließlich der Versammlungsfreiheit und der Freiheit der Religionsausübung - sowie

grundlegende Vorteile der Staatsbürgerschaft, wie politische Teilhabe und berufliche Förderung.

In diesem Kapitel wird die tiefere Spiritualität untersucht, die die christlichen Gemeinschaften in diesem Kontext der Gewalt motiviert und stärkt.

Transformative Spiritualitäten verstehen

Spiritualität kann schwer zu definieren sein. Verschiedene Menschen definieren sie in unterschiedlichen Kontexten, um verschiedene Themen anzusprechen. Im Kontext dieses Aufsatzes sehe ich Spiritualität als einen Ausdruck der Unterwerfung unter den Willen des Göttlichen durch Gebet, Meditation, Fasten und Studium.

Biblische Spiritualität gründet sich auf eine persönliche Beziehung zu Gott, der sowohl heilig als auch liebend ist. Die Vertiefung dieser Beziehung ist die am meisten erfüllende Erfahrung des Lebens. Ajith Fernando meint, dass Christ*innen glauben, dass die Beziehung zu Gott vor allem erfüllend ist, weil Gott der Schöpfer der menschlichen Spiritualität ist und Jesus Gottes Antwort auf die menschlichen Bedürfnisse ist.[1] Biblische Spiritualität kann als der Prozess der göttlichen Wiederherstellung und Heilung der zerbrochenen Beziehung zwischen dem dreieinigen Gott und der Menschheit beschrieben werden. Sie ist die Antwort eines reumütigen menschlichen Herzens und Verstandes auf das liebende Herz und den liebenden Verstand Gottes, die sich in Jesus Christus, dem Sohn, offenbart haben.[2] Folglich wird der Einzelne durch den Geist Gottes dazu befähigt, andere zum Leben in Christus Jesus zu führen. In diesem Fall wird von den Menschen erwartet, dass sie ihr Leben vollständig Gott überlassen, von dem man glaubt, dass er allmächtig ist.

Im nigerianischen Kontext lässt sich Spiritualität am besten als eine Beziehung zu Gott verstehen, durch die die Widerstandsfähigkeit des Menschen entwickelt wird, indem diese seine Spiritualität in eine Kraft verwandelt, die eine lebendige Hoffnung ermöglicht. Um positive spirituelle Überzeugungen zu schaffen und zu erhalten, schlägt John C. Robinson Folgendes vor:

- Bleibe auf der Suche nach dem, was sich auf deinem eigenen persönlichen und spirituellen Reise echt und gültig anfühlt.
- Wende dich in Zeiten des Schmerzes und des Kampfes an deine

1. Vgl. Ajith Fernando, *Sharing the Truth in Love: How to Relate to People of Other Faiths* (Sri Lanka: GLS Publishing, 2014).
2. Vgl. 1. Korinther 2,12-13; Römer 8,14.

spirituelle Intuition und lass dich von ihr lehren, was du bereits zu wissen und zu glauben meinst.

- Denke daran, dass sich die Spiritualität mit zunehmendem Alter oft vom Glauben zur unmittelbaren Erfahrung verlagert, also mache dich auf den Weg, das Göttliche aus erster Hand zu erfahren.
- Vermeide Überzeugungen oder Praktiken, die bei dir Angst, Schmerz, Hilflosigkeit, Scham oder Schuldgefühle auslösen.
- Erkenne, dass das Altern eine neue geistige Phase ist, die dein Leben verändern kann, wenn du es zulässt.
- Wisse, dass du von Natur aus schön, wertvoll und würdig bist.[3]

Aus meiner persönlichen Erfahrung im Norden Nigerias weiß ich, dass transformative Spiritualitäten eine wichtige Rolle spielen, wenn es darum geht, die Kraft zu erhalten und die Kirche auf der Suche nach Gerechtigkeit, Frieden und Versöhnung in einem Kontext religiös motivierter Gewalt zu unterstützen. Sie haben eine lebendige Hoffnung trotz Hoffnungslosigkeit geschaffen.

Kraft aus der Heiligen Schrift und religiösen Ritualen

Die Aktivitäten von Boko Haram, Fulani-Hirtenmördern, Lösegeld-Entführungen, Banditentum, wirtschaftliche Instabilität und die COVID-19-Pandemie sind Herausforderungen, die die gemeinsame Existenz von Religionsgemeinschaften und größeren Gesellschaften im Norden Nigerias bedrohen. Die normale Reaktion von Gemeinschaften, die mit solchen Herausforderungen konfrontiert sind, sind Depression, Angst, Glaubens Verlust und Hoffnungslosigkeit. Wir erleben jedoch auch das Gegenteil. Trotz dieser Herausforderungen sind die Spiritualität und die Widerstandskraft der lokalen Gemeinschaften stark geblieben. Der Glaube an ein übernatürliches Wesen, von dem man glaubt, dass es der allmächtige und allwissende Gott ist, treibt die Menschen an, ihr Leben weiterzuführen und einen positiven Beitrag zur politischen, wirtschaftlichen, sozialen, religiösen und sicherheitspolitischen Entwicklung ihrer Gemeinden und des Landes zu leisten.

3. Vgl. John C. Robinson, "Transformative Spiritualities", *3rd Act Magazine,* Winter 2019, para. 15, https://www.3rdactmagazine.com/lifestyle/reinvention-spirituality/transformative-spiritualitaet/.

Die Kirche schöpft ihre Kraft aus dem Wort Gottes und aus Ritualen und Praktiken wie Gebet, Gesang, Tanz, Anbetung und inter- und intrareligiösem Dialog. Diese Praktiken haben die Spiritualität lokaler Gemeinschaften, religiöser Einrichtungen und individueller Leben in einem Kontext der Unsicherheit und der COVID-19-Pandemie weiterhin genährt, gestärkt und unterstützt.

Das Wort Gottes

Es gibt mehrere Bibelstellen, die vielen christlichen Gemeinschaften, insbesondere im Norden Nigerias, als Ermutigung und Kraftquelle dienen. So sagte Jesus während seines irdischen Wirkens, dass „weil die Missachtung des Gesetzes überhand nehmen wird, wird die Liebe in vielen erkalten. Wer aber beharrt bis ans Ende, der wird selig." (Mt 24,12-13, Luther 2017).

Das klingt nach Worten der Ermutigung. Jesus hat uns keine krisenfreie Welt versprochen, aber er hat seine Nachfolger*innen vor der drohenden Bosheit gewarnt, mit der deutlichen Aussage, dass nur diejenigen, die ausharren, gerettet werden. In Matthäus 28,20b versprach Jesus, immer bei seinen Nachfolger*innen zu sein, bis zum Ende der Welt: „Und siehe, ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende."

Diese und viele andere Bibelstellen haben uns immer wieder die Gewissheit gegeben, dass Jesus mit uns und unter uns ist, selbst inmitten unseres Leidens. Das Wort Gottes ist weiterhin unsere Motivation, die uns Kraft und Widerstandskraft gibt, um unseren Pilgerweg mit Gott in einer ungerechten Welt fortzusetzen.

Das Leben ist „eine Reihe von Herausforderungen", Problemen und Schwierigkeiten.[4] Ich bin fasziniert von den Worten von Präsident John F. Kennedy, die er während seiner Dankesrede für die Nominierung der Demokrat*innen in Los Angeles sagte. Im Alten Testament hatten die von Gott eingesetzten Könige viele Kämpfe zu bestehen. Propheten und Priester waren mit dämonischen Angriffen und dem Exil konfrontiert. David, von dem im Buch der Psalmen berichtet wird, hatte mit Schmerzen und Bedrängnis zu kämpfen. Im Neuen Testament ist zu lesen, dass Paulus mit falschen Anschuldigungen und der Frustration konfrontiert war, mehrmals im Gefängnis festgehalten zu werden. Johannes der Täufer wurde von

4. Vgl. John F. Kennedy, "Acceptance Speech of Senator John F. Kennedy, Democratic National Convention", 15. Juli 1960. https://www.jfklibrary.org/archives/other-resources/john-f- kennedy-speeches/democratic-party-nomination-19600715.

Herodes auf Wunsch der Tochter Herodias enthauptet. Und die meisten der Jünger*innen Jesu Christi sind den Märtyrertod gestorben, ebenso wie viele Christ*innen in der nachapostolischen Zeit. Wenn ich die Heilige Schrift und die Kirchengeschichte lese, sehe ich, dass die Probleme und Schwierigkeiten, mit denen die Kirche in Nordnigeria heute konfrontiert ist, diesen Herausforderungen in der Geschichte sehr ähnlich sind. Wenn ich mir diese Beispiele ansehe, stelle ich mir folgende Fragen: Was können Gläubige in einer ungerechten Welt erwarten? Können wir weniger erwarten als das, was Jesus und seinen Jünger*innen zuteil wurde?

Manchmal werden wir durch die Tatsache gestärkt, dass Gott uns aus Gründen, die nur er kennt, erlaubt, uns diesen Herausforderungen zu stellen. Gott will jedoch nicht, dass wir uns diesen Herausforderungen des Lebens alleine stellen; deshalb verspricht er, immer bei uns zu sein. Wir glauben, dass Gott uns kennt und mit uns in unseren Situationen und schwierigen Erfahrungen ist. Wir haben gelernt, diese Herausforderungen im Gebet und Fasten vor Gott zu bringen und auf göttliches Eingreifen zu warten. Christ*innen sind eingeladen, ihre Probleme zu Gott zu bringen: „Alle eure Sorgen werft auf ihn; denn er sorgt für euch." (1 Petr 5,7).

Die Beharrlichkeit beim Studium und bei der Anwendung von Gottes Art des Seins in Bezug auf die Situation in Nigeria, hat uns Kraft gegeben und die Spiritualität der Kirche in Nigeria - und in Afrika als ganzem Kontinent - vertieft. Ja, wir weinen manchmal, wir werden entmutigt, und die Schmerzen von Ungerechtigkeit und Korruption fressen uns auf, immer tiefer und tiefer. Und manchmal fragen wir uns, ob der Gott, der versprochen hat, mit uns zu sein, noch bei uns ist oder nicht. Doch die Verheißungen der Heiligen Schrift sind zu real, um ignoriert zu werden, egal in welcher Situation. Inmitten mancher Ungewissheit schöpfen Christ*innen weiterhin Kraft aus biblischen Aussagen, wie der, die Josua gegeben wurde: „Habe ich dir nicht geboten: Sei getrost und unverzagt? Lass dir nicht grauen und entsetze dich nicht; denn der Herr, dein Gott, ist mit dir in allem, was du tun wirst." (Josua 1,9).

In Deuteronomium 31,6 heißt es: „Seid getrost und unverzagt, fürchtet euch nicht und lasst euch nicht vor ihnen grauen; denn der Herr, dein Gott, wird selber mit dir ziehen und wird die Hand nicht abtun und dich nicht verlassen."

Zweifellos ist die Situation in den Gemeinden im Norden Nigerias sehr schwierig und frustrierend. Doch das Wort Gottes hat uns die nötige Begleitung, Bewältigungsmechanismen und ein hohes Maß an Spiritualität

gegeben, die unser Durchhaltevermögen stärken. Das Wort Gottes hat die Kirche dazu aufgerufen, sich auf den Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens zu begeben und einer sterbenden Welt Hoffnung zu geben. Die christliche Lehre zeigt uns einen Weg, die Hoffnung auf den Schöpfer zu richten: „[…] Lasst uns laufen mit Geduld in dem Kampf, der uns bestimmt ist, und aufsehen zu Jesus, dem Anfänger und Vollender des Glaubens, der, obwohl er hätte Freude haben können, das Kreuz erduldete […]"(Hebräer 12,1-2).

Weil wir mit Leidenschaft an unserem Glauben festhalten, stärkt der Trost aus der Heiligen Schrift unsere Widerstandskraft inmitten schwerer Herausforderungen.

Singen

Singen ist eine der Therapieformen, die zu einer tieferen Spiritualität der christlichen Gemeinschaften in Nigeria beigetragen hat. Singen ist über die kulturellen Grenzen Nigerias hinweg eine gängige Praxis, von früheren Generationen bis heute. Wir singen bei Gottesdiensten, Beerdigungen, Namensgebungszeremonien, Eheschließungen, Zusammenkünften und vielen anderen Gelegenheiten. In vielen indigenen Gemeinschaften Nigerias war das Singen schon vor der Einführung des christlichen Glaubens Teil der Kultur und des Gottesdienstes. Die Lieder werden normalerweise für e i n e bestimmte Situation oder einen bestimmten Anlass komponiert. In der *Bajju*-Kultur aus dem südlichen Kaduna beispielsweise wird für jede lebensbedrohliche Situation ein Lied komponiert, z. B. für Krieg, Naturkatastrophen, Trauer um geliebte Menschen, Tragödien und Pandemieausbrüche wie COVID-19. Die Lieder drücken Emotionen aus, versuchen den mit Herausforderungen verbundenen Stress abzubauen, und stellen Ungerechtigkeiten im Haus, in der Gemeinschaft und in der Gesellschaft insgesamt in Frage, während sie gleichzeitig Hoffnung auf eine bessere Zukunft geben.

Heute ist das Singen ein wesentlicher Bestandteil des Gottesdienstes vieler einheimischer christlicher Gemeinschaften in Nigeria. Der vom ÖRK organisierte Besuch des Pilgerteams in Nigeria im Jahr 2016 führte nach Abuja und Kaduna. Dies war ein gutes Beispiel dafür, welche Rolle der Gesang im christlichen Gottesdienst in Nigeria spielt. Wenn man sich einige dieser Lieder genau anhört, stellt man fest, dass sie Elemente enthalten, die Trauer ausdrücken, Unzufriedenheit verstärken, den status quo in Frage stellen, gesellschaftliche Ungerechtigkeiten aufzeigen, die Souveränität Gottes bekräftigen und die Hoffnung auf eine bessere Zukunft zum Ausdruck bringen. Diese Lieder

bieten den Menschen Trost, inneren Frieden, lebendige Hoffnung, innere Heilung, die Gewissheit, dass Gott da ist, und Hilfe.

Mit den Worten eines Liedes von Don Moen, einem berühmten Gottesdienstleiter:

> Gott, es scheint so weit weg zu sein,
> eine Million Meilen oder mehr fühlt es sich heute an,
> obwohl ich meinen Glauben nicht verloren habe
> aber ich muss jetzt gestehen,
> dass es mir schwer fällt zu beten,
> aber ich weiß nicht, was ich sagen soll,
> und ich weiß nicht, wo ich anfangen soll,
> aber wenn du die Gnade gibst,
> werde ich mit meinem ganzen Herzen singen.[5]

Es gibt Zeiten, in denen das Ausmaß der Herausforderungen, vor denen die Nigerianer*innen stehen, es sehr schwierig macht, zu beten oder die Bibel zu lesen. Dann wird das Singen zu einer Option, denn es verschafft einer deprimierten Seele Erleichterung. Dieses religiöse Ritual hat der Kirche in Nigeria zu der Ausdauer verholfen, die sie braucht, um die Herausforderungen der heutigen Zeit zu meistern.

Tanzen

Tanzen geht mit Singen einher. Es ist sehr schwierig, einer Kultur in Nigeria anzugehören, ohne zu singen oder zu tanzen. Bevor das Christentum aufkam, waren traditioneller Gesang und Tanz in vielen indigenen Gemeinschaften ein wichtiger Bestandteil des Gottesdienstes. Bis heute verbietet keine nigerianische Kultur das Tanzen. Vor allem in den christlichen Gemeinschaften und in den traditionellen Religionen wurde das Tanzen als Form des Gottesdienstes aufgenommen. Kirchen, die das Tanzen während des Gottesdienstes fördern, ziehen mehr Gläubige an. Es wird angenommen, dass man beim Tanzen seine Herausforderungen oder Depressionen austanzt. Depressive Gottesdienstbesucher*innen geben Zeugnis davon, dass sie nach dem Tanzen in der Kirche wieder fröhlich geworden sind.

5. Vgl. Donald James Moen, „I Will Sing“, aus *I Will Sing* (Integrity Music, 2000), übersetzt durch CC.

Die traditionellen religiösen Gottheiten zeichnen sich seit jeher durch Tanzen aus. Die meisten dieser Gottheiten können tanzen und schreien. Die Gläubigen tanzen bei verschiedenen kulturellen Darbietungen. Es wird angenommen, dass das Tanzen jede Form von Angst und Trauma vertreibt, die Gesundheit des Einzelnen verbessert und ihn auf gesunde Aktivitäten vorbereitet, die ohne Groll sind. Man glaubt, dass, wenn der Körper sich gut fühlt, dies auch für den Geist gilt.

Dieser kulturelle Hintergrund hat die Praxis der Christ*innen in Nigeria beeinflusst. Heute ist das Tanzen in der Kirche eine Möglichkeit, Dank und Anerkennung auszudrücken, Gott zu ehren, zu loben und die Verpflichtungen gegenüber dem übernatürlichen Wesen zu erneuern, das als Schöpferin und Erhalter des Universums gilt.

Wissenschaftlich gesehen bietet das Tanzen den Menschen ein kreatives Ventil, um ihre Persönlichkeit in einem sicheren Umfeld zum Ausdruck zu bringen. Eine Familie kann die Herausforderungen, die sie durchlebt, leicht ignorieren, wenn sie mit Tanzen beschäftigt ist. Eine Frau sagte aus, dass sie während der Abriegelung im Zusammenhang mit der Pandemie krank gewesen sei, weil sie nicht in die Kirche gehen und tanzen konnte. Nach dem *Lockdown* füllten sich die Kirchen mit tanzenden Mitgliedern, die Gott für das göttliche Eingreifen angesichts der Pandemie lobten. Das Tanzen hat dazu beigetragen, die Widerstandskraft und die Spiritualität der Anhänger Christi inmitten der zahlreichen Herausforderungen, mit denen sie konfrontiert sind, zu stärken und ihnen eine lebendige Hoffnung in Jesus Christus zu geben.

Der Glaube an Gott

Der Norden Nigerias setzt sich aus verschiedenen ethnischen und religiösen Gemeinschaften zusammen. Inmitten der politischen, wirtschaftlichen und sicherheitspolitischen Herausforderungen hat der christliche Glaube in diesen Gemeinschaften ein bemerkenswertes Wachstum erfahren. Dies ist darauf zurückzuführen, dass der spirituellen Dimension des Lebens als Mittel zur Lösung sozialer, kultureller, wirtschaftlicher, sicherheitspolitischer und politischer Probleme heute viel mehr Aufmerksamkeit geschenkt wird. Die einzelnen Christ*innen bringen ihre Spiritualität auf unterschiedliche Weise zum Ausdruck. Ebenso haben verschiedene christliche Gemeinschaften ein sehr unterschiedliches Verständnis vom Wesen des christlichen Lebens, das ihnen die Kraft gibt, sich den Ungerechtigkeiten unter ihnen und um sie herum zu widersetzen.

Der wichtigste Faktor, der viele christliche Gemeinschaften in Nigeria stark hält, ist ihr Glaube und ihr Vertrauen in Gott als die Schöpferin und Erhalter allen Lebens. Sie sind der festen Überzeugung, dass nichts, was uns widerfährt, ob schlecht oder gut, nicht von Gott gewusst und zugelassen wird. Viele christliche Gemeinschaften glauben fest an Gott als den Einzigen, der eine Lösung für die Probleme Nigerias bieten kann. Die Geschichte Jesu und insbesondere sein Tod und seine Auferstehung prägen die Werte, den Glauben und die Hoffnungen der Christ*innen in der gegenwärtigen Situation. Christ*innen werden mit Soldat*innen verglichen, die diszipliniert sein müssen, um in den Kämpfen, die vor ihnen liegen, durchzuhalten. Paulus forderte Timotheus auf, „leide mit als ein guter Streiter Christi Jesu" (2 Tim 2,3).

Es gibt eine Lektion, die ich gelernt habe, als ich als Christ in meinem eigenen Umfeld aufgewachsen bin, zu dem auch Vorfälle von Gewalt gehörten: Christ*innen scheinen in ihrem Glauben stärker und geistlicher zu sein, wenn sie angegriffen werden oder wenn sie für ihren Glauben an Jesus Christus leiden müssen. Obwohl es schwierig ist, Leiden im Zusammenhang mit der göttlichen Liebe und verheißenen Gegenwart Gottes zu erklären, bleibt der starke Glaube an Gott in Zeiten des Leidens unerschüttert. Das Neue Testament geht häufig davon aus, dass Christ*innen wegen ihres Glaubens in der Welt leiden und Verfolgung erfahren werden. Jesus sagte: „Dies habe ich mit euch geredet, damit ihr in mir Frieden habt. In der Welt habt ihr Angst; aber seid getrost, ich habe die Welt überwunden" (Johannes 16,33).

Obwohl sie im Norden Nigerias eine Minderheit sind, haben die Christ*innen inmitten der zahlreichen Herausforderungen weiterhin eine starke Spiritualität ausgeübt, indem sie „ihre Gaben feierten" in Gott, „die Wunden besuchten", die ihnen durch die Situationen um sie herum zugefügt wurden, und „die Ungerechtigkeiten verwandelten", und zwar aufgrund ihres starken Glaubens an Gott durch Jesus Christus.[6] Dies hat das Verständnis der Christ*innen von Glauben und Spiritualität beeinflusst. Für viele, die an Jesus Christus glauben, ist die Welt eine feindliche Umgebung für Christ*innen und keine dauerhafte Heimat. Sie befinden sich jedoch auf einem Pilgerweg zu ihrer ständigen Heimat: dem Himmel. Die Werte des Reiches Gottes stehen im Gegensatz zu denen der Welt, und Christ*innen müssen damit rechnen, dass sie bei ihrem Versuch, ein authentisches christliches Leben zu führen, Schwierigkeiten haben werden.

6. Dies sind die drei Dimensionen des Pilgerwegs der Gerechtigkeit und des Friedens. Vgl. "An Invitation to the Pilgrimage of Justice and Peace," 8 July 2014, https://www.oikoumene.org/resources/ documents/an-invitation-to-the-pilgrimage-of-justice-and-peace.

Die Hoffnung, Himmelsbürger zu sein, hat den Christ*innen weiterhin den Mut gegeben, allen politischen, wirtschaftlichen und religiösen Herausforderungen zu widerstehen, auch dem Druck der weltweiten COVID-19-Pandemie. Sie sind der festen Überzeugung, dass COVID-19, Boko Haram, mörderische Hirt*innen, Banditentum, Lösegeldentführungen und viele andere Laster bald ein Ende haben werden, weshalb es notwendig ist, den Glauben an Jesus Christus zu bewahren und sich auf diesen Tag zu freuen.

Interreligiöses Engagement: Muslimisch-christliche Beziehungen

Die drei grundlegenden und führenden Religionen in Nigeria sind das Christentum, der Islam und die traditionelle afrikanische Religion (ATR). Allerdings sind das Christentum und der Islam die wichtigsten Religionen, die in fast gleicher Zahl im Lande praktiziert werden. Die Situation in Nigeria ist insofern einzigartig, als Christ*innen und Muslim*innen zahlenmäßig fast gleich stark vertreten sind, mit einer christlichen Mehrheit im Süden und einer muslimischen Mehrheit im Norden. Viele Nigerianer*innen sind ihrer Religion so verbunden, dass sie sich zuerst als Christ*innen oder Muslim*innen zu erkennen geben, bevor sie ihre Staatsangehörigkeit angeben. In der nördlichen Region verschlimmert sich die Situation noch, da die Alphabetisierungsrate dort sehr niedrig ist. Dies hat dazu geführt, dass viele Gemeinschaften im Norden nicht mehr in der Lage sind, zu unterscheiden, was religiös ist und was nicht. Die konservative muslimische Sichtweise im Norden besagt, dass diese Region der muslimischen Bevölkerung gehört; daher wird jede*r Nicht-Muslim*a in dieser Region als Bürger*in zweiter Klasse betrachtet. Die politische und wirtschaftliche Sphäre sowie andere soziale Engagements und Vorteile beinhalten somit auch religiöse Dimensionen und Überlegungen. Diese Situation hat zu ernsthaften Missverständnissen und Misstrauen zwischen den verschiedenen ethnischen und religiösen Gemeinschaften im Norden geführt. Ein einfacher Streit zwischen zwei Personen kann leicht eine religiöse Dimension und Interpretation beinhalten, die den Frieden in der Region stören kann. Boko Haram entstand, weil ihr Gründer der Meinung war, dass der Norden das Rechtssystem der Scharia in der gesamten Region einführen sollte, obwohl es andere ethnische und religiöse Gemeinschaften in der Region gibt, für die dieses Rechtssystem nicht sinnvoll wäre.

Im Norden Nigerias ist die Religion ein sensibles Thema im täglichen Leben der Menschen. Einige der Eliten und der politischen Klasse in der Region machen sich diese Tatsache zunutze und schüren Konflikte und Spaltungen, um ihre Regierungsgeschäfte zu führen. Auch einige konservative religiöse Führer*innen verschärfen das bestehende fragile Umfeld. Daher müssen die christlichen und muslimischen Führer*innen Gespräche über die interreligiöse Zusammenarbeit zwischen ihren Anhänger*innen fördern. Um die Feindseligkeit der konservativen Muslim*innen im Norden zu überstehen, haben die Kirche und die liberalen Muslim*innen Räume eröffnet, um diese Herausforderungen zu diskutieren und zu erkunden, wie sie bewältigt werden können, um die interreligiöse Harmonie zu fördern.

Die Hauptursache für die religiöse Krise zwischen Christentum und Islam ist die Unfähigkeit beider Parteien, die Religion des anderen zu verstehen und den Grund für die Praktiken des anderen zu kennen. Im Laufe der Jahre hat die Kirche versucht, die Lehren des Islam zu verstehen, was dazu beigetragen hat, dass es weniger religiöser Krisen in Nigeria gibt. Angesichts des bedauernswerten Zustands der Konflikte müssen Muslim*innen und Christ*innen zusammenkommen, um ihre Herausforderungen zu verstehen. Tatsache ist, dass beide mit Ungerechtigkeit, Armut, Banditentum, Entführungen gegen Lösegeld und den Auswirkungen von Korruption und schlechten Regierungssystemen konfrontiert sind. Diese Probleme haben keine Stammes- oder Religionszugehörigkeit. Daher ist jeder davon betroffen, unabhängig von Stamm, ethnischer Zugehörigkeit oder Religion. Das interreligiöse Engagement hat zu einem gewissen Verständnis dieser Tatsache geführt und Möglichkeiten geschaffen, sich gemeinsam an Programmen zu beteiligen, die die Armut lindern, die Ungerechtigkeiten, die sich aus schlechter Regierungsführung ergeben, in Frage stellen und die Freiheit der Bürger*innen des Landes fördern. Dieses Lernen ist möglich, wenn beide Religionen von ihrem tiefen spirituellen Erbe profitieren. Das macht den Dialog möglich. Bei diesen Gesprächen tauschen Christ*innen und Muslim*innen ihre Erfahrungen aus und lernen voneinander. Dies hat nicht alle Probleme der Ungerechtigkeit und der Krise im Land gelöst, aber es hat die Situation verbessert und die religiöse Widerstandskraft gestärkt, so dass die Bürger*innen durch das Eingreifen des Himmels in eine bessere Zukunft blicken können.

Die religiöse Vielfalt ist eine Herausforderung für den Dialog in Nigeria. Christ*innen glauben und akzeptieren Jesus Christus als den einzigen Weg der Erlösung, während der Islam Jesus als einen Propheten sieht, der gesandt

wurde, um die Wege des Herrn zu verkünden. Da es schwierig ist, einen Konsens zu finden, ist es wichtig, dass beide Religionen eine Form der Toleranz füreinander entwickeln und ihre Unterschiede und Gemeinsamkeiten respektieren. Das interreligiöse Engagement hat die religiöse Toleranz gefördert und zu Gerechtigkeit und Frieden im Lande beigetragen.

Interreligiöses Engagement führt auch zu gegenseitiger Liebe, ungeachtet der religiösen und ethnischen Unterschiede. In beiden Religionen gibt es Elemente von Hass und Misstrauen, die sich im Laufe der Zeit entwickelt haben. Dies ist der Grund, warum Krisen bei der geringsten Provokation ausbrechen können. Die Entwicklung echter Liebe für die andere Religion trägt dazu bei, die regelmäßig auftretenden religiösen Konflikte in Nigeria zu entschärfen. Die Kirche hat sich in der Vergangenheit und in der Gegenwart für eine friedliche Koexistenz eingesetzt, um den Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens fortzusetzen.

Interreligiöses Engagement fördert den gegenseitigen Respekt und die Wertschätzung für die Unterschiede zwischen den Religionen. Diese Unterschiede können die Schönheit des gesamten Prozesses hervorheben. Wir sind in unserer Vielfalt geeint und nicht gespalten. Auch wenn wir mit den Unterschieden zwischen uns nicht einverstanden sind, müssen diese Unterschiede respektiert und geschätzt werden.

Aus dem Englischen übersetzt durch Cora Chinnow

9

Die Rückgewinnung der *hai*-Spiritualität

Der Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens im kolonisierten West-Papua

Rode Wanimbo

Geschichte, Schmerz und Hoffnung werden in meiner Kultur hauptsächlich durch *wene, ndawi und lee-ndawi* ausgedrückt. In den Sprachen der Lani und Walak - Sprachen, die im zentralen Hochland von West-Papua gesprochen werden - bedeutet *wene* Worte, in Lani bedeutet *ndawi* Lieder, und *lee-ndawi* bedeutet Klagelieder. Im Kontext der Lani und Walak, zwei Stämmen, denen ich angehöre, ist *wene* nicht einfach nur eine Geschichte; es ist eine Geschichte mit einer wichtigen Botschaft. Es ist wichtig, dass Älteste und Eltern ihren Kindern *wene* - eine Reihe von *wene* - mitteilen, bevor sie sterben. Der erste Teil dieses Kapitels erzählt die Geschichte des Kampfes von Mama Yosepha Alomang, dem Volk von Amungme und allen Papuas, die in Form von *Wenenu* weitergegeben wird. Der Kampf um Gerechtigkeit und Widerstand zur Verteidigung von Gottes Schöpfung und zum Schutz von *hai* - dem *shalom*-Konzept der Amungme, das durch die Existenz des US-amerikanischen Bergbauunternehmens Freeport-McMoRan zerstört wurde. Der zweite Teil erzählt die Geschichte meines eigenen Weges, eine Aktivistin von *hai* zu werden, der von Mama Yosepha Alomang inspiriert wurde. Ich werde mich darauf konzentrieren, den Schmerz der Ungerechtigkeiten durch *lee-ndawi* zu teilen und die wichtige Rolle wahrer Solidarität bei der Wiederherstellung von Gottes Ebenbild im Land West Papua aufzuzeigen.

Die Geschichte von Mama Yosepha Alomang

„Warum bist du in unser Haus gekommen, bist direkt ins Zimmer gegangen und hast meine Mutter vergewaltigt? Du hast kein Schamgefühl!“ schrie Mama Yosepha und durchbrach damit die Stille in der Seilbahn. An einem Seil aufgehängt, fuhren wir langsam über den Wanagong-See auf dem Weg zum Gipfel des Mount Nemangkawi in West Papua. Mama Yosephas Körper zitterte. Tränen strömten ihr in die Augen. Zum ersten Mal sah sie,

was mit dem heiligen Ort ihrer Amungme-Vorfahr*innen geschehen war. Es war schmerzhaft für sie, die Zerstörung dessen, was ihre Vorfahr*innen jahrhundertelang geschützt hatten, durch Bergbauunternehmen zu ertragen. Für das Volk der Amungme ist Nemangkawi ihre Mutter. *Nemangkawi* bedeutet „weiße Pfeile". Der Berg schenkt Leben. Er nährt die verschiedenen Arten von Pflanzen, die zu Nahrung für Mensch und Tier geworden sind. Seit Jahrhunderten sichert er das Überleben der Menschen und anderer Lebewesen auf Amungsa (dem Land des Volkes der Amungme in West-Papua). In Yosephas Augen hat Freeport-McMoRan, das Bergbauunternehmen, das die Gold- und Kupfermine in Amungsa betreibt, „ihre Mutter vergewaltigt". Mama Yosepha will, dass dies sofort aufhört. Ihre Tränen haben alles ausgedrückt.

Ich war an diesem Tag mit ihr in der Seilbahn. Ich spürte das Gewicht ihrer Gefühle in meiner Brust. Ich konnte die überbordende Wut nicht ertragen, als ich Mama Yosephas lautstarke Proteste gegen das Bergbauunternehmen miterlebte. Oben auf dem Berg Nemangkawi angekommen, war klar, dass der heilige Inhalt des Berges abgetragen wurde. Riesige Lastwagen - größer als Häuser - reihten sich langsam aneinander und transportierten die Innereien des Nemangkawi, die gerade abgeschnitten worden waren.

„Oh, mein Gott! Das muss die Ursache für das Absterben der Bäume im Wald gewesen sein. Unsere Flüsse und das Meer sind verschmutzt. Die Dörfer unten am Fuße des Berges sind verschwunden", sagte Mama Yosepha mit einem wütenden und traurigen Blick. Einige von uns neigten stumm den Kopf, unfähig, ihr ins Gesicht zu sehen. Nach einem etwa 30-minütigen Aufenthalt auf dem Gipfel wurden die Führungskräfte von Freeport aufgefordert, sofort zur Seilbahn zurückzukehren und in die Stadt Tembagapura zu fahren.

Das Bergbauunternehmen und der Staat haben die harmonischen Beziehungen zwischen den Gemeinschaften von Amungme und Kamoro und anderen Lebewesen in den Dörfern und Wäldern gefährdet. Die Jagd ist eingestellt worden. Die Vögel sind verschwunden. Wir können ihr Zwitschern und ihren Gesang nicht mehr hören, da Tausende von Bäumen sterben, weil sie durch die Entsorgung der Abfälle aus dem Bergbau ausgetrocknet sind. Die Freude der Kinder an den Ufern der Flüsse zaubert kein Lächeln mehr auf die Gesichter ihrer Eltern, weil die Flüsse durch Bergbauabfälle verschmutzt sind.

Kulturelle und traditionelle spirituelle Werte in der Natur erwärmen unser Herz und unsere Seele nicht mehr, weil diese Werte starr geworden sind und ihre Bedeutung verloren haben. Verwandtschaft und Kameradschaft zwischen

den Lebewesen - die seit Jahrhunderten miteinander verwoben sind - sind bedroht, während neue kapitalistische und extraktive Kulturen und Werte gewaltsam eingeführt werden, um die alten zu ersetzen. Es ist, als ob wir - die Männer, Frauen und Kinder aus Papua, die nach Gottes Ebenbild geschaffen wurden und deren Kultur, Identität und Lebensunterhalt an diesem Ort verwurzelt sind - im Namen von Zivilisation, Kolonialismus, Christentum und Entwicklung enteignet wurden.

Die Vernachlässigung von *hai* und die Tränen des Schmerzes von Jesus

Die Amungme verwenden den Begriff *hai*, um die harmonischen Beziehungen zwischen der gesamten Schöpfung Gottes zu bezeichnen. Sie ist eine der Kräfte, die Yosephas Widerstand gegen Freeport untermauern. Dieses Verständnis für die Zusammenhänge wurde über Generationen hinweg weitergegeben. Wenn Jungen zu Teenagern werden, erhalten sie von ihrem Vater und den Ältesten im *honai*, dem Rundhaus, Ratschläge. Der wichtigste Ratschlag ist, das Land, auf dem sie stehen, zu schützen und zu respektieren, denn der Boden produziert Nahrung. Im Rahmen dieses Ansatzes dürfen Bäume nur gefällt werden, wenn ein Garten angelegt wird. Bäume sind das Haus der Vögel; wenn der Zaun des Gartens fertig ist, müssen Bäume gepflanzt werden. Diese Art von Ratschlägen wird vor allem von Vätern und Ältesten erteilt, die mit ihren Söhnen in den Garten gehen, und von Müttern an ihre Töchter während ihrer täglichen Pflichten.

Der Begriff *hai* gehört zum Volk der Amungme, aber er ist auch für alle anderen West-Papua von Bedeutung. In dem Buch des westpapuanischen Theologen Benny Giay mit dem Titel *Zakeus Pakage and His Communities* beschreibt der Autor *ayii* als den Begriff, den das Volk der Mee für *hai* verwendet.[1] Die Mee beschreiben *ayii* als einen Zustand, in dem der Boden fruchtbar ist und Nahrung für Menschen, Tiere und alle atmenden Wesen bietet. Wenn *ayii* vorhanden ist, sind die Menschen normalerweise frei von Krankheit und Leiden. Die Menschen werden nicht so schnell alt. Frauen bringen im Allgemeinen gesunde Kinder zur Welt. Um *ayii* zu erfahren, muss der Mensch eine harmonische Beziehung zu Tieren, Pflanzen und Geistwesen pflegen. Wenn sie bedroht ist, wird ayii zur unbändigen Hoffnung und Erwartung eines unterdrückten Volkes auf eine harmonische, gerechte und wohlhabende Zukunft.

1. Vgl. Benny Giay, *Zakheus Pakage and His communitiers: Indigenous Religious Discourse, Socio- political Resistance, and Ethnohistory of the Me of Irian Jaya* (Amsterdam: Free University Press, 1995), 3.

Aber um *ayii* und *hai* wirklich zu kennen, müssen sie praktiziert werden. Mama Yosepha zum Beispiel vermeidet religiöse Lehren, die ihre Anhänger*innen zu religiösen Aktivitäten ermutigen, die von der täglichen Realität, die das Ziel ihres Lebens sein sollte, abgekoppelt sind. Sie sagt, dass wir nicht nur Verse aus dem Wort Gottes auswendig lernen sollen und unsere Probleme im Gebet Gott überlassen sollen. Für Mama Yosepha ist das Wort Gottes wie frisches Wasser. Man muss es trinken, um die Kraft zu haben, den langen Weg im Kampf gegen Verbrechen gegen die Menschlichkeit, Ungerechtigkeiten und diskriminierende Ideologien und Politiken fortzusetzen.

Hai und *ayii* gab es schon vor der Kolonisierung und vor dem Christentum. Wir sind vielleicht neu in modernen Institutionen, aber wie viele andere Kulturen kennen wir die die Fülle der menschlichen Erfahrung. Wir sind spirituelle Menschen. Bevor das Christentum an unser Ufer kam, spürten und kannten wir die Kräfte, die aus einer Quelle kommen, die größer ist als wir selbst. Wir kannten die Sehnsucht nach Schalom, die Sehnsucht nach einem Frieden jenseits allen Verstehens.

Und doch gibt es einige mögliche Beziehungen zwischen *hai* und der Schöpfung und der Verantwortung, wie es in der Heiligen Schrift heißt. Diese Auffassung von Schöpfung und Verantwortung stimmt mit unseren eigenen kulturellen Werten als Melanesier*innen überein. Das Problem ist, dass der ursprüngliche Segen des *hai* in West-Papua zerstört wurde. Um *hai* zurückzuerobern, müssen wir unserer eigenen Geschichte einen angemessenen Platz und Würde einräumen. Inmitten von Ungerechtigkeiten *hai*-Aktivist*in zu werden, ist ein realer und andauernder Kampf. Aber es muss unser Weg sein, wenn wir Solidarität schaffen, gemeinsam herausfordern und das unterdrückerische System niederreißen wollen. Bei all dem ist es möglich, den Satz „Jesus weinte" aus Johannes 11,35 als eine Unterbrechung zu betrachten, um zu zeigen, wie Jesu Kampf für Gerechtigkeit und seine Tränen des Schmerzes für unseren Kampf für Gerechtigkeit in West-Papua relevant sind. Es erinnert uns daran, dass Jesus weiterhin mit uns weint und dass unsere Klage für Gerechtigkeit unseren Kampf mit ihm verbindet. Doch zunächst ist es wichtig, dass die Leser*innen ein wenig von der tragischen Geschichte West-Papuas verstehent, wie die indonesische Regierung zur Kolonisatorin wurde und wie sich die internationale Gemeinschaft von uns abwandte, um unsere Ressourcen zu plündern.

Zerstörung von *hai* durch politische Konspiration für wirtschaftliche Interessen

Zurück zu jenem Moment in der Seilbahn. Meine Seele war völlig aufgewühlt, als wir langsam wegrollten und den Gipfel dieses goldenen Berges verließen. Dieser Berg war das Ziel derjenigen, die 1962 das New Yorker Abkommen unterzeichneten. Die Vereinigten Staaten wollten den Berg des Reichtums, und sie verschworen sich mit dem indonesischen Staat, um ihn zu erhalten. Zu dieser Zeit war West-Papua noch eine niederländische Kolonie. Die Kennedy-Regierung initiierte das New Yorker Abkommen, um die Übertragung der Macht über West-Papua von den Niederlanden auf Indonesien zu erleichtern. Obwohl das New Yorker Abkommen von Grund auf undemokratisch war - es wurde kein*e einzige*r Papua konsultiert -, sah es vor, dass es Gegenstand eines allgemeinen Wahlrechts sein würde. Obwohl die Papuas bestürzt und verärgert darüber waren, dass sie nicht in diesen Prozess einbezogen wurden, glaubten sie, dass es ein Referendum geben würde. 1969 organisierte die indonesische Regierung mehrere Wochen lang einen Weg, um den Willen des Volkes zu ermitteln. Die indonesische Regierung nannte diesen Prozess den „Akt der freien Wahl" oder *penentuan Pendapat rakyat,* in Indonesien abgekürzt *Pepera*. Die Vereinten Nationen waren froh, das West-Papua-Problem loszuwerden und haben den Prozess abgesegnet. Doch anstatt ein allgemeines Referendum abzuhalten, manipulierte die indonesische Regierung das Verfahren, indem sie nur 1026 Personen für die Befragung auswählte. Von den damals rund 800.000 Menschen waren das weniger als 0,2 Prozent der Bevölkerung. In einer Reihe von öffentlichen Versammlungen - umgeben von bewaffneten indonesischen Sicherheitskräften - wurden die Teilnehmer*innen „aufgefordert", ihre Hand zu heben und damit ihren Wunsch zu bekunden, sich Indonesien anzuschließen, anstatt den unabhängigen Nationalstaat West-Papua zu bilden. Der so genannte „Act of Free Choice" war weder frei noch fair. Es gab überhaupt keine Wahl. Was 1969 geschah, verstieß gegen den internationalen demokratischen Grundsatz „einer Person, eine Stimme".[2]

Sogar noch früher, im April 1967 - zwei Jahre vor dem von den Vereinten Nationen sanktionierten Prozess zur Bestimmung des politischen Status von West-Papua - hatte das Unternehmen Freeport-McMoRan einen Vertrag mit der indonesischen Regierung unterzeichnet, um ein Bergbauprojekt für eines der größten Gold- und Kupfervorkommen im Amungsa-Land zu

2. Vgl. John Saltford, *The United Nations and the Indonesian Takeover of West Papua, 1962-1969: The Anatomy of Betrayal* (London: Routledge, 2003), 190.

beginnen.[3] Wie beim New Yorker Abkommen konsultierten die beteiligten Parteien die Gemeinschaften der Amungme und Kamoro nicht, angeblich weil beide Gemeinschaften „unzivilisiert" waren. Die Amungme und Kamoro, Hüter*innen des Goldbergs, der Küstenwälder und des Meeres, in denen das Unternehmen tätig war, wussten nicht, dass das größte Goldunternehmen der Welt einen Vertrag mit der indonesischen Regierung unterzeichnet hatte. In diesem Sinne wurden Verbrechen gegen die Menschheit und die Erde von einer Gruppe von Menschen begangen, die von sich behauptete, zivilisiert zu sein. Bis zum heutigen Tag frage ich mich: Hat die Gier und der Wunsch, die reichen Bodenschätze West-Papuas zu besitzen, ihre Seelen vergiftet?

1969 entsandte die indonesische Regierung militärische Spezialeinheiten - *kopassandha* oder *kopassus* genannt -, um die Papuas einzuschüchtern und diejenigen zu bestrafen, die Widerstand gegen Indonesiens Manipulationen leisteten. Zu den Aktionen dieser Truppen gehörten die Bombardierung von Dörfern und das Verschwindenlassen von Dissident*innen.

Spuren dieser Art von Gewalt sind auch heute noch sichtbar. So wurde beispielsweise Rev. Yeremia Zanambani, der Leiter der Moni-Bibelschule und Bibelübersetzer, im September 2020 von Alpius Hasim Madi, einem indonesischen Soldaten, in Hitadipa, Intan Jaya, erschossen. Seine tragische Ermordung war kein Einzelfall. Er war das zehnte zivile Opfer, das zwischen Oktober 2019 und Dezember 2020 in Intan Jaya erschossen wurde. Mitten in der COVID-19-Pandemie hat die indonesische Regierung ihre eigenen Bürger*innen gezwungen, ihre Häuser zu verlassen, während sie militärische Operationen durchführte. Drei Dörfer wurden geräumt. Die Menschen sind in die Nachbarregionen gezogen und suchten bei Kirchen und Verwandten Schutz. Das Humanitäre Team von Papua weist darauf hin, dass es mehrere Ursachen für die Gewalt in Intan Jaya gibt. Ein Schlüsselfaktor ist die Existenz eines großen Goldvorkommens, das zu einem neuen Ressourcenkrieg führt - genau wie der um die Freeport-Mine.[4] Das Wabu-Goldvorkommen in Intan Jaya ist nur wenige Kilometer von der Freeport-Mine Grasberg bei Tembagapura entfernt.

3. Vgl. Denise Leith, "Freeport and the Suharto Regime, 1965-1998", *The Contemporary Pacific* 14, Nr. 1 (Frühjahr 2002): 96.

4. Vgl. Humanitarian Team for Papua, "Findings of the Humanitarian Team for Intan Jaya Papua", news release.

Abu obeelom aret ("Die Schöpfung ist sehr gut")

Bevor ich erkläre, wie das Volk der Amungme Frieden und gutes Leben versteht, möchte ich das Konzept von *alle'nggen* in den Schriften aus meiner eigenen kulturellen Sicht untersuchen. Für die Lani hat *alle'nggen* die Bedeutung von *schalom*. Das Wort *alle'nggen* ist ein Verb; es wird zum Possessivum *nale'nggen,* wenn ich, in der ersten Person Singular, meine Rolle bei der Aufrechterhaltung guter Beziehungen zwischen Menschen und anderen Lebewesen spiele. Wenn *alle'nggen* von einer Gemeinschaft erlebt wird, grüßen wir einander mit dem Ausdruck *ninale'nggen*. *Ninale'nggen* bedeutet, dass das *alle'nggen* unser ist. Es ist auch ein Ausdruck, der von den Menschen in den Gemeinschaften als Antwort verwendet wird, wenn ein Ältester sie mit *alle'nggen* grüßt. *Alle'nggen, nale'nggen* und *ninale'nggen* bedeuten, dass mein Frieden vom Frieden des anderen abhängt: Sie sind untrennbar.

Wie wir sehen werden, stehen die Freeport-Mine und alles, was um sie herum geschehen ist, in starkem Gegensatz zu dem, was Gott mit der Schöpfung vorhat. In Genesis 1,31 heißt es: „Und Gott sah an alles, was er gemacht hatte, und siehe, es war sehr gut [*abu obeelom aret*]. Da war aus Abend und Morgen der sechste Tag." *Obeelom* ist ein Lani-Wort für „gut". Das Wort bezieht sich nicht nur auf die Güte des Objekts selbst, sondern auch auf die Verbindungen und Beziehungen zwischen den Dingen. In der Weltanschauung der Amungme, Lani und Walak ist die gesamte Schöpfung miteinander verbunden. Das Wohlergehen des Ganzen hängt vom Wohlergehen jedes einzelnen Teils ab. Die Worte *abu aret* bedeuten wörtlich „vollkommen", "vollständig" und „vollendet". Die Schöpfung Gottes erzeugt *alle'nggen - schalom* - und sie ist *abu obeelom aret* - vollkommen und vollständig.

Tumariyak als Verantwortungsbewusstsein

Nach 1. Mose 1,26-27 sind Männer und Frauen nach dem Bilde Gottes geschaffen. Das bedeutet, dass der Mensch mit dem Wunsch und der Fähigkeit ausgestattet ist, *tumariyak* - die Sorge für die Schöpfung - auszuüben. *Tumariyak* ist das Lani-Wort für Verantwortungsbewusstsein. Bäume werden nur gefällt, wenn wir einen Garten anlegen wollen. Das Holz der Bäume wird für die Umzäunung des Gartens verwendet; der Rest wird als Brennholz genutzt. Wenn Süßkartoffeln und Maniok gepflanzt werden, müssen wir auch Bäume pflanzen, um das zu ersetzen, was wir gefällt haben. In unserer Rolle als Verwalter muss alles, was verdrängt wird, immer ersetzt werden; was entfernt wird, muss immer nachwachsen. Der Geist der

Verbindung und Wiederverbindung ist der Schlüssel zu dieser Theologie des Verantwortungsbewusstseins.

In ihrem Buch *The Very Good Gospel* erklärt Lisa Sharon Harper, dass *radah* - das hebräische Wort für Verantwortungsbewusstsein - keine Aufforderung zur Ausübung kaiserlicher Macht ist. Es ist vielmehr ein Aufruf, Fürsorge zu üben. Anstatt Verantwortungsbewusstsein zu kultivieren, haben christliche Führer oft Herrschaft gefördert. So gewährte Papst Nikolaus V. den Nationen das Recht, nicht-christliches Land zu „entdecken" und die Herrschaft darüber zu beanspruchen.[5]

Die Weltanschauung der Amungme

Das Weltbild der Amungme ist einzigartig und an dem Ort verankert, der sie geprägt hat. Wie uns Mama Yosepha an jenem Tag in der Seilbahn erklärte, betrachten die Amungme den Berg Nemangkawi als ihre Mutter: Der Wanagong-See in der Mitte des Nemangkawi-Bergs ist ihr Gehirn und ihr Knochenmark; das Arafuru-Meer im Süden des Amungme-Landes sind ihre beiden Füße; und das Land in der Mitte ist ihr Körper.[6]

Tuwarek Nartkime, ein Ältester der Amungme, lebte diesen philosophischen Grundsatz und führte das Volk der Amungme zum Protest, als das Unternehmen Freeport mit dem Bau eines Hubschrauberlandeplatzes und eines Basislagers in Pegukate, einem Dorf im Waa-Tal, in der Nähe des im Berg Nemangkawi verborgenen Goldes begann. Das Unternehmen hat die Amungme-Gemeinschaft, die die traditionellen Grundbesitzer*innen sind, nicht um Erlaubnis gefragt. Es wurde auch nicht mit den Bewohner*innen des Waa-Tals verhandelt. Die Proteste begannen in den späten 1960er Jahren und hielten bis 1972 an. Freeport und die indonesische Regierung entsandten Sicherheitskräfte, um die Stimme der Amungme zum Schweigen zu bringen. Sechzig Indigene wurden bei diesem Protest getötet. Im folgenden Jahr wurde die Gemeinde zunehmend besorgter, als das Unternehmen begann, Wälder abzuholzen und die Bewohner*innen von Mulkundi - heute Tembagapura

5. Vgl. Lisa Sharon Harper, *The Very Good Gospel: How Everything Wrong Can Be Made Right* (Colorado: Waterbrook, 2016), 146. Die Entdeckungslehre stellte „Macht" über den Menschen und die Ausbeutung der Schöpfung über die Fürsorge für Menschen und Orte. In diesem Prozess verringerte die Kirche die Fähigkeit der Menschen, Verantwortung zu verstehen und zu praktizieren. Die Folge davon war, dass das Bild Gottes auf der Erde verdunkelt und getrübt wurde.

6. Vgl. Benny Giay und Yafet Kambai, *Yosepha Alomang: Pergulatan Seorang Perempuan Papua Melawan Penindasan* (Abepura, Jayapura: Kerjasama Lembaga Studi dan Advokasi Hak Asasi Manusia, 2003), 83.

City - zu vertreiben, um ein Wohngebiet für die Minenarbeiter*innen zu bauen. In diesem Jahr begann das Bergbauunternehmen mit voller Kapazität zu arbeiten.[7]

In Mulkundi kam es zu massiven Protesten der Amungme. Freeport plante den Bau einer Siedlung für Minenarbeiter*innen. Die indigenen Amungme stellten Kreuze an der Stelle auf, an der der Bau errichtet werden sollte. Dies waren Tabu-Stöcke, die als Warnung für Außenstehende dienten und diesen signalisierten, dass sie das Gebiet nicht betreten durften. Die Amungme besetzten das Gebiet, bewaffnet mit Pfeil und Bogen. Schließlich kam es zu einer Einigung zwischen den Amungme und der indonesischen Regierung sowie Freeport. Die Amungme baten beide Parteien, die Gewohnheitsrechte und die Grenzen des Gewohnheitslandes zu respektieren. Das endgültige Abkommen, das so genannte „Januar-Abkommen", das 1974 unterzeichnet wurde, wurde jedoch nur von zwei Parteien, Freeport und der indonesischen Regierung, ohne jegliche Vertretung der Amungme formuliert. Wieder einmal ignorierten das Unternehmen und der Staat die Forderungen der Amungme.[8]

Daraufhin kehrten die Amungme zurück und bekämpften das Bergbauunternehmen und die Regierung in Agimuga im Jahr 1977. Als Vergeltung töteten die indonesischen Sicherheitskräfte 30 Papuas. Die Amungme waren wütend. Sie durchtrennten die Schlammrohre von Freeport, die Gold- und Kupferkonzentrate vom Werksgelände zum Hafen von Amamapare transportierten. Daraufhin warf das indonesische Militär Bomben auf die Amungme-Gemeinden ab und ließ Kugeln auf die Bewohner des Waa-Tals und von Kwamki Lama niederregnen. Die beiden Dörfer waren leer, nachdem die Dorfbewohner*innen in den Wald geflohen waren.[9]

Jesus weinte!

Die Menschen lebten in einem andauernden Trauma in den Wäldern. Acht Jahre später formierte sich an verschiedenen Orten weiterer Widerstand. Zu viele unschuldige Menschen haben ihr Leben gelassen, um das göttliche Erbe unserer Kinder und Enkelkinder zu verteidigen.

7. Vgl. Giay und Kamai, *Yosepha Alomang,* 2-4.
8. Vgl. Giay und Kamai, 7.
9. Vgl. Giay und Kamai, 8.

Jesus weinte!

Wenn wir Menschen der Fähigkeit berauben, *radah* - Verantwortung und Handlungsfähigkeit - auszuüben, und wenn wir das Land ausbeuten, wird das Bild Gottes zerschlagen. Gott herrscht an diesem Ort nicht mehr, und die Zerstörung der Schöpfung ist ein Zeugnis für den Ungehorsam und den Egoismus der Menschheit.

Mama Yosephas Kampf als *hai*-Aktivistin

Die Versuche der Amungme, die Schöpfung zu verteidigen und das gute Leben, für das *hai* steht, zu schützen, werden in West Papua schmerzhaft unterdrückt. So wurden Mama Yosepha und Dutzende von Amungme-Frauen zwischen 1970 und 1999 18-mal verhaftet und ins Gefängnis gesteckt. Im Jahr 1994 erhielten sie einen Monat lang keine Nahrung, wurden in einen mit menschlichen Fäkalien gefüllten Schiffscontainer gesteckt, gefoltert und verhört.

Jesus weinte!

Zusammen mit 15 anderen Menschen haben Yosepha Alomang und Yuliana Magal überlebt. Um der Mutter Erde als Gottes Schöpfung willen haben sie überlebt. Sie wurden freigelassen und setzten den Kampf fort.

1996 reisten Yosepha Alomang und Thom Beanal, ein weiterer Ältester der Amungme, nach New Orleans, Louisiana (USA), um Freeport in dem Land zu verklagen, in dem sich der Hauptsitz des Unternehmens befindet. Alomang und Beanal beschuldigten Freeport, zwei Verbrechen begangen zu haben: Mitschuld an Menschenrechtsverletzungen durch indonesische Sicherheitskräfte, die das Bergwerk schützen, sowie Umweltverstöße. Leider entschied das Gericht zu Gunsten von Freeport. Heute kippt Freeport weiterhin Abraum in den Aijkwa-Fluss und zerstört damit über 3300 Hektar Tropenwald.[10] Mama Yosepha und Thom Beanal haben zwar den Rechtsstreit nicht gewonnen, aber in der Öffentlichkeit wurden sie gelobt. Im Jahr 2001 erhielt Mama Yosepha Alomang in Anerkennung ihrer Beharrlichkeit im Kampf gegen die Freeport-Minde bei der Organisation von Frauenbewegungen zwei angesehene Auszeichnungen: den Yap Thiam Hien

10. Vgl. Giay und Kamai, 11.

Award im Dezember 1999[11] und den Goldman Prize im April 2001,[12] der in San Francisco verliehen wurde.

Das Volk der Amungme, Yosepha Alomang und andere einfache Frauen sagen uns, dass die wahren Menschen dazu bestimmt sind, Beschützer, Bewirtschafterin und Dienerin des Landes zu sein, nicht seine Ausbeuter. Diese Werte und Rollen haben unsere Vorfahr*innen inspiriert und sind von ihnen gelebt worden und dann von Generation zu Generation weitergegeben worden.

Verschiebung der Weltsicht

Mama Yosephas Behandlung durch die Staats- und Unternehmensmacht und die Duldung durch die lokale, nationale und internationale Kirche sowie die internationale Gemeinschaft wirft für mich unbequeme Fragen auf. Warum scheint Gott angesichts des Leidens seines eigenen Volkes zu schweigen? Gott hat einst das Meer geteilt und einen Weg mitten durch das Meer gebahnt, damit die Israelit*innen ihren Unterdrücker*innen, die sie versklavt hatten, entkommen konnten. Warum greift Gott nicht direkt ein, um dem Volk von Papua zu helfen, wie im Fall der Israelit*innen?

Nachdem ich das Zeugnis von Tuwarek Nartkime gelesen hatte, dem Ältesten, der 1971 den ersten Protest gegen Freeport im Waa Valley anführte, dachte ich mir: „Vielleicht wäre die Geschichte anders verlaufen, wenn Gott die Berge in Spanien, Holland, Deutschland und anderen europäischen Ländern mit Gold gesegnet hätte. Vielleicht gäbe es kein britisches Erdöl in Bintuni (an der Westküste West-Papuas), wenn die Meere der europäischen Länder Öl und Erdgas enthielten."[13]

11. Der Yap Thien Hien Award wird von der Human Rights Study Center Foundation mit Sitz in Jakarta an Personen verliehen, die ihr Leben dem Einsatz für die Menschenrechte in Indonesien gewidmet haben. Der Name des Preises geht auf einen indonesischen Anwalt und Menschenrechtsverteidiger chinesischer Abstammung zurück. Dieser Preis wird seit 1992 jedes Jahr am 10. Dezember verliehen.

12. Mit dem Goldman-Umweltpreis werden Umwelthelden aus der ganzen Welt geehrt. Mit dem Preis werden Einzelpersonen für ihren nachhaltigen und bedeutenden Einsatz für den Schutz und die Verbesserung der natürlichen Umwelt gewürdigt, oft unter großem persönlichem Risiko. Der Goldman Prize versteht unter Umwelthelden diejenigen, die sich auf lokaler Ebene engagieren und durch die Beteiligung von Gemeinschaften oder Bürger*innen positive Veränderungen bewirken. Durch die Anerkennung dieser individuellen Führungspersönlichkeiten will der Preis andere gewöhnliche Menschen dazu inspirieren, außergewöhnliche Maßnahmen zum Schutz der natürlichen Umwelt zu ergreifen.

13. Übersetzt durch CC.

Diese Gedanken werden auch von anderen Papuas geteilt. Nartkime sagte:

> „Ich frage Gott jeden Tag in meinen Gedanken und Gebeten, warum hat Gott diese wunderschönen Fels- und Schneeberge in Amungsa geschaffen? Warum hat Gott zugelassen, dass Außenstehende hierherkommen und sie uns wegnehmen? Warum wird das Volk der Amungme weiterhin verhaftet, gefoltert und beschossen, weil sie für den Schutz ihres Landes kämpfen? Ich bin wirklich wütend auf Gott. Warum musste er diese schönen Berge und Mineralien hierherbringen?"[14]

Ich werde meine siebentägige Reise nach Amungsa, die ich zum ersten Mal unternommen habe, nie vergessen. Es war mir eine Ehre, von Mama Yosepha Alomang eingeladen zu werden, an ihrer Initiative mit der Yahamak Foundation teilzunehmen, die sie 2001 ins Leben gerufen hat. Ich habe den Eindruck, dass Mama Yosepha ihren Schmerz durch diese Pilgerweg der Gerechtigkeit teilen wollte. Yosepha Alomangs Geschichten von Schmerz und Widerstand sind nun Teil meiner Geschichte geworden. Sie hat mich gelehrt, mir die Geschichte zu eigen zu machen, die nun mein Weltbild geprägt hat. Ihr Kampf ist eine Inspiration, die den Weg bestimmt hat, den ich gewählt habe und der eine alternative Weltsicht erfordert. Auch wenn ihre Klage gegen Freeport erfolglos war, hat sie viele Papuas, mich eingeschlossen, dazu inspiriert, diese Geschichten des Leidens und des Kampfes für Gerechtigkeit unseren Kindern und Enkeln zu erzählen. Ich erzähle meinen Kindern, dass Yosepha Alomang eine Kämpferin für die Wahrheit ist, eine *schalom*-Aktivistin.

Teilen von Geschichten über Gerechtigkeit durch *lee ndawi*

Wie bereits erwähnt, bedeutet *lee-ndawi* wörtlich „Klagelieder". *Lee- ndawi* wird beispielsweise gesungen, wenn ein Mitglied einer Gemeinschaft stirbt, wenn eine Frau ihr Dorf verlässt, um einen Mann aus einem anderen Dorf zu heiraten, und wenn Kinder ihr Dorf verlassen, um zu studieren. Die Praxis wird von einem Mann oder einer Frau angeführt, wenn die Gemeinschaft von Naturkatastrophen, Dürre und verschiedenen unerwarteten Ereignissen betroffen ist.

Unsere Eltern und die Ältesten beklagten das Massaker, das sich 1977 in meinem Dorf Kelela ereignete. Nach einem Aufstand gegen die indonesischen Sicherheitskräfte an verschiedenen Orten im zentralen Hochland schickte die indonesische Regierung Tausende von Soldat*innen auf die Jagd nach den so genannten „Papua-Rebell*innen". In der Zwischenzeit erklärte die

14. Vgl. Giay und Kambay, *Yosepha Alomang,* 10, übersetzt durch CC.

Regierung West-Papua zur militärischen Zone (*daerah operasi militer*), was den Sicherheitskräften erlaubte, willkürlich Papuas zu foltern und zu töten.

Jesus weinte!

Als ich Jahre nach diesen Ereignissen in mein Dorf zurückkehrte, wurde ich von meinen Tanten mit *lee-ndawi* empfangen. Ich weinte zusammen mit ihnen im *honai* - dem traditionellen Rundhaus der Lani - als ich ihre Berichte über die sexuelle Gewalt hörte, die von den indonesischen Sicherheitskräften in jenem Jahr verübt wurde. Ich glaube, dass Jesus in *lee-ndawi* mit uns weinte, als Tausende von Nduga-Menschen gezwungen waren, aus ihren Hochlanddörfern zu fliehen, als das indonesische Militär sie 2018 erneut bombardierte. Viele wurden verletzt und getötet. Seit mehr als drei Jahren ist das Schicksal der Nduga-Flüchtlinge in der Schwebe. Zum Beispiel fand die Bildung Hunderter Nduga-Kindern immer noch in Zelten in benachbarten Städtenstatt.

Ich höre das *lee-ndawi* von Tausenden von Eltern, die ihre Kinder, flüchtend vor Rassismus in verschiedenen Städten Indonesiens, begrüßten. Fast 3000 papuanische Studenten*innen haben im August 2019 ihr Studium aufgrund rassistischer Äußerungen in Malang und Surabaya abgebrochen.[15] In den Dörfern nahm die Zahl der Menschen, die sich der Zeremonie anschlossen, zu, als die *lee-ndawi* stattfand. Sie kamen aus verschiedenen Dörfern und Städten. Die Geschichten über die Ungerechtigkeit der Schüler*innen und ihrer Eltern, die in Schreien und Klagen zum Ausdruck kamen, bewegten mein Herz. Ich wurde damals berufen, *lee-ndawi* in Jayapura zu leiten.

Unseren Weg als *hai*-Aktivist*innen finden

Im Jahr 2018 wurde ich zur Koordinatorin der Frauenabteilung der Evangelischen Kirche in Tanah Papua (GIDI) ernannt. In dieser Funktion arbeite ich überkonfessionell mit anderen Frauen zusammen. Wir haben regelmäßig für Versöhnung, Frieden und Gerechtigkeit gebetet. Dutzende von uns beklagen die mangelnde Einheit unserer Kirche und beten, dass die Kirchenleitung den Mut findet, öffentlich über systemische und strukturelle Sünden zu sprechen. Wir sind überzeugt, dass es im Evangelium nicht nur um die Versöhnung des Einzelnen mit Gott geht, sondern auch um die Versöhnung mit den Gemeinschaften und der Schöpfung. Es sagt viel über

15. Vgl. „Mahasiswa Eksodus: ‚Emas' Papua yang Terlantar," 29 February 2020, Suarapapua. com, https://suarapapua.com/2020/02/29/mahasiswa-eksodus-emas-papua-yang-terlantar/.

systemische Gerechtigkeit, Frieden zwischen den Menschen und Freiheit für die Unterdrückten aus. Wir trauern um die Papuas, die der indonesischen Regierung dienen. Wir beten, dass sie mit Integrität arbeiten und bitten um Schutz und Weisheit für sie, damit sie inmitten eines imperialen Unterdrückungssystems zu Akteur*innen der Transformation werden können.

In unserer Klage bringen wir auch unsere Dankbarkeit für Rev. Andrikus Mofu zum Ausdruck.[16] Vor zwei Jahren ermöglichte er drei wichtigen Leitern westpapuanischer Kirchen, ihre Kirchen als Mitglieder der Pazifischen Kirchenkonferenz (PCC) in Suva, Fidschi, zu registrieren. Im darauffolgenden Jahr, 2020, wurde dann der West Papua Council of Churches gegründet.[17] Als Nachfolger Jesu verstärken diese Kirchenleiter immer wieder die Stimmen der Ausgegrenzten und Unterdrückten, die gegen einen modernen Goliath und Pharao kämpfen. Sie machten deutlich, dass es in den 20 Jahren des Sonderautonomiegesetzes der indonesischen Regierung nicht gelungen ist, die Menschenrechtssituation in West-Papua zu verbessern. Sie fordern den indonesischen Präsidenten Joko Widodo auf, sich mit den Führer*innen der Vereinigten Befreiungsbewegung für West Papua (ULMWP) zu treffen.[18]

Die Wenenu-Gemeinschaft der Gerechtigkeit und Hoffnung

Als ich mich während meiner Studienzeit aktiv an kritischen Diskussionen und politischen Protesten beteiligte, führten diese Schmerzen und Geschichten zu jahrelangem Hass, Bitterkeit und Trauma. Ich bin meiner engen Freundin Naomi Sosa, einer irischen Frau, und ihrer wunderbaren Familie, die 14 Jahre lang in unseren Gemeinden in Papua lebte, für immer dankbar. Ich habe keine Ahnung, warum sie mich gebeten hat, mit ihr zusammen mit

16. Vorsitzender der Synode der Christlichen Kirche in Tanah Papua (GKI-TP); Mitglied des Ökumenischen Rates der Kirchen.

17. Der Kirchenrat in West-Papua wurde von Pfarrer Benny Giay, Leiter der Kingmi Kirche, Pfarrer Socrates Sofyan Yoman, Präsident der Gemeinschaft der Papua-Baptisten, Pfarrer Dorman Wandikbo, Präsident der Evangelischen Kirche in Tanah Papua (GIDI), und Pfarrer Mofu gegründet.

18. Die ULMWP ist eine vereinigte Gruppe von Menschen aus West-Papua, die die politischen Bestrebungen des unterdrückten Volkes vertritt und eine Lösung für den, seit mehr als 50 Jahren andauernden gewaltsamen politischen Konflikt sucht. Übersetzung durch CC. Vgl. West Papua Council of Churches, "Open Letter to President Joko Widodo as the Supreme Commander of the Army and Police, 7. October 2020," https://www. papuapartners.org/wp-content/uploads/2020/10/Open-Letter-from-WPCC-Oktober-2020. pdf.

verschiedenen Friedensstifter*innen aus anderen Ländern an einer Pilgerreise nach Robben Island in Südafrika teilzunehmen. Die Pilgerreise wurde von einigen „*schalom*"-Mitarbeiter*innen von Warehouse, einer Glaubensorganisation mit Sitz in Kapstadt, organisiert. Wir verbrachten vier Tage damit, auf dem Boden zu gehen, auf dem auch die politischen Gefangenen Südafrikas gegangen sind. Als wir eines Tages vor Nelson Mandelas ehemaliger Gefängniszelle standen, konnte ich nicht anders, als von meinen Gefühlen überwältigt zu werden. Ich ging weg und suchte einen Ort, an dem mein Schrei nicht gehört werden würde. Aber Naomi hörte mich. Sie kam und umarmte mich. Wir weinten gemeinsam. Meine persönliche Reise der Heilung begann an diesem Ort.

Auf dieser Pilgerreise habe ich gelernt, dass ich mit mir selbst Frieden schließen muss. Dies ist der Beginn der Versöhnung. Wenn ich mit mir selbst Frieden schließe, kann ich meinen Schmerz als Ressource und Energie nutzen, um mich vorwärtszubewegen und nach positiven Veränderungen zu streben.

Nach unserer Rückkehr nach West Papua luden Naomi und ich die vier Freund*innen, die wir auf Robben Island kennengelernt hatten, ein, West Papua zu besuchen. Zusammen mit mehreren Jugendleiter*innen, Frauenaktivist*innen, Jurist*innen, Menschenrechts- und Umweltaktivist*innen verbrachten wir drei Tage zusammen. Identitäten, friedlicher Widerstand und Versöhnung waren die Themen unserer Gespräche. Wir haben nicht nur von ihnen gelernt, sondern auch unsere Geschichten von Hoffnung und Schrecken mit Sami Awad, einem palästinensischen Friedensstifter, mit Matthew LeBlanc von der Mi'kmaq-Nation der Turtle Island in Kanada und anderen aus Südafrika geteilt. Obwohl diese Pilger in ihre Heimat zurückgekehrt sind, wurde die Diskussion fortgesetzt. Seitdem haben sie uns einige Male besucht. So entstand eine Gemeinschaft mit dem Namen *Wenenu,* was in der Sprache der Lani „wichtige Botschaften" bedeutet.

Ich habe miterlebt, wie aus der Saat der Hoffnung echte Solidarität erwachsen ist.[19] Wir, die Wenenu-Gemeinschaft, waren Gary Swart zutiefst

19. Zwei Personen aus Papua aus der Wenenu-Gemeinschaft konnten auf einer Konferenz in Palästina, die von Sami Awad, dem Gründer des Holy Land Trust, geleitet wurde, lernen und unsere Geschichten mit den Teilnehmern teilen. Matthew LeBlanc ermöglichte zwei indigenen Personen aus Papua die Teilnahme an einer Veranstaltung für indigene Jugendliche bei den Vereinten Nationen in New York. Ich konnte die Geschichten von Mama Yosepha mit Lisa Sharon Harper, der Autorin von *The Very Good Gospel,* die ich auf Robben Island kennen gelernt habe, teilen. Auch mit anderen Frauen, die an der Ruby-Woo-Pilgerreise in ihrem Land teilgenommen haben, wurden Geschichten von Schmerz und Kampf ausgetauscht.

dankbar, dass er den Prozess erleichtert hat, so dass wieder drei Leiter des Kirchenrates von West-Papua nach Südafrika reisen konnten.[20] Die Gespräche mit Moses Nthla und anderen wichtigen Führungspersönlichkeiten motivierten und bestärkten die Kirchenverantwortlichen in West-Papua in ihrer Überzeugung, dass West- Papua in der gegenwärtigen Krisenzeit ebenfalls ein Kairos-Dokument benötigt, ähnlich der Initiative, die von den Kirchen Südafrikas während des Apartheid-Regimes ergriffen wurde.

Wenn wir als Frauen aus West-Papua über das bevorstehende Osterfest nachdenken, erkennen wir, dass wir uns entschieden haben, eine Rolle wie Maria Magdalena zu spielen, die nicht nur den langen Weg der *via dolorosa* bis zum letzten Atemzug Jesu am Kreuz beklagte, sondern auch die Nachricht von Jesu Auferstehung verbreitete. Auch wenn die Kirche als Institution in West-Papua die Frauen mit ihren Lehren und Fehlinterpretationen der Heiligen Schrift „eingesperrt" hat, haben wir uns dafür entschieden, eine Säule unserer Nation zu sein, die Botschafterinnen von *wenenu* - die Botschaften der Hoffnung zu verbreiten. Wir haben uns entschieden, *hai*-Aktivistinnen zu sein - die Solidarität zu stärken, kollektiv und regelmäßig zu klagen und gewaltfreie Aktionen zu praktizieren -, damit eines Tages *hai* über uns in unserem geliebten West-Papua, dem Land des Morgensterns, kommt.

Schluss

Indigene West- Papuas müssen ihren eigenen Erzählungen und Geschichten Würde und einen angemessenen Platz einräumen, um das *hai* oder *alle'nggen* im Land West-Papua zurückzufordern. Ein *hai-* oder *schalom*-Aktivist inmitten von Ungerechtigkeit zu sein, ist in der Tat ein echter Kampf. Und doch muss es Teil unserer Reise sein, uns in wahrer und starker Solidarität zu vereinen und das unterdrückerische System niederzureißen. Mama Yosepha Alomang hat junge Frauen aus West-Papua erfolgreich inspiriert und ihnen beigebracht, dass uns Frauen eine Verantwortung als Lebensspenderinnen übertragen wurde. Wir müssen unsere Geschichte, unseren Schmerz und unsere Hoffnung leidenschaftlich in Geschichten, Liedern und Klageliedern weitergeben. Um das Bild Gottes im Land West- Papua wiederherzustellen, muss die Rolle der Frauen anerkannt und gewürdigt werden. Obwohl Jesus zwölf Jünger hatte, begrüßte und schätzte er Frauen und ihre wichtige Rolle während seines Dienstes. Frauen müssen in den Prozessen der Entscheidungsfindung und Politikgestaltung auf allen Führungsebenen und

20. Sie hatten die Gelegenheit, von südafrikanischen Kirchenführern zu erfahren, welche Rolle sie im Kampf gegen das Apartheidsystem spielen. Wir trafen Frank Chikane und Mary Plaatjies, Vertreter des ÖRK.

in allen Lebensbereichen willkommen sein.

Zum Abschluss möchte ich Benny Giay zitieren:

> Wir ziehen unseren Hut und danken den Oberhäuptern, Kirchenführer*innen, Medien, Politiker*innen und Regierungsvertreter*innen, der Zivilgesellschaft und den Intellektuellen, jedem einfachen Menschen im Pazifik und denjenigen, die in Afrika, Australien, Europa, den Vereinigten Staaten und Indonesien an der internationalen Solidarität für West-Papua beteiligt sind, die im Laufe der Reise unserer Nation wahre Solidarität gezeigt haben.[21]

Mögen wir *hai*-Aktivist*innen werden!

Aus dem Englischen übersetzt durch Cora Chinnow

21. Vgl. Benny Giay, "West Papua-The Journey of our Nation", *Asia Pacific Report,* 12. Mai 2016, https://asiapacificreport.nz/2016/05/12/benny-giay-west-papua-the-journey-of-our- nation/., übersetzt durch CC.

10

"Keine Gewalt!"

Transformative Spiritualität eines Friedenskreises in der Deutschen Demokratischen Republik

Marie Anne Subklew

Die Macht der Kerzen und Gebete

Ich habe selbst erlebt, wie Beten und Singen eine ganze Gesellschaft verändern kann. Im revolutionären Herbst 1989 versammelten sich in der Deutschen Demokratischen Republik (DDR) viele Menschen in evangelischen Kirchen, bevor sie auf die Straße gingen, um zu demonstrieren. Dort fanden Fürbittenandachten statt, es wurde gesungen und gebetet. Viele hatten zuvor noch nie eine Kirche von innen gesehen. Doch in diesem Moment saßen die Menschen zusammen mit Hunderten von anderen frierend auf den harten Kirchenbänken und sangen *Dona nobis pacem* - „Gib uns Frieden!" Am Ende der Liturgie zündeten die Menschen ihre Kerzen an der Altarkerze an, trugen das Licht auf die kalten Straßen hinaus und riefen „Keine Gewalt", während sie weiter den Kanon *Dona nobis pacem* sangen. Mit Wasserwerfern und Polizeiketten versuchte die Staatsmacht zu verhindern, was längst unaufhaltsam geworden war.

Bei einem Besuch in West-Berlin 1989 - vor dem Fall der Mauer zwischen Ost- und Westdeutschland - wurde Gottfried Forck, der damalige Bischof der Berlin-Brandenburgischen Kirche, gefragt, ob es sich bei den Fürbittandachten in der DDR um „richtige Gottesdienste" oder nur um „Andachten" handele, denn mindestens 90 Prozent der Teilnehmer*innen seien Menschen, die nichts Geistliches im Sinn hätten, sondern sich nur aus politischen Gründen versammeln wollten. Forck fragte zurück: „Waren Sie schon einmal bei einer solchen Fürbittandacht?"[1] Für 25 D-Mark - das war der Betrag, den Westdeutsche bei der Einreise in die DDR pro Tag zahlen mussten - könne man einer solchen beiwohnen. Forck betonte weiter, dass

1. Manfred Kliem, Klaus Roeber, Malte Wiedemyer, *Glauben ist Ermutigung zum Handeln* (Rothenburg: Publikation des Ernst Lange-Instituts für Ökumenische Studien, 1996), 100.

„die Fürbittandachten ein wichtiger und bedeutsamer Dienst der Kirche seien, und nicht nur ein Dienst am Rande".[2]

Was ist die Aufgabe der Kirche, der Christenmenschen, als zu beten und zu segnen - und dies eben nicht im Verborgenen zu tun? Genau das war es, was die DDR-Regierung so ärgerte: Die Kirche tat ihre ureigenste Aufgabe nicht im Verborgenen. Das war das Gegenteil von dem, was die regierende Sozialistische Einheitspartei Deutschlands (SED) im Sinn hatte: „Es ist höchste Zeit, unverzüglich dafür zu sorgen und zu garantieren, daß überall Kirche wieder Kirche wird".[3] Damit wollte die Regierungspartei erreichen, dass die Kirche verstummt. Aber da hatte die Partei irgendetwas nicht begriffen. Denn immer dann, wenn die Kirche *Kirche* ist, wenn die Kirche ihren ureigensten Auftrag ernst nimmt, wird die Kirche hochpolitisch sein. Die Fürbittgottesdienste, die in dieser Zeit stattfanden, waren eine Form des Protests. Sie machten deutlich, dass das biblische Wort einerseits eine Zuspruch und ein Anspruch auf das ganze Leben des Menschen ist, dass aber andererseits dieser Zuspruch und dieser Anspruch nicht zu trennen sind von den gesellschaftlichen Realitäten, in denen die Bibel gelesen wird.

War es nicht gerade dieser Raum, diese gemeinsame Zeit in den Kirchen, die dazu beigetragen hat, dass die ostdeutsche Revolution friedlich verlaufen ist? Könnte es nicht sein, dass das Beten und Singen, das Schweigen und Hören, so viele Menschen erreicht hat, obwohl viele von ihnen keine Christ*innen waren? Waren es nicht der Geist und die Fürbitten, die auf die Straße getragen wurden, wo der kalte Wind der Staatsmacht wehte: dort, wo Polizei und *Staatssicherheit* mit massiver Präsenz versuchten, etwas zu retten, was längst nicht mehr zu retten war?

Was damals auf den Straßen passierte, ist für mich immer noch ein Wunder. Denn wann ist uns Deutschen jemals eine Revolution ohne Blutvergießen, ohne Krieg und Sieg und Demütigung anderer Menschen und Völker gelungen? Es ist ein Wunder biblischen Ausmaßes, sagt die Theologin in mir. Es war das multifaktorielle Zusammenspiel von außen- und innenpolitischen Konstellationen, sagt die Politikwissenschaftlerin in mir. Beides ist wahr, sagt die Erfahrung in mir. Dass in jenen Monaten vor mehr als 30 Jahren nicht nur die politischen Kausalitäten wirkten, ist keine nachträglich fromme Interpretation der Ereignisse, und es ist auch kein Beispiel dafür, dass die Kirche sich im Herbst 1989 eine besondere Rolle zuschreiben möchte. Ein

2. Kliem et al., *Glauben ist Ermutigung,* 100.
3. epd-Dokumentation 43/1988, 60-80.

Zeuge, der nicht im Verdacht steht, der Kirche irgendwie nahe zu stehen oder die Rolle der Kirche aus Eigeninteresse überzubewerten, ist Horst Sindermann, ein hoher SED-Funktionär und Mitglied des Zentralkomitees der SED. Er hat gesagt: „Auf alles waren wir vorbereitet, nur nicht auf Kerzen und Gebete.“[4]

Schon Jahre vor den revolutionären Ereignissen hatten Gruppen, die sich für soziale Gerechtigkeit einsetzten, Unterschlupf in Kirchen gesucht, wo sie vor der Regierung geschützt waren. Eine dieser Gruppen war der Pankower Friedenskreis, ein sich dezidiert christlich verstehender Kreis, der aber offen war für alle, die den Gedankenaustausch suchten und die Sehnsucht nach Veränderung teilten. Im Herbst 1989 waren Kreise wie dieser eine wichtige Stütze der gewaltfreien Revolution in der DDR.

Der Pankower Friedenskreis: Ein Beispiel für transformative Spiritualität

Der Pankower Friedenskreis ist ein hervorragendes Beispiel für transformative Spiritualität. Pankow, ein Bezirk im Norden Berlins, war durch den Bau der Mauer 1961 vom benachbarten Bezirk Wedding getrennt worden. Im Jahr 1981 wurde in Pankow ein Friedenskreis gegründet - eine der ersten Gruppen dieser Art in Ost-Berlin. Zu Beginn der 1980er Jahre hatte das atomare Wettrüsten in Europa seinen traurigen Höhepunkt erreicht. Die Fronten des Kalten Krieges hatten sich verschärft. Beide Seiten, die NATO und der Warschauer Pakt, rüsteten sowohl mit konventionellen als auch mit Atomwaffen auf. Die Raketen SS 20- und Pershing 2 standen in beiden deutschen Staaten und waren aufeinander gerichtet. Der Begriff *Wettrüsten* bestimmte alle politischen Diskussionen und machte die Absurdität der Situation deutlich. Die Menschen in der DDR spürten die zunehmende Militarisierung in ihrem gesamten Leben. So wurde bereits 1978 in den 9. und 10. Klassen das Fach „Sozialistische Wehrerziehung“ eingeführt. In diesen Kursen wurde den Schüler*innen militärisches Wissen als Teil des regulären Lehrplans vermittelt. Sogar im Kindergarten (obwohl sich viele Kindergärtnerinnen nicht daran hielten) stand die Wehrerziehung auf der Tagesordnung. In dieser lebensbedrohlichen Situation der Aufrüstung und der zunehmenden Militarisierung im Inland entstand in der DDR die regierungsunabhängige Friedensbewegung, ermutigt durch die Proteste der westlichen Friedensbewegung gegen dieselbe Absurdität.

4. Stefanie Golla, „Vater des Mauerfalls -Interview mit Christian Führer“, *ZEIT Online,* 1. April 2008, https://www.zeit.de/online/2008/14/Interview-Friedensgebet.

1980 wurde die 10-tägige „Ökumenische Friedensdekade“ von kirchlichen Jugendarbeiter*innen initiiert. Ein „Schwerter zu Pflugscharen“-Aufnäher, ein symbolischer Hinweis auf die erhoffte Entmilitarisierung der Politik, wurde zu einem wichtigen Politikum. Wer den Aufnäher öffentlich am Jackenärmel trug, dem drohte der Ausschluss von der Oberschule oder der Universität. Dies war besonders absurd, weil der Aufnäher jene Skulptur zeigte, die die UdSSR 1959 der UNO geschenkt hatte und die seither vor dem UNO-Hauptquartier in New York steht.

In der DDR wurden nun harmlose Verhaltensweisen wie das Tragen langer Haare, das Anzünden einer Kerze im Fenster, das Zeigen eines Aufnähers oder eine kritische Bemerkung sofort als Zeichen der Opposition gegen das System verdächtigt.

In diesem Zusammenhang lud die evangelische Kirchengemeinde Alt Pankow am 24. Oktober 1981 zu einem Fest „Gegen Todessicherheit - für Frieden“ ein. Dass dies die Geburtsstunde des Pankower Friedenskreises sein würde, ahnten nur wenige. Doch die Sehnsucht nach Gedankenaustausch und Diskussion, nach Freiraum und Information war so groß, dass die Idee, sich regelmäßig zu treffen, spontan entstand. Die Teilnehmerinnen und Teilnehmer wollten miteinander über die drängenden Fragen der Zeit sprechen. Die Stimmung, die im Lande herrschte, wurde durch die sehr kurzen Sätze, die an diesem Tag an eine Wand der Pankower Kirche geschrieben wurden, veranschaulicht: „Schluss mit der Zivilverteidigung“, „Friedenskunde statt Wehrkunde“, „Keine Atomübungen mehr“, „Geld für Frieden und Behinderte - nicht für Rüstung“. Das Ministerium für Staatssicherheit war von diesen Worten ziemlich irritiert. Vier Wochen später versammelten sich etwa 50 Menschen im Gemeindehaus und der Friedenskreis wurde gegründet.

Die Geschichte dieses Kreises dient uns als Beispiel, das die vielen Formen und Möglichkeiten des Widerstands in totalitären Regimen zeigt. Die Mitglieder des Pankower Friedenskreises waren keine Held*innen, es waren Frauen und Männer, Mütter und Väter, die an einem Punkt ihres Lebens sagten: „Wir halten unser Schweigen nicht mehr aus.“

Demokratische Basisprinzipien

Der Pankower Friedenskreis fand schnell eine Vielzahl von Möglichkeiten der Zusammenarbeit. Zum einen konzentrierten sich die eilnehmer*innen auf verschiedene inhaltliche Interessen, zum anderen gab es Arbeitsgruppen innerhalb des Kreises, die sich mit Schwerpunktthemen beschäftigten.

Die Arbeitsgruppen entstanden als Konsequenz aus den unterschiedlichen individuellen Belastungen, denen die Menschen ausgesetzt waren. Während die einen nicht mehr mit der nuklearen Bedrohung leben wollten, suchten andere nach Wegen, die offizielle sozialistische Erziehung für sich und ihre Kinder zu verarbeiten. Andere wollten Wege zu einem gewaltfreien Leben erkunden oder über den Zusammenhang von Rüstung und Ökologie nachdenken. Der „Offene Freitag“, der einmal im Monat stattfand, brachte alle Arbeitsgruppen zusammen.

Von Anfang an einigte sich der Friedenskreis auf basisdemokratische Grundsätze, in denen ausdrücklich die Verantwortung jedes Einzelnen betont wurden. So sollte jeder und jede nur für seine oder ihre eigenen Handlungen und Worte verantwortlich sein. Niemand sollte mit den Äußerungen und Handlungen anderer identifiziert werden können, so dass jeder selbst bestimmen konnte, welche Risiken er zu tragen bereit war. Dies war einerseits ein Ausweichen, eine Form der Risikoverlagerung von der Gruppe weg hin zum Einzelnen, es sicherte gleichzeitig aber auch die Existenzbedingungen des Kreises. Die Strategie vermied Verstöße gegen staatliche Verbote, respektierte Unterschiede in Bezug auf Ziele und mögliche Aktionen und gewährleistete einen breiten Zugang zur Gruppe, um Menschen mit unterschiedlichen Motivationen und politischer Herkunft zu integrieren. Auf der Grundlage dieses Prinzips beschloss der Kreis, dass der „Pankower Friedenskreis“ keine Briefe schreiben und kollektiv verschicken würde.

Motivation

Die Beweggründe für die Teilnahme am Friedenskreis waren eine Mischung aus Gefühlen und Ängsten, Erfahrungen und Sehnsüchten. Die Menschen litten unter der politischen Isolation ebenso wie unter der Einsamkeit der Großstadt. Ihre „Zweisprachigkeit“ - die Trennung zwischen öffentlicher und privater Sprache - war schmerzhaft und beschämend. Die Angst vor dem Krieg war lähmend. Die Diskrepanz zwischen den proklamierten sozialistischen Bestrebungen und der gesellschaftlichen Realität nahm zu.

Doch für die meisten war der entscheidende Bruch mit dem politischen System bereits 12 Jahre zuvor erfolgt. Als die Panzer des Warschauer Paktes[5] die kleine Pflanze der Demokratisierung in Prag, Tschechoslowakei, niederwalzten,

5. Der Warschauer Pakt war ein kollektiver Verteidigungsvertrag, der im Mai 1955 in Warschau, Polen, zwischen der Sowjetunion und sieben anderen sozialistischen Republiken Mittel- und Osteuropas unterzeichnet wurde.

wurde mehr zerstört als die Hoffnungen auf einen demokratischen Sozialismus. Die von der DDR-Regierung geforderten Loyalitätsbezeugungen gegenüber der Politik des Warschauer Paktes hinterließen ein Gefühl der Beschämung. Für einige war die Verletzung der Menschenwürde eine so traumatische Erfahrung, dass ihre spätere Weigerung, die DDR-Regierung zu unterstützen, durch dieses Ereignis verursacht worden sein könnte. Politisches Engagement entsteht nicht nur aus der Wahrnehmung globaler oder lokaler Probleme, sondern auch aus dem Gefühl der eigenen Würde, wenn man durch die politischen Zumutungen des herrschenden Systems herausgefordert wird.

Darüber hinaus gab es weitere politische Ereignisse, die die Bereitschaft zum politischen Protest verstärkten oder motivierten. Dazu gehört die Ausweisung des Liedermachers Wolf Biermann im Jahr 1976, die NATO-Aufrüstungsdebatte und die Stationierung sowjetischer Atomraketen auf dem Gebiet der DDR. All diese Erfahrungen führten dazu, dass sich Menschen dem Friedenskreis anschlossen.

Spiritualität

Der christliche Glaube und die biblische Aufforderung zur *metanoia* bedürfen eines entsprechenden Ausdrucks. Ein Kreis, in dem Christ*innen und Nichtchrist*innen gleichberechtigt zusammenarbeiteten, verlangte, dass diese Formen keinen exklusiven Charakter haben sollten, und spiegelte damit den einladenden Charakter der biblischen Botschaft wider. Die christlichen Mitglieder des Friedenskreises brachten ihren Glauben zum Ausdruck, indem sie verschiedene spirituelle Praktiken in den Kreis einbrachten. Diese spirituellen Aktivitäten standen allen offen und wurden daher mit unterschiedlicher Intensität angenommen.

Andachten

Das durchgängigste spirituelle Element waren die Andachten zu Beginn eines jeden Freitags. Diese Andachten bestanden in der Regel aus einem Lied, der Auslegung eines biblischen Textes und einem Gebet. Sie konnte von jedem Mitglied des Friedenskreises geleitet werden. Wer sich jedoch bereit erklärte, eine Andacht zu leiten, musste sich darüber im Klaren sein, dass ein solches Verhalten zu einem Gespräch mit den leitenden Angestellten am Arbeitsplatz führen konnte. Nachdem der Physiker Gerd Stadermann, Mitarbeiter des Zentralinstituts für Optik und Spektroskopie, am 1. März 1985 eine Andacht gehalten hatte, wurde er zum Institutsdirektor gerufen, der ihm mitteilte, dass jede „Öffentlichkeitsarbeit vom Institutsdirektor genehmigt werden

müsse. Dies beträfe auch ein Auftreten in der Gemeinde. Zur Genehmigung eines Vortrages sei ein Antrag an die Abteilung WIB (Wissenschaftliches Informations- und Bibliothekswesen) zu stellen“.[6] Nachdem Stadermann erwidert hatte, dass ihm keine Organisationsanweisung bekannt sei, nach der Andachten genehmigungspflichtig seien, entgegnete der Institutsdirektor, dass Stadermann als Angehöriger des Instituts keine andere Meinung als die offizielle der Regierung vertreten dürfe. Gerd Stadermann fertigte ein Protokoll über dieses Gespräch an. Erst durch die Intervention des Propstes von Berlin-Brandenburg, Friedrich Winter, entspannte sich die Situation für ihn ein wenig.

Tischgemeinschaft

Die Tischgemeinschaft traf sich in der Regel einmal im Monat im Gemeindehaus der Pankower Kirche, wo ein Agape-Mahl eingenommen wurde. Dieses „Liebesmahl“ war ein Sättigungsmahl, anders als das Abendmahl, bei dem der soziale Aspekt im Vordergrund steht. Das festliche Agape-Mahl wurde mit Gebeten und Liedern umrahmt. Jedes Mal bereitete eine Familie des Friedenskreises das Mahl vor und lud die anderen Mitglieder des Kreises ein. Sie waren auch für den liturgischen Teil der Feier verantwortlich. Sie wählten einen Bibelvers, der als Thema für den gesamten Abend diente. Das Essen und Teilen wurde so in einen geistlichen und thematischen Rahmen gestellt. Werner Schulz, der nach der Wiedervereinigung Mitglied des Deutschen Bundestages war und später im Europäischen Parlament saß, erinnert sich:

> „Wir haben auf sehr archaische Weise Abendmahl gefeiert, vielleicht so, wie man es sich vorstellt, mit langem Tisch in der Kirche und Rotwein, und wir haben Brot gebrochen und haben uns unterhalten, liturgische Nächte gefeiert. Und ich habe plötzlich gemerkt, dass die Kirche wieder leben kann. Wir haben Lieder miteinander gesungen. Es gibt ja heute kaum noch eine politische Bewegung, die Lieder singt. Oder die offenen Fürbitten, wo Menschen sich geöffnet haben.“[7]

Bibelkreise

In zwei Bibelkreisen, die sich jeweils zweimal im Monat trafen, wurden biblische Texte gemeinsam gelesen und auf die Lebensumstände der Teilnehmer bezogen. Dabei zeigte sich, dass Theologie nie außerhalb einer Situation

6. Gerd Stadermann, Gesprächsprotokoll, 3. Mai 1985. Stadermann-Archiv.
7. Mitglied des Friedenskreises A, Interview mit der Autorin, 31. Oktober 2000.

entsteht, sondern immer auf einen Kontext bezogen ist. Sie entwickelt und artikuliert sich im Gespräch mit denjenigen, die von einem bestimmten sozialen Umfeld betroffen sind. In den Bibelkreisen fanden Christ*innen und Nichtchrist*innen einen neuen oder ersten Zugang zu den Geschichten und der Geschichte der Bibel. Die Bibelkreise wurden als das integrierende Zentrum des Friedenskreises verstanden und erlebt. Ein Teilnehmer: „Wir hatten ja nicht nur die politischen Arbeitsgruppen, wir hatten ja auch zwei Bibelkreise, [...] und das gab mir sehr gut gefallen. […] Das war auch so ein Gerüst, das hat Zusammenhalt im Friedenskreis."[8]

Eine der beiden damals gegründeten Bibelkreise trifft sich auch heute noch mit dem gleichen Programm wie damals.

Das Ministerium für Staatssicherheit (MfS) stellte über den Frauenbibelkreis fest, dass in den „so genannten ‚Bibelstunden', an denen ausschließlich Frauen teilnehmen", im Mittelpunkt der Diskussion Geschichten mit „extremen Handlungen standen, u.a. ‚Judith' und ‚Eva'".[9] Das MfS achtete jedoch besonders darauf, dass im Verlauf der Diskussionen „auch Bezüge zur Gegenwart geknüpft und besprochen „[10] wurden. Aufgrund der Sachkenntnis der Teilnehmerinnen gewann der Stasi-Spitzel den Eindruck, „daß die Mehrheit ein Theologiestudium abgeschlossen hat und in einer kirchlichen Einrichtung tätig ist".[11] Er irrte sich. Abgesehen von Ruth Misselwitz gab es keine weiteren professionellen Theologinnen im Kreis.

Fasten

Der Friedenskreis griff alte christliche Traditionen wie das Fasten[12] auf und interpretierte sie für sich neu. Fasten ist viel mehr als der Verzicht auf Nahrung. Es ist eine Einübung in andere Lebensformen, eine Einübung in Nachfolge und in Umkehr. Umkehr kann während des Fastens auf

8. Mitglied des Friedenskreises B, Interview mit der Autorin, 20. November 2000.
9. MfS (Ministerium für Staatssicherheit), BStU, ZA 2603, 41.
10. BStU, ZA 2603, 41
11. BStU, ZA 2603, 42.
12. Die Bedeutung des Wortes „Fasten" kommt von „Fasten halten". Dies bezieht sich auf das Einhalten von Regeln. Ursprünglich wurde unter Fasten der vollständige oder teilweise Verzicht auf Nahrung verstanden. In allen Weltreligionen wird das Fasten als spirituelle Praxis angesehen. Man glaubte, dass Fasten den ganzen Menschen vervollkommnet. Die Christen haben etwa seit dem 4. Jahrhundert feste Fastenzeiten vor den großen Festen Weihnachten und Ostern eingehalten. Im Zuge der Reformation verschwand das Fasten vor allem aus den protestantischen Kirchen, doch erlebt diese Form der gelebten Frömmigkeit derzeit eine Renaissance.

verschiedene Weise geschehen. Wer fastet, kann sich selbst begegnen und so zu sich selbst zurückkehren.[13] Die Hinwendung zum Nächsten ermöglicht mehr Zeit für Familie und Freunde sowie eine Sensibilität für die Menschen im Lebensumfeld. Das Fasten ist Ausdruck der theologischen Auffassung, dass Umkehr mit Frieden, Gerechtigkeit und der Bewahrung der Schöpfung zu tun hat, die im eigenen Leben beginnt. Die wesentlichste Dimension religiösen Fastens ist allerdings die der Besinnung auf und Umkehr zu Gott.

Das Spektrum dessen, was Einzelne mit ihrem Fasten erreichen möchten, reicht von der Selbsterfahrung bis zur politischen Aktion. Als die Pankowerinnen und Pankower 1983 im Rahmen der Ökumenischen Friedensdekade zum ersten Mal gemeinsam fasteten, erläuterten die Teilnehmerinnen und Teilnehmer ihre Motivation für diese Form der Selbstreflexion und des Protests in einem Handzettel, der während der Aktion in der Kirche auslag und verteilt wurde:

> Mit Entsetzen haben wir vernommen, daß Maßnahmen eingeleitet werden, auf dem Boden der DDR Atomraketen zu stationieren. Das bedeutet im „Ernstfall“ das Todesurteil für die gesamte Bevölkerung der DDR. Auch wenn diese Gegenmaßnahmen als Antwort auf die Stationierung der atomaren Erstschlagswaffen Pershing 2 und Cruise Missiles in Westeuropa gedacht sind, verlieren sie dadurch nicht an Gefährlichkeit: Die Sicherheit in Europa wird wesentlich geringer und damit die Wahrscheinlichkeit eines unseren Kontinent vernichtenden Krieges größer.
>
> Wir wollen miteinander und mit Dir darüber nachdenken, wie wir mit dieser neuen Situation fertig werden, und was wir tun müssen, damit diese Raketen doch nicht stationiert werden.
>
> Wir wollen miteinander und mit Dir fasten als Zeichen unseres Protestes gegen Atomraketen in West und Ost, aber auch als Zeichen für unsere Schuld, daß wir nicht mehr getan zu haben, eine Stationierung von Atomraketen in Europa zu verhindern.
>
> Wir wollen miteinander und mit Dir beten und Gott bitten, das Unheil von uns abzuwenden und uns Kraft und Mut zu geben, uns weiter für den Frieden einzusetzen.

13. Vgl. Björn Uwe Rahlwes und Thomas Hammerschmidt, *Das Fastenlesebuch: Weniger Kann Mehr Sein-Vom Reichtum des Verzichts im Angesicht des Überflusses* (Frankfurt: Gemeinschaftswerk der Evangelischen Publizistik, 2003), 141.

> Wir wollen aber auch miteinander und mit Dir leben.
>
> Denn das Leben muss stärker sein als der Tod. Wir wollen aber auch darüber nachdenken, was wir tun müssen, wenn es doch zur Stationierung von Raketen in West und Ost kommt.
>
> Wir wollen gemeinsam unseren Tagesablauf gestalten, miteinadner diskutieren, argumetieren, spielen, singen, meditieren, schweigen und beten.[14]

In diesem Aufruf sind mehrere der oben beschriebenen Motive miteinander verknüpft. Am Anfang steht die Besinnung (Umkehr zu sich selbst). Das Fasten wird als Protest und Eingeständnis von Schuld beschrieben (Umkehr zu Frieden und Hinwendung zu anderen Menschen). Ein wesentliches Element ist schließlich das Gebet (Umkehr zu Gott). Im Anschluss an diese Aktion praktizierte Gerd Stadermann zwei Jahre lang jeden Mittwoch einen Fastentag. Für seine Kollegen und Kolleginnen des Akademie-Institutes, wo er damals arbeitete, war dies eine unbekannte Dimension gelebten Glaubens. Stadermann glaubt heute, dass er durch das Fasten mehr Menschen erreicht hat, als wenn er seinen Kollegen und Kolleginnen darüber berichtet hätte, welche Aktion im Friedenskreis geplant oder durchgeführt wird. Die Tatsache, dass jemand um des Friedens willen einen ganzen Tag lang nichts gegessen hat, hat die Kolleg*innen nachdenklich gemacht, und aus dieser stillen, beeindruckenden Aktion sind gute Gespräche entstanden.

Etwa acht Personen des Friedenskreises lebten eine Woche lang im Gemeindehaus zusammen. In dieser Zeit schrieben sie einen Brief an den Volkskammerpräsidenten, Horst Sindermann, in dem sie einerseits ihre Solidarität mit Hungernden der Welt ausdrückten und gleichzeitig gegen die Stationierung von Kurzstreckenraketen auf dem Gebiet der DDR protestieren. Der Brief wurde nicht beantwortet.

Während der Friedenswerkstatt 1986 rief der Friedenskreis zum Fasten auf und bat die Teilnehmenden, auf Alkohol und Zigaretten zu verzichten. Die Friedenswerkstatt war eine eintägige Veranstaltung in Berlin, bei der sich Friedens-, Umwelt- und Menschenrechtsgruppen trafen, um sich gegenseitig kennenzulernen, Ideen auszutauschen und gemeinsame Aktionen zu planen.

14. Unterstreichungen wie im Original. In den MfS-Akten ist zu dieser Fastenaktion folgendes vermerkt: „[…] es wurde auch nach dem Sinn des von der ‚Fastengruppe' herausgegebenen Papiers gefragt, da Fasten kaum als aktives Eintreten für den Frieden gewertet werden könne. Auch hier kam es zu erregten Diskussionen. Stadermann und auch andere Mitglieder der Fastengruppe meinten, daß das Fasten ihnen geholfen habe, zu sich selbst zu finden" (BStU, OV „Virus" Bd. 3, 45).

Die erste Friedenswerkstatt fand am 27. Juni 1982 auf dem Gelände der Erlöserkirche in Berlin statt. An den Gottesdiensten, Lesungen, Konzerten, Ausstellungen, Vorträgen und anderen Veranstaltungen nahmen bis zu 3000 Jugendliche teil, die nicht nur aus Berlin, sondern aus der ganzen Republik angereist waren. Das MfS stellte fest, dass „der ‚Friedenskreis Pankow‘ als Ausgangspunkt zahlreicher negativer Aktionen seit 1982 gilt“.[15]

In seinem Fastenaufruf für den Kirchentag 1987 beschrieb der Friedenskreis noch ausführlicher, warum das Fasten wichtig sei:

> Für uns ist fasten nicht hungern, sondern bewusster Verzicht z.B. auf fragwürdige Lebens- und Ernährungsgewohnheiten, lebensgefährdende Genuß- und Suchtmittel (Alkohol und Nikotin) und überflüssigen Konsum. Fasten ist eine gewaltfreie Aktion, um unser Bewusstsein zu wachzurütteln.
>
> Wie wollen wir fasten?
>
> Während des Kirchentages wollen wir auf Alkohol und Nikotin verzichten und den Gebrauch des Autos auf dringende Fahrten beschränken. Am Sonnabend wollen wir auf das Mittagessen verzichten und stattdessen eine Scheibe Brot essen.
>
> Wer soll fasten?
>
> Alle Teilnehmer*innen des Berliner Kirchentages 1987, die sich gesundheitlich dazu in der Lage fühlen.
>
> Wie wollen wir es organisieren?
>
> Alle, die den Fastenaufruf gelesen haben und ihm zustimmen, sollten ihn auch verbreiten. Diskutiert darüber in den Gemeinden und im Freundeskreis! So kann dieser Aufruf zu einer Basisinitiative werden und zu seiner Umsetzung auf dem Kirchentag 1987 kommen.
>
> Was wollen wir erreichen?
>
> Wir wollen ein Zeichen der Umkehr und Besinnung setzen. Das gesparte Geld soll für ein konkretes Vorhaben in der 2/3-Welt gespendet werden. Vom Fasten gehen Impulse und Denkanstöße aus, die wir nutzen sollten, unsere Sprachlosigkeit zu überwinden und das Gefühl der Ohnmacht verlieren.[16]

15. BStU, OV „Virus“ Bd.2, 68.

16. Unterstreichungen wie im Original. Fastenappell Kirchentag 1978, Archiv der Autorin.

Während bei der Aktion 1983 mehr die Besinnung, Umkehr und Protest im Vordergrund standen, bekam das Fasten für den Kirchentag 1987 noch den Zusatz des sozialen Engagements für die 2/3-Welt. Hier wird das Zusammenspiel von persönlichem, körperlichem Fasten, sozialethischer Wahrnehmung und religiöser Deutung besonders deutlich.

Gottesdienste

Alle Elemente und Formen des geistlichen Lebens fanden ihren Ausdruck und Höhepunkt in der Gestaltung und im Feiern der Gottesdienste. Neben den klassischen liturgischen Elementen gab es im Friedenskreis weitere Formen des Gottesdienstes. Dazu gehörten Jugendgottesdienste (z.B. in der Osternacht), Familiengottesdienste (z.B. an Gemeindetagen), Gesprächsgottesdienste (z.B. während des Kirchentags und der Ökumenischen Friedensdekade), thematische Gottesdienste (z.B. am 8. Mai zum Gedenken an das Ende des Zweiten Weltkriegs und zum Gedenken an das Reaktorunglück von Tschernobyl) und meditative Gottesdienste (z.B. zur „langen Nacht" während der Ökumenischen Friedensdekaden).

Wie auch bei den anderen spirituellen Praktiken waren alle eingeladen, an diesen Gottesdiensten teilzunehmen. Ein Teilnehmer des Friedenskreises, der sich selbst als dezidierten Atheisten bezeichnet, sagt: „dass ich in einem christlichen Friedenskreis mitgearbeitet habe und sogar Fürbitten mitgesprochen habe oder Veranstaltungen in der Kirche mit vorbereitet habe, war für mich kein Widerspruch zu meinem Atheismus. Ich empfand das als eine Bereicherung für mich."[17]

Diese Elemente der gelebten Spiritualität gaben dem Kreis eine gewisse Stabilität. Sie dienten nicht dazu, den Kreis in der Gemeinschaft zu legitimieren, sondern als Form der Selbstvergewisserung, der Besinnung und der Reflexion über den sozioökonomischen Kontext, in dem die eigene Friedensarbeit stattfand.

Öffentlichkeitsarbeit

Für die Partei- und Staatsführung waren die Medien und der öffentliche Raum wesentliche und gut bewachte Elemente der Macht. In einer geschlossenen Gesellschaft bedrohen freie Rede und freie Information die Machtmonopole. Die Angst des Staates vor denjenigen, die alternative Vorstellungen über den öffentlichen Raum hatten und versuchten, diese zu leben, fand ihren konkreten Ausdruck im Strafgesetzbuch der DDR, das die

17. Mitglied des Friedenskreises C, Interview mit der Autorin, 24. Oktober 2001.

freie Meinungsäußerung ebenso unter Strafe stellen konnte wie zum Beispiel ein Gespräch mit Bürger*innen eines westlichen Landes.[18]

Das Informationsmonopol der SED betraf auch die Kirchen. Die Kirchen wurden von den öffentlichen Medien weitgehend ausgeschlossen. Zeitungen, Rundfunk und Fernsehen erwähnten die Kirche und ihre Äußerungen nur insoweit, als diese Äußerungen die Staatsideologie zu unterstützen schienen. Deshalb versuchte der Pankower Friedenskreis, unter dem institutionellen Schutz der Kirche eine Art Gegenöffentlichkeit zu schaffen - denn es galt und gilt: Kirche ist ihrem Wesen und Auftrag nach öffentlich, oder sie ist nicht mehr Kirche. Durch diesen Anspruch wurden die Kirchen für den Staat noch bedrohlicher.

So entstand neben den öffentlichen Medien eine andere Art von Öffentlichkeit rund um die Kirche. Durch die Zensur, der sich die Menschen in der DDR sehr bewusst waren, entstand eine sehr beachtete Teilöffentlichkeit. Gerade in Gesellschaften, in denen die Medien von den Machthaber*innen kontrolliert werden, wird alles, was außerhalb dieser kontrollierten Sphäre geschieht, aufmerksam zur Kenntnis genommen. So kann der von den Kirchen geschaffene öffentliche Raum zu einer alternativen Form von Öffentlichkeit werden, die viel weiter reicht als die offiziellen Zeitungen. Eine unverfälschte Medienberichterstattung war den Kirchen in der DDR verwehrt, dennoch konnte die Kirche mit ihren öffentlichen Gottesdiensten eine direkte Öffentlichkeit schaffen, die der staatlichen Kontrolle weitgehend entzogen blieb. Die Kirche nutzte ihren Raum, um Foren für Themen zu bieten, die die Menschen bewegten, aber nicht öffentlich diskutiert werden konnten.

Die Art und der Umfang, wie eine Kirchengemeinde Öffentlichkeit herstellte, hing in hohem Maße von den örtlichen Kirchenvorständen, den Gruppen, die innerhalb einer Gemeinde agieren konnten und nicht zuletzt von Pastorinnen und Pastoren ab. Das galt auch für die Kirchengemeinde Alt-Pankow und den Pankower Friedenskreis. Die Initiator*innen des Friedenskreises waren von dem Wunsch beseelt, aus dem Wohnzimmer heraus in eine größere Öffentlichkeit zu treten. Die größte Öffentlichkeit erzielten sie mit Aktionen, die in der Pankower Kirche durchgeführt wurden. Dazu gehörten die jährlich im November stattfindenden Ökumenischen Friedensdekaden. Hier herrschte ein reges Treiben in und um die Kirche.

18. Vgl. *Strafgesetzbuch der DDR* 1977, § 99 „Landesverräterische Kommunikation“, § 106 „Staatsfeindliche Hetze“, § 219 „Ungesetzliche Kommunikation“, § 220 „Öffentliche Verunglimpfung“.

Darüber hinaus organisierte der Friedenskreis zweimal im Jahr große Gemeindeveranstaltungen.

Demonstrationen wurden bis 1987 nicht als echte Möglichkeit angesehen, da diejenigen, die daran teilnahmen, vom Staat leicht zu kriminalisieren gewesen wären. Erstmals zeigte sich die Friedensbewegung beim Olof-Palme-Friedensmarsch im September 1987 mit eigenen Plakaten. Erst 1989 betrat der Friedenskreis den öffentlichen Raum der DDR in seiner ganzen Breite und ging die Gefahr von allen möglichen Konsequenzen ein.

Die Friedensbewegung bewegte sich politisch auf dem schmalen Grat der Legalität. Der Pankower Friedenskreis wollte die rechtlichen Rahmenbedingungen der DDR eher ausschöpfen als brechen. Sie waren sich der Grenzen der Umsetzung ihrer Aktionen sehr bewusst. Deshalb gehörte die Einführung einer parlamentarischen Demokratie oder einer Marktwirtschaft nicht zu ihren Zielen. Dies wäre nur durch die Abschaffung der DDR möglich gewesen. Neben den drei Säulen des Friedenskreises - 1) Abrüstung, Entmilitarisierung, Ökologie; 2) Bildung; 3) Theologie und Glaube - spielte ein weiterer Aspekt eine wesentliche Rolle für die Ziele der Bewegung. Dies war der Versuch, Sprach- und Lebensformen zu entwickeln, die das Herausbilden alternativer lebenskultureller Zusammenhänge ermöglichen sollten. Zwar kam es nicht zur Gründung von Kommunen, wie sie im Westen während der Studierendenbewegung von 1968 entstanden, aber die Sehnsucht, andere Formen des Miteinanders auszuprobieren, blieb. Die staatliche Repression zu unterlaufen, ohne sich in eine Nische zurückzuziehen, erforderte die Suche nach Handlungsspielräumen. Ein Ansatz dazu war im Pankower Friedenskreis die praktische Politisierung aller Lebensformen und Lebensfragen. Themen wie Bildung, alternatives Wohnen, Solidarität mit einem Krankenhaus in Benin, Westafrika, und Baumpflanzungen mögen unpolitisch erscheinen. Sie schärften jedoch das Bewusstsein dafür, wie man sich innerhalb der gesetzlichen Grenzen bewegen kann. Dieses Bewusstsein war wichtig, denn bis zu diesem Zeitpunkt bestand die größte Macht des Staates in seiner Fähigkeit zu definieren, was er als Opposition ansah. Die entsprechenden willkürlichen Definitionen fanden sich im Strafgesetzbuch der DDR (das 1979 erneuert wurde) oder in Vorschriften des MfS (Ministerium für Staatssicherheit) zur Bekämpfung der „politischen Untergrundtätigkeit“. Ihre ebenso umfassende wie vage Definition von politischer Opposition zielte darauf ab, jede Rechtssicherheit der Akteur*innen zu untergraben. Sie ermöglichte staatliche Repressionen.

Die Aufhebung des Ohnmachtsgefühls durch das Herstellen eines Bewusstseins für Legitimität, Legalität und persönliche Kompetenz führte zu einem Geist der Standhaftigkeit und der Ermächtigung. Daran schloss sich unweigerlich die Erkenntnis an, dass bestimmte Praktiken oder Ziele verfolgt werden können, ohne das System zu brechen. Dies wurde als „Politisierung der Lebenspraxis“ bezeichnet.

Selbstverständnis

Zu DDR-Zeiten gab es den Begriff *Opposition* eigentlich nicht. Die DDR-Historiker*innen haben diese Realität der Opposition völlig ignoriert, weil Dinge, die verboten waren, nicht existieren sollten. Nach der marxistisch-leninistischen Definition konnte es keine Opposition geben, da die Bedingungen für ihre Entstehung, nämlich antagonistische Klassengegensätze, durch die Abschaffung des Privateigentums an den Produktionsmitteln beseitigt worden waren.

In den schriftlichen Selbstzeugnissen des Friedenskreises wird das Wort „Opposition“ kein einziges Mal verwendet. Das ist nicht verwunderlich, denn die Selbstbeschreibung eines Zirkels als politische Opposition hätte unweigerlich die Kriminalisierung der Gruppe zur Folge gehabt. Insofern wurde das Wort eher aus taktischen als aus inhaltlichen Gründen vermieden. Die Selbstkorrektur funktionierte so gut, dass man sich verbot, auch nur an den Begriff „Opposition“ zu denken. Dennoch wirkten die Gruppen im zwangshomogenisierten Machtgefüge der DDR natürlich oppositionell. In einem repressiven System werden Aktionen schnell als oppositionell angesehen, auch wenn sie nicht so gemeint sind.

”Zersetzungs”-Maßnahmen

Auch wenn sich die Friedensgruppen nicht als oppositionell verstanden, wurden sie von der Polizei und dem Sicherheitsapparat als solche behandelt. Im Stasi-Jargon wurden die Aktionen der Gruppen als „politische Untergrundtätigkeit“ (PUT) oder „politisch-ideologische Diversion“ (PID) bezeichnet, die nach §107 des DDR-Strafgesetzbuches eine verfassungsfeindliche Vereinigung darstellte und entsprechend zu verfolgen war.

Der Pankower Friedenskreis war von den Maßnahmen der Stasi massiv betroffen. Neben mindestens 25 inoffiziellen Mitarbeiter*innen der Staatssicherheit (IM), die über den Friedenskreis berichteten, wurden 30 sogenannte „gesellschaftliche Kräfte“ und 15 MfS-Student*innen eingesetzt,

um die „feindlichen Aktivitäten" des Kreises zu unterbinden. Alle drei politischen Kräfte, die SED-Partei, die Regierung und das MfS, arbeiteten nach dem Prinzip des demokratischen Zentralismus und des „politisch-operativen Zusammenwirkens" zusammen.[19]

Auch wenn niemand aus dem Friedenskreis inhaftiert wurde, war den meisten bewusst, dass der Staat immer die Option hatte, diese Strafe zu verhängen. Für den Fall einer Inhaftierung hatten viele Mitglieder des Friedenskreises Pankow beim Superintendenten der Kirche oder anderen Personen ihres Vertrauens Vollmachten hinterlegt, wo ihre Kinder in einem solchen Fall untergebracht werden sollten. Das MfS setzte auf die stille Zerstörung des Kreises und seiner Mitglieder durch die subtile Strategie der „Zersetzung". Diese Strategie des psychologischen Drucks auf Einzelpersonen und der Destabilisierung privater und beruflicher Beziehungen war möglicherweise erfolgreicher, als wenn das MfS Mitglieder des Friedenskreises verhaftet hätte, was möglicherweise Proteste über das Land hinaus provoziert hätte.

Historische Auswirkungen

Der Friedenskreis war ein Ort der politischen Bildung und der sozialen Bindung, insofern er bewusstseinsbildend, hoffnungsgebend, visionär, wegweisend und alternativ wirkend war. In den Monaten des Umbruchs 1989/90 waren die meisten Mitglieder des Friedenskreises in politischen Parteien oder Gruppierungen tätig, z.B. als Staatssekretär*innen, offizielle Verhandlungsführer*innen in den „2+4-Verhandlungen", als Moderator*innen von Runden Tischen oder ab März 1990 als frei gewählte Abgeordnete der Volkskammer. Nach der deutschen Wiedervereinigung am 3. Oktober 1990 kehrten viele in ihre Berufe zurück oder suchten neue Lebenswege. Sowohl für diejenigen, die ihren beruflichen Weg fortsetzten, als auch für diejenigen, die nach 1990 Politiker*innen wurden, war der Friedenskreis prägend. Die in jenen Jahren entstandenen Freundschaften und Gesprächskreise haben bis heute Bestand und können je nach politischer Lage aktiviert werden. Die Gruppen waren Schulen der Sprach- und Lebensfreiheit, in denen demokratische Kommunikations- und Handlungsperspektiven aufgezeigt und eingeübt werden konnten, die christlich geprägt friedensstiftend wirken sollten.

19. Für das MfS bedeutete dies «ein planmäßiges, kameradschaftlich abgestimmtes, von gegenseitiger Hilfe und Unterstützung geprägtes Handeln des MfS mit anderen Organen bei der Wahrnehmung ihrer spezifischen Aufgaben und Möglichkeiten.» Siehe Siegfried Suckut, *Das Wörterbuch der Staatssicherheit: Definitionen zur „Politisch-operativen Arbeit"* (Berlin: Ch. Links Verlag, 2001), 428.

Es waren die Mitglieder dieser Friedenskreise, die im Herbst 1989 frei und offen - und doch mit klopfendem Herzen - vor einer großen Menschenmenge in den Kirchen sprachen. Manchmal waren es nur ein paar Sätze oder ein Teil einer frei formulierten Fürbitte, die jemand vor Hunderten von unbekannten Menschen in einer großen, halbdunklen Kirche zu sprechen wagte. Manche Sätze wurden zu Reden, manche kurzen Fürbitten zu ganzen Andachten. Ein Mann aus einem Ostberliner Friedenskreis, später ein rhetorisch brillanter und viel beachteter Redner im Bundestag, beschreibt es so:

> „Ich konnte im Friedenskreis mein Redetalent entwickeln. Das war eine schwierige Situation in der DDR, weil du eigentlich nie öffentlich reden konntest, geschweige denn Reden halten. Das konnte man in der Kirche, und da konnte man auch die Überzeugungskraft seiner Argumente testen, und ich habe gelernt, politische Geduld zu entwickeln und vor allem andere Argumente aufzunehmen und anzuhören.“[20]

Schluss

Der Pankower Friedenskreis in der DDR ist ein Beispiel dafür, wie Spiritualität nicht nur die einzelnen Menschen, die sie praktizieren, verändert, sondern auch zu einem Katalysator für Veränderungen in der Gesellschaft als Ganzes werden kann. Der Pankower Friedenskreis verband den Charakter einer politischen Oppositionsgruppe mit einer klaren christlichen Identität. Er öffnete sich für diejenigen, die sich nur mit den politischen Zielen und Aktionen der Gruppe identifizierten. Zugleich aber bemühte er sich, die christlichen Wurzeln, Motive und Ziele des politischen Handelns zu verdeutlichen und zu vermitteln. Der Kreis war im Brennpunkt der politischen Auseinandersetzungen präsent, wollte aber in der Kirche zu Hause bleiben. Er bat die Kirche nicht nur um Schutz, sondern auch um Unterstützung für seine Arbeit. Die Gruppen waren Schulen der Freiheit für das Leben, in denen demokratische Kommunikations- und Handlungsperspektiven demonstriert und eingeübt werden konnten und in denen eine friedensstiftende Kultur entwickelt wurde, die von der christlichen Glaubenstradition geprägt war.

Die Sehnsucht und die Suche nach alternativen Lebens- und Kommunikationsmustern kann durch politische Systeme nicht zerstört werden. Denn dies wird immer eine Aufgabe unserer Kirche sein: „Menschen zu ermutigen, frei und klar sprechen zu lernen, auch stellvertretend für diejenigen, die keine Stimme haben.“ Wir brauchen diese Gesprächs- und Begegnungskulturen auch heute. Wir brauchen Orte, an denen jenseits von

20. Mitglied des Friedenskreises C, Interview mit der Autorin, 31. Oktober 2000.

parteipolitischen Präferenzen und Neigungen Realitäten beschrieben, Wahrheiten gesucht und Interpretationen möglich sind: Räume, in denen wir die Mächte und Gewalten abbauen können. Ob uns, der Kirche, dies gelingt, hängt entscheidend von unserer Glaubwürdigkeit als Zeugen des Möglichen ab. Der Leipziger Theologieprofessor Ulrich Kühn hat 1988 die besonderen Chancen des mittelbaren politischen Mandats der Kirchen beschrieben und die Christ*innen daran erinnert: „Gelebte Wahrheit ist immer ansprechender und einladender als verkündete Wahrheit."[21]

21. Ulrich Kühn, „Begrenztes politisches Mandat. Lutherische Akzente im Verständnis des Auftrags der Kirche an die Gesellschaft", (*Zeichen der Zeit* 44, 1990), 97.

11

Die transformative Kraft der Schwarzen Predigt

Xavier L. Johnson

Schwarze Spiritualität, insbesondere schwarze christliche Spitirualität, war für Schwarze in den USA eine Quelle der lebensspendenden, lebenserhaltenden Hoffnung und Kraft. In vielerlei Hinsicht bot sie ihnen das, was sie brauchten, um das Leid, die Unterdrückung, die Ungerechtigkeit und die Ausgrenzung, die zu einem charakteristischen Merkmal der Schwarzen Erfahrung in den Vereinigten Staaten wurden, zu verstehen, ihnen einen Sinn zu geben und sie zu überwinden. Der Historiker und Theologe Gayraud S. Wilmore stellt fest, dass die Schwarzen den christlichen Glauben, der ihnen gegeben wurde, den Wilmore als „weißes Christentum" bezeichnet, übernommen und verändert haben. Ein Glaube, der in und aus extremer Brutalität, Leid und Not geboren wurde, wurde schließlich auch zur Grundlage „eines indigenen Glaubens, der Würde, Freiheit und menschliches Wohlergehen betont."[1]

Dieses Fundament ist auch heute noch fest. Im Jahr 2014 veröffentlichte das Pew Research Center die Studie „U.S. Religious Landscape", deren Ergebnisse sehr aufschlussreich sind, wenn es um den Zustand der schwarzen, christlichen Spiritualität in den Vereinigten Staaten von Amerika im einundzwanzigsten Jahrhundert geht.[2] Die Studie ergab, dass Schwarze im Durchschnitt religiöser sind als Weiße und Latinos. Fünfundsiebzig Prozent der befragten schwarzen Amerikaner*innen betrachteten die Religion als einen wesentlichen Bestandteil ihres Lebens. Es wurde auch festgestellt, dass Schwarze eher an einer wöchentlichen religiösen Versammlung teilnehmen und beten. Obwohl der Atheismus leicht zugenommen hat, glauben Schwarze auch eher an die Existenz Gottes. Neunundsiebzig Prozent der Afroamerikaner*innen

1. Vgl. Gayraud S. Wilmore, *Black Religion and Black Radicalism: Interpretation of the Religious History of Black Americans* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1983), 4, übersetzt durch CC.

2. Vgl. David Masci, "5 Facts about the Religious Lives of African Americans", Website des Pew Research Center, 1. November 2020, https://www.pewresearch.org/fact-tank/2018/02/07/5- facts-about-the-religious-lives-of-african-americans.

bezeichneten sich selbst als Christ*innen. Ein genauerer Blick auf die Zahlen zeigt, dass die Mehrheit der schwarzen Christ*innen und etwa die Hälfte aller Schwarzen in den USA sich zu einer historisch schwarzen protestantischen Kirchengemeinschaft bekennen.

Die schwarze christliche Religiosität ist nach wie vor lebendig, und die Schwarzen in den USA finden nach wie vor Gefallen an der Religion und an dem Zusammenkommen als gottesdienstliche Gemeinschaft. Dies ist zum Teil auf den Ursprung der Schwarzen Kirche zurückzuführen, die in den Tagen der Sklaverei in „stillen Häfen" entstand und sich häufig im Geheimen traf. Sie wurde zu einem sicheren Ort, an dem die schwarzen Sklav*innen Gott auf ihre eigene Art und Weise verehren konnten, insbesondere wenn es um die Predigt ging. Ungehemmt und unbelastet von den Blicken und der Anwesenheit weißer Besitzer*innen und Aufseher*innen konnten Schwarze sich frei äußern und das Evangelium auf eine Weise interpretieren oder vielleicht neu interpretieren, die ihre Würde, ihre Persönlichkeit und ihren Status als Kinder Gottes bestätigte.[3] Diese Tatsache spricht für die historische Verbindung zwischen Schwarzem Glauben und sozialer Gerechtigkeit und die Tatsache, dass die Schwarze Kirche historisch gesehen ein Ort war, an dem Fragen des Glaubens und der Gerechtigkeit miteinander verwoben waren, insbesondere in der Schwarzen Predigt.

Auch heute noch spielen Themen wie „racial justice" im Leben Schwarzer Kirchen und in Schwarzen Predigten eine große Rolle. In einer anderen Studie stellte das Pew Research Center fest, dass etwas mehr als sechzig Prozent der schwarzen Erwachsenen die Behandlung von Themen wie Einwanderung und Rassenbeziehungen in Predigten befürworteten würde. Diese Zahl schließt die dreiundzwanzig Prozent der schwarzen Erwachsenen ein, die diese Themen nicht nur als wichtig, sondern als wesentlich ansehen. Diese Zahlen werden noch aussagekräftiger, wenn man sie mit denen der weißen Gemeinde vergleicht. Die Studie ergab, dass nur sechsunddreißig Prozent der Weißen glauben, dass es wichtig sei, Themen wie Einwanderung und Rassenbeziehungen in Predigten anzusprechen. Wiederrum nur acht Prozent dieser Zahl glauben, dass dies unerlässlich sei. Umgekehrt waren über vierzig Prozent der weißen Amerikaner*innen der Meinung, dass diese Themen überhaupt nicht angesprochen werden sollten.[4]

3. Vgl. Wilmore, *Black Religion*, 14.

4. Vgl. Besheer Mohamed und Kiana Cox, "Before Protests, Black Americans Said Religious Sermons Should Address Race Relations", Website des Pew Research Center, 16. November 2020, https://www.pewresearch.org/short-reads/2020/06/15/before-protests-black-americans-said-sermons-should-address-race-relations/.

Wie die Pew-Studie zeigt, spielen Schwarze Predigten immer noch eine zentrale Rolle im Leben der Schwarzen Kirche und im Leben der schwarzen Bevölkerung. Sie ist nach wie vor eine Quelle der Kraft, der Hoffnung und der Ermächtigung für schwarze Menschen, die sich gegen Ungerechtigkeit wehren und sich für eine Veränderung der gesellschaftlichen und politischen Systeme und Strukturen einsetzen. Die Frage ist: „Warum?" Dieser Aufsatz wird diese Frage beantworten, indem er die transformative Rolle der Schwarzen Predigt im Leben der Schwarzen untersucht. Insbesondere soll untersucht werden, woher die Macht der Schwarzen Predigt kommt und welche Rolle sie als Katalysator für Veränderungen spielt.

Die Macht der Schwarzen Predigt

Wie bereits erwähnt, hat die Schwarze Predigt in der Geschichte eine transformative Rolle im Leben der Schwarzen gespielt. Das liegt zum Teil daran, dass die Schwarze Predigt von Anfang an die Erfahrung der Schwarzen ernst nahm und versuchte, ihr im Lichte des Evangeliums einen Sinn zu geben. Schwarze Prediger*innen sahen über die verzerrte Theologie, die entstellte Hermeneutik und das entmenschlichende Evangelium hinweg, das den Schwarzen von ihren weißen Versklavenden gepredigt wurde, und hörten die befreiende und verwandelnde gute Nachricht von Jesus Christus. Die Verkündigung dieser „guten Nachricht" wurde zur Schwarzen Predigt. Schwarze Predigt ist eine Predigt, die die Probleme ernst nimmt, mit denen schwarze Menschen tagtäglich konfrontiert sind. Sie ist kontextbezogen. Es ist eine Predigt, die aus der Schwarzen Erfahrung heraus entstanden ist und das gesamte Spektrum dieser Erfahrung abdecken kann. Das macht die Schwarze Predigt sowohl relevant als auch praktisch.[5]

Cleophus J. LaRue erforscht in seinem bahnbrechenden Werk *The Heart of Black Preaching* die transformative Kraft der Schwarzen Predigt. Auf der Suche nach dem, was die Schwarze Predigt von anderen homiletischen Traditionen unterscheidet, kommt er zu dem Schluss, dass die Kraft der Schwarzen Predigt nicht von „besonderen Techniken" oder Tricks herrührt, sondern aus der Schwarzen Erfahrung, der Art und Weise, wie Schwarze die Bibel und Gott verstehen, und der Art und Weise, wie sie dieses Verständnis sowohl auf die Schriften als auch auf ihr tägliches Leben anwenden. Für LaRue kommt die transformative Kraft Schwarzer Predigten aus der Seele

5. Vgl. Cleophus J. LaRue, *The Heart of Black Preaching* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2000), 6.

der schwarzen christlichen Erfahrung, aus der Art und Weise, wie Schwarze durch ihre kollektive Lebenserfahrung, den Charakter und die Wege Gottes verstanden haben.[6]

Kenyatta R. Gilbert nennt dies „kontextbezogenes Bewusstsein". Er sagt: „Das Bewusstsein für den Kontext in der Predigt hilft uns zu erkennen, dass wir uns selbst in die biblischen Texte einbringen, die wir auslegen, und dass unser Sehen, wenn wir überhaupt etwas sehen, durch die Linse unserer gelebten Erfahrung offenbart wird."[7] Gilbert findet einen Präzedenzfall für kontextbezogenes Bewusstsein in der Predigt Jesu. Er stellt fest, dass selbst Jesus aus einem bestimmten soziokulturellen und religiösen Kontext heraus gepredigt hat und dass der Versuch, seine Predigten außerhalb dieses Kontexts und sozialen Standorts zu lesen und zu verstehen, die Gefahr birgt, sie auf eine Weise zu lesen und zu verstehen, die sowohl ahistorisch ist als auch ihrer ursprünglichen Absicht und ihrem Zweck nicht gerecht wird. Das Gleiche gilt für Schwarze und Schwarze Predigten. Schwarze Verkündigung lässt sich am besten im Zusammenhang mit der Erfahrung schwarzer Menschen verstehen.

LaRue geht jedoch über die bloße Behauptung hinaus, dass die Erfahrung der Schwarzen der Schlüssel zum Verständnis der transformativen Kraft der Schwarzen Predigt ist. Er treibt das Konzept noch weiter voran. Er geht über das homiletische Ereignis der Schwarzen Predigt hinaus und schaut auf die Hermeneutik, die ihr zugrunde liegt. Er schlägt vor, dass das, was die Schwarze Predigt einzigartig macht und sie von den christlichen Predigttraditionen in Europa unterscheidet, nicht nur die Tatsache ist, dass die Schwarze Erfahrung (sowohl die historische als auch die gegenwärtige) die Schwarze Predigt beeinflusst, sondern auch die hermeneutische Linse eine Rolle spielt, die auf den biblischen Text angewandt wird.[8] Was der Schwarzen Predigt ihre Kraft verleiht, ist, dass sie die Heilige Schrift durch die Linse der Schwarzen Erfahrung liest und interpretiert. Die Kraft Schwarzer Predigten liegt also vor allem in dem Glauben schwarzer Menschen darüber, was die Bibel über Gottes aktives Eingreifen in ihr tägliches Leben und ihre Lebensumstände aussagt.[9]

6. Vgl. LaRue, Black Preaching, 1.
7. Vgl. Kenyatta R. Gilbert, *Exodus Preaching: Crafting Sermons About Justice and Hope* (Nashville: Abingdon Press, 2018), x.
8. Vgl. LaRue, Black Preaching, 2.
9. Vgl. LaRue, 3.

Dies ist ein subtiler, aber wichtiger Unterschied. Was dem Schwarzen Predigen seine transformative Kraft verleiht, ist nicht einfach die Tatsache, dass es die Schwarze Erfahrung ernst nimmt - obwohl man argumentieren könnte, dass für ein Volk, das gezwungen ist, täglich in Räumen zu leben und mit ihnen zu interagieren, in denen seine Erfahrung oft abgewertet und als „Ausspielen der Rassenkarte" heruntergespielt wird, das Schwarze Predigen allein zu einem radikalen, revolutionären und transformativen Unternehmen macht. LaRue argumentiert jedoch, dass Schwarzes Predigen mehr als das tut. Schwarze Predigten stellen nicht nur die Schwarze Erfahrung in den Mittelpunkt und bevorzugt sie ontologisch und existentiell. Sie nutzt die schwarze Erfahrung als erkenntnistheoretischen Rahmen, durch den sie Bedeutung schafft und Theologie betreibt. Die Schwarze Erfahrung prägt und informiert buchstäblich die Art und Weise, wie Schwarze Prediger*innen den biblischen Text lesen und was sie über ihn zu sagen haben.

Schwarze Predigt trifft sich an der Schnittstelle zwischen dem biblischen Text und den Lebenserfahrungen schwarzer Menschen und untersucht die Art und Weise, wie sie „einander begegnen, sich informieren und sich beeinflussen".[10] LaRue identifiziert auch eine *apriorische* Annahme, die während der exegetischen und hermeneutischen Übung in der Schwarzen Predigt zum Tragen kommt: dass man Gott vertrauen kann, dass er treu und kraftvoll auf der Seite der Unterdrückten und Ausgegrenzten handelt. Es wird davon ausgegangen, dass Gott sich nicht nur mit der Notlage der Schwarzen befasst, sondern sich persönlich für sie einsetzt.[11] Die transformative Kraft der Schwarzen Predigt liegt also sowohl im Glauben als auch im Inhalt. Die Begriffe „Glaube" und „Inhalt" bezeichnen das, was Schwarze aufgrund ihrer soziokulturellen Erfahrung, ihrer gelebten Erfahrung mit Gott und der Art und Weise, wie sie die Bibel lesen und interpretieren, über Gott zu glauben gelernt haben.

Schwarze Predigten als Katalysator für den Wandel

Schwarze Predigt ist transformativ, weil sie die Schwarze Erfahrung ernst nimmt und in den Mittelpunkt stellt. Ihre Kontextabhängigkeit macht sie sowohl relevant als auch praktisch. Sie nimmt das, was Schwarze über Gott glauben - dass Gott sich auf die Seite der Ausgegrenzten und Unterdrückten gestellt hat und auf ihrer Seite handelt - und verbindet es mit der gelebten Erfahrung der Schwarzen, wodurch sie die Heilige Schrift auf eine Weise liest, die ihr Bedeutung verleiht und sie für Schwarze anwendbar macht.

10. Vgl. LaRue, 14, übersetzt durch CC.

11. Vgl. LaRue, 14-15.

Dies allein macht die Schwarze Predigt revolutionär und transformativ. Sie schätzt die Erfahrung der Schwarzen in einer Welt, die es nicht tut, und nutzt sie als normatives Objektiv, durch das wir Gott sehen, die Heilige Schrift lesen und verstehen und die Welt betrachten. Die Reichweite und die transformative Kraft der Schwarzen Predigt geht jedoch über das hinaus, was sie für Schwarze tut, und befähigt Schwarze, für sich selbst zu handeln. Die transformative Kraft der Schwarzen Predigt zeigt sich in ihrer Fähigkeit, Schwarze Menschen zu verändern, die ihrerseits hinausgehen und die Welt, in der sie leben, verändern.

Frank A. Thomas untersucht in seinem Buch *Introduction to the Practice of African American Preaching (Einführung in die Praxis des afroamerikanischen Predigens)* die transformative Kraft des Schwarzen Predigens in den Vereinigten Staaten. Für Thomas gliedert sich die Geschichte der Forschung zu Schwarzen Predigten in zwei Perioden: die Zeit vor Martin Luther King, Jr. und die Zeit nach King. Thomas stellt fest, dass Kings Predigt sowohl im kulturellen Gedächtnis der Schwarzen Kirche als auch in dem der Vereinigten Staaten eine so große Rolle spielt, dass sie zu einer offensichtlichen Abgrenzung wird. Er stellt fest:

> "In den Predigten von Martin Luther King, Jr. (1955-68) und einigen anderen bekannten afroamerikanischen Prediger*innen der Bürgerrechtsbewegung, treffen die volksnahen und die gebildeten Strömungen der afroamerikanischen Predigt aufeinander, und die Mehrheit der Amerikaner*innen hatte eine „homiletische Epiphanie" und wurde sich der Macht der Schwarzen Predigt bewusst."[12]

Thomas stellt fest, dass die Kultur der USA im Allgemeinen, nachdem sie die Predigten Kings gehört hatte, sich der Relevanz dieser bewusster wurde und den Predigten der Schwarzen mehr Aufmerksamkeit schenkte.[13] Das lag nicht nur an Kings rednerischem Geschick und rhetorischem Glanz. Es lag auch an dem, wozu die Predigten Kings und seiner Zeitgenossen die Schwarzen inspirierten und was sie von den USA verlangten, wie sie sind und wie sie werden sollten. Obwohl viele Schwarze Kirchen und Prediger*innen entweder stillschweigend mitschuldig waren oder die Bürgerrechtsbewegung scharf kritisierten, stand die Predigt dennoch im Mittelpunkt der Bewegung und war ein grundlegender Bestandteil ihrer Arbeit. Thomas legt Wert auf die Feststellung, dass es die Predigt war, die den gesellschaftlichen Wandel

12. Vgl. Frank A. Thomas, *Introduction to the Practice of African American Preaching* (Nashville: Abingdon Press, 2016), 29, übersetzt durch CC.

13. Vgl. Thomas, African American Preaching, 31.

vorantrieb. Er sagt: „Durch dynamische und relevante Predigten, die den Aktivismus stärkten, blühte die Bürgerrechtsbewegung auf, durchbrach die Rassentrennung und brachte bedeutende Veränderungen in die amerikanische Gesellschaft."[14] Er nennt Schwarze Prediger wie Prathia Hall, Wyatt Tee Walker, Walter E. Fauntroy und Ralph Abernathy als Beispiele für die Art von Predigt, die Menschen, insbesondere Schwarze, inspirierte und befähigte und folglich die Nation veränderte.[15]

Kelly Brown Douglas stimmt dem zu, vor allem wenn es um die Predigten von King und ihre Fähigkeit geht, die Menschen zu gesellschaftlichem Wandel und Veränderung zu inspirieren. In ihrem Buch „*Stand Your Ground: Black Bodies and the Justice of God (Bleibt standhaft: Schwarze Körper und die Gerechtigkeit Gottes)* bietet sie eine genaue Lektüre der berühmten „I Have A Dream"-Rede, die King während des Marsches auf Washington 1963 am Fuße des Lincoln-Denkmals hielt. In ihrer Analyse zeigt sie auf, auf welche Weise er sowohl die Menschen, die sich mit ihm versammelt hatten, inspirierte als auch die Nation herausforderte. Ihre Beobachtungen sind lehrreich. Douglas weist darauf hin, dass sich King als meisterhafter Schwarzer Prediger seiner Umgebung, seines Kontextes und seiner Zuhörerschaft sehr bewusst war. Das Lincoln- Denkmal repräsentiert einen Wendepunkt in der Geschichte der USA. Ungeachtet seiner persönlichen Ansichten über die Gleichberechtigung der Schwarzen war Abraham Lincoln der Ansicht, dass die Sklaverei falsch und eine Sünde war. Er war der Meinung, dass das Land nicht „halb Sklave und halb frei" sein könne, und führte in dieser Frage zum Teil Krieg mit sich selbst. Douglas merkt an, dass King die Bedeutung des Schauplatzes, an dem er sich befand, und die Geschichte, die sich dahinter verbarg, verstand und beides als Hintergrund nutzte, um die Nation daran zu erinnern, dass sie sich wieder einmal im Krieg mit sich befand und das Thema die Freiheit der Schwarzen war. Sie sagt: „Mit seiner Hommage an Lincoln konfrontierte er die Nation mit der Realität des Überlebens oder der Zerstörung durch einen Krieg um die Hautfarbe".[16]

Douglas stellt weiter fest, dass King aus dem Kontext des Augenblicks Kapital schlug. King verstand, dass sich die Nation erneut im Krieg mit sich selbst befand, und stellte in den Mittelpunkt seiner Rede den Gedanken, dass nicht nur das Schicksal und der Zustand der Schwarzen auf dem Spiel stand, sondern die Identität des Landes selbst. Die Notlage und der Zustand der

14. übersetzt durch CC.

15. Vgl. Thomas, 138.

16. Vgl. Kelly Brown Douglas, *Stand Your Ground: Black Bodies and the Justice of God* (Maryknoll, N. Y.: Orbis Books, 2015), 212.

Schwarzen in den Vereinigten Staaten war kein Zeugnis ihrer Minderwertigkeit, sondern viel mehr Zeugnis der Scheinheiligkeit des amerikanischen demokratischen Experiments. Aus diesem Grund berief sich King auf die heiligsten Artefakte der amerikanischen Zivilreligion, die Verfassung und die Unabhängigkeitserklärung, sowie auf die Versprechen, die sie allen Bürger*innen machen. Douglas meint: „King verstand, dass er an das Selbstverständnis der Nation appellieren musste. Das tat er auch, aber mit einem bedeutsamen Unterschied. King berief sich auf Amerikas Glauben, dass es Gottes Stadt auf einem Hügel sei, um es für seine Behandlung der schwarzen Bürger zur Verantwortung zu ziehen."[17]

Schließlich benennt Douglas die Art und Weise, wie King sich sowohl an die Schwarzen als auch an die Nation als Ganzes wandte. Indem er geschickt die Verbindung zwischen Schwarzem Glauben und amerikanischem Exzeptionalismus herstellte, konnte King beide Zielgruppen ansprechen. Seine Anspielungen auf die Sprache der Unabhängigkeitserklärung und der Verfassung richteten sich an weiße Bürger*innen, die an das Narrativ des amerikanischen Exzeptionalismus geglaubt und es übernommen hatten. Wie können die Vereinigten Staaten von Amerika etwas Außergewöhnliches repräsentieren und ein Zeichen der Demokratie und Freiheit sein, wenn ihren schwarzen Bürger*innen genau die Freiheiten und Rechte verweigert werden, die in den Gründungsdokumenten der Nation garantiert sind? Douglas sagt: „Indem er auf die Weißen in der Menge zeigte, erinnerte King die weiße Bevölkerung daran, dass ihre Freiheit an die Freiheit der Schwarzen "gebunden„ sei."[18]

Gleichzeitig sprach King auch zu den Schwarzen, indem er die Rhetorik des Schwarzen Glaubens und der Schwarzen Predigt in seine Botschaft einfließen ließ. Douglas geht davon aus, dass King sich ganz in die „*signifyin*"-Tradition Schwarzer Predigten einfügt, indem er in der Sprache der Schwarzen Glaubenstradition spricht und gleichzeitig eine prophetische Kritik an den Vereinigten Staaten übt. Dies zeigt sich insbesondere in der Art und Weise, wie King seine „I Have a Dream"-Rede abschließt. In seiner Rede schwang der Schwarze Glaube mit, der ihn zum Fuße des Lincoln Denkmal geführt hatte und durch den seine Vision inspiriert wurde. Es war derselbe Glaube, der den Schwarzen, die ihm zuhörten, den Willen, den Mut und die Inspiration gab, für ihre Rechte zu kämpfen und sich für die Veränderung der Gesellschaft, in

17. Vgl. Douglas, *Stand Your Ground,* 214, übersetzt durch CC.
18. Vgl. Douglas, 215, übersetzt durch CC.

der sie lebten, einzusetzen. Douglas stellt fest, dass es der Schwarze Glaube war, der es „den Schwarzen ermöglichte, zu überleben und zu kämpfen".[19]

Schluss

Schwarze Predigten spielen nach wie vor eine zentrale Rolle im Leben der schwarzen christlichen Religiosität und in der Gesellschaft der Vereinigten Staaten von Amerika. Sie war und ist eine Kraft der Transformation, die Schwarze dazu inspiriert hat, sich weiterhin für Veränderungen und Gerechtigkeit einzusetzen und gleichzeitig die Nation aufzufordern und herauszufordern, ihre Versprechen einzulösen, die sie gegeben hat und weiterhin gibt. In diesem Aufsatz wird die transformative Kraft Schwarzer Predigten bis zu ihrer Quelle zurückverfolgt: der gelebten Erfahrung schwarzer Menschen. Darüber hinaus wird argumentiert, dass die Art und Weise, wie Schwarze Predigten nicht nur die Schwarze Erfahrung privilegieren, sondern sie auch als hermeneutische Linse für die Lektüre und Auslegung der Heiligen Schrift nutzen, die Schwarze Predigt zu einer so mächtigen Kraft der Veränderung macht. Anhand der Predigten von Martin Luther King, Jr. untersuchte dieser Aufsatz außerdem die Rolle Schwarzer Predigten während der Bürgerrechtsbewegung als praxisorientiertes Beispiel für die transformative Kraft. Es wurde gezeigt, dass die Schwarze Predigt für schwarze Christ*innen in den USA eine Quelle der Widerstandsfähigkeit gegen das Übel der weißen Vorherrschaft und des antischwarzen Rassismus war. Sie hat die Schwarzen ermutigt und befähigt, die gesellschaftliche und politische Dynamik ihres Lebens durch diese beiden todbringenden Kräfte zu verändern.

Durch Schwarze Predigten ist die Gegenwart Gottes bei schwarzen Menschen spürbar. Ihr Status als Kinder Gottes und ihr Verständnis von sich selbst und anderen wird bestärkt sowie von Gottes Vision für die Welt um sie herum gestärkt.[20] Schwarze Predigt ist in ihrer besten Form insofern transformativ, da diejenigen, die sie hören, zu Akteur*innen des Wandels werden und den Auftrag erhalten, die Welt zu verändern. Vielleicht ist das der Grund, warum Schwarze Predigten immer noch eine Rolle bei der Transformation der Gesellschaft in den Vereinigten Staaten von Amerika spielen. Auch heute noch predigen schwarze Prediger*innen auf der Grundlage der zeitgenössischen Schwarzen Erfahrung in den USA und inspirieren die schwarzen Gläubigen und andere dazu, ihre Gesellschaft zu

19. Vgl. Douglas, 214-15, übersetzt durch CC.

20. Vgl. Debora Jackson, *Spritual Practices for Effective Leadership: 7 Rs of Sanctuary for Pastors* (Valley Forge, Penn.: Judson Press, 2015), 41.

verändern. Obwohl sich die Reihen der schwarzen Geistlichen seit den Tagen Kings erweitert haben - zum Beispiel gibt es jetzt mehr Frauen und offen gleichgeschlechtlich liebende Menschen -, bleiben Botschaft und Auftrag dieselben: ein Evangelium zu predigen, das Leben verändert und die Welt zu einem besseren Ort macht.

Aus dem Englischen übersetzt durch Cora Chinnow

12

Von der spirituellen Krise zu einer transformativen spirituellen Reise: Die Versöhnung in Kolumbien neu denken

Andrés Pacheco Lozano

Am 9. September 2020 starb Javier Ordoñez, nachdem er von zwei Polizisten in Bogotá überwältigt und wiederholt mit einem Elektroschocker geschockt worden war, was einmal mehr die Brutalität der Polizei in dem Land ans Licht brachte.[1] Dieser Fall führte zu Unruhen und zahlreichen Protesten in der Stadt[2], auf die die Polizeikräfte laut Amnesty International zum Teil mit exzessiver Gewaltanwendung reagierten.[3] Bei den Protesten wurden mehrere Demonstrant*innen verletzt und etwa zehn getötet.[4] Am 13. September 2020 wurde mit Unterstützung des Bürgermeisters von Bogotá eine *„Ceremonia por el Perdón y la Reconciliación en Bogotá"* (Zeremonie der

1.Vgl. Abel Alvarado, "Procuraduría de Colombia Inhabilita por 20 Años a Dos Policías Supuestamente Involucrados en Muerte de Javier Ordóñez," CNN, 27 October 2020, https://cnnespanol.cnn.com/2020/10/27/procuraduria-de-colombia-inhabilita-por-20- anos-a-dos-policias-supuestamente-involucrados-en-muerte-de-javier-ordonez/. Siehe auch Santiago Torrado, "Un Policía Implicado en el Homicidio de un Abogado Bajo Custodia en Colombia se Enfrenta a una Pena de 20 Años," *El País,* 13. April 2021, https://elpais.com/internacional/2021-04-13/un-policia-implicado-en-el-homicidio-de-un-abogado-bajo-custodia-en-colombia-se-enfrenta-a-una-pena-de-20-anos.html.

2.Vgl. Oscar Murillo, «Javier Ordóñez, el Asesinato que Sumió a Bogotá en un Caos», *El Tiempo,* 16. März 2021, https://www.eltiempo.com/javier-ordonez-historia-del-asesinato-bogota-537555.

3. Vgl. Amnesty International, "Kolumbien: Amnesty International Condemns Torture and Excessive Use of Force by Police," press release, 11. September 2020, https://www.amnesty.org/de/latest/press-release/2020/09/colombia-amnistia-condena-tortura-uso-excesivo- fuerza/.

4. Vgl. BBC News Mundo, "Javier Ordoñez: 10 Muertos y Decenas de Heridos en Colombia durante las Protestas por la Violencia Policial", 11. September 2020, https://www. bbc.com/mundo/noticias-america-latina-54106609.

Vergebung und Versöhnung in Bogotá) organisiert.[5] Damit sollte die Gewalt deeskaliert und der Weg zur Heilung geebnet werden. Für diese öffentliche Veranstaltung waren religiöse Führer (allesamt Männer!) eingeladen, kurze Überlegungen zur Versöhnung in einem derartigen Kontext der Gewalt vorzutragen. Während der Bürgermeister von Bogotá, die religiösen Führer und mehrere Opfer anwesend waren, waren der Präsident Kolumbiens und der offizielle Vertreter der Polizeikräfte nicht anwesend.

In diesem Kapitel denke ich über einige der Herausforderungen der Versöhnung im kolumbianischen Kontext nach und konzentriere mich insbesondere darauf, wie die Weisheit, die Erfahrungen und die Spiritualität von Glaubensgemeinschaften dazu beitragen können, die Versöhnung in dieser tief gespaltenen Gesellschaft voranzutreiben. Zu diesem Zweck betrachte ich, dass sowohl die Gewalt als auch die Sehnsucht nach Versöhnung in Bogotá keine isolierten Ereignisse sind, sondern vielmehr eine Fortsetzung des langjährigen bewaffneten Konflikts in diesem Land. Zweitens untersuche ich einige wichtige theologische und ethische Implikationen in Bezug auf die Ausgestaltung der Versöhnung durch die religiösen Führer, die an der Veranstaltung vom 13. September teilnahmen. Drittens stelle ich ein alternatives Konzept der Versöhnung vor, das durch einen „Pilgerweg der Versöhnung" mit drei Glaubensgemeinschaften in Kolumbien inspiriert wurde. Ich schließe mit der Identifizierung von Schlüsselaspekten der Versöhnung, die aus der Spiritualität dieser Gemeinschaften gelernt werden können.

Spirituelle Krise und zerbrochene Beziehungen: Eine Geschichte der Gewalt in Kolumbien

Die Veranstaltung am 13. September war nicht sehr zahlreich besucht - was zum Teil auf die COVID-19-Pandemiemaßnahmen zurückzuführen war -, aber sie wurde per Livestream übertragen. Ihre Bedeutung lässt sich am besten daran ermessen, wie sie mit der Geschichte der Gewalt im Land und den Versuchen, diese Gewalt zu bekämpfen, zusammenhängt.

Kolumbien hat Jahrzehnte der Gewalt erlebt - sogar Jahrhunderte, denn die koloniale Vergangenheit hat eine Spur der Gewalt hinterlassen, die sich bis heute fortsetzt. Eine der jüngsten Ausdrucksformen dieser Geschichte

5. Um den gesamten symbolischen Akt zu sehen, vgl. Canal Capital Bogotá, "Conéctate a #SumoMiVoz: Ceremonia por el Perdón y la Reconciliación en Bogotá", live gestreamt am 13. September 2020, YouTube-Video, 1:07:15, https://www.youtube.com/watch?v=Tv7FVwLOq0A.

ist der bewaffnete Konflikt, der seit mehr als 60 Jahren andauert. An diesem Konflikt waren verschiedene Guerillagruppen, paramilitärische und neoparamilitärische Gruppen sowie die Armee und andere Akteur*innen beteiligt. Der Konflikt bisher zur Binnenvertreibung von mehr als sieben Millionen Menschen und zum Tod von über 200.000 Menschen geführt.[6] Die Proteste im September 2020 haben unter anderem gezeigt, wie die staatlichen Kräfte - Polizei und Armee[7] - sich an der Gewalt gegen die Zivilgesellschaft beteiligten.

Für das Entstehen bewaffneter Auseinandersetzungen wurden verschiedene Gründe genannt: Landbesitz und Landverteilung, große Ungleichheit zwischen den kolumbianischen „Eliten" und dem Rest der Gesellschaft, strukturelle Ungerechtigkeiten und Korruption. Die Proteste im Jahr 2020 und die jüngsten Proteste gegen eine von der Regierung für das Jahr 2021[8] vorgeschlagene Steuerreform haben deutlich gemacht, dass einige dieser Ungerechtigkeiten auch heute noch bestehen und wie tief die durch Gewalt verursachten Wunden sind. Gleichzeitig zeigen diese Proteste und die Geschehnisse um sie herum die Vielfalt der Reaktionen verschiedener Bereiche der Gesellschaft auf diese historischen Ungerechtigkeiten und die Gewalt: von Gleichgültigkeit, Schweigen, Stigmatisierung, Polarisierung und offener Gewalt bis hin zu gewaltfreiem Widerstand, Solidarität und der Konsolidierung sozialer Organisationen und Bewegungen, die sich für Gerechtigkeit und Frieden einsetzen.

---

6. Vgl. Mariana Rolón, "Hay Más Víctimas de Desplazamiento Forzado en Colombia que Número de Habitantes en Costa Rica," UNHCR/ACNUR, 26 December 2018, https://www.acnur.org/noticias/noticia/2018/12/5c243ef94/hay-mas-victimas-de-desplazamiento-forzado-en-colombia-que-numero-de-habitantes.html; César Romero, "262,197 Muertos Dejó el Conflicto Armado," Centro Nacional de Memoria Histórica, 8 August 2018, https://centrodememoriahistorica.gov.co/262-197-muertos-dejo-el-conflicto-armado/.

7. Vgl. Julie Turkewitz und Sofía Villamil, "Colombia's Police Force, Built for War, Finds a New One", *The New York Times,* 12. Mai 2021, https://www.nytimes.com/2021/05/12/world/americas/colombia-protests-police-brutality.html. Ein Beispiel für militärische Übergriffe waren die so genannten „False Positives", eine Praxis, bei der unschuldige junge Zivilisten getötet und von Angehörigen der Armee als Aufständische dargestellt wurden. Für einen Überblick über die „falschen Positiven" siehe Mariana Palau, „The ‚false positives' scandal that Felled Colombia's Military Hero", *The Guardian*, 19. November 2020, https://www.theguardian.com/ world/2020/nov/19/colombia-false-positives-killings-general-mario-montoya-trial.

8. Vgl. Alessandro Rampietti, "Why are Colombians protesting?", Al Jazeera, 23. Mai 2021, https://www.aljazeera.com/program/newsfeed/2021/5/23/why-are-colombians-protesting.

In seinem Buch *La Audacia de la Paz Imperfecta* (Die Kühnheit des unvollkommenen Friedens) beschreibt Francisco de Roux, katholischer Priester und derzeitiger Präsident der Wahrheitskommission[9], den gegenwärtigen Zustand der kolumbianischen Gesellschaft als eine spirituelle Krise. Er definiert die spirituelle Krise als den Verlust des Selbstbewusstseins aufgrund der Unfähigkeit, das Leiden der Opfer als Teil der eigenen Identität und der persönlichen und kollektiven Verantwortung zu begreifen.[10] Dass die Situation als spirituelle Krise beschrieben wird, zeigt, wie tief und schwerwiegend der Schaden ist, den die jahrzehntelange Gewalt in der gesamten Gesellschaft angerichtet hat. Außerdem zeigt sie, wie sehr verschiedene Dimensionen der Beziehung betroffen sind: zum Göttlichen (dem ultimativen Anderen) und zu anderen Menschen (dem Anderen).

Im Jahr 2012 kündigte die kolumbianische Regierung den Beginn einer Reihe von Friedensdialogen mit der Guerillagruppe FARC-EP (*Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia-Ejército del Pueblo*) an, die 2016 zur Unterzeichnung eines Friedensabkommens führten. Im Zuge dieser Friedensgespräche wurden die Begriffe *Versöhnung*, *Gerechtigkeit* und *Frieden* unter Politiker*innen, Kirchenführer*innen und der Zivilgesellschaft zum Allgemeingut. Diese Begriffe wurden sowohl von den Befürworter*innen als auch von den Gegner*innen der Friedensverhandlungen mit der FARC-EP geprägt und verwendet. Infolgedessen wurde es dringend notwendig, zu untersuchen und darüber nachzudenken, was Versöhnung im

9. Vgl. «Francisco de Roux», Comisión de la Verdad, Zugriff am 19. Februar 2021, https://comisiondelaverdad.co/la-comision/los-y-las-comisionadas/francisco-de-roux.
10. Vgl. Francisco de Roux, *La Audacia de la Paz Imperfecta* (Bogotá: Ariel, 2018), 78-79. Der von de Roux als spirituelle Krise bezeichnete Verlust des Selbstbewusstseins könnte wohl auch mit psychologischen, soziologischen oder anthropologischen Ansätzen erklärt und belegt werden. Während dieser Begriff des Verlusts des Selbstgefühls als Entmenschlichung oder Trauma beschrieben werden könnte, verweist de Roux' Argumentation auf ein verwundetes Gefühl der Selbsttranszendenz, durch das man sich mit dem/den Anderen verbinden kann. De Roux kommentiert: „Diese spirituelle Krise erfordert, dass wir Zeit in Reflexion und Stille investieren, um uns unseres eigenen vergessenen Wertes bewusst zu werden, um Gott zu begegnen, für diejenigen von uns, die gläubig sind ... Es gibt keinen anderen Weg, um Zugang zur universellen menschlichen Erfahrung zu finden - und genau das ist es, was verloren gegangen ist und was die Voraussetzung für Gerechtigkeit und Sicherheit ist", 80, übersetzt durch JI. Indem er sie als spirituelle Krise bezeichnet, betont de Roux, wie die Begegnung und Vereinigung mit Gott (für die Gläubigen) und mit anderen (für Gläubige und Nicht-Gläubige) durch den Kontext der Gewalt beeinträchtigt wurde. Kurz gesagt, die Tiefe der Wunden in Kolumbien macht es schwierig, sich auf die Transzendenz zu beziehen und sich selbst zu transzendieren, um mit anderen in Beziehung zu treten.

kolumbianischen Kontext bedeuten könnte. In diesem Zusammenhang ist das Ereignis vom 13. September 2020 - fast vier Jahre nach der Unterzeichnung des Friedensabkommens - von großer Bedeutung. Sie zeigt die Vielfalt der Wahrnehmungen und Vorstellungen von Versöhnung in der kolumbianischen Gesellschaft.

Stimmen religiöser Führungspersönlichkeiten: Die Versöhnung theologisch und ethisch einrahmen

Zwar waren bei der öffentlichen Veranstaltung am 13. September nicht alle am Konflikt beteiligten Parteien anwesend, doch bestand die Herausforderung darin, der Versöhnung als einem Prozess der Überwindung von Unrecht und Gewalt Bedeutung und Verständnis zu verleihen. Im Rahmen dieser öffentlichen Veranstaltung stellten drei religiöse Führer ihre theologischen und ethischen Ansätze zur Versöhnung vor.

Der erste Redner war *Monseñor* Jaime Mancera[11], der über den biblischen Text des Weges nach Emmaus nachdachte.[12] Er betonte die Ähnlichkeiten zwischen den Opfern und der kolumbianischen Gesellschaft als Ganzes und denjenigen, die nach Emmaus gehen. Beide Gruppen versuchen, mit den Gewalttaten der vergangenen Tage fertig zu werden. Mancera interpretierte das Erscheinen Jesu vor den Emmaus-Jüngern als ein Zeichen der Solidarität mit den Opfern und als ein Zeichen der Hoffnung. Gottes Liebe, die in Gottes Handeln zum Ausdruck kommt, das Gewalt und Schmerz in der Auferstehung verwandelt, hat das letzte Wort, nicht die Gewalt. Für Mancera hat Versöhnung etwas mit Solidarität, mit der Begleitung der Opfer und mit Hoffnung zu tun.

Der zweite religiöse Führer war Pastor Emiro Roa[13] , der sich mit dem Thema Versöhnung befasste und sich dabei auf die Versöhnung zwischen Gott und Mensch in Christus konzentrierte. Er wählte 2. Korinther 5,18-19 für seine Überlegungen. Roa legte ein besonderes Augenmerk auf menschliches Fehlverhalten und auf das versöhnende und erlösende Handeln Gottes in Jesus. Wenn wir an Jesus glauben, können wir diese Versöhnung erfahren. Für Roa beinhaltet Versöhnung Vergebung und Vergessen, die auf Reue und Nichtwiederholung von Fehlverhalten beruhen müssen. Dieser Logik folgend hat Gott den Menschen ein Beispiel dafür gegeben, wie man in Harmonie leben kann, nämlich indem man sich gegenseitig mit Respekt und Toleranz begegnet.

11. Vgl. Canal Capital Bogotá, "Ceremonia por el perdón y la reconciliación", 25:30-40:00.
12. Vgl. Lukas 24,13-35.
13. Vgl. Canal Capital Bogotá, 40:24-47:06.

Die letzte Überlegung stammt von de Roux[14], der die Heiligkeit der Zeremonie selbst betonte. Sein Ausgangspunkt war kein biblischer Text. Stattdessen ging er von den Erfahrungen der Opfer aus, was ihn dazu veranlasste, darüber nachzudenken, wie schwierig es war, ihren Schmerz auszudrücken. Der einzige Weg sei, unsere Herzen zu öffnen, um auf ihre Stimmen zu hören. De Roux fuhr fort, dass die jüngsten Ereignisse in Bogotá eine Wiederholung des langjährigen bewaffneten Konflikts in Kolumbien darstellten. Versöhnung bedeutet in einem solchen Kontext die Wiederherstellung der „menschlichen Gemeinschaft". Diese Wiederherstellung ist nicht einfach, da sie voraussetzt, dass man das Unverzeihliche vergibt und das Unversöhnliche versöhnt. Damit eine solche Wiederherstellung möglich ist, bedarf es der Wahrheitsfindung und der Gerechtigkeit.

Die drei unterschiedlichen Stimmen machen zwei zentrale Herausforderungen deutlich. Erstens werden unterschiedliche Auffassungen über die Rolle der Kirche in der Gesellschaft deutlich. Zweitens besteht im kolumbianischen Kontext die Tendenz, nur die Stimmen von Führenden großer Kirchen oder Konfessionen, meist Männern, als Beitrag der Glaubensgemeinschaften zu gesellschaftlichen Fragen zu betrachten. Andere Stimmen, wie die von Frauen, *Campesinos* (Bauern), indigenen Völkern und Afrokolumbianer*innen sowie Stimmen nichtchristlicher Glaubensrichtungen fehlten hier - obwohl de Roux die Existenz verschiedener Traditionen und Spiritualitäten, wie die der indigenen und afrokolumbianischen Gemeinschaften, anerkannte. Die Einbeziehung dieser Stimmen hätte zu einer komplexeren Sichtweise der Versöhnung führen können, die deren Herausforderungen hervorhebt und andere Bilder und Erfahrungen bietet. Darüber hinaus bieten die drei vorgestellten Ansätze zur Versöhnung zwar einen reichhaltigen theologischen Rahmen, doch fehlen die Erfahrungen und die Weisheit der Basisgemeinschaften, die auf der Grundlage ihres Glaubens gewaltlosen Widerstand gegen die bewaffnete Konfrontation geleistet haben. Für viele dieser Gemeinschaften sind die Fragen der Versöhnung und der Friedenskonsolidierung nicht hypothetisch oder abstrakt; sie sind vielmehr real und konkret, weshalb ihre Erfahrungen und Stimmen für die Vorstellung von Versöhnung für diese Gesellschaft fundamental sind.

In der Zeremonie der Vergebung und Versöhnung kamen die Zeugenaussagen und Stimmen der Opfer erst zu Wort, nachdem die religiösen Führer gesprochen hatten. Die Opfer betonten die Tiefe ihres Schmerzes und die Notwendigkeit der Rechenschaftspflicht im Sinne von

14. Vgl. Canal Capital Bogotá, 47:30-54:09.

Wahrheitsfindung und Gerechtigkeit.[15] Sie alle bekundeten ihre Solidarität mit anderen Opfern. In diesem Sinne erwähnte Constanza, eines der Opfer, das während der Zeremonie sprach und dessen Angehöriger während der Proteste verwundet wurde, auch die verletzten Mitglieder der Polizeikräfte. Bryan, dessen Schwester während der Proteste ums Leben kam, las aus Römer 12,17 und betonte die Aufforderung, Böses nicht mit Bösem zu vergelten. Er brachte seine Hoffnung zum Ausdruck, dass die Ereignisse der letzten Tage alle sensibilisieren und dies zu einem Ende der Gewalt im Land führen könnte. Wie bereits erwähnt, stellten sich Mancera und de Roux die Perspektive der Opfer vor oder versuchten, sie darzustellen; die tatsächlichen Opfer kamen jedoch erst am Ende einer Veranstaltung, die Vergebung und Versöhnung feiern sollte.

Eine transformativer Pilgerweg zur Heilung zerbrochener Beziehungen

Die Proteste in Kolumbien zeigen einen weiteren wichtigen Aspekt auf, um die Herausforderungen der Versöhnung neu zu überdenken: nämlich den Rückgriff auf die Erfahrungen und das Wissen der lokalen Gemeinschaften der Zivilgesellschaft. Dieser Ansatz ermöglicht es uns zu begreifen, dass die Menschen in Kolumbien nicht einfach nur von Gewalt beherrscht werden, sondern dass es zu allen Zeiten aktive Formen des Widerstands gegeben hat. De Roux argumentiert, dass man, wenn man den kolumbianischen Kontext im Sinne einer spirituellen Krise betrachtet, einen entscheidenden Sinn in der Würde derjenigen erkennen und finden kann, „die in der Lawine der Unmenschlichkeit gewaltsam ihren Liebsten entrissen wurden, und dennoch in der Lage sind, die Angst zu überwinden und sich den Tätern zu stellen, um deutlich zu machen, dass sie sich nicht besiegen lassen, dass sie nicht weglaufen, dass sie sich nicht vertreiben lassen, denn sonst hätte ihr Leben, das letzte Gut, das ihnen geblieben ist, seine ganze Größe [*su grandeza*] verloren."[16]

Wie bei den Protesten haben die Menschen und Gemeinschaften Widerstand geleistet und eine alternative Stimme zu Ungerechtigkeit und Gewalt gezeigt. In diesem Zusammenhang besteht die Herausforderung darin, sich ihrem Zeugnis, ihrer Weisheit und Erfahrung sowie ihrem spirituellen Weg zuzuwenden, um zu klären, ob Teile der für die Versöhnung in Kolumbien erforderlichen Vorstellungskraft und Kreativität hier geerntet werden können.

15. Vgl.Canal Capital Bogotá, 54:4-1:04:26.

16. Vgl. De Roux, *La Audacia,* 79, übersetzt durch JI.

Hier ist die Metapher der *Pilgerweges* hilfreich, um die Erfahrung und Weisheit lokaler Gemeinschaften im Hinblick auf Versöhnung als spirituelle Reise zu umrahmen und hervorzuheben. In diesem Verständnis folge ich Dorothee Soelles Verständnis des *Mystischen*. Soelle hat sich nicht explizit mit Spiritualität beschäftigt, aber sie verwendete Begriffe wie „spirituelle Freiheit" und „mystische Spiritualität". Soelle beschreibt die Mystik als *„cognitio Dei experimentalis"* (die Erkenntnis Gottes durch und aus der Erfahrung)[17], was sich von einem Verständnis der Theologie als „rationale Erkenntnis Gottes" unterscheidet.[18] Das Ziel des mystischen oder spirituellen Weges ist nach Soelle die Vereinigung mit Gott und der übrigen Schöpfung. Für Soelle sollte Spiritualität (Mystik) nicht als Gegensatz zur Theologie gesehen werden, sondern vielmehr als notwendiger Dialogpartnerin. In diesem Sinne sollten Theologien der Versöhnung die Spiritualität von Gemeinschaften berücksichtigen, um sich neu vorzustellen, was Versöhnung in verschiedenen Kontexten und Realitäten ist und sein kann. Wenn ich also den spirituellen Weg der Gemeinschaften betone, beziehe ich mich auf ihre Weisheit und ihr Wissen über Gott durch ihre Erfahrungen.

Im Rahmen meiner Doktorarbeit[19] hatte ich die Gelegenheit zu untersuchen, wie die Metapher des Pilgerweges bei Glaubensgemeinschaften in Kolumbien, die mit der Herausforderung der Versöhnung konfrontiert waren, ankam. Der Ansatz für die Arbeit mit den Gruppen war ein „Pilgerweg der Versöhnung". Die Pilgerreise-Metapher wurde durch den aktuellen programmatischen Ansatz des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) in seinem Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens inspiriert, der auf der Vollversammlung 2013 in Busan offiziell ins Leben gerufen wurde. Der ÖRK stellte sich diesen ökumenischen Pilgerweg als eine spirituellen Transformationsweg vor, zu dem Gott uns in Erwartung seiner Verheißungen von Versöhnung, Gerechtigkeit und Frieden einlädt.[20]

---

17. Vgl. Dorothee Soelle, *Mystik und Widerstand: „Du stilles Geschrei",* trans. Barbara und Martin Rumscheidt (Minneapolis: Fortress Press, 2001), 45.

18. Vgl. Soelle*, Du stilles Geschrei,* 37.

19. In den kommenden Zeilen werde ich auf den Ergebnissen dieser Forschung aufbauen. Für eine detailliertere Herangehensweise und Erforschung der Metapher des Pilgerwegs der Versöhnung und des Wegs mit drei Gemeinschaften in Kolumbien siehe Andres Pacheco Lozano, „Towards a Theology of Reconciliation: A Pilgrimage of Justice and Peace to Heal Broken Relations in Colombia" (Dissertation, Vrije Universiteit Amsterdam, 2020).

20. Vgl."An Invitation to the Pilgrimage of Justice and Peace", 4. Juli 2014, Ökumenischer Rat der Kirchen, Abs. 8, https://www.oikoumene.org/en/resources/documents/central-committee/geneva-2014/an-invitation-to-the-pilgrimage-of-justice-and-peace.

Diese Definition enthält mindestens drei Aspekte, die hervorzuheben sind. Erstens rückt sie den geistlichen Aspekt der Versöhnung in den Vordergrund: Menschen und die Gemeinschaften sollen während der Reise verändert werden. Während eine Spiritualität der Versöhnung in einigen prominenten theologischen Arbeiten über Versöhnung in Betracht gezogen wurde[21], fügt die Metapher der Pilgerweges nicht nur die Bedeutung der spirituellen Begleitung und die Rolle von Ritualen und Symbolen in Versöhnungsprozessen hinzu, sondern betont auch den Wert des Feierns von Gaben, der Beschäftigung mit den Wunden, des Heraustretens aus der eigenen Komfortzone und des Sich-an-den-Rand-stellens. All diese Elemente führen letztlich zur Transformation.

Zweitens bietet die Metapher der Pilgerweges die Möglichkeit, verschiedene Dimensionen der Versöhnung als „Stationen" zu betrachten, die auf einem Weg besucht werden. Im Fall der Pilgerweges mit den Gemeinschaften wurden vier Stationen als entscheidende Schritte im Prozess gewählt: (1) Wahrheitsfindung; (2) Erinnerung; (3) Reue und Vergebung; und (4) Wiedergutmachung und Gerechtigkeit.

Die dritte Implikation der Metapher legt eine Methodik des „Mitgehens" nahe, in diesem Fall mit Glaubensgemeinschaften. Drei Gemeinschaften nahmen an der Reise teil: eine ökumenische Frauengruppe, eine städtische mennonitische Gemeinschaft und eine *Campesino* (Bauern)-Gemeinschaft. Von August 2015 bis Januar 2017 ging ich mit jeder dieser Gemeinschaften die verschiedenen Stationen ab, indem ich an kontextuellen und gemeinschaftlichen Lesungen von Bibeltexten teilnahm, die entsprechend dem Inhalt der jeweiligen Station ausgewählt wurden.

Aus diesen Reisen und den transformativen Spiritualitäten dieser drei Gemeinschaften ergaben sich einige wichtige Erkenntnisse.

Die Ansichten der Campesinos

Die Campesino-Gruppe kämpft seit Jahren um den Zugang zu ihrem Land, das von einem Großgrundbesitzer und illegalen bewaffneten Gruppen bedroht wird. Sie schlugen zu Beginn des Pilgerweges vor, dass Versöhnung etwas mit der Heilung der zerbrochenen Beziehung zwischen Gott und den Menschen zu tun hat. Dies ähnelt der Art und Weise, wie Roa es formulierte. Die Aufnahme von Christus in das eigene Leben, die oft als *Bekehrung* bezeichnet wird, schien ein Synonym für die Möglichkeit der Versöhnung

21. Vgl. zum Beispiel Robert J. Schreiter, *The Ministry of Reconciliation: Spiritualität und Strategien* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1998).

zu sein. Darüber hinaus interpretierte die Campesino-Gruppe die Rolle Jesu als Vermittler zwischen Gott und den Menschen als zentral. Es braucht immer eine dritte Partei, eine*n Vermittler*in, der bei der Wiederherstellung einer zerbrochenen Beziehung hilft. Diese Vermittlungsrolle wurde als wesentlich für die Bewältigung von Konflikten in engen Beziehungen wie Familie, Freund*innen und Schwestern und Brüder in der Kirche angesehen.[22]

Am Ende unseres Pilgerwegs legte diese Gemeinschaft mehr Gewicht auf die menschlich-menschliche Ebene der Versöhnung. Auf dieser Ebene betonte die Gemeinschaft die Notwendigkeit, sich auf die Versöhnung vorzubereiten und die Tatsache zu respektieren, dass die Menschen nicht immer zur Versöhnung bereit sind. Versöhnung ist zwar ein Weg zur Konfliktbewältigung, kann aber nicht eindeutig als ein christliches Gebot angesehen werden. Sie ist vielmehr ein Weg der Vorbereitung auf die Auseinandersetzung mit dem anderen. Die Vorbereitung setzt dabei Handlungen und Entscheidungen voraus, die eine proaktive Haltung der beteiligten Parteien voraussetzen.[23] Ein Schlüssel für dieses neue Verständnis von Versöhnung war die erneute Lektüre der Geschichte von Jakob und Esau in der hebräischen Bibel. Die Campesino-Gruppe schenkte dem Prozess der Verwandlung, den Jakob durchlief, um sich auf die Begegnung mit seinem Bruder Esau vorzubereiten, besondere Aufmerksamkeit.

Beiträge aus der mennonitischen Gemeinschaft

Für die mennonitische Gemeinschaft wurde Versöhnung zunächst als die (Wieder-)Herstellung von Einheit und/oder Harmonie in Beziehungen verstanden. Sehr bald problematisierte die Gruppe, ob eine zerbrochene Beziehung in den *vorherigen Zustand* zurückversetzt werden kann - *oder* ob das überhaupt wünschenswert ist. Harmonie wiederherzustellen bedeutet, eine neue Form der Beziehung zu entwickeln, anstatt zu einem früheren Zustand zurückzukehren. Darüber hinaus setzte diese Gruppe zwei Dinge voraus: (1) Versöhnung bedeutet, die Wunden zu heilen, damit die Wiederherstellung der zerbrochenen Beziehung möglich wird, und (2) es erforderte eine besondere Art von Anstrengungen, um dies zu erreichen.[24] Daher ist es oft nicht möglich, den Beginn oder das Ende der Versöhnung zu bestimmen, was den Aufwand verlängert. Das Ergebnis eines solch kostspieligen Prozesses ist schwer vorhersehbar. In Anbetracht der Geschichte und der Art der

22. Vgl. Pacheco Lozano, " Towards a Theology of Reconciliation ", 224-26; 298.
23. Vgl. Pacheco Lozano, 298.
24. Vgl. Pacheco Lozano, 226-27.

Menschenrechtsverletzungen in Kolumbien ist zum Beispiel schon der Gedanke, dass sich Opfer und Täter*innen treffen könnten, eine Herausforderung. Sie weckt einerseits Skepsis gegenüber einer „automatischen" oder „erzwungenen" Versöhnung und andererseits Hoffnung auf die Bereitschaft, sich radikal auf den anderen einzulassen.

Gegen Ende der Reise beschrieb diese Gemeinschaft den kostspieligen Prozess der Versöhnung als einen, der verschiedene Momente umfasst[25]: das Aufsuchen des Schmerzes und der Wunden ebenso wie das Feiern der Umarmung mit dem anderen. Die Verwendung des Bildes der *Umarmung* (*abrazar*) wurde durch die Lektüre des verlorenen Sohnes inspiriert.[26] Diese Betonung verstärkt die Idee, dass Versöhnung mehr ein Prozess als ein Status ist. Feierlichkeiten sind zwar ein konstitutives Element der Versöhnung, aber nicht ihr *einziger* Indikator. Klare Zeichen der Umkehr/Wandlung und Garantien für die Nichtwiederholung sind wichtige Elemente auf dem Weg der Versöhnung.

Die Perspektive der Frauen

Die Frauengruppe betrachtete Versöhnung als einen spirituellen Weg. Von Anfang an betonte die ökumenische Frauengruppe die Heilung und die Notwendigkeit der Transformation von Opfern *und* Täter*innen auf diesem Weg.[27] Rituale und Symbole spielen eine Schlüsselrolle bei der Förderung dieses spirituellen Weges. Für diese Gruppe besteht die Erfahrung der Pilgerweges darin, (1) die verschiedenen biblischen Geschichten aus der Perspektive von Frauen zu lesen und die Rolle der Frauen im Text kritisch zu untersuchen; und (2) zu betonen, was es bedeutet, im kolumbianischen Kontext gläubige Frauen zu sein, sowohl im Hinblick auf die besonderen Formen von Ungerechtigkeit und Gewalt, denen sie ausgesetzt sind, als auch in Bezug auf ihren besonderen Beitrag zur Friedensförderung.[28]

25. Vgl. Pacheco Lozano, 299-300.

26. Vgl. Lukas 15, 11-32. Interessanterweise wird der Begriff „umarmen" auch von Miroslav Volf verwendet, wenn er seine Theologie der Versöhnung formuliert - ein Bild/Metapher, das von seiner Lektüre des Textes des Verlorenen Sohnes inspiriert ist. Siehe Miroslav Volf, *Exclusion and Embrace: A Theological Exploration of Identity, Otherness and Reconciliation* (Nashville: Abingdon Press, 1996).

27. Vgl. Pacheco Lozano, " Towards a Theology of Reconciliation ", 227-28.

28. Für einen Überblick über die verschiedenen Formen von Gewalt gegen Frauen in Kolumbien sowie d e n Beitrag von Frauen zur Friedenskonsolidierung und zum Friedensprozess siehe Virginia M. Bouvier, *Gender and the Role of Women in Colombia's Peace Process* (New York: United States Institute of Peace, 2016), https://www.usip.org/sites/default/files/Gender-and-the-Role-of- Women-in-Colombia-s-Peace-Process-English.pdf.

Ein Beispiel für eine solche Lesart war ihre Herangehensweise an Jakobs Reise, um seinen Bruder Esau zu treffen. Während andere Gemeinschaften Jakobs Vorbeischicken von Geschenken und Bot*innen als eine gute Strategie ansahen, um das Wohlwollen seines Bruders zu gewinnen, kritisierten die Frauen diesen Ansatz und beurteilten Jakobs Einsatz anderer als „menschliches Schutzschild" als Mittel, um seine Bekehrung zu vermeiden. Doch obwohl Jakobs Absichten stark angezweifelt wurden, überlegten die Frauen, wie bedeutsam es für Esau gewesen sein muss, all diese verschiedenen von Jakob gesandten Menschen zu treffen - so dass Esau, als er schließlich Jakob trifft (1. Mose 33), fragt: Wer sind diese Leute? Die Frauen kamen zu dem Schluss, dass diese Bot*innen, zu denen auch Frauen gehörten, dazu beigetragen haben könnten, Esaus potenzielle gewalttätige Reaktion zu verändern - die offenbar latent vorhanden war, da er mit 400 Männern erschien, als er Jakob begegnete. In ähnlicher Weise betonte die Gruppe die Rolle der Frauen als Vermittlerinnen und Akteurinnen der Versöhnung und hob hervor, wie entscheidend ihre Rolle beim Aufbau eines dauerhaften Friedens in Kolumbien ist, sowohl in den lokalen Gemeinschaften als auch auf makrosozialer Ebene.[29]

Gegen Ende der Pilgerweges vertiefte die Frauengruppe ihr anfängliches Verständnis von Versöhnung als spirituelle Reise und nicht als ein einzelner Moment, eine Feier oder eine einfache Begegnung. Zusätzlich zur theoretischen Reflexion beschloss die Gruppe, ein Versöhnungsritual zwischen katholischen und protestantischen/evangelischen Frauen durchzuführen. Bei diesem Akt der Versöhnung sprachen die Frauen einen historischen Konflikt zwischen Katholik*innen und Protestant*innen/Evangelikalen in Kolumbien an, um zu bezeugen, wie Versöhnung in der kolumbianischen Gesellschaft insgesamt aussehen könnte.[30] Später, im Jahr 2017, lud diese Gruppe von Frauen ehemalige Kämpferinnen zu ihren Treffen ein und schuf so einen Raum, in dem es möglich wurde, sich zu vernetzen und die verschiedenen Geschichten von Frauen in der bewaffneten Auseinandersetzung anzuhören.

Diese spirituellen Ansätze zur Versöhnung sind zwar nicht notwendigerweise repräsentativ für alle Perspektiven der verschiedenen Spiritualitäten und Gemeinschaften in Kolumbien, aber sie zeigen, dass Versöhnung kein statischer und verallgemeinerbarer Begriff ist, sondern vielmehr ein spiritueller, sich verändernder, kontextbezogener und verkörperter Prozess. Diese Übung ist keine erschöpfende Darstellung der verschiedenen Sichtweisen, sondern eine Einladung, die Bandbreite der Stimmen zu erweitern, die im Gespräch

29. Vgl. Pacheco Lozano, " Towards a Theology of Reconciliation ", 234-35.
30. Vgl. Pacheco Lozano, 308.

gebraucht werden, um sich vorzustellen, was Versöhnung sein kann.

Die Versöhnung neu denken: Lehren aus den Spiritualitäten von Gemeinschaften in Kolumbien

Als Ergebnis des Pilgerwegs der Versöhnung kamen die Gruppen dazu, Versöhnung als „einen transformativen Weg zur Heilung und Wiederherstellung zerbrochener Beziehungen" zu verstehen.[31] Die Erkenntnisse aus diesem Pilgerweg können die Gespräche über Versöhnung bereichern, insbesondere wenn sie mit der Art und Weise in Dialog gebracht werden, in der die drei religiösen Führer die Versöhnung während der Feier der Vergebung und Versöhnung in Bogotá am 13. September 2020 beschrieben.

Erstens verweist die Betonung von „transformativ" auf die Tiefe und Komplexität des Versöhnungsprozesses. Die Gemeinschaften charakterisierten den Prozess als (1) eine spirituelle Reise, die von der Gruppe der Frauen im Sinne einer Annäherung an den*die Andere*n ausgedrückt wurde - eine Herausforderung insbesondere für die Straftäter; und (2) als Schaffung von Raum im Selbst für den*die Andere*n - eine Herausforderung insbesondere für die Opfer und die größere Gemeinschaft. Die Gemeinschaften interpretierten Texte wie den Weinberg des Nabot in 1. Könige 21 aus der Perspektive der *Bauern* und ihres Kampfes um Land und die Bekehrung des Saulus in Apostelgeschichte 9 als das Zusammentreffen von zwei verschiedenen transformativen Berichten, einem aus der Sicht des Saulus als „Täter" und einem aus der Sicht der anderen.

Die andere von der Seite des Ananias, als Vertreter der „Opfer". Dies waren Gelegenheiten, um zu sehen, wie diese Gruppen die Kosten der auf dem Weg der Versöhnung erreichten Transformation identifizierten und mit ihnen rangen. Die Betonung der Erfahrungen von Opfern, *Campesinos* und Frauen - sowohl im Hinblick auf die besonderen Formen der erlebten Gewalt als auch auf ihre besonderen Beiträge zur Friedenskonsolidierung - waren wichtige hermeneutische Linsen, um darüber nachzudenken, was es bedeutet, sich zu versöhnen. In diesem Sinne unterstützten die Gruppen de Roux' Vorstellung vom kostspieligen Weg der Opfer zur Versöhnung.

Den Weg der Opfer als eine transformative Erfahrung zu sehen, ist jedoch nicht dasselbe wie ihnen Versöhnung abzuverlangen oder aufzuzwingen. Den Weg der Opfer zur Versöhnung als transformativ zu bezeichnen, ist nicht präskriptiv. Es ist vielmehr ein Weg, um zu verstehen und sich vorzustellen,

31. Vgl. Pacheco, Lozano, 361.

was es für sie bedeutet, sich mit den Tätern zu versöhnen. Am Ende erkannten die Gruppen, dass ein solch schwieriger Weg - verkörpert durch das Zögern und den Widerstand des Ananias bei der Begegnung mit Saulus in Apostelgeschichte 9 - nur als ein transformativer Prozess beschrieben werden kann. Die Gruppen erfassten die Tiefe der mystischen Dimension der verschiedenen Versöhnungswege und betonten die Notwendigkeit eines aktiven Engagements des*der Täter*in. Sie haben es vermieden, die Last der Vergebung und Versöhnung ausschließlich auf die Schultern der Opfer zu legen, aber sie haben die Bedeutung des Weges der Opfer mit einbezogen.

Zweitens benutzten die Gruppen die Metapher der Pilgerreise, einschließlich der Terminologie der *Reise*, um die verschiedenen Momente oder Stationen zu vermitteln, die im Prozess der Versöhnung aufgesucht werden müssen. Einerseits wies diese Vorstellung vom Besuch der Stationen auf die Notwendigkeit hin, sich auf die Begegnung mit dem anderen vorzubereiten. Die Versöhnung ist in diesem Ansatz eine mystische Erfahrung, die das Zusammentreffen verschiedener persönlicher und gemeinschaftlicher Pilgerwege beinhaltet. Um Soelles Beschreibung des mystischen Lebens - insbesondere der Erfahrung der Vereinigung mit Gott - zu paraphrasieren: Versöhnung kann nicht erlernt oder gelehrt werden, aber die Vorbereitung auf sie kann es.[32]

Andererseits erkennt der Ansatz, Versöhnung als eine Reise zu betrachten, an, dass dieser Weg sowohl persönlich als auch relational ist. Manchmal muss man diesen Weg allein gehen, ein anderes Mal muss man ihn mit anderen gehen. In diesem Sinne kamen die Gruppen Manceras Darstellung dessen, was Jesus mit den Jüngern auf dem Weg nach Emmaus tut, sehr nahe. Und doch konnten sich die Gruppen nicht vorstellen, andere zu begleiten oder mit ihnen zu gehen, ohne selbst sich selbst in diesem Prozess verwandeln. Manceras Betonung der Tatsache, dass die spirituelle Transformation alle Beteiligten betrifft, ermöglichte dieses klare Verständnis.

Während einige der anfänglichen Vorstellungen von Versöhnung eher auf Bekehrung und die Wiederherstellung des *Status quo ante* ausgerichtet waren, wurden diese Vorstellungen schließlich nuancierter, als die Gemeinschaften ihre eigenen Erfahrungen, Standorte und Kontexte mit den verschiedenen biblischen Geschichten in einen Dialog brachten. In diesem Sinne distanzierten sie sich von einem Ansatz wie dem von Roa, der sich

32. Soelle bemerkt dazu: *„Die Mystagogen kennen einen methodus mystica; ihrer Ansicht nach kann die mystische Erfahrung nicht erlernt oder gelehrt werden, wohl aber die Vorbereitung auf sie" (Du stilles Geschrei, 79*).

hauptsächlich auf die Beziehung zwischen Gott und Mensch konzentrierte und das *Vergessen* als eine Dimension der Versöhnung einbezog. Während die Campesino-Gemeinschaft der Versöhnung zwischen Gott und Mensch zugestimmt hätte, wäre sie mit der Idee des Vergessens zutiefst uneins gewesen. Für die Gruppen ging es bei der Vergebung darum, sich an die Vergangenheit mit weniger Schmerz zu erinnern[33] und in sich selbst Raum für den*die andere*n zu schaffen.[34] In dieser Sichtweise ist das Vergessen nur eine andere Form der Fortsetzung des Schweigens und der Fortführung der Gewalt.

Drittens: So wie Santiago de Compostela ein bekanntes Ziel vieler Pilger*innen und Wallfahrten ist, so ist die Vorstellung von der „Heilung zerbrochener Beziehungen" ein eschatologischer Horizont. Diese Perspektive zeigte sich in der Art und Weise, in der sich die Gruppen mit den verschiedenen Stationen des Pilgerwegs der Versöhnung auseinandersetzten. Bei der Erkundung der Stationen „Wahrheit sagen" und „Gerechtigkeit" drückte die Campesino-Gruppe beispielsweise ihre Hoffnung aus, dass die Wahrheit letztendlich ans Licht kommen und die Gerechtigkeit sich durchsetzen würde, im Vertrauen auf Gottes Handeln. Dieser eschatologische Ansatz führte bei ihnen nicht zu Untätigkeit oder Passivität, sondern inspirierte sie zu aktiver Beteiligung und Mitwirkung, die sich im gewaltlosen Widerstand auf dem Land ausdrückte. In ähnlicher Weise könnte man argumentieren, dass diese eschatologische Hoffnung die Auferlegung menschlicher Versöhnung verhindert, indem sie anerkennt, dass dieses Geschenk oder diese mystische Begegnung nicht immer erlebt werden kann oder dass die Menschen vielleicht nicht bereit sind, sich zu versöhnen. Die Betrachtung der Versöhnung in diesem eschatologischen Horizont ermöglicht es, die Erfahrungen der Versöhnung im Hier und Jetzt sowohl zu feiern als auch anzunehmen. Gleichzeitig erkennt sie die Räume der Nicht-Versöhnung an und vertraut darauf, dass Gott die Beziehungen heilen und wiederherstellen wird, die wir in unserer menschlichen Begrenztheit nicht wiederherstellen können und werden.

Durch die Begleitung dieser Gemeinschaften wird der Reichtum der Spiritualität der Basisgemeinschaften deutlich, was sie zu legitimen und unverzichtbaren Akteur*innen für theologische und ethische Überlegungen zur Versöhnung in Kolumbien macht. Die Herausforderungen und Grenzen der Versöhnung werden deutlich durch die gelebte Erfahrung von Menschen

33. Vgl. Soelle, 262.
34. Vgl. Soelle, 335.

und Gemeinschaften, für die diese Fragen nicht nur abstrakte Überlegungen, sondern existenzielle und praktische Dilemmas sind - manchmal sogar Fragen von Leben und Tod. Während die Stimmen religiöser Führer bei Veranstaltungen wie der Feier der Vergebung und Versöhnung in Bogotá die ethische und moralische Vorstellungskraft in der Gesellschaft fördern könnten, sind es die konkreten, gelebten Zeugnisse der Glaubensgemeinschaften, die zur Richtschnur und Inspiration für die Versöhnung in Kolumbien werden.

Aus dem Englischen übersetzt durch Julia In

IV

Transformative Spiritualitäten von Frauen

13

Aus den Quellen unserer Mütter und Schwestern trinken: Transformative Spiritualitäten für die Pilgerreise der Frauen für Gerechtigkeit und Frieden in Korea

Hyunju Bae

Die 10. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) fand 2013 in Busan, Südkorea, statt. Unter dem Gebetsthema „Gott des Lebens, weise uns den weg zu Gerechtigkeit und Frieden" startete die Vollversammlung des Pilgerwegs der Gerechtigkeit und des Friedens. Was bedeutet dieser Pilgerweg konkret für das koreanische Volk und insbesondere für die koreanischen Frauen? Er bedeutet eine Vielzahl von Abschieden: von Teilung und Militarismus, von nuklearen Bedrohungen, vom kolonialen Erbe, von wirtschaftlicher Ungleichheit und vom Patriarchat, um nur einige Beispiele zu nennen. Die Klimakrise fügt dieser Liste einen grünen Exodus hinzu, der die derzeitige Zivilisation vor grundlegende Herausforderungen stellt und einen radikalen Paradigmenwechsel erfordert. Der komplizierte Charakter der Pilgerreise im Kontext der koreanischen Halbinsel ergibt sich aus der Tatsache, dass „Korea ins 21. Jahrhundert eingetreten ist, ohne die Wunden der Vergangenheit überwunden zu haben. Trotz seines bemerkenswerten wirtschaftlichen und sozialen Wachstums in der Nachkriegszeit bluten die Narben aus der vergangenen Ära noch immer weit auf."[1]

Die moderne Geschichte Koreas ist durch rasante Veränderungen und Entwicklungen in fast allen Bereichen der Gesellschaft gekennzeichnet. Der Untergang des feudalen Regimes der Yi-Dynastie (1392-1897) und des koreanischen Kaiserreichs (1897-1910) führte nicht zu einer unabhängigen modernen Demokratie, sondern zur japanischen Besatzung (1910-1945). Noch im Jahr 1945, als das japanische Kaiserreich besiegt und Korea aus seiner Gewalt befreit wurde, kam es zur Aufteilung der koreanischen Halbinsel durch die UdSSR und die USA. In Europa war es Deutschland, eine besiegte

1. Vgl. Hyunju Bae, "A Pilgrimage of Justice and Peace in Korea: Exodus from Division and Nuclear Threats," blog post, World Council of Churches website, 28 July 2015, https://www.oikoumene.org/blog/a-pilgrimage-of-justice-and-peace-in-korea-exodus-from-division-and-nuclear-threats, übersetzt durch JI.

Nation am Ende des Zweiten Weltkriegs, das geteilt wurde. In Asien war es nicht Japan, ein weiterer besiegter Staat, sondern Korea, ein Land, das sich nach einer vollständigen Unabhängigkeit sehnte, nach Befreiung nach 35 Jahren japanischer Besatzung, das im Zuge der internationalen Konflikte und der Politik des Kalten Krieges geteilt wurde. Der Koreakrieg brach 1950 aus und dauerte bis 1953. Er forderte fast fünf Millionen Opfer[2] und verwüstete die gesamte Halbinsel. Einer der schmerzlichsten Aspekte dieser Tragödie ist in den Erfahrungen von etwa zehn Millionen getrennten Familien zu spüren.

Der Koreakrieg endete nicht mit einem Friedensvertrag, sondern mit einem Waffenstillstand. Die Koreaner haben 70 Jahre lang im Zustand eines nicht beendeten Krieges gelebt. Dieser militärische Zustand hat als sozio-politisches Drehbuch fungiert, das oft als „Erbsünde" der koreanischen Gesellschaft bezeichnet wird und bis heute zur Instabilität der koreanischen Halbinsel geführt hat. Sein Schatten ist in den politischen, wirtschaftlichen, sozialen, kulturellen und religiösen Lebensbereichen des koreanischen Volkes tief und weithin erkennbar. Der Militarismus, die Wehrpflicht, die Rüstungsindustrie und die konfliktbeladene Kultur der Polarisierung, die unbewusst von einem verdeckten McCarthyismus[3] geprägt ist, sind einige Beispiele dafür. Die militärische Präsenz der USA in Südkorea, die gegen die nukleare Bedrohung durch Nordkorea und im nationalen Interesse gegen China und Russland eingesetzt wird, erhöht den Druck auf die ohnehin schon komplizierte Geschichte und Kultur Koreas.

Durch alle Etappen der koreanischen Geschichte - von der Yi-Dynastie, die vom traditionellen Konfuzianismus beherrscht wurde, über den japanischen Kolonialismus, den Bruderkrieg und die Militärdiktatur bis hin zur kapitalistischen Industrialisierung und Globalisierung - zieht sich wie ein roter Faden die Herrschaft des Patriarchats. Die patriarchalische Kultur ist die Grundlage für Sexismus, die Diskriminierung von Frauen und sexuelle

2. Es bezieht sich auf die fünf Millionen Soldaten und Zivilisten. https://www.history.com/topics/korea/korean-war.

3. McCarthyismus "is the practice of making accusations of subversion or treason, especially when related to communism. The term refers to U.S. senator Joseph McCarthy (R-Wisconsin) and has ist origins in the period in the United States known as the Second Red Scare, lasting from the late 1940s through the 1950s. It was characterized by heightened political repression and a campaign spreading fear of communist influence on American institutions and of espionage by Soviet agents"
(Wikipedia, s.v. „McCarthyism", Zugriff am 25. Juni 2021, https://en.wikipedia.org/wiki/McCarthyism).

und geschlechtsspezifische Gewalt, ob direkt oder indirekt. Die turbulenten Schwankungen der koreanischen Geschichte „führten zur Herausbildung einer militanten und autoritären Männlichkeit sowie zur Stärkung der Uniformität und Homogenisierung des gesellschaftlichen Lebens, die leicht die Augen vor der Bedeutung von Individualität und Vielfalt verschließt, ganz zu schweigen von der Bedeutung der Gleichheit von Frauen und ihre Sensibilität dafür, dass das Persönliche auch politisch ist."[4]

Daher befinden sich die koreanischen Frauen in einer doppelten politischen, sozialen und kulturellen Position. Einerseits tragen sie die Hauptlast der historischen Wechselfälle von Kolonialismus, Krieg, Militärdiktatur, wirtschaftlicher Ungleichheit und Ausbeutung und widerstehen diesen Fesseln gemeinsam mit ihren Mitmenschen. Auf der anderen Seite kämpfen die koreanischen Frauen gegen Patriarchat und Androzentrismus, der sogar in die Solidarität für den befreiungsorientierten nationalistischen Widerstand und die Demokratisierungsbewegung eingedrungen ist. Die Bewegungen prophetischer koreanischer Frauen für Frieden und ein Leben in Fülle für alle müssen sich sowohl mit expliziten als auch impliziten Praktiken des Sexismus und der Geschlechterungerechtigkeit auseinandersetzen. Diese ergeben sich aus den historisch gewachsenen Denkgewohnheiten und den gegenwärtigen sozioökonomischen Strukturen, die die Qualität der alltäglichen menschlichen Interaktionen behindern. Anstatt zu einer Lösung beizutragen, sind die Kirchen oft Epizentren von Patriarchat und Androzentrismus.

Der ÖRK und der Nationale Rat der Kirchen in Korea[5] organisierten vom 13. bis 15. Juli 2020 den Besuch des Pilgerteams „Frauen des Glaubens" in Südkorea.[6] Es war der erste virtuelle Besuch des Pilgerteams seit dem Ausbruch der COVID-19-Pandemie. Dieser Besuch mit dem Titel „Der Koreakrieg und das Leben der Frauen - Der Weg zu Frieden und Versöhnung" wurde organisiert, um des 70. Jahrestages des Koreakrieges zu gedenken und um die koreanischen Frauen in ihrem Kampf um die

4. Vgl. Hyunju Bae, "The Moments of Divine Eros in Luke 7:36-50: In Search of a Usable Past from a Korean Feminist Perspective", in *Religion, Ecology and Gender: Ost-West-Perspektiven,* ed. Sigurd Bergmann, Yong-Bock Kim, Bd. 1 der Studien zu Religion und Umwelt (Berlin: LIT Verlag, 2009), 36.

5. Zur jüngsten Geschichte der koreanischen ökumenischen Frauenbewegung siehe: The Gender Equality Committee of the NCCK, *The History of Thirty Years of the NCCK Christian Women Movement: 1982-2012* (Seoul: Der Ausschuss für die Gleichstellung der Geschlechter des NCCK, 2014).

6. Für die Koreaner war das Jahr 2020 ein Jahr des Zusammentreffens vieler bedeutender historischer Ereignisse: 70 Jahre Koreakrieg, 40 Jahre Demokratisierungsbewegung von Gwangju und 20 Jahre Gemeinsame Erklärung von Süd- und Nordkorea vom 15. Juni über die Denuklearisierung der koreanischen Halbinsel, übersetzt durch JI.

Bewältigung der Langzeitfolgen des Krieges und in ihrem Streben nach einer anderen Welt zu begleiten.[7] Zusammen mit den Frauenorganisationen der vier Mitgliedskirchen der ÖRK in Korea[8], nahmen die wichtigsten koreanischen ökumenischen Frauenbewegungsgruppen wie Korea Church Women United, der koreanische YWCA-Verband, der koreanische Verband der Theologinnen, der koreanische Verband christlicher Frauen für Frauen *Minjung* sowie Missionszentren, die sich für die Frauen der „Camptowns" (US-Militärstützpunkte) einsetzen, wie das Sister's Center und das Durebang[9], teil. Die „Women Making Peace", die 1448. Mittwochsdemonstration gegen die sexuelle Sklaverei des japanischen Militärs, und das Kriegs- und Frauenmuseum für Menschenrechte waren ebenfalls Orte, die virtuell besucht wurden.

In diesem Aufsatz wird zunächst versucht, die Bewegungen der prophetischen koreanischen Frauen, denen die ÖRK-Pilger*innen begegnet sind, zu klassifizieren und zu beschreiben. Dann werden die besonderen Merkmale der transformativen Spiritualität herausgearbeitet, die koreanische Frauen befähigt haben, sich im Kampf für Gerechtigkeit, Frieden und Leben zu engagieren. Abschließend wird über den Beitrag des ÖRK-Pilgerteams in Korea nachgedacht, die Bedeutung des Vermächtnisses der transformativen Spiritualität der starken prophetischen Mütter und Schwestern für die jüngeren Generationen erörtert und die Freude als gnädiges Geschenk für die Pilgerinnen und Pilger hervorgehoben, die mit einer prophetischen Vorstellungskraft für ein Leben in Fülle und Frieden für alle menschlichen und irdischen Gemeinschaften gemeinsam unterwegs sind.

---

7. Jeden Tag beteten die Teilnehmenden gemeinsam zwei Gebete aus der Sammlung „Licht des Friedens", die im Rahmen einer vom ÖRK initiierten globalen Gebetskampagne für den Frieden auf der koreanischen Halbinsel entstanden ist. Diese Initiative fand vom 1. März bis zum 15. August 2020 unter dem Gesamtthema „Wir beten, Frieden jetzt, beendet den Krieg!" statt. Im Rahmen dieser Kampagne wurden 70 Gebete und Geschichten gesammelt, die der 70-jährigen Dauer des nicht beendeten Koreakrieges entsprechen, übersetzt durch JI.

8. Die vier Mitgliedskirchen sind: die Koreanische Methodistische Kirche, die Anglikanische Kirche von Korea, die Presbyterianische Kirche in der Republik Korea und die Presbyterianische Kirche von Korea, übersetzt durch JI.

9. Das Wort *Durebang* leitet sich vom koreanischen Wort *Dure ab und* bezeichnet einen Ort, an dem sich Frauen als Gemeinschaft gegenseitig helfen. Durebang „ist eine Organisation und ein Beratungszentrum, das sich für die Beseitigung von Prostitution und Menschenhandel zum Zwecke der sexuellen Ausbeutung in Zeltstädten einsetzt und den Militarismus bekämpft" („About Durebang", Durebang-Website, Zugriff am 25. Juni 2021, http://durebang.org/?page_id=5231, übersetzt durch JI.

Begegnungen mit den Bewegungen prophetischer koreanischer Frauen

Das Pilgerteam, das sich aus etwa dreißig internationalen Frauen zusammensetzte, besuchte virtuell verschiedene Stationen. Sie verfolgte einen geschlechtsspezifischen Ansatz, der die Erfahrungen, Perspektiven und Handlungsmöglichkeiten der koreanischen Frauen in ihren historischen und strukturellen Nöten in den Vordergrund stellte.

Erstens: Das Erbe des Koreakriegs - ein andauernder Krieg ohne Friedensvertrag - wurde den Pilgern durch die Geschichten der Opfer von Landminenexplosionen während ihres Besuchs in der entmilitarisierten Zone (DMZ) und den Minenzonen sehr deutlich vor Augen geführt. Die DMZ, die Nord- und Südkorea trennt, und die zivile Kontrollzone südlich der DMZ gehören zu den am stärksten verminten Gebieten der Welt. Schätzungen über die Anzahl der Landminen, die während und nach dem Koreakrieg auf der koreanischen Halbinsel verlegt wurden, schwanken zwischen etwa 800.000 und 2 Millionen. Sie haben den Tod und die Verletzung einer großen Zahl von Menschen verursacht. Das Aufspüren und Entschärfen von Minen ist eine schwierige, aber unverzichtbare Aufgabe. Die Bemühungen um die Entminung der DMZ signalisieren eine Verbesserung der innerkoreanischen Beziehungen im Hinblick auf die Stärkung der menschlichen Sicherheit.

Wonhee Anne Joh, eine der koreanisch-amerikanischen Pilgerinnen, erzählte von ihrem Besuch in der DMZ, der für sie zu einer lebensverändernden Erfahrung wurde. Sie beschrieb das Gebiet als „die offenen Adern Koreas ... eine sichtbare Narbe, eine Wunde, die sich am Körper Koreas entlangzieht, die nicht einmal vom eigenen Körper geheilt werden kann und nur von den Umstehenden bestaunt wird. Diese Wunde wird ständig aufgestochen und aufgerissen, und es bleibt kaum genug Zeit, um einen Schorf zu bilden."[10]

In dieser Hinsicht stellt die Initiative koreanischer Frauen, die DMZ in den 1990er Jahren physisch zu überqueren, eine entscheidende und mutige Friedensbewegung dar. Die koreanischen und japanischen Frauen hielten von 1991-93 viermal Seminare zum Thema „Frieden in Asien und die Rolle der Frau" ab. Dies waren die ersten Dialoge auf ziviler Ebene seit dem Waffenstillstandsabkommen von 1953. Ökumenische Frauengruppen in Südkorea, darunter die Korea Church Women United, die Frauenabteilung

10. Vgl. Wonhee Anne Joh, „DMZ as Open Veins of Korea" (DMZ als offene Adern Koreas), Überlegungen in einem unveröffentlichten Papier, das während einer Sitzung des Pilgerteams von Women of Faith in Korea vom 13. bis 15. Juli 2020 geteilt wurde.

des Nationalen Kirchenrats in Korea und das Christian Women's Institute for Peace Studies, beteiligten sich aktiv an der Organisation des zweiten Seminars, das im November 1991 in Seoul stattfand. Die Frauen aus den Mitgliedskirchen des ÖRK spielten bei dieser Veranstaltung eine wichtige Rolle.[11] Das dritte Seminar wurde im September 1992 in Pjöngjang, Nordkorea, abgehalten. Die japanischen Frauen hielten das erste Seminar 1991 vom 31. Mai bis 2. Juni in Tokio ab und das vierte im April 1993 in derselben Stadt.[12]

Der südkoreanische Exekutivausschuss dieser historischen Seminare beschloss, eine Organisation der Frauenfriedensbewegung zu gründen. Ihr ursprüngliches Ziel war vor allem nord- und südkoreanische Frauendialoge und Austauschprogramme durchzuführen. So wurde 1997 Women Making Peace (WMP) gegründet. Viele der ersten Leiterinnen dieser zivilen Organisation waren Christinnen. WMP startete am 24. Mai 1997, dem Internationalen Frauentag für Frieden und Abrüstung, die Kampagne „Sharing Love, Sharing Food Campaign". Bei dieser Kampagne handelte es sich um eine humanitäre Hilfsaktion, bei der 26 Tonnen Mehl geliefert wurden, um Frauen und Kinder in Nordkorea in ihrer Nahrungsmittelkrise zu unterstützen.

Die globale Friedensinitiative „Women Cross DMZ" hat im Jahr 2015 einen wichtigen Beitrag dazu geleistet, die koreanischen Frauen von heute dazu zu bringen, sich an das Vermächtnis ihrer Vormütter zu erinnern, d.h. an ihren mutigen und prophetischen Akt der Überquerung der DMZ im letzten Jahrhundert, und die Friedensbemühungen der Frauen auf der koreanischen Halbinsel im größeren Rahmen der UN-Resolution 1325 über Frauen, Frieden und Sicherheit zu sehen. Die WMP setzte sich für diese Resolution ein, so dass die südkoreanische Regierung 2014 einen nationalen Aktionsplan verabschiedete. Ziel dieses Plans war es, die Beteiligung von Frauen am koreanischen Friedensprozess sinnvoll und sichtbar zu machen und die Gleichstellung der Geschlechter in den Aufbau des Friedens in Korea einzubringen. Seit 2000, dem Jahr, in dem die Gipfeltreffen der beiden

11. Zu den leitenden Persönlichkeiten gehörten Oo Chung Lee, Sang Nim Ahn, Yoon Ok Kim (Presbyterianische Kirche in der Republik Korea); Tae Young Lee, Young Ae Yoon (Presbyterianische Kirche von Korea) und Wha Soon Cho (Koreanische Methodistische Kirche). Die Anerkennung der ÖRK-Mitgliedskirchen, denen diese Führungsfrauen angehörten, wurde von Jeong Soo Kim, der Ständigen Vertreterin von Frauen machen Frieden, ausgesprochen, übersetzt durch JI.

12. Für einen umfassenden Ausblick auf diese Ereignisse siehe Yoon Ok Kim, "Feminist Theology and Peace and Reunification of Korean Peninsula: Retrospect of the First Opening of Women's Exchanges of the North and South Korea", *Journal of Korea Feminist Theology*, Nr. 92 (Winter 2020): 156-71.

Koreas die Gemeinsame Erklärung vom 15. Juni verabschiedeten, führen die Vertreterinnen Süd- und Nordkoreas in unregelmäßigen Abständen Dialoge. Das jüngste Treffen der süd-nordkoreanischen Frauenvertreterinnen fand auf dem Berg Geumgang in Nordkorea statt und stand unter dem Motto „Frieden und Vereinigung durch die Kraft der Frauen". Zusammen mit zwei anderen zivilen Frauenorganisationen haben der YWCA und der WMP die koreanische Frauenbewegung für den Frieden ins Leben gerufen, die die Kampagne „Korea Peace Now: Women Mobilizing to End the War" (Frauen mobilisieren, um den Krieg zu beenden) im März 2019 zusammen mit anderen globalen Bewegungen wie Women Cross DMZ, Nobel Women's Initiative und Women's International League for Peace and Freedom startete.

Zweitens besuchten die Pilger Stätten, die mit den Frauen der „Camptowns", wie die US-Militärstützpunkte genannt werden, in Verbindung stehen. Bei den Frauen in den Camptowns handelte es sich oft um Töchter aus armen Familien ohne Bildungschancen, die in der dunklen Welt der Prostitution für die US-Soldaten landeten. Ein Internierungszentrum für Frauen, die den STD-Test nicht bestanden, wurde abschätzig „Affenhaus" genannt. Beispiele für extreme Verletzungen der Menschenrechte von Frauen durch US-Militärs sind der Fall von Keum Yi Yun - einer Frau aus einer Zeltstadt, die 1992 von einem US-Soldaten ermordet wurde - und die Ermordung von zwei Mittelschüler*innen durch ein gepanzertes US-Fahrzeug im Jahr 2002. Der Hyosoon Misun Peace Park wurde 2020 zum Gedenken an den Tod dieser beiden unschuldigen Mädchen gegründet. Die von den US-Soldaten in Korea begangenen Verbrechen lösten in der koreanischen Gesellschaft eine Anti-US-Stimmung aus und riefen eine Bewegung für die Neuformulierung der US-Abkommen über den Status der Streitkräfte in Südkorea.

Das Sunlit Sisters' Center (der Methodistischen Kirche Koreas) in Pyeongtaek und *Durebang* (der Presbyterianischen Kirche der Republik Korea) in Uijeongbu sind zwei repräsentative kirchliche Frauenorganisationen, die sich seit Jahrzehnten für die Menschenrechte der Frauen in den Camptowns einsetzen. Diese Organisationen haben mehrere Ziele. Sie bieten den Frauen in diesem Sektor emotionale und soziale Unterstützung und schaffen einen Raum der Zuflucht und des Schutzes, in dem Frauen, die Opfer des Sexhandels geworden sind, ihre Würde wiedererlangen und in ein gesundes Leben zurückgeführt werden können. Sie tragen zur Entwicklung der lokalen Gemeinschaften bei. Sie widersetzen sich dem Militarismus. Heute kümmern sich diese Organisationen auch um Frauen aus anderen Ländern, z. B. von den Philippinen und aus Russland, die inzwischen die Mehrheit der Frauen in den Camptowns ausmachen. Ebenso ist es eine tragische Realität, dass

Frauen, die aus Nordkorea übergelaufen sind, in China oft in die Falle des Sexhandels geraten.

Drittens konnten die Pilger*innen erkennen, wie die Unmenschlichkeit des Sexhandels rund um die US-Militärstützpunkte und die Wunden der Frauen in den Camptowns den Schmerz der Frauen wachrufen, die während der japanischen Besatzung unter dem System der sexuellen Sklaverei durch das japanische Militär litten. Die Gruppe „Justice for the Comfort Women" (Gerechtigkeit für die so genannten Trostfrauen) hat offizielle Entschuldigungen für die sexuelle Sklaverei durch das japanische Militär gesucht und gefordert. Dies führte zu der Demonstration vor der japanischen Botschaft in Seoul, die 1992 begann und bis heute andauert. Am 15. Juli nahmen die Pilger*innen an der 1448. Mittwochsdemonstration gegen die sexuelle Versklavung durch das japanische Militär teil.

Die Pilger*innen besuchten auch das Kriegs- und Frauenmuseum für Menschenrechte, das 2012 errichtet wurde. Einige alte Frauen, die Opfer japanischer sexueller Sklaverei waren, hatten das Startkapital für den Bau des Museums gespendet, um die historische Wahrheit festzuhalten und die künftige Generation über die Bedeutung des Friedens aufzuklären. Sie gründeten auch den Schmetterlingsfonds, um Frauen weltweit zu helfen, die Opfer sexueller Gewalt in Kriegszeiten geworden sind. Der Name des Fonds steht für ihr Bestreben, dass alle Frauen wie Schmetterlinge fliegen und sich von Diskriminierung, Unterdrückung und Gewalt befreien können.

Viertens erlebten die Pilger*innen, wie das nukleare Trauma und die Bedrohung auf der koreanischen Halbinsel Realität sind. Der Atomangriff auf Hiroshima und Nagasaki im Jahr 1945 forderte einige hunderttausend Opfer, von denen zehn Prozent Koreaner*innen waren. Nachdem die Überlebenden nach Korea zurückgekehrt waren, wurden sie von der Gesellschaft ignoriert und ausgegrenzt. Korean Church Women United nahm die Initiative zur Begleitung und Unterstützung der Atomkraftopfer und ihrer Nachkommen in den 1970er Jahren.[13] Der YWCA spielte eine Schlüsselrolle bei der Lobbyarbeit gegen die Atomenergie, die 2015 zu der Entscheidung der Regierung führte, das älteste Atomkraftwerk in Südkorea zu schließen.

13. Vgl. Soo-bok Park, *Children of the Atom-Bomb: The Cases of the Second Generation Atom- bomb Victims* (Seoul: KCWU, 1987).

Die Quellen der transformativen Spiritualitäten der Frauen

Die Pilger*innen haben erkannt, dass koreanische Frauen mit Ausdauer, Widerstandskraft und Kreativität auf eine Vielzahl historischer Herausforderungen und traumatischer Erlebnisse reagiert haben. Koreanische Christinnen haben oft eine Schlüsselrolle in den Bewegungen für Frieden, Versöhnung, Menschenrechte und Gerechtigkeit in verschiedenen Bereichen der Gesellschaft gespielt. Welche spirituellen Quellen und Ressourcen haben es den koreanischen Christinnen ermöglicht, während der Zeit der enormen Herausforderungen ihre Handlungsfähigkeit nicht zu verlieren? Welche geistlichen Energien haben sie dazu befähigt, dem schweren Gewicht der Mächte und Gewalten zu widerstehen? In der Spiritualität der koreanischen Frauen lassen sich einige Schlüsselelemente erkennen.

Gebet und Widerstand

In Jesu Gleichnis von der Witwe und dem ungerechten Richter[14] steht das Handeln der Witwe für ihr unablässiges Gebet. Gebet und Handeln sind untrennbar miteinander verbunden. Langfristiger Widerstand und aktiver Kampf werden durch betende Geduld im Warten auf Gott genährt. Eine Reihe koreanischer Frauen in der Geschichte der Kämpfe verkörpern diese doppelte Tradition von Gebet und Widerstand. Es ist ein Handeln im Warten. In all den unruhigen Jahren waren Gebetsversammlungen von Frauen und von Frauen und Männern oft ein Katalysator für den erbitterten Widerstand gegen Kolonialismus, Militärdiktatur und die Verletzung von Menschenrechten sowie für die Bewegungen für Frieden und Gerechtigkeit.

Die weibliche oder feministische Auslegung der Bibel

Der koreanische Verband der Theologinnen (KAWT) hat entscheidend dazu beigetragen, westliche und internationale feministische Theologien vorzustellen und mit ihnen in Dialog zu treten. Noch wichtiger ist, dass sie koreanische feministische Perspektiven kultiviert hat, indem sie ihr theologisches Vorhaben in den koreanischen Kontext gestellt hat - einen Kontext, der sich nach Demokratisierung, Frieden und Wiedervereinigung sehnt, Geschlechtergerechtigkeit und ein Leben in Fülle für alle. Vier Jahrzehnte lang hat sich KAWT zu einem ökumenischen Raum der Theologisierung von, für und durch koreanische christliche Frauen und

14. Vgl. Lukas 18,1-5.

feministische Theologinnen entwickelt.[15] Kirchen und Seminare, die in der Gefangenschaft der patriarchalischen Theologie und Kultur stehen, waren eine der größten Herausforderungen.

Es ist interessant festzustellen, dass derselbe Titel, „Jesus und die Frauen", in den Schriften von Oo Chung Lee (1923-2002)[16] und Elisabeth Behr-Sigel (1907-2005) vorkommt.[17] Beide Frauen sind bemerkenswerte Mutterfiguren innerhalb der Traditionen des koreanischen Christentums bzw. der westlichen Orthodoxie. Sie sind in ihrem Umfeld für ihr leidenschaftliches und mitfühlendes Engagement bekannt, mit dem sie auf unterschiedliche Weise alternative Realitäten herbeiführen wollen. Es scheint ein gemeinsamer Nenner im Christentum zu sein, dass die Wiederentdeckung der Beziehung zwischen Jesus und den Frauen durch die Frauen, die sich qualitativ von der konventionellen kulturellen, theologischen und kirchlichen Grammatik des Patriarchats unterscheidet, als entscheidender Anker für die transformative Vision der christlichen Pionierinnen für die Kirche und die Gesellschaft dient - über geografische und historische Unterschiede hinweg.

Starke Mütter mit Rahels Wehklagen

Die Gewalt der modernen Geschichte Koreas hat - in Anlehnung an den biblischen Bericht - eine beträchtliche Anzahl von Rachels hervorgebracht, die um ihre Kinder weinen.[18] Ähnlich wie die Mütter der Verschwundenen in Buenos Aires, Argentinien, die gegen das Verschwinden ihrer Kinder während der Diktatur protestierten, bildeten die koreanischen Mütter der Opfer, Gruppen des Protests und der gegenseitigen Unterstützung, um Wahrheit und Gerechtigkeit für ihre Kinder zu fordern. Eine der repräsentativen Gruppen ist die *O-wol* (Mai) Mütter der Opfer der Demokratisierungsbewegung von Gwangju im Jahr 1980.

Die Mütter der Opfer wandten sich oft einem heftigen Aktivismus mit sozialer Mutterschaft und einer starken prophetischen Vorstellung von einer anderen und besseren Welt für die nächsten Generationen zu. Sosun Lee (1929-2011) war die Mutter von Taeil Jeon, der sich 1970 selbst verbrannte,

15. Eine ihrer zahlreichen Publikationen ist der 10. Vollversammlung des ÖRK gewidmet: Korean Association of Women Theologians, *Life Flowing through Korean Feminist Theology: The 10th WCC Assembly and Life - Justice - Peace* (Seoul: Dong Yeon Press, 2013).
16. Vgl. Oo Chung Lee, "Jesus and Women," in *In Search for our Foremothers' Spirituality* (Seoul: Asian Women's Resource Centre for Culture and Theology, 1994), 106-11.
17.Vgl. *Discerning the Signs of the Times: The Vision of Elisabeth Behr*-Sigel, hrsg. Michael Plekon und Sarah E. Hinlicky (New York: St Vladimir's Seminary Press, 2001), 95-99.
18. Vgl. Matthäus 2,18.

nachdem alle seine Versuche eines Dialogs mit der Macht gescheitert waren. Er wollte die Aufmerksamkeit auf die Unempfänglichkeit der Unternehmen und der Regierung auf die ausbeuterischen und menschenunwürdigen Arbeitsbedingungen der Arbeiter*innen, insbesondere junger Mädchen. Er wurde zum Katalysator und Symbol der Bewegung für Menschenrechte und soziale Gerechtigkeit. Vom Tag der Selbstverbrennung ihres Sohnes an wurde Sosun Lee selbst zu einer Aktivistin für die Menschenrechte der Arbeiterinnen und Arbeiter und für die Demokratisierung - was dazu führte, dass sie später als „Mutter der Arbeiter*innen" bezeichnet wurde. Sie gründete die National Association of Bereaved Families for People and Democracy und war deren Vorsitzende. Diese Tradition der sozialen Mütter zeigt, wie stark die Schwachen sind. Sie setzen sich für die soziale Sache ihrer Kinder ein, die Opfer der strukturellen Ungerechtigkeit in der koreanischen Gesellschaft sind, und engagieren sich mit ganzem Herzen.

Die Kraft des Gedenkens in den Schwesterngemeinschaften

Das Gedenken an Gott (*memoria Dei*) ist ein wesentliches Element des Glaubens; der Akt des Gedenkens an die Wolke der Zeug*innen kennzeichnet die tiefe Natur der Gemeinschaft der Heiligen. Die Erinnerung an diejenigen, die ihr Leben als Freund*innen Gottes und Prophet*innen gelebt haben, bringt eine Erneuerung des Geistes, des Verstandes und des Herzens mit sich.[19] Die turbulente moderne Geschichte Koreas, die von Katastrophen und Leiden geprägt war, brachte die ersten christlichen Vormütter hervor. Ihre sozialen Rollen umfassten ein breites Spektrum an Engagements als Theologinnen, Pfarrerinnen, Erzieherinnen, Professorinnen, Sozialarbeiterinnen, Gewerkschafterinnen, Frauenrechtlerinnen, Menschenrechtsaktivistinnen, Friedens- und Wiedervereinigungsaktivistinnen, politische Aktivistinnen, Politikerinnen und die First Ladies.

Der koreanische Verband der Theologinnen und der koreanische Verband christlicher Frauen für Frauen *Minjung* fungieren als generationenübergreifende Schwesterngemeinschaften als Orte der Erinnerung, die das Erbe des Lebens und des Engagements der koreanischen Schwestern weitergeben, die als Freundinnen Gottes und als Prophetinnen lebten. Der Prozess selbst schenkt den jüngeren Teilnehmerinnen oft die Gabe der Inspiration und Erneuerung, das Gefühl der Verwurzelung in der Geschichte und die Freude, mit der Gemeinschaft der Gleichgesinnten verbunden zu sein.

19. Vgl. Elizabeth A. Johnson, *Friends of God and Prophets: A Feminist Theological Reading of the Communion of Saints* (New York: Continuum, 1999).

Auf dem Weg zum Saeng-Myung-Feminismus

„Leben" wird im Koreanischen mit *saeng-myung* übersetzt. Dieses Wort besteht aus zwei Silben, die im Chinesischen eine besondere semantische Färbung haben. Der Begriff *saeng-myung* setzt eine himmlische Anordnung für das Leben auf der Erde voraus und bezeichnet einen kosmologischen Weg, der die Ehrfurcht vor dem Leben verlangt. Heute, wo die Ökologie in den Mittelpunkt rückt und die ökologische Zivilisation eingeleitet werden soll, ist es bemerkenswert, dass koreanische Aktivistinnen den Begriff *saeng-myung* dem Begriff *saeng-tae* vorziehen, der eine koreanische Übersetzung von Ökologie ist.[20] Young-suk Yi schlägt den saeng-myung-Feminismus als die koreanische Lokalisierung des globalen Ökofeminismus vor. „Die wichtigste erkenntnistheoretische Struktur und die Qualitäten des saeng-myung-Feminismus gehen von der Prämisse aus, dass ‚das Leben das Subjekt ist'".[21]

Das Erwachen zu *saeng-myung* könnte eine Tür zu einem mystischen Bewusstsein öffnen, das einem helfen könnte, sich von der Konsumgier und dem materialistischen Hedonismus zu lösen und sich dem Genuss des Seins selbst im Lobpreis zuzuwenden.[22] Das Gefühl, in das Netz des Lebens eingebettet zu sein, könnte das Bewusstsein derjenigen, die in der Gefangenschaft des Egozentrismus und Individualismus gefangen sind, erweitern und erheben, so dass sie sich der wechselseitigen Beziehung aller Wesen bewusst werden, den anderen umarmen und Fremde willkommen heißen. Im koreanischen kulturellen Kontext könnte *saeng-myung* als ein gemeinsames Schlüsselkonzept für den interreligiösen Dialog und die Zusammenarbeit dienen. Der Saeng-myung-Feminismus könnte eine Quelle für künftige Gespräche zwischen nord- und südkoreanischen Frauen sein, die im Dialog oft große erkenntnistheoretische Lücken aufweisen, da sie aus unterschiedlichen nationalen und politischen Kontexten kommen.

Eine der Pilgerinnen aus dem Jahr 2020 kommentierte: „Jede Stätte, die wir besuchten, hat Wege gefunden, das Leben aus dem Tod wieder auferstehen zu lassen." Ihre Bemerkung ist bezeichnend, da sie die Macht des Glaubens im Leben der koreanischen Christinnen sowie ihre Verehrung von *saeng-myung* anerkennt. Der *Saeng-myung*-Feminismus muss kultiviert werden, denn er erweist sich als fruchtbarer Boden für koreanische feministische spirituelle und theologische Unternehmungen in der postkolonialen und postpatriarchalen Ära - auf der Suche nach einer neuen Zivilisation der Umweltgerechtigkeit.

---

20. Vgl. Young-suk Yi, "Gendered Life and Saeng-Myung Feminism: The Localization of Eco- Feminism in Korea", in Bergman und Kim, *Religion, Ecology and Gender,* 23-34.
21. Vgl. Yi, „Gendered Life", 28, übersetzt durch JI.
22. Vgl Lukas 12,15.

Die innige Liebe und Verehrung von *saeng-myung* ist manchmal in der Freude erkennbar, die koreanische Minjung-Frauen selbst unter harten Lebensbedingungen zeigen. Im Gegensatz zu der eher ruhigen und gelassenen Freude, die die Eliten für die Natur empfanden, kam die Freude der *minjung* aus ihrer unmittelbaren Erfahrung des Lebens mit der Natur, die die kostbare Produktionsstätte für ihren Lebensunterhalt war.[23] Ein Volkslied der Taucherinnen auf der Insel Cheju bringt diese Freude zum Ausdruck: „Ich tauche in das weite Meer, Faden für Faden. Seemuscheln und große Muscheln ragen hier und dort heraus. Braune Algen tanzen in den Wellen. Ich verliere mich beim Sammeln der braunen Algen und vergesse sogar zu atmen."[24]

Diese Texte verweisen auf die Tradition der Frauen, die „ihre Arbeit nicht als sinnlose Plackerei betrachten, sondern als etwas, das sich lohnt und Freude bereitet. Sie verstehen den wahren Sinn des Lebens."[25]

Schlussfolgerung

Die gläubigen Frauen, die am Besuch des Pilgerteams in Korea teilgenommen haben, haben gezeigt, dass selbst die Pandemie den Willen der gläubigen Frauen zur globalen Solidarität nicht bremst, dass Frauen reich an Widerstandskraft, Kreativität und Stärke sind und dass das Engagement von Frauen für Wahrheit, Frieden und Gerechtigkeit auch in einer beispiellosen Ära weitergeht. Die Konferenz bot die Möglichkeit, sich auf verschiedenen Ebenen gegenseitig zu inspirieren, da internationale, interkirchliche, generationenübergreifende und interkulturelle Begegnungen stattfanden.

Der Ausbruch der COVID-19-Pandemie im Jahr 2020 hat zu einem Anstieg von Arbeitslosigkeit und Depressionen vor allem unter jungen Menschen geführt, und die Selbstmordrate junger koreanischer Frauen ist sprunghaft angestiegen. Gleichzeitig trugen junge Frauen wesentlich zur Gründung der Frauenpartei bei, die heute über 10.000 Mitglieder zählt. Es ist zu hoffen, dass das Vermächtnis der transformativen Spiritualität der hier beschriebenen starken prophetischen Mütter und Schwestern auch für kommende Generationen eine inspirierende Ressource sein wird.

23. Vgl. Oo Chung Lee, " Traditional Culture of Korea and Feminist Theology," in Yi, *In Search for our Foremothers' Spirituality,* 11.
24. Vgl. Lee, „ Traditional Culture „, 11, übersetzt durch JI.
25. Vgl. Lee, 11, übersetzt durch JI.

Die Pilger*innen ernähren sich auf der Reise von Rationen. Unter ihnen steht die Freude an erster Stelle, die eine Liebe zum Leben erzeugt. Die Liebe zum Leben ist ein Gegenmittel gegen die Nekrophilie, die Liebe zum Tod, die sich wissentlich oder unwissentlich im Wettrüsten, in der Faszination für Atomwaffen und Energie, in der patriarchalischen Besessenheit von Hegemonie und in den zerstörerischen Schatten der heutigen Zivilisation zeigt. Mit Freude können wir aus den Quellen unserer Mütter und Schwestern schöpfen, die ihr Leben in Vergangenheit und Gegenwart der Vision gewidmet haben, die koreanische Halbinsel und die Welt in einen Raum zu verwandeln, in dem alle Kinder in Gesundheit, Sicherheit, friedlicher Koexistenz, Konvivenz und Umweltgerechtigkeit leben können. Die Pilgerinnen bewegen sich mit der Sehnsucht nach der „alten Zukunft" von *Saeng-Myung*, wie Helena Norberg-Hodge es ausdrückt.[26] Sie folgen einer kollektiven heiligen prophetischen Vorstellung von einem Leben in Fülle und Frieden für alle menschlichen und irdischen Gemeinschaften. Auf dieser Reise des Glaubens werden sie oft von der Freude, dem Geschenk der teuren Gnade, überrascht.

Heilige prophetische Phantasie für ein Leben in Fülle und Frieden für alle menschlichen und irdischen Gemeinschaften. Auf dieser Reise des Glaubens werden sie oft von der Freude überrascht, dem Geschenk der teuren Gnade.

Aus dem Englischen übersetzt durch Julia In

26. Vgl. Helena Norberg-Hodge, *Antike Zukünfte: Lektionen aus Ladakh für eine globalisierte Welt* (San Francisco: Sierra Club Books, 1991).

14

Kirchliche Frauenorganisationen als Ausdruck der Spiritualität afrikanischer Frauen auf dem Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens

Isabel Apawo Phiri

Eine Untersuchung der Literatur, die von afrikanischen Theologinnen, die Mitglieder des Kreises afrikanischer Theologinnen sind, verfasst wurde, hat gezeigt, dass afrikanische kirchliche Frauenorganisationen einheimische Ausdrucksformen der Spiritualität afrikanischer Frauen sind.[1] Diese Organisationen finden sich sowohl in Missions- als auch in einheimischen Kirchen, und ihre Hauptmerkmale sind mehr oder weniger dieselben. Ziel dieses Aufsatzes ist es, über die Spiritualität afrikanischer Kirchenfrauen bei ihrer Teilnahme am Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens nachzudenken. Der Artikel ist in drei Teile gegliedert. Zunächst verorte ich die Theologien afrikanischer Frauen als Teil der feministischen Befreiungstheologien und -spiritualitäten. Zweitens zeige ich die Spiritualität des Widerstands und der Transformation auf, die in Frauenorganisationen

1. Vgl. In *Her Stories: Hidden Histories of Women of Faith in Africa,* hrsg. von Isabel Apawo Phiri, Betty Govinden und Sarojini Nadar (Pietermaritzburg: Cluster Publications, 2002), siehe Folgendes: Dorcas Olubanke Akintunde, "The Achievements and Hurdles of the Good Women Association of Nigeria (1943-2001)", 84-100; Esther Mombo, "Harahamisi und Jumaa: The Development of Women's Meetings in East Africa Yearly Meeting of the Friends (Quäker)", 59-83; Beverley Gail Haddad, "The Mother's Union in South Afrika: Unerzählte Geschichten vom Überleben und Widerstand des Glaubens", 101-16. Siehe auch: Lynn Holness, "Women's Piety and Empowerment: An Observer's Understanding of the Methodist Women's Manyano Movement", *Journal of Theology for Southern Africa* 98 (1997): 21-31; Isabel Apawo Phiri, *Women, Presbyterianism and Patriarchy: Religious Experiences of Chewa Women in Central Malawi* (Blantyre: CLAIM Publishers, 1997); Nyambura J. Njoroge, *Kiama Kia Ngo: An African Christian Feminist Ethic of Resistance and Transformation* (Accra: Legon Theological Studies Series, 2000); Rachel Nyagondwe Fiedler, *Women of the Bible and Culture: Baptist Convention Women in Southern Malawi* (Zomba: Kachere Series, 2005); Molly Longwe, "African Women's Organisations," in *Anthology of African Christianity,* ed. Isabel Apawo Phiri, Dietrich Werner, Chammah Kaunda, and Kennedy Owino (Oxford: Regnum Books International, 2016), 949-56.

innerhalb afrikanischer Kirchen zu finden ist, wenn sie sich mit dem Patriarchat in Kirche und Gesellschaft auseinandersetzen. Drittens denke ich über die Spiritualität der Frauen im Südsudan nach, wie sie sich in der Arbeit des Nationalen Frauenprogramms des Südsudanesischen Kirchenrates zur Friedensförderung zeigt.

Dieser Aufsatz basiert hauptsächlich auf einer qualitativen Studie von schriftlichen Dokumenten. Er stützt sich auch auf das, was während des Besuchs des Pilgerteams im Mai 2018 zu hören war, der vom Rat der Kirchen des Südsudan ausgerichtet wurde.

In jedem Abschnitt weise ich auf die Dimensionen des Pilgerwegs der Gerechtigkeit und des Friedens hin: die Gaben Gottes feiern, die Wunden aufsuchen (Zerbrochenheit, wo Heilung nötig ist) und die Ungerechtigkeiten verwandeln.[2] Darin findet man die wahre Lebensspiritualität der Frauen.

Afrikanische Frauentheologien als Teil der feministischen Befreiungstheologien und Spiritualität

Es gibt einen gemeinsamen Nenner in der Diskussion über die Spiritualität des Lebens im Kreis afrikanischer Theologinnen, in der ökumenischen Dekade der Kirchen in Solidarität mit den Frauen (1988-98) und in der Frauenkommission der Ökumenischen Vereinigung der Theologinnen der Dritten Welt (EATWOT). Mercy Amba Oduyoye ist der rote Faden, der sich durch die drei Räume für die Entwicklung und Artikulation der Spiritualität von Frauen für das Leben zieht. EATWOT hielt ihre erste offizielle Konferenz 1976 ab. Doch erst 1981 nahmen die weiblichen Mitglieder Einfluss auf wichtige Veränderungen in der Theologie und Struktur der Organisation. Oduyoye erzählt die Geschichte einer «Eruption innerhalb einer Eruption» innerhalb von EATWOT. Dies führte 1983 zur Gründung der Frauenkommission der EATWOT; Oduyoye war deren erste weibliche Präsidentin (1997-2001).[3] Kwok Pui-lans Beschreibung aus dem Jahr 2010 zeigt, wofür die EATWOT stand, nachdem sie von Frauen, die eine Vision für eine Spiritualität des Lebens hatten, umgestaltet wurde. Sie sagt: „Im theologischen Kontext entwickeln sich die Theologien der ‚Dritten Welt' aus den Kämpfen gegen soziale und politische Unterdrückung, kulturelle

2. Vgl. "An Invitation to the Pilgrimage of Justice and Peace", 8. Juli 2014, Ökumenischer Rat der Kirchen, https://www.oikoumene.org/en/resources/documents/central-committee/geneva-2014/an-invitation-to-the-pilgrimage-of-justice-and-peace.

3. Vgl. Wikipedia, s.v. „Ökumenische Vereinigung von Theologen der Dritten Welt", https://de.wikipedia.org/wiki/Ecumenical_Association_of_Third_World_Theologians.

Entfremdung und Ungerechtigkeit als Folge von Sexismus, Rassismus, Klassismus, Kolonialismus und anderen Formen der Unterdrückung. Theologinnen und Theologen von EATWOT haben sich für die Befreiung der Armen, die Bewahrung der Schöpfung, Geschlechtergerechtigkeit, Rassen- und ethnische Gleichheit und den interreligiösen Dialog eingesetzt."[4]

Wichtig für dieses Kapitel ist, dass die Frauenkommission Raum für Theologinnen aus jeder Region geschaffen hat, um ihren Beitrag zu feministischen Befreiungstheologien und zur Spiritualität zu artikulieren. Ich glaube, dass hier die Saat für die Artikulation von Theologien und Spiritualität afrikanischer Frauen gesät wurde.

Das Streben nach einer Spiritualität des Lebens wurde weiter unterstützt, als der Ökumenische Rat der Kirchen (ÖRK) die Ökumenische Dekade der Kirchen in Solidarität mit den Frauen (1988-98) ausrief. Diese Dekade knüpfte an die UN-Dekade für Frauen (1975-85) an, die sich auf politische Maßnahmen und Themen konzentrierte, die Auswirkungen auf Frauen haben, wie Lohngleichheit, geschlechtsspezifische Gewalt, Landbesitz und andere Menschenrechte. In ähnlicher Weise, aber auch darüber hinausgehend, konzentrierte sich die Dekade auf folgende Themen:

- Befähigung von Frauen, „unterdrückerische Strukturen in der Weltgemeinschaft, in ihren Kirchen und Gemeinden in Frage zu stellen".
- Bekräftigung des entscheidenden Beitrags von Frauen in Kirchen und Gesellschaft „durch gemeinsame Leitung und Entscheidungsfindung, Theologie und Spiritualität".
- Sichtbarmachung der Perspektiven und Aktionen von Frauen in der Arbeit und im Kampf für Gerechtigkeit und Frieden
- die Kirchen zu befähigen, „sich von Rassismus, Sexismus und Klassismus sowie von Lehren und Praktiken zu befreien, die Frauen diskriminieren".
- Ermutigung der Kirchen, „in Solidarität mit den Frauen zu handeln"[5]

4. Vgl. Kwok Pui-lan, Einleitung zu *Hope Abundant: Third World and Indigenous Women's Theology,* ed. Kwok Pui-Ian (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 2010), 2, übersetzt durch JI.
5. Vgl. *Living Letters: A Report of Visits to the Churches during the Ecumenical Decade of Churches in Solidarity with Women* (Genf: ÖRK-Publikationen, 1997), 13, übersetzt durch JI.

Die vier vorrangigen Themen der Dekade waren:

- „Gewalt gegen Frauen in ihren verschiedenen Formen"
- „die volle und kreative Beteiligung der Frauen am Leben der Kirche"
- „Die globale Wirtschaftskrise und ihre Auswirkungen auf Frauen"
- „Rassismus und Fremdenfeindlichkeit und ihre spezifischen Auswirkungen auf Frauen"[6]

Von 1987 bis 1994 war Mercy Amba Oduyoye die stellvertretende Generalsekretärin des ÖRK. Zu ihren Aufgaben gehörte es, die Arbeit der Dekade zu beaufsichtigen. In dieser Zeit war Oduyoye auch federführend bei der Gründung des 1989 ins Leben gerufenen Kreises engagierter afrikanischer Theologen und Theologinnen.

Im Geiste der Dekade wurde das Interesse an der Spiritualität von Frauen durch die Veröffentlichung von *Women Resisting Violence* weiter bekräftigt: *Spirituality for Life*.[7] Dieser Sammelband fasst die Überlegungen globaler feministischer Befreiungstheologinnen zusammen, die 1994 in Costa Rica zu einer Konferenz zusammenkamen, um die Auswirkungen von Gewalt gegen Frauen zu diskutieren. Die Spiritualität von Frauen wurde im Zusammenhang mit wirtschaftlicher, militärischer, kultureller, ökologischer, häuslicher und physischer Gewalt betrachtet, wie sie von Frauen in ihren Regionen erlebt wird. Aus dieser Konferenz ging ein klares Verständnis von einer Spiritualität für das Leben hervor.

Letty Russell fasste die Diskussionen auf der Konferenz zum Thema Spiritualität mit folgenden Worten zusammen:

> Spiritualität für das Leben ist eine Lebensform für Frauen in ihrem Widerstand gegen die anhaltende Gewalt. Die Frauen sprachen von Spiritualität als dem Leben selbst, denn sie war die Art und Weise, wie sie ihre Suche nach Integrität und Sinn in ihren Kampf gegen die Entmenschlichung integrierten. Schließlich entdeckten wir, dass dieser Kampf gegen Gewalt ein Kernthema der feministischen Befreiungstheologien ist, weil Frauen am Rande und alle Frauen in einer patriarchalischen Gesellschaft unter vielerlei Gewalt leiden, die sowohl von den Religionen als auch von den Gesellschaften, deren Teil wir

6. Vgl. Ebd., übersetzt durch JI.

7. Vgl. Mary John Mananzan, Mercy Amba Oduyoye, Elsa Tamez, J. Shannon Clarkson, Mary C. Grey, und Letty M. Russell, Hrsg., *Women Resisting Violence: Spiritualität für das Leben* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1996).

> sind, legitimiert wird. Eine Transformation kann nur durch Widerstand, Interpretation und gemeinsame Aktionen. Sie entsteht teilweise und langsam, wenn kleine Teile unserer Kulturen angehoben und umgestaltet werden, um lebensspendende Werte und Spiritualität zu unterstützen.[8]

Aus dieser Perspektive verstanden, fügte Russell hinzu, besteht die Arbeit der feministischen Befreiungstheologinnen darin, zum Wiederaufbau der christlichen Theologie beizutragen, „mit neuen Paradigmen, die weder sexistisch noch patriarchalisch sind und deren Grundlage, Symbolik und Sprache die integrale Schöpfung des Menschen als Mann und Frau zutiefst respektieren“[9].

Vor und nach dieser Konferenz wurden viele Artikel über den Kreis afrikanischer Theologinnen und über die Theologien afrikanischer Frauen geschrieben.[10] Ein wichtiger Text, der diese Arbeit zusammenfasst, ist *Introducing African Women´s Theology*[11], von Mercy Amba Oduyoye. In diesem Buch wird der Kreis als Teil der christlichen Befreiungstheologien beschrieben, geschrieben aus den Erfahrungen afrikanischer Frauen, die dem Patriarchat in den traditionellen afrikanischen Religionen, im Christentum und im Islam sowie in der afrikanischen Kultur begegnen. Sie veranschaulicht auch eine Spiritualität, die von historischen Erfahrungen der Versklavung und wirtschaftlichen Ausbeutung durch Araber*innen, Europäer*innen und jetzt die Chines*innen geprägt ist. Das Ziel dieser Theologinnen ist es, Forschungsliteratur zu erstellen, die auf den spezifischen Erfahrungen afrikanischer Frauen basiert, die auf der Suche nach ubuntu-Beziehungen zwischen Frauen und Männern sind, die auf Ganzheitlichkeit basieren. Die afrikanischen Frauen lehnen es ab, Opfer geschlechtsspezifischer Gewalt - in all ihren Formen - zu sein, und wollen selbst zu Akteur*innen der Veränderung werden. Es ist auch eine Weigerung, sich den afrikanischen männlichen Theologen in ihrer unkritischen Verteidigung der afrikanischen Kultur und Religionen anzuschließen und sie stattdessen durch die Brille der feministischen Kulturhermeneutik zu betrachten, um lebensbejahende

8. Vgl. Letty M. Russell, “Spirituality, Struggle, and Cultural Violence”, in *Women Resisting Violence,* 21, übersetzt durch JI.
9. Vgl. Russell, „Spirituality“, 25, übersetzt durch JI.
10. Vgl. Isabel Apawo Phiri und Sarojini Nadar, “What’s in a Name? Forging a Theoretical Framework for African Women’s Theologies”, in *Biblical Studies, Theology, Religion and Philosophy: An Introduction for African Universities,* ed. James N. Amanze (n.c.: Zapf Chancery, 2012), 213-228.
11. Vgl. Mercy Amba Oduyoye, *Introducing African Women’s Theology* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 2001).

Überzeugungen und Praktiken für alle afrikanischen Menschen und die gesamte Schöpfung aufzuzeigen. Es ist eine Spiritualität, die in Johannes 10:10 verwurzelt ist, wo Jesus sagt: „Ich bin gekommen, damit sie das Leben haben und es in Fülle haben." In der Arbeit des Kreises findet man eine Spiritualität des Widerstands gegen alle todbringenden Kräfte und Engagement in Aktionen, die zur Umwandlung von Räumen der Frauenunterdrückung führen. Dies ist der Rahmen, den der Kreis bei der Untersuchung der Spiritualität der Frauenorganisationen der afrikanischen Kirchen verwendet.

Frauenorganisationen der afrikanischen Kirchen: Raum für spirituelle Erneuerung, Widerstand und Hoffnung

Als das Christentum im 16. Jahrhundert durch die Missionierung ein zweites Mal nach Afrika kam, fanden die Afrikaner*innen eine tiefe Verbundenheit mit ihren religiösen Überzeugungen und Praktiken vor, die ein gemeinschaftliches Weltbild förderten. Dies wird durch die Philosophie von *ubuntu - in den* südafrikanischen Sprachen - und *umunthu - in* Chichewa, meiner Muttersprache, aus Malawi - gut ausgedrückt. In ihr findet man eine Spiritualität, die harmonische Beziehungen zwischen den Menschen und mit der Natur fördert. Bei den Menschen steht der Wert der Gemeinschaft im Vordergrund, die die geistige Welt, die noch nicht Geborenen, die Lebenden und die Verstorbenen einschließt. Dazu gehört auch, dass man dem*der Fremden gegenüber freundlich ist, so wie man es auch gegenüber denjenigen tun würde, mit denen man durch das Blut verbunden ist. Dieser Geist der Aufnahme des*der Fremden in die eigene Gemeinschaft zeigt sich in der Art und Weise, wie die Missionare empfangen wurden, und in dem Prozess, in dem das Christentum angenommen wurde - natürlich mit unterschiedlichen Ausprägungen von einer Gemeinschaft zur anderen.

Viele Forscherinnen und Forscher der Missionsgeschichte Afrikas haben sich mit der Bedeutung der kirchlichen Frauenorganisationen in Afrika befasst.[12] Eines der herausragenden Werke über die kirchlichen Frauenorganisationen ist *Black Woman in Search of God*, das noch vor der Gründung des Circle of Concerned African Women Theologians veröffentlicht wurde.[13] Die Bedeutung dieses Buches liegt darin, dass bereits hier der Geist des Widerstands gegen das Patriarchat, insbesondere

12. Vgl. *Anthology of African Christianity; auch Christianity in Sub-Saharan Africa,* ed. Kenneth R. Ross, J. Kwabena Asamoah-Gyadu, and Todd M. Johnson (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2017).

13. Vgl. Mia Brandel-Syrier, *Black Woman in Search of God* (London: Lutterworth Press, 1962).

gegen die Gewalt gegen Frauen, durch afrikanische Frauen zu erkennen ist, die durch ihren christlichen Glauben gestärkt wurden. Als die afrikanischen Theologinnen begannen, über die Ursprünge der kirchlichen Frauenorganisationen zu schreiben, erkannten sie die wichtige Rolle der westlichen Missionarinnen und der Ehefrauen der männlichen Missionare in der zweiten Hälfte des 19. und im frühen 20. In den protestantischen Kirchen bestand der Hauptzweck der Arbeit mit afrikanischen Frauen darin, sie über die Bibel zu unterrichten und sie darauf vorzubereiten, zukünftige Ehefrauen afrikanischer Männer zu werden, die Christen geworden waren und entweder im Dienst der Kirchen oder der Kolonialregierungen standen. In der Mitte des 20. Jahrhunderts, als die meisten Missionskirchen ihre Autonomie von den Missionsgesellschaften in Übersee erlangten, hatten die Frauenorganisationen der afrikanischen Kirchen Fuß gefasst und sich in allen Missions- und einheimischen afrikanischen Kirchen verbreitet.

Die kirchlichen Frauenorganisationen tragen in den jeweiligen Landessprachen unterschiedliche Namen. Ein Beispiel ist die Kirche der zentralafrikanischen Presbyterianer in Malawi, wo wir drei lokale Namen mit derselben Bedeutung haben: *Chigwirizano* in der Nkhoma-Synode, *Mvano* in der Südregion und *Manyano* in der Nordregion. Der Schlüsselbegriff in diesem Namen ist *Einheit*. Die Frauen bilden in ihrem Dienst für Gott eine geeinte Gemeinschaft. Sie verstehen sich als ein Leib Christi mit einer Vielzahl von gottgegebenen Gaben, um Gott, einander, der größeren Kirche und der Gesellschaft zu dienen, in die Gott sie gestellt hat. Was sie gemeinsam haben, ist ihr Engagement für Gott, das sich im Dienst durch Evangelisation, Gastfreundschaft und Besuche bei Kranken, Trauernden, älteren Menschen und denen, die in ihrem Engagement für Gott schwach sind, ausdrückt. Ich sehe in der Arbeit der kirchlichen Frauenorganisationen eine Annäherung des afrikanischen Konzepts der *umunthu* und der christlichen Lehre, ein Leib in Christus zu sein.

Die Einheit der kirchlichen Frauen in diesen Organisationen wird symbolisch durch das Tragen von Uniformen zum Ausdruck gebracht, wenn sie zusammen sind oder an Gottesdiensten und Veranstaltungen teilnehmen. Frauen aus allen Konfessionen tragen eine bestimmte Farbe, einschließlich Symbolen und Mustern. Es wird viel Wert darauf gelegt, dass die Frau eine Ausbildung absolviert, um Mitglied zu werden. Nach Abschluss des Kurses wird die Uniform in einer besonderen Zeremonie gesegnet, und die Frau beginnt, sie bei den wöchentlichen Zusammenkünften und an Sonntagen zu tragen. In Malawi wird diese Uniform auch bei Beerdigungen getragen, und

die meisten Frauen geben an, dass sie sie auch bei ihrer Beerdigung tragen möchten. Es ist ein Zeichen der Zugehörigkeit, das mit großer Freude und einem Gefühl der Wichtigkeit angenommen wird.

Die Forschungen von Beverley Haddad haben gezeigt, dass die Frage der Uniform für die Anglikanische Müttervereinigung in Südafrika zu einem Ort der Zerrissenheit in den Beziehungen zwischen den Frauen und der Kirchenleitung wurde.[14] Sie wurde zu einem Thema, das Widerstand auslöste, als die weiße anglikanische Kirche den afrikanischen Kirchenfrauen, die Mitglieder der *Manyano* waren, das Tragen ihrer Kirchenuniform verbot. Die meisten afrikanischen Frauen verließen die anglikanische Kirche und schlossen sich Kirchen an, die Frauen das Tragen von Uniformen erlaubten - bis die Uniformfrage geklärt war. Dieses Zeichen des Widerstands veranlasste die Kirchenleitung, das Problem der Uniformen eher früher als später zu lösen, da es sich auf die Kirchenbesucher*innen auswirkte.

Die kirchlichen Frauenorganisationen werden auch als Orte der geistlichen Erneuerung gefeiert. Esther Mombo hat in ihrer Studie über Frauenversammlungen in der ostafrikanischen Jahresversammlung der Freunde (Quäker) gezeigt, dass die Gründung von kirchlichen Frauenorganisationen der geistlichen Erneuerung und der Befähigung der Frauen diente.[15] Bibellesungen, Predigten, Lieder und Gebete waren auf die geistliche Erneuerung der Frauen ausgerichtet. Sobald die Frauen das Evangelium verstanden hatten, gingen sie hinaus, um andere zu evangelisieren. Sie organisierten Erweckungsversammlungen. Durch ihre Missionsaktivitäten ist die Kirche in Afrika weiter gewachsen.

Das Thema der spirituellen Erneuerung findet sich auch in Rachel Nyagondwe Fiedlers Arbeit über die *Umodzi Wa Mai* der Baptist Convention in Malawi.[16] Hier wird die Spiritualität durch wöchentliche Gebetstreffen gestärkt. Dies ist in allen kirchlichen Frauenorganisationen in Afrika der Fall. Bei den wöchentlichen Treffen unterrichten sich die Frauen gegenseitig über die Grundsätze des christlichen Lebens. Es ist auch eine Gelegenheit für die Frauen, die Führungsrolle der Frauen als ein Geschenk Gottes zu feiern. Die Führungsrolle der Frauen wird gefördert, damit sie sich voll entfalten können, und sie wird nicht so sehr in den Kirchen ausgeübt, wo den Frauen die Führungsrolle verwehrt wird, aber sie üben sie in der säkularen Gesellschaft aus. Untersuchungen haben auch gezeigt, dass der Raum, den sich afrikanische

14. Vgl. Haddad, " The Mother's Union," 108.

15. Vgl. Mombo, "Harahamisi and Jumaa".

16. Vgl. Nyagondwe Fiedler, *Women of the Bible and Culture.*

Kirchenfrauen geschaffen haben, von der männlichen Kirchenleitung nicht nur gefeiert, sondern auch als Bedrohung empfunden wird - dass die Frauen „eine Kirche in der Kirche" schaffen. Es gibt Fälle, in denen die männliche Kirchenleitung verlangt, dass ein männlicher Kirchenführer bei allen Treffen der Frauenorganisationen anwesend ist.[17] Dies ist der Fall bei *Chigwirizano* in der Nkhoma-Synode der Presbyterianischen Kirche Zentralafrikas. In dieser Synode wird Frauen weiterhin jede Führungsposition in der Kirche verweigert.[18]

Die Frauenorganisationen der afrikanischen Kirchen wurden auch als Raum des Widerstands gegen kulturelle Praktiken genutzt, die Frauen entmenschlichen oder die vom christlichen Missionswesen falsch interpretiert wurden. Nyambura Njoroge nennt als Beispiel die Frauengilde der Presbyterianischen Kirche von Ostafrika, die in der Kolonialzeit einen Rat bildete, der als *Kiama Kia Ngo* (Rat des Schildes) bekannt wurde, um sich gegen die weibliche Beschneidung zu wehren.[19] Selbst zu dieser frühen Zeit, als es noch keine feministische theologische Ausbildung gab, wussten die Frauen, dass die weibliche Beschneidung entmenschlichend ist, und sie sprachen sich dagegen aus. Nyambura berichtet, dass sich der *Kiama Kia Ngo* 1923 in die Woman's Guild (Frauengilde) verwandelte.

Im Fall der Chewa-Frauen der Presbyterianischen Kirche Zentralafrikas in der Synode von Nkhoma ging der Widerstand in die entgegengesetzte Richtung. Sie forderten, dass die Missionare die Initiationszeremonien für Frauen beibehalten sollten, da die Initiation von Mädchen und Frauen ein Prozess sei, der die Bedeutung der Frauen in einer matrilinearen Gesellschaft bestätige.[20] Die Missionare gaben nach und begannen, Initiationszeremonien in das kirchliche Ritual aufzunehmen. Es dauerte nicht lange, bis die Baptist*innen, die römisch-katholische Kirche und die Anglikaner*innen in Zentralmalawi diesem Beispiel folgten. Obwohl die Version der christlichen Initiationszeremonie von patriarchalischer Bibelauslegung geprägt ist, zeugt dieser Prozess von der Macht der afrikanischen Kirchenfrauen, Veränderungen in kulturellen Fragen, die sie betreffen, zu beeinflussen. Dieselben Frauen, die sich gegen die Abschaffung der Initiation von Mädchen wehrten, beugten

17. Vgl. Phiri, Women, *Presbyterianism and Patriarchy,* 80.

18. Im Jahr 2013 hob die Nkhoma-Synode eine frühere Entscheidung auf, Frauen zu Ältesten zu ernennen. In der Blantyre-Synode und der Livingstonia-Synode können Frauen zu Amtsträgerinnen für Wort und Sakramente ordiniert werden.

19. Vgl. Njoroge, *Kiama Kia Ngo.*

20. Die Initiationszeremonien der Chewa beinhalten keine Beschneidung, auch nicht in der Zeit vor der Missionierung.

sich dem Ausschluss von Frauen in kirchlichen Führungspositionen. Man erwartete, dass sie sich auf die Chewa-Spiritualität berufen würden, die die spirituelle Führung durch Frauen einschließt. Stattdessen wurde die traditionelle spirituelle Führung als böse und nicht im Einklang mit der patriarchalen biblischen Lehre interpretiert.

Aus dieser Perspektive argumentiere ich, dass das Christentum, als es zum Volk der *Chewa* kam, den Frauen einen Platz versprach, an den sie gehören konnten und an dem ihre Menschlichkeit anerkannt und bestätigt wurde. Allerdings entzog es den Chewa-Frauen auch ihr indigenes Recht auf spirituelle Führung in der Gemeinschaft von Männern und Frauen, das sie in der traditionellen Chewa-Religion und -Gesellschaft innehatten.

Esther Mombo liefert ein weiteres Beispiel für kirchliche Frauen, die mutige Entscheidungen zur Verteidigung und zum Widerstand gegen die Kultur treffen. Sie verweist auf die Fähigkeit der Ostafrikanischen Jahresversammlung der Freunde (Quäker), die Kultur herauszufordern, indem sie Christen wurden. Dieselben Frauen widersetzten sich jedoch auch den Versuchen der Missionare, das Geben von Brautgeld in der Ehe zu verbieten, und sprachen sich für ein „gerechtes Brautgeld auf der Grundlage eines Geschenksystems statt eines Preises“ aus. Denn die Frauen waren sich bewusst, dass der Brautschatz trotz seiner Grenzen ein übliches Mittel ist, mit dem Frauen in einer patriarchalischen Gesellschaft Einfluss erlangen“.[21] Sie diskutierten auch Themen wie Polygamie und weibliche Beschneidung. Mombo sagt, in Anbetracht der damals (1965) vorherrschenden Kultur habe das Women‘s Yearly Meeting großen Mut bewiesen, indem es einige der Themen ansprach, die Frauen betrafen und die die Kirche als nicht mehr problematisch ansah.

Wenn man mehr Literatur über kirchliche Frauenorganisationen in Afrika aus der Perspektive von Frauen liest, kann man leicht zu dem Schluss kommen, dass diese Organisationen das Patriarchat fördern und dass sie in der feministischen Literatur nicht als Symbol der Transformation verwendet werden können. Ich sehe jedoch viele positive Zeichen, wenn man die Hoffnung betrachtet, wie sie von Ursula King und Denise Ackermann beschrieben wird.[22] Ursula King hat argumentiert, dass „die dynamische Neuinterpretation des christlichen Glaubens und der christlichen Praxis,

21. Vgl. Mombo, “Harahamisi and Jumaa”, 75.

22. Vgl. Ursula King, “Spiritualities for Life”, in *Women Resisting Violence,* 147-60; M. Denise Ackermann, “The Alchemy of Risk, Struggle and Hope”, in *Women Resisting Violence,* 141-46.

die in den Erfahrungen von Frauen wurzelt, ein Zeichen des Lebens, ein Zeichen der Hoffnung und der Prophetie ist".[23] Anfänglich gab es Misstrauen gegenüber den Forscherinnen des Kreises, die kamen, um zuzuhören und von den gelebten Erfahrungen afrikanischer kirchlicher Frauenorganisationen zu lernen - und in einigen Fällen ist dieses Misstrauen immer noch vorhanden.[24] Es gab jedoch viele Geschichten über die Entwicklung echter Partnerschaften, was ein Zeichen der Hoffnung ist. Denise Ackerman fasst die Zeichen des Wandels in den Beziehungen zwischen den Forscher*innen des Kreises und den Frauenorganisationen der afrikanischen Kirchen gut zusammen. Sie sagt:

> Hoffen bedeutet, gelebt zu werden. Auf Gerechtigkeit und Frieden zu hoffen bedeutet, Ungerechtigkeit zu beseitigen und Frieden zu stiften. Unser Handeln stärkt wiederum unsere Fähigkeit zu hoffen. . . Hoffnung ist riskant, das Leben zu wählen heißt, sich zu entscheiden für Risiko. Die Herausforderung besteht darin, die Hoffnung zu wagen und in diesem Wagemut mit sich selbst zu ringen mit allem, was uns die Hoffnung nehmen und uns damit entmachten will. Ringen ist riskant. Unsere Kräfte können uns im Stich lassen oder wir können mit weiteren Wunden und Narben daraus hervorgehen. Hoffnung ist nicht bloßer Optimismus, der die Zukunft durch eine rosarote Brille sieht und die Härte der gegenwärtigen Realität negiert Hoffnung wird in der Gemeinschaft genährt. Wenn wir versucht sind zu verzweifeln, wenn Gott zu schweigen scheint, müssen wir daran erinnert werden, dass der Verlust der Hoffnung der Verlust des Lebens ist. Hoffnung bedeutet auch zu lernen, zu warten. Das erfordert Geduld und Ausdauer, die das Gegenteil von Resignation sind. Erwartungsvolles Warten wird in der Gemeinschaft genährt, und aus ihr kann eine Spiritualität des Lebens entstehen.[25]

Ich sehe diese Art von Hoffnung in den Geschichten der afrikanischen kirchlichen Frauenorganisationen, die von den Circle-Forschern aufgezeichnet wurden. Wie Haddad sagt,

> Die Erzählung ihrer Geschichten von Glauben, Überleben und Widerstand ist für das Projekt der Theologie der afrikanischen Frauen von entscheidender Bedeutung. Denn es sind Millionen von Frauen

23. Vgl. King, "Spiritualities for Life", 150-51.

24. Das war meine Erfahrung und auch die von Fulata Moyo. Das Misstrauen kam jedoch nicht von den Frauen selbst, sondern von der männlichen Führung. Siehe Isabel Apawo Phiri, "Marching, Suspended and Stoned: Christian Women in Malawi," in *God, People and Power in Malawi: Democratisation in Theological Perspective,* ed. Kenneth R. Ross (Gweru: Mambo Press, 1996), 63-105.

25. Vgl. Ackerman, " Alchemy of Risk ", 144, übersetzt durch JI.

> wie sie, die jahrzehntelange patriarchalische Unterdrückung durch Kolonialismus, Apartheid, Kultur und Kirche buchstäblich überlebt haben. Wir müssen die Geschichten dieser Frauen aufspüren, deren Stimmen nur selten gehört werden, und dafür sorgen, dass ihr Beitrag zum Leben der Kirche und der Gemeinschaft nicht in Vergessenheit gerät. Aber ist das Aufzeichnen und Erzählen dieser Geschichten alles, was von uns verlangt wird? . . . Die Geschichten vom Überleben im Glauben und vom Widerstand der mächtigen und marginalisierten Frauen dürfen kein Selbstzweck sein. Ihre Geschichten und ihre theologische Agenda müssen zum Sprungbrett für eine partnerschaftliche Zusammenarbeit zwischen der Kirche, der Gemeinschaft und der Wissenschaft werden. Wir, afrikanische Theologinnen, haben unsere Aufgabe nicht erfüllt, wenn unsere Theologie nicht das Leben der Mehrheitsfrauen verändert, die jeden Tag ums Überleben kämpfen.[26]

Was können wir vor diesem Hintergrund aus der Spiritualität von Kirchenfrauen, die nicht nur unter kultureller und religiöser Unterdrückung zu leiden hatten, sondern ihr Leben auch im Kontext jahrzehntelanger Konflikte geführt haben, über die Überwindung von Ungerechtigkeiten lernen?

Die Spiritualität der Frauen im Südsudan

Während des Pilgerwegs der Gerechtigkeit und des Friedens, den das Pilgerteam 2018 in Juba im Südsudan besuchte, erlebten wir die Arbeit des Nationalen Frauenprogramms des Südsudanesischen Kirchenrats als ein Zeichen der Hoffnung auf Transformation im Kontext der Erfahrungen jahrzehntelanger bewaffneter Konflikte.[27] Ein Satz, den wir immer wieder hörten, lautet: „Ich wurde im Krieg geboren, bin im Krieg aufgewachsen und

26. Vgl. Haddad, "The Mother's Union," 114, übersetzt durch JI.

27. Die Besuche der Pilgerteams stehen im Einklang mit dem Geist und der Verpflichtung der 10. Vollversammlung des ÖRK in Busan 2013, auf der die ökumenische Bewegung beschlossen hat, ihren Ansatz zu vertiefen, lebendige Briefe des Zeugnisses und der Solidarität in Schwerpunktländer zu senden, von denen die meisten von bewaffneten Konflikten betroffen sind. Der Südsudan ist eines der vorrangigen Länder des ÖRK Das internationale Pilgerteam bestand aus: Frau Maureen Jack, Kirche von Schottland; Pfarrerin Kymberly Clemons-Jones, Presbyterianische Kirche USA; Frau Lydia Adajawah, Weltgemeinschaft Reformierter Kirchen; Frau Esther Ngulwa, Christlicher Rat von Tansania; Pfarrerin Dr. Dorothy Akoto, Evangelisch-Presbyterianische Kirche in Ghana; Herr Geoffrey Alemba, Gesamtafrikanische Kirchenkonferenz; Prof. Dr. Isabel Apawo Phiri, ÖRK-Mitarbeiterin; Frau Jillian Abballe, ÖRK-Mitarbeiterin; Dr. Nigussu Legesse, ÖRK-Mitarbeiterin, übersetzt durch J.I.

wurde im Krieg Mutter und Großmutter."[28] Die Erfahrung des Krieges hat die Spiritualität der Frauen im Südsudan und die transformative Antwort des Nationalen Frauenprogramms des Südsudanesischen Kirchenrats geprägt. Das Programm hat sich mit seinen Bemühungen, die Bürgerkriege zu beenden und den Grundstein für einen dauerhaften Frieden zu legen, den Respekt aller Kriegsparteien im Südsudan verdient.

Das Nationale Frauenprogramm des Südsudanesischen Kirchenrats ist dafür bekannt, dass es das Gebet als Mittel zur Überbrückung von Stammes- und politischen Gräben einsetzt, indem es monatliche nationale Frauengebete organisiert. Die Gebete bringen Frauen von verschiedenen Seiten des Konflikts und aus unterschiedlichen Konfessionen zusammen. Dies ist von entscheidender Bedeutung, da der 2013 ausgebrochene Konflikt als Spaltung der Kirchen nach ethnischen Gesichtspunkten wahrgenommen wird. Bei unserem Treffen mit Kirchenleiter*innen wurde deutlich, dass mit Beginn des Konflikts im Dezember 2013 die monatlichen nationalen Männergebete eingestellt, die nationalen Frauengebete jedoch intensiviert wurden. Dies hat es dem Nationalen Frauenprogramm des Südsudanesischen Kirchenrates ermöglicht, neutrale Foren zu initiieren, in denen die in den Konflikt verwickelten Personen zusammenkommen können, um die Probleme zu diskutieren, die zu dem Konflikt geführt haben.[29]

Eine negative Nebenwirkung des Konflikts für heranwachsende Mädchen ist die Zunahme von Kinderheiraten. Ein UN-Bericht hat gezeigt, dass „52 Prozent der Mädchen im Südsudan vor dem 18. Lebensjahr verheiratet werden und 17 Prozent heiraten, bevor sie 15 sind."[30] Die Verheiratung von Kindern ist eine Form der institutionalisierten Vergewaltigung.

Wir hörten Geschichten von bewaffneten Männern auf allen Seiten des Konflikts, die Vergewaltigungen nutzen, um diejenigen zu erniedrigen und zu demoralisieren, die als Unterstützer ihrer politischen Feinde angesehen werden. Uns wurde berichtet, dass Tausende von Frauen sexuell missbraucht

28. Der Newsletter der United Church of Canada schreibt diese Aussage Agnes Wasuk zu, der Koordinatorin des Nationalen Frauenprogramms des Südsudanesischen Kirchenrates, die wir auch bei unserem Pilgerteambesuch getroffen haben. Siehe https://www.kairoscanada.org/wp-content/uploads/2018/05/KAIROS_MediaBrief_SouthSudan.pdf ; übersetzt durch J.I.

29. Vgl. South Sudan Council of Churches' National Women's Program, Kairos-Website, https://www.kairoscanada.org/what-we-do/gender-justice/profile-sscc.

30. Vgl. Associated Press, "Child Marriage Increasing in Civil War-torn South Sudan", News24, 29. August 2017, https://www.news24.com/Africa/News/child-marriage-increasing-in-civil- war-torn-south-sudan-20170829.

wurden. Frauen und Männer sind weder zu Hause, noch in den Lagern, noch auf den Straßen oder Feldern sicher. Vergewaltigungen sind mit Schamgefühlen und Stigmatisierung verbunden. Die meisten vergewaltigten Frauen werden von ihren Ehemännern geschieden. Angesichts dieser Erfahrungen ist es nicht verwunderlich, dass laut einer aktuellen Studie von Plan International, bei der 249 Mädchen zwischen 10 und 19 Jahren im Südsudan befragt wurden, eines von vier Mädchen selbstmordgefährdet ist, vor allem aus Angst, vergewaltigt, geschlagen, entführt oder getötet zu werden.[31]

Das Nationale Frauenprogramm des Südsudanesischen Kirchenrats hat Workshops zur Traumaheilung für die Opfer/Überlebenden des Bürgerkriegs eingeführt, die für einen nachhaltigen Frieden notwendig sind. Die Workshops werden angeboten, um die verwundeten Menschen auf einem langen Weg der Transformation und Heilung zu begleiten. Dies ist ein Bereich, den die globale ökumenische Bewegung durch die Ausweitung von Programmen zur Traumaheilung stärken soll.

Das Programm arbeitet auch mit Männern und Jungen, um ihnen die Bedeutung von Geschlechtergerechtigkeit und Gleichstellung für ihre Gesellschaft zu vermitteln. In einem kulturellen Kontext, in dem Familien lieber Jungen als Mädchen ausbilden und in dem es nur begrenzte Ressourcen im Haushalt gibt, sind Mädchen auf die Hausarbeit beschränkt, während die Jungen zur Schule gehen. Der Krieg hat auch die Angst der Eltern verstärkt, Mädchen in die Schule zu schicken, und sie ziehen es vor, Mädchen zu verheiraten. Das Programm hilft Eltern und Familien, das Übel von Zwangs- und Kinderheiraten zu verstehen und die Vorteile zu erkennen, die sich für die Familien und Gemeinden ergeben, wenn sie Mädchen zu einem Schulabschluss ermutigen.

Es ist dieser Geist der Widerstandsfähigkeit und des Widerstands, den wir bei den Frauen im Südsudan gesehen haben, als wir sie beim Rat der Kirchen im Südsudan im Mai 2018 getroffen haben. Dies motivierte die weltweiten ökumenischen Pilgerinnen, die Menschen im Südsudan durch wöchentliche Gebete zu mobilisieren und als Teil der „Thursdays in Black"-Kampagne zu begleiten.[32] Die „Thursdays in Black"-Kampagne war ein Ergebnis der „Dekade der Kirchen in Solidarität mit den Frauen". In vielen Ländern, in denen Konflikte herrschen, kommen Mütter zusammen, um der Macht die Wahrheit zu sagen, indem sie Vergewaltigung und jede Form

31. Vgl. "Adolescent Girls in Crisis: Voices from South Sudan", Website von Plan International, https://plan-international.org/publications/girls-crisis-south-sudan.
32. Vgl. https://oikoumene.org/what-we-do/thursdays-in-black.

von Gewalt ablehnen. Sie fordern von den Regierungen, dass sie sich um die verschwundenen Kinder kümmern. Jeden Donnerstag stehen Frauen und Männer zusammen, um Nein zu jeder Form von Gewalt zu sagen und zu erklären, dass eine andere Welt möglich ist.[33]

Schluss

Dieser Aufsatz hat gezeigt, dass Spiritualität für das Leben das ist, was Frauen in Afrika - und weltweit - tun, wenn sie sich für Gerechtigkeit für sich selbst und für diejenigen, die am Rande der Gesellschaft stehen, einsetzen. Dabei geht es nicht nur um das Wissen über Gott und das Beten. Es beruht auf dem Glauben an Gott und auf der Erfüllung von Gottes Willen für Gerechtigkeit und Frieden für alle Kinder Gottes und für die Schöpfung. Es reicht nicht aus, Erklärungen über die Liebe Gottes und die Gerechtigkeit für alle abzugeben, wenn man gleichzeitig die Menschlichkeit einiger Menschen leugnet, die am Rande von Kirche und Gesellschaft stehen. Bei der Spiritualität für das Leben geht es um echte Liebe, die die Menschen am Rande der Gesellschaft durch Taten der Liebe umarmt. Es geht darum, Worte mit Taten in Einklang zu bringen.

Aus dem Englischen übersetzt durch Julia In

33. Auch die ÖRK-Arbeit zur Friedenskonsolidierung und Abrüstung sowie das Programm Gerechte Gemeinschaft von Frauen und Männern haben die Kirchen und Menschen im Südsudan in ihrem Streben nach einem dauerhaften Frieden in Gerechtigkeit weiter begleitet.

15

Die Spiritualität von Frauen transformieren und befähigen

Sr. Mary John Mananzan, OSB

Die Unterscheidung zwischen Religiosität und Spiritualität

Als Hilfe zum Verständnis unterscheide ich hier zwischen Spiritualität und Religiosität. Das Wesen und der Ausgangspunkt aller Religionen ist die *Erfahrung* von etwas Großartigem, etwas Transzendentem, das dann als Gotteserfahrung interpretiert wird. Eine solche Erfahrung schreit danach, geteilt zu werden; bald versammelt die Person, die diese Erfahrung gemacht hat, Jünger um sich. Es bildet sich eine Gemeinschaft. Strukturen, Verhaltensregeln und sogar eine Liste von Überzeugungen und Praktiken beginnen sich zu entwickeln. Nach dem Tod des Gründers werden seine Aussprüche und Handlungen in einer Schrift niedergeschrieben. Einige Gruppen, die eine Verbindung zum Gründer beanspruchen, übernehmen die Deutungshoheit über dessen Worte, Taten und Mission. So entstehen eine Institution, ein Glaubensbekenntnis, Rituale, kirchliche Gesetze, Schriften, ein Klerus und eine Hierarchie, eine Mission, eine Theologie und so weiter. Ich veranschauliche dies in dem folgenden Diagramm:

Nach dieser Beschreibung liegt die grundlegende Erfahrung im Bereich der Spiritualität. Alle Elemente, die sich um sie herum entwickeln, bilden die Religiosität oder die institutionelle Religion. Es gibt religiöse Menschen, fromme Menschen, sehr konforme Menschen, die dennoch keine tiefe Spiritualität zu haben scheinen. Auf der anderen Seite gibt es Menschen, die mit keiner institutionellen Religion verbunden sind, aber eine tiefe Spiritualität aufweisen.

Die folgende Definition von Spiritualität von Aurobindo ist eine der besten, auf die ich gestoßen bin:

Spiritualität ist nicht
eine hohe Intellektualität, kein Idealismus
nicht eine ethische Gesinnung oder moralische Reinheit und Strenge.
nicht Religiosität
oder eine glühende und überschwängliche emotionale Leidenschaft, nicht einmal eine Mischung aus diesen hervorragenden Dingen:
eine geistige Überzeugung, ein Glaubensbekenntnis oder ein Glaube,
ein emotionales Bestreben,
eine Regelung des Verhaltens nach einer religiösen oder ethischen Formel,
nicht nach spirituellen Errungenschaften und Erfahrungen.
Diese Dinge sind von beträchtlichem Wert für den Geist und das Leben; sie sind von Wert für die spirituelle Evolution selbst als vorbereitende Bewegungen, um die Natur zu disziplinieren, zu läutern oder ihr eine geeignete Form zu geben; aber sie gehören noch zur mentalen Evolution, dem Beginn einer spirituellen Verwirklichung, Erfahrung; die Veränderung ist noch nicht da.

Spiritualität ist in ihrer Essenz
ein Erwachen zur inneren Realität unseres Seins, zu einem Geist, Selbst, einer Seele, die anders ist als der Verstand, das Leben und der Körper,
eine innere Eingebung, das zu wissen, zu fühlen, zu sein, mit der größeren Wirklichkeit jenseits des Universums in Kontakt zu treten, die auch unser eigenes Wesen durchdringt.
in Gemeinschaft und Einheit mit Ihm zu sein, und
eine Wendung, eine Umkehr, eine Verwandlung unseres ganzen Wesens durch das Streben, den Kontakt, die Vereinigung,
ein Wachstum oder Erwachen zu einem neuen Werden oder neuen Sein, einem neuen Selbst, einer neuen Natur.[1]

Diese Definition macht Spiritualität zum Synonym für mystische Erfahrung. Als solche geht sie über die Kultur hinaus. Aber Spiritualität hat noch eine andere Bedeutungsebene. Sie ist in dem Sinne zu verstehen, dass die Erfahrung der Transzendenz in eine bestimmte Lebensweise umgesetzt wird, die sich entsprechend den grundlegenden Optionen und Entscheidungen entwickelt, die wir an bestimmten Krisenpunkten unseres Lebens treffen. Diese formen dann die eigene Spiritualität zu unterscheidbaren Merkmalen. Als Kind kann die eigene Spiritualität beispielsweise durch Pflichtbewusstsein, Konformität und ein gewisses Maß an Angst geprägt sein. Dann kann sie sich

1. Vgl. Sri Aurobindo, *Growing Within: The Psychology of Inner Development,,* comp. A. S. Dalal (Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram, 1992), 16, übersetzt durch JI.

zu einer Kind-Vater-Beziehung entwickeln. Mit dem Eintritt ins Kloster kann sich dies in eine intimere Beziehung der Freundschaft verwandeln. Wenn man in Situationen von Ungerechtigkeit involviert ist, kann ein prophetischer und befreiender Aspekt hinzukommen. Der Kontakt mit einigen asiatischen Formen der Spiritualität oder mystischen Erfahrungen kann dazu führen, dass die Bilder, die man von dieser Transzendenz hat, ausgelöscht werden, und ganz plötzlich kann man sich nicht mehr auf „einen Gott mit Gesicht" (das „nada, nada, nada" des heiligen Johannes vom Kreuz) beziehen.[2] Dies ist definitiv kontextabhängig, aber dennoch sehr persönlich.

Entwicklung der Spiritualität von Frauen durch die Frauen von EATWOT

Die hier beschriebene Spiritualität der Frauen ist das Ergebnis der gemeinsamen Reflexion verschiedener Erfahrungen von feministischen Theologinnen, die der Ökumenischen Vereinigung der Theologinnen der Dritten Welt (EATWOT) angehören. Der unmittelbare Kontext dieser Spiritualität ist die Theologie, die in Situationen der Ungerechtigkeit und Unterdrückung in den so genannten «Entwicklungsländern» entsteht. Sie ist auch der Ursprung der Befreiungstheologie und - im Falle der Philippinen - der Theologie des Kampfes. In diesem Kontext erkannten die weiblichen Mitglieder von EATWOT, dass es selbst in diesen politisch fortschrittlichen theologischen Gruppen immer noch eine Unterordnung von Frauen und eine Diskriminierung von Frauen gab. Sie sahen die Notwendigkeit, eine feministische Theologie der Befreiung zu entwickeln, die darauf abzielt, die unterdrückenden Aspekte der christlichen Religion zu dekonstruieren und ihre befreienden Aspekte zu konstruieren. Zu diesem Zweck führten die Frauen eine alternative Lesart der Bibel ein, die die Perspektive der Frauen einbezieht. Sie zeigten, dass die Kirchengeschichte voll von Unterdrückung und Diskriminierung ist, wie etwa die Verbrennung von Millionen von Frauen als „Hexen" zwischen dem 14. und 16. Die Frauen von EATWOT verfassten eine Kritik an sexistischen Praktiken, Lehren und Ritualen der Kirche. Als hermeneutisches Prinzip haben sie die Aussage der feministischen Theologin Rosemary Radford Ruether aufgegriffen:

2. Vgl. Von Anna Terentieva: "Nothing—nothing—nothing,' the sum of St John's doctrine of raising to God through 'the dark night of the soul' during which a soul is being purged by God from all without and all within, thus making the soul able to receive God in the most fully and in the most direct way" ("The Fearful Piety and 'Nada-Nada-Nada' of St John of the Cross", http://www.orthodox-christian-icons.com/nada-nada-nada.html)

> Das kritische Prinzip der feministischen Theologie ist die Förderung des vollen Menschseins der Frau: alles, was das volle Menschsein der Frau leugnet, schmälert, verzerrt und daher als nicht erlösend bewertet wird. Theologisch gesprochen muss alles, was das volle Menschsein der Frau schmälert oder verleugnet, als nicht das Göttliche oder eine authentische Beziehung zum Göttlichen widerspiegelnd, als nicht die authentische Natur der Dinge widerspiegelnd und als nicht die Botschaft oder das Werk eines authentischen Erlösers oder der Gemeinschaft der Erlösung angesehen werden. Dieses negative Prinzip impliziert auch das positive Prinzip: Was das volle Menschsein der Frau fördert, ist vom Heiligen, es spiegelt die wahre Beziehung zum Göttlichen wider, es ist die wahre Natur der Sache, die authentische Botschaft der Erlösung und die Mission der erlösenden Gemeinschaft.[3]

Diese Theologie aus der Sicht der Frauen hat eine Form der Spiritualität hervorgebracht, die die Frauen entwickelt haben, um zu ihrer vollen Menschlichkeit zu gelangen. Diese entstehende weibliche Spiritualität ist:

1. Selbstbejahend. Im Gegensatz zu den selbstverleugnenden Merkmalen der traditionellen Spiritualität ermöglicht es die neue Spiritualität den Frauen, sich selbst zu bejahen: ihre Stärken zu schätzen, ihr Selbstwertgefühl zu nähren, nach Selbstverwirklichung zu streben als einzige echte Grundlage, um anderen zu helfen. Sie befreien sich von unnötigen Schuldgefühlen und erlauben sich, aufzublühen.

2. Ermächtigung. Die Frauen haben erkannt, dass in ihnen eine Quelle grenzenloser Wachstums- und Entwicklungsmöglichkeiten schlummert - eine innere Quelle der Macht und Stärke, die ihre kühnsten Träume übersteigt. Die Erkenntnis ihrer Situation und ein neues Selbstbewusstsein haben es ihnen ermöglicht, diese innere Quelle anzuzapfen, so dass sie nicht nur aus ihrem Opferstatus in den Status von Überlebenden aufgestiegen sind, sondern auch zu Akteurinnen des Wandels, die in der Lage sind, andere zu befähigen, gesellschaftliche Veränderungen herbeizuführen, die zu einer menschlicheren Welt führen werden.

3. Vgl. Rosemary Radford Ruether, *Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology* (Boston: Beacon Press, 1983), 48, übersetzt durch JI.

3. Integral. Frauen, die diese Spiritualität leben, transzendieren die Dichotomien und Dualismen der traditionelleren Form der patriarchalischen Spiritua- lität. Materie und Geist, Heiliges und Profanes, Kontemplation und Aktion sind notwendige Elemente des Lebens. Die Frauen fließen mit ihren positiven und negativen Erfahrungen, sie leben das Leben in seiner ganzen Fülle und mit lebendiger Intensität.

4. Befreiend. Nachdem sie Selbsterkenntnis und Akzeptanz erlangt haben, erleben Frauen und Männer eine innere Befreiung, insbesondere von Angst, Schuldgefühlen und Idolen sowie von Bitterkeit und Groll. Das bedeutet nicht, dass Frauen keine „Angst" mehr empfinden, aber sie haben gelernt, zwischen begründeter und unbegründeter Angst zu unterscheiden und trotz begründeter Angst zu handeln. Sie haben die Tendenz zu neurotischen Schuldgefühlen und zur Selbstgeißelung überwunden, wenn ihnen oder ihren Familien etwas Unerwünschtes widerfährt. Sie haben sich von den Fesseln der Meinungen anderer befreit - der Meinungen von Menschen, denen sie in der Vergangenheit durch zu viel Verliebtheit „versklavt" waren, und der Meinungen von kritischen Menschen, die sie zur Untätigkeit gelähmt haben. Nachdem sie - ohne es zu leugnen - Gefühle von Verbitterung und Groll erlebt haben, haben sie sich entschieden, diese giftigen Emotionen aus ihrem Herzen zu verbannen, um sich für kreatives Handeln frei zu machen.

5. Kontemplativ. Die Frauen sehen die Bedeutung von Momenten der Ruhe, des Nachdenkens und der Kontemplation, um eine bessere Perspektive zu gewinnen, eine gewisse Distanz, um das Geschehen zu bewerten. Diese Momente ermöglichen es ihnen, mit ihrer inneren Lebensquelle in Kontakt zu bleiben und inmitten von Schwierigkeiten ihren Sinn für Humor zu bewahren - und so eine Haltung der „engagierten Sorglosigkeit" zu erlangen.

6. Heilung. Frauen, die versuchen, auf diese Weise zu leben, werden von ihren psychischen Wunden geheilt. Nachdem sie mit sich selbst in Kontakt gekommen sind und Selbstwertgefühl gewonnen haben, überwinden sie ihre Traumata und gewinnen ihre geistige Gesundheit und Kraft zurück. Und aufgrund der Ganzheitlichkeit von Materie und Geist stellen sie fest, dass auch ihre körperlichen Beschwerden gelindert werden. Wie verwundete Heilerinnen sind

sie auch in der Lage, anderen mit Mitgefühl und Empathie bei der Heilung zu helfen.

7. „Österlich". Es ist eine Spiritualität, die eher überschwänglich als streng ist; eher aktiv als passiv; eher freudig als trauernd. Sie feiert mehr, als dass sie fastet. Sie ist keine kalte Askese, sondern eine glorreiche Feier des Lebens. Diese Spiritualität bleibt nicht bei der Traurigkeit des Karfreitags stehen, sondern geht weiter bis zum Triumph des Ostersonntags.

8. Ein kontinuierlicher Prozess. Diese Spiritualität wird nicht ein für alle Mal erreicht. Sie ist nicht einmal ein gleichmäßiges, progressives Wachstum. Sie hat ihre Höhepunkte und Abgründe. Sie hat ihre Qualen und Ekstasen. Sie kann Rückschritte machen, aber sie kann auch Quantensprünge machen. Es ist offen für große Möglichkeiten des Lebens und der Freiheit und damit für immer mehr Gelegenheiten, wahrhaftig, intensiv und vollständig erlebt zu werden.

Ökofeministische Spiritualität

Als sich das Bewusstsein für die ökologische Krise verbreitete, erkannten feministische Theologinnen die enge Beziehung zwischen der ökologischen Frage und der Frauenfrage. Sie machten sich die ökofeministische Sichtweise zu eigen, die wiederum ihre Theologie und Spiritualität beeinflusste. Die Grundsätze und Praktiken des Ökofeminismus haben mehrere grundlegende theologische Auswirkungen. Es gibt Unterschiede zwischen einer *patriarchalischen*, auf Sünde und Erlösung ausgerichteten Spiritualität und einer ökofeministischen, auf die Schöpfung ausgerichteten Spiritualität, was das Bild Gottes und die Menschen und das Verständnis von Glaube, Erlösung, Heiligkeit und dem spirituellen Weg als Ganzes. In der patriarchalischen Theologie zum Beispiel werden die Beziehungen hauptsächlich in einem hierarchischen Sinne verstanden, mit einem vorwiegend männlichen Gottesbild. In diesem Ansatz wird die Erbsünde als Ausgangspunkt gesehen; es gibt eine unterentwickelte Theologie der Schöpfung und des Heiligen Geistes. Diese patriarchalische Theologie ist karfreitagsorientiert und betrachtet die Heiligkeit als ein Streben nach Vollkommenheit. Die ökofeministische Theologie hingegen ist schöpfungszentriert und geht von Gottes schöpferischem Geist (*dabar)* aus. Dieser ökofeministische Ansatz beinhaltet ein weibliches Gesicht Gottes. Er hat eine gut entwickelte Theologie des Heiligen Geistes und betont Christus nicht nur in seiner

historischen Realität, sondern auch in seiner kosmischen und prophetischen Bedeutung; und er betrachtet Spiritualität als eine totale Hingabe an Gott, der bedingungslos liebt.[4]

Im Hinblick auf den spirituellen Weg weist die schöpfungszentrierte Spiritualität - die als ökofeministische Spiritualität beschrieben werden kann - nach Matthew Fox auf vier Wege hin: (1) die *via positiva,* die eine Feier und Dankbarkeit für die Gaben des Lebens und der Schöpfung ist; (2) die *via negativa,* die eine Einladung ist, das Dunkle zu wagen und das, was man in seinem Leben nicht ändern kann, aufzugeben und zu akzeptieren; (3) die *via creativa,* die die Kräfte der Kreativität und des Gebärens betont; und (4) die *via transformativa,* die zu Engagement, Verantwortung und Mitgefühl aufruft.[5] Diese verschiedenen Momente leiten die Frauen dazu an, sich selbst zu reflektieren und sich zu fragen: Wofür bin ich in meinem Leben am dankbarsten? Welcher „Dunkelheit" bin ich in der jüngsten Vergangenheit begegnet? Was habe ich im vergangenen Jahr „zur Welt gebracht"? Welche konkreten Veränderungen möchte ich in meinem Leben, in meiner Familie und an meinem Arbeitsplatz bewirken?

Ökofeministische Spiritualität ist eine große Bereicherung einer transformativen, ermächtigenden Spiritualität von Frauen.

Interreligiöse Spiritualität

Die Mitglieder von EATWOT gehören verschiedenen Nationalitäten an. Auch wenn sie sich als Christ*innen verstehen, sind sie in unterschiedlichen Kontexten und Realitäten verwurzelt und gehören zu ihnen. Diejenigen, die in Asien leben, gehören zum Beispiel verschiedenen Religionen an: Hindus, Muslim*innen, Buddhist*innen, Taoist*innen und andere. Für sie ist die Frage nach der Begegnung mit anderen Religionen nicht hypothetisch, sondern real und konkret. Sie haben Inkulturation und Interkulturalität tatsächlich praktiziert. Die feministischen Theologinnen sind mit vielen spirituellen Werten dieser Religionen in Berührung gekommen und zögerten nicht, diese in ihre eigene Spiritualität, ihr Religionsstudium und ihre Praxis einzubeziehen. Im Lichte ihrer Begegnungen und Erfahrungen haben sie eine interreligiöse Spiritualität entwickelt, die u. a. die folgenden Merkmale aufweist:

4. Vgl. Matthew Fox, *Original Blessing: A Primer in Creation Spirituality Presented in Four Paths, Twenty-Six Themes, and Two Questions* (Bear and Company, 1983).
5. Vgl. Fox, Original Blessing.

1. Integrale Sichtweise. Diese Spiritualität transzendiert Dichotomien und Dualismen, wie Materie und Geist, Heiliges und Profanes, Kontemplation und Aktion. Die Bedeutung des Körpers, des Atems, der Lebenskraft (*Chi*) wird hervorgehoben. Alle sind wichtige Elemente des Lebens. Es geht über ein „entweder/oder" hinaus zu einem „sowohl/als auch". Man integriert Beziehungen in sich selbst: die Beziehung zu sich selbst, die selbstbestätigend ist; die Beziehung zum Nächsten, die gegenseitig ermächtigend ist; die Beziehung zu Gott, die völlige Hingabe ist; und die Beziehung zur Natur, die in gegenseitiger Verbundenheit verwurzelt ist und nicht in hierarchischen Beziehungen, die auf Kontrolle, Ausbeutung und Missbrauch beruhen.

2. Lebensbejahende Haltung. Diese Spiritualität ist eine Feier des Lebens. Sie ist voller Ehrfurcht und Dankbarkeit gegenüber dem Wunder des eigenen Seins und der Schönheit und Erhabenheit des Universums. Sie fördert das *Chi*, das durch die Chakren[6] fließt, durch eine gesunde Lebensweise (Ernährung, Bewegung, Qi-Gong) und durch eine bewusste Integration von Geist, Körper und Seele. Sie respektiert alle Lebensformen und vermeidet Handlungen, die das Leben einer Art gefährden. Sie ist sich der globalen Mächte bewusst, die die Kräfte des Todes entfesseln wollen, und solidarisiert sich mit denen, die sich diesen Kräften widersetzen und eine bessere Lebensqualität für alle anstreben.

3. Kontemplativer Aspekt. Seine tiefste Einsicht ist, dass Gott nicht nur überall ist, sondern vor allem im eigenen Herzen. „Gott ist in dir, wie du bist." Daher sind Stille und Schweigen wichtig, nicht nur die Zunge, sondern auch die Gedanken und Gefühle - das ganze Wesen. Sie räumt der Meditation Vorrang ein, um in die Tiefe zu gehen und die unerschöpfliche Quelle der Kraft, der Liebe und der Freude im eigenen Wesen zu entdecken. Sie strebt danach, über den *Glauben* an Gott hinauszugehen und Gott als den Grund des eigenen Seins direkt zu *erfahren*.

6. Verschiedene Brennpunkte, die in einer Vielzahl von alten Meditationspraktiken verwendet werden, die zusammen als Tantra oder die esoterischen oder inneren Traditionen des Hinduismus bekannt sind. Vgl. *John A. Grimes, A Concise Dictionary of Indian Philosophy: Sanskrit Terms Defined in English* (Albany, N.Y.: State University of New York Press, 1996).

4. Die Tugend des Mitgefühls. Mitgefühl ist kein herablassendes Mitleid mit den weniger Glücklichen. Es ist vielmehr ein grundlegendes Gefühl des Einsseins mit allen Wesen, das zu einem leidenschaftlichen Mitgefühl für alle führt. Das Gefühl, mit allen Wesen eins zu sein, führt dazu, dass man sich über das Glück anderer freut und mit dem Elend anderer leidet. Man sieht allen Wesen mit liebevoller Güte und Wohlwollen entgegen; man ist stets bereit, zu entschuldigen und zu vergeben. Ein Hindernis für den interreligiösen Dialog ist die Selbstgerechtigkeit - sich selbst als den Einzigen zu betrachten, der die ganze Wahrheit kennt. Wenn man jedoch Einfühlungsvermögen für andere empfindet, beginnt man auch, ihre Weltanschauung und ihre Werte zu verstehen; man lernt zu schätzen, was sie schätzen. Dadurch entsteht die Bereitschaft, von anderen zu lernen, und gleichzeitig kann man mit ihnen teilen, was man für wertvoll hält und was die Quelle der eigenen Inspiration ist.

5. Leben in der Gegenwart. Ohne die eigene Vergangenheit zu verleugnen und mit angemessenen Vorkehrungen für die Zukunft, versucht man, weder in der Vergangenheit noch in der Zukunft zu verweilen, denn sie sind nicht real. Die Vergangenheit ist nicht mehr real und die Zukunft ist noch nicht real. Das Hier und Jetzt ist real, was bedeutet, dass man versuchen muss, ganz in der Gegenwart zu leben. Wenn man sich ständig wegen der Vergangenheit schuldig fühlt oder voller Angst vor der Zukunft ist, wird man die Gegenwart, die die eigentliche Realität ist, völlig verpassen. „Es ist genug, dass jeder Tag seine Plage hat."[7] In der Gegenwart zu leben bedeutet, ständig wach und bewusst zu sein. Es bedeutet, seine Gedanken zu kontrollieren, die uns oft imaginäre Ängste einflößen und Illusionen und Wahnvorstellungen weben, die uns übermäßig stören. Die Herausforderung besteht darin, die Gegenwart nicht einfach zu akzeptieren oder zu tolerieren, sondern bewusst die volle Verantwortung für sie zu übernehmen. „Nähere dich der Gegenwart mit dem Einverständnis deines Herzens. Mach es zu einem gesegneten Ereignis."[8] Es bedeutet auch ein Leben der Hingabe des Loslassens, des Losgelöstseins.

7. Mt 6,34.

8. Vgl. Gurumayi Chidvilasananda, Siddha Yoga Botschaft für 2001, 1. Januar 2001, Gurudev Siddha Peeth, übersetzt durch JI.

6. Engagiert „sorglos". Im Englischen klingt das Wort „*carefree*" unverantwortlich und trivial, während „*detachment*" kalt, gleichgültig und unbeteiligt klingt. Mit *Sorglosigkeit* meine ich, dass man sich mit den Menschen und ihrem Leid beschäftigt, aber nicht

   verbissen darüber ist. Man ist entspannt und weiß, dass man wichtig, aber nicht unverzichtbar ist. Man nimmt sich selbst nicht zu ernst. Das Gefühl, bedingungslos geliebt zu werden, ermöglicht es, sich ganz Gott hinzugeben. Und in dieser Sicherheit kann man in Freude und Glückseligkeit leben. Man kann mit dem spielerischen Bewusstsein Gottes tanzen.

Schluss

Die feministischen Theologinnen von EATWOT versuchen, diese reiche Spiritualität in ihrem eigenen Leben zu leben, untereinander und mit den Frauen, die sie auf ihrem gemeinsamen Weg zur Transformation und Ermächtigung begleiten. Nach einigen Jahren der Kultivierung und des Austauschs ihrer Erfahrungen mit dieser Spiritualität haben sie beschlossen, ihre Erfahrungen in einem Buch mit dem Titel *With Passion and Compassion* zu dokumentieren.[9] Sie glauben, dass dieser Titel die transformierende und ermächtigende Spiritualität, die sie leben, in einem Satz ausdrückt und beschreibt. Es ist eine *leidenschaftliche und barmherzige* Spiritualität.

Aus dem Englischen übersetzt durch Julia In

9. Vgl. Virginia Fabella und Mercy Amba Oduyoye, Hrsg., *With Passion and Compassion: Third World Women Doing Theology* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1988).

V

Transformative Spiritualitäten in christlichen Traditionen

16

Gottes Antlitz für eine Welt des Schmerzes tragen: kontemplative Spiritualität und Friedensstiftung

Betty Pries

Als ich Anfang 20 war, hatte ich das Privileg, als Pastoralpraktikantin in einer Kirche in der Innenstadt eines großen städtischen Zentrums zu arbeiten. Eines Tages rief eine Frau im Büro an und bat um Geld, um die Zeit bis zu ihrer nächsten Sozialhilfezahlung zu überbrücken. Da die meisten Mitarbeiter*innen und wichtigen Ehrenamtlichen im Urlaub waren, war es an mir, auf die Bitte dieser Frau einzugehen. Im Laufe unseres Gesprächs brachte die Frau ihre Wut über die Gemeinde zum Ausdruck, weil sie nicht mehr für sie tat, und da ich eine Vertreterin der Kirche war, drohte sie damit, in die Kirche zu kommen und mich zu erschießen. Ich wies diese Bemerkung zurück, aber ich wusste auch, dass ich diese Frau besuchen musste. Ich war nervös.

Als ich zu diesem Besuch in die U-Bahn einstieg, betete ich, dass ich im Laufe meines Treffens mit dieser Frau irgendwie Gottes Antlitz sehen würde. Ich kam an und wir unterhielten uns eine Zeit lang. Ich hatte mein Gebet schon fast vergessen, als es plötzlich geschah. Wir beugten uns über die Tür ihres leeren Kühlschranks, als sie zu mir aufschaute, und da war es: das Antlitz Gottes, das von dieser Frau auf mich ausstrahlte. Ich war voller Ehrfurcht. Diese Frau - die nach den Maßstäben der Welt in keiner Weise den Anforderungen entsprach - strahlte mir das Antlitz Gottes entgegen.

Ich war immer noch von dieser Erinnerung überwältigt, als ich in die U-Bahn stieg, um nach Hause zu fahren. Und dann war es wieder da - das Gesicht Gottes - diesmal auf dem Gesicht eines U-Bahn-Fahrers, dann eines anderen und eines anderen und eines anderen. Wohin ich mich auch drehte, das Antlitz Gottes strahlte mir entgegen. Inzwischen war ich in Ehrfurcht erstarrt. Langsam dämmerte mir eine Erkenntnis. Wenn das Antlitz Gottes in dieser Frau und in jedem der U-Bahn-Fahrer gegenwärtig war, könnte es dann sein, dass das Antlitz Gottes auch in mir gegenwärtig war? Daran hatte ich vorher nicht gedacht. In diesem Moment hatte ich das Gefühl, von einem

Tsunami der Liebe getroffen zu werden, von einer Erkenntnis, die zu groß war, als dass ich sie hätte begreifen können.

Das Antlitz Gottes tragen

Seitdem habe ich oft über diese Erfahrung nachgedacht. Was bedeutet es, Träger des Antlitzes Gottes zu sein? Was bedeutet es, von einer Liebe überwältigt zu werden, die so groß ist, dass uns vor lauter Erhabenheit des Augenblicks die Beine schwach werden? Und was bedeutet es, dem Antlitz Gottes, das uns eingeprägt ist, die Treue zu halten? Die Antworten auf diese Fragen, so glaube ich, fassen das Wesentliche dessen zusammen, was es für unser Friedenszeugnis bedeutet, durch kontemplative Spiritualität geformt und verwandelt zu werden.

Die kontemplative Spiritualität hat viele Namen: Mystik, Achtsamkeit, Meditation, zentriertes Gebet. Sie lässt sich vielleicht am besten definieren als die direkte Begegnung mit Gottes Gegenwart: mit der Offenheit, sich von Gottes Liebe überwältigen zu lassen; mit dem dämmernden Bewusstsein, dass unser wahres Zuhause im Herzen Gottes zu finden ist; und mit der tiefen und manchmal unangenehmen Akzeptanz, dass unser Zuhause in Gott auch das Zuhause all derer ist, mit denen wir diesen irdischen Weg teilen, Freund*in und Feind*in gleichermaßen. Das, so könnte man sagen, ändert alles.

Unter den westlichen ChristAntlitz erlebt die kontemplative Tradition so etwas wie eine Wiedergeburt. Sie war zwar schon immer als Quelle präsent, die durch viele Ausdrucksformen des christlichen Glaubens fließt, aber im Westen wurde sie bis vor etwa 100 Jahren hauptsächlich in Klöstern und Konventen gepflegt. Zu dieser Zeit begann die Tradition langsam aus ihren Klostermauern auszubrechen und erreichte den Ort, an dem sie heute zu Hause ist, im Leben von Menschen aus dem gesamten christlichen Spektrum. Die kontemplative Spiritualität hat den Ausdruck des Glaubens in zahlreichen christlichen Traditionen vertieft und findet Resonanz bei Kontemplativen aus vielen anderen Traditionen, darunter Judentum, Islam, Buddhismus, Hinduismus und indigene Spiritualitäten.

Was bedeutet es, Träger*in des Antlitzes Gottes zu sein? Die kontemplative Spiritualität erkennt an, dass unsere Trennung von der Quelle unseres Lebens eine Illusion ist. Das Gleiche gilt für unsere Trennung von einander. Träger des Antlitzes Gottes zu sein bedeutet zu erkennen, dass, wenn all unsere Abwehrmechanismen, Anhaftungen und Abneigungen wegfallen, wenn die Masken, die wir der Welt zeigen, und die, die wir aufsparen, um sie nur uns selbst zu zeigen, alle beiseite fallen, nur unser nacktes Selbst und der Atem,

der uns Leben gibt, übrig bleiben. Dieser Atem ist die wahrhaftigste und tiefste Form unseres Selbstseins. Es ist das Antlitz Gottes, das in uns lebt. An diesem „Ort" sind wir weder unsere Stärken noch unsere Schwächen, weder unsere glorreichen Momente noch unser Versagen. Wir sind weder unsere Gedanken noch unsere Gefühle. Hier sind wir nicht einmal unser Geschlecht. Hier sind wir einfach.

Liminaler Raum

Wenn wir alles, woran wir uns gewöhnt haben, und alles, was unsere Identität ausmacht, ablegen, betreten wir einen seltsamen Grenzbereich. Für die meisten von uns ist dies ein unbekanntes Terrain. In der Tat erleben wir unsere erste Begegnung mit diesem Raum oft mit Beklemmung, nicht mit Freude. Anfangs kann sich dieser Raum wie eine seltsame und leere Höhle anfühlen. Der kontemplative Christ Thomas Merton beschreibt diesen Raum als den Punkt des Nichts. Und wie schön das ist. Wenn wir es zulassen, entdecken wir, dass dieser Raum heilig ist, heiliger Boden. Es ist der Ort der vollkommenen Vereinigung mit Gott. Es ist der Ort, an dem wir von einer so großen Liebe überschüttet werden, dass wir ohne den Schatten eines Zweifels wissen, was es bedeutet, in unserem Körper und als Teil der Schöpfung lebendig zu sein. Wie Merton schreibt:

> In der Mitte unseres Seins gibt es einen Punkt des Nichts, der von Sünde und Illusion unberührt ist, einen Punkt der reinen Wahrheit, einen Punkt oder Funken, der ganz Gott gehört, der uns niemals zur Verfügung steht, von dem aus Gott über unser Leben verfügt, der den Phantasien unseres eigenen Verstandes oder den Brutalitäten unseres eigenen Willens unzugänglich ist. Dieser kleine Punkt des Nichts und der absoluten Armut ist die reine Herrlichkeit Gottes in uns. Es ist sozusagen sein Name, der in uns geschrieben steht, als unsere Armut, als unsere Bedürftigkeit, als unsere Abhängigkeit, als unsere Sohnschaft. Er ist wie ein reiner Diamant, in dem das unsichtbare Licht des Himmels leuchtet. Es ist in jedem von uns, und wenn wir es sehen könnten, würden wir diese Milliarden von Lichtpunkten sehen, die sich zu einer Sonne vereinen, die alle Dunkelheit und Grausamkeit des Lebens völlig verschwinden lassen würde Ich habe kein Programm für dieses
> sehen. Es ist nur gegeben. Aber das Tor des Himmels ist überall.[1]

1. Vgl. Thomas Merton, *Conjectures of a Guilty Bystander* (New York: Image Books, 1989), 158, übersetzt durch JI.

Hierin liegt ein seltsames Geheimnis. Es ist nicht nur die Einheit mit Gott, die uns am Ort unseres Nichts begegnet. Es ist auch ein Einssein mit der gesamten Schöpfung. Natürlich ist die Person, die im Raum neben mir sitzt, eine andere als ich; doch an dem Ort, an dem diese Person und ich jeweils eins mit Gott sind, sind wir auch eins miteinander. Man sagt uns, dass der Punkt des Nichts die wahrhaftigste Widerspiegelung unseres Selbst ist, doch ironischerweise gehört dieser Raum nicht uns allein: Es ist das Selbst, das wir in Einheit mit allen anderen teilen. Es ist unser gemeinsames Selbstsein, das wir im Herzen Gottes finden. Das mag schön klingen, und oft ist es auch schön; aber wenn wir uns selbst gegenüber ehrlich sind, ist es auch beunruhigend. Wenn wir dieses Einssein für wahr halten, dann sind wir eins mit denen, die wir lieben, aber auch mit denen, die wir vielleicht als unsere Feinde betrachten.

Den Nächsten lieben - und uns selbst

Manchmal wird gesagt, dass wir unsere Nächsten lieben müssen, weil auch sie das Antlitz Gottes tragen. Daran ist etwas Wahres dran: Jede*r von uns ist nach dem Antlitz Gottes geschaffen - auch wenn wir nicht immer nach dem Antlitz Gottes leben.[2] Durch die Linse der kontemplativen Spiritualität ist die Liebe zu unserem und unserer Nächsten jedoch etwas komplexer und vielleicht auch zwingender. Wir lieben unsere*n Nächste*n *wie* uns selbst, weil unsere Nächsten wir selbst *sind*.

Um diese Realität besser zu verstehen, müssen wir einen kurzen Umweg machen, um die Natur unseres Selbst zu verstehen. Jeder Mensch, so scheint es, besteht aus drei Selbsten: unserem tieferen oder wahren Selbst, unserem beschreibenden Selbst und unserem verteidigten oder falschen Selbst.

1. Unser tieferes Selbst haben wir bereits beschrieben. Dies ist unser Selbst, das von allen Anhaftungen und Abneigungen befreit ist. Es ist der Ort unseres Einsseins mit Gott und der Schöpfung. In gewissem Sinne ist unser tieferes Selbst eine Art vereinheitlichende Formlosigkeit, die in und durch uns pulsiert wie der Atem unseres Lebens.

2. Die Unterscheidung zwischen dem Ebenbild Gottes und der Ähnlichkeit Gottes ist Richard Rohr entlehnt. Vgl. zum Beispiel https://cac.org/in-the-beginning-and-the-end-2017-12-31.

2. Unser beschreibendes Selbst ist der individualisierte „Mantel", den jede*r von uns bei seiner Geburt erhalten hat. Wenn unser tieferes Selbst formlos ist, dann ist unser beschreibendes Selbst unsere Form. Es umfasst unsere Eigenschaften, die Umstände unserer Geburt, unsere Stärken, unsere Grenzen und unsere grundlegenden menschlichen Bedürfnisse wie Sicherheit, Anerkennung, Zugehörigkeit, Sinn und Selbstbestimmung. Unsere Deskriptoren spiegeln den einzigartigen Ausdruck unseres Selbstseins wider. Manche nennen dies unser authentisches Selbst. Unsere sportlichen Fähigkeiten, unsere Art, sich in die Welt hineinzuversetzen, unsere akademischen Neigungen, unsere sozialen Fähigkeiten, unsere ethnische Herkunft, unsere Körperform, unser Geschlecht, die Eigenheiten unserer Persönlichkeit - all das ist unser beschreibendes Selbst und all das ist weder gut noch schlecht. Es ist einfach so.

3. Und dann ist da noch unser verteidigtes Selbst. Leider wird das, was völlig neutral ist, in den Augen der Welt oft anders gesehen. Einige Eigenschaften werden als besser angesehen als andere; einige Einschränkungen werden als schlechter angesehen als andere. In der Tat wird unser soziales Konstrukt mehr von Vergleichen, Urteilen und einem Hang zur Abgrenzung und Beherrschung bestimmt als von einer Wertschätzung des einzigartigen Mantels, den jeder von uns zu tragen hat. Um zu überleben, werden wir an der einen oder anderen Eigenschaft hängen oder sind ihr abgeneigt; wir bedecken uns mit Ego und Scham. Wenn wir das tun, kippt unser Gleichgewicht und wir fallen kopfüber in unser verteidigtes oder falsches Selbst. Dies ist das Selbst, in dem wir uns verstellen und glauben, jemand zu sein, der wir nicht sind. Das ist der Ort, an dem wir uns wünschen, wir hätten andere Eigenschaften bekommen. Dies ist das Selbst des Besser- und Schlechter-Seins. Dies ist auch das Selbst unserer Vorurteile und unseres Rassismus. Dies ist der Raum, der es uns erlaubt, bewusst oder unbewusst, einige als wertvoller zu betrachten als andere. Es ist das kollektive Selbst, das die systemische Diskriminierung gedeihen lässt, indem es Privilegien für einige reserviert und die Rechte der anderen minimiert. Dies ist das Selbst, das Kriege gegen andere führt, um Eigeninteressen zu verfolgen, sei es auf persönlicher, Gruppen- oder internationaler Ebene.

Menschliche Form und göttlicher Atem

Wie leben wir mit der komplizierten Natur unseres Selbstseins? Die kontemplative Spiritualität schlägt vor, dass wir eine Antwort auf diese Frage in der Inkarnation Jesu finden können, der uns etwas vom Geheimnis unserer eigenen Schöpfung offenbart. In der christlichen Geschichte wird Jesus sowohl als menschlich als auch als göttlich beschrieben. In und durch seine menschliche Gestalt verkörpert Jesus die formlose Gegenwart Gottes in der Welt. Darin liegt ein großes Geheimnis: Durch unsere menschliche Gestalt verkörpern auch wir die formlose Gegenwart Gottes in der Welt. Die Einheit von menschlich und göttlich lebt auch in uns. Das tiefere Selbst ist schließlich die in uns lebende Göttlichkeit, der Atem Gottes, der uns Leben gibt. Unser beschreibendes Selbst ist unser Menschsein, das Gefäß, das uns gegeben wurde, um es zu bewohnen. Für uns bedeutet dies, dass Jesus der große Vorläufer ist, das Beispiel dafür, was es bedeutet, die Treue zur Einheit zwischen unserer Göttlichkeit und unserer Menschlichkeit, unserem tieferen und unserem beschreibenden Selbst zu praktizieren. Jesus, so könnte man sagen, lässt Gottes Gegenwart aufblühen, indem er der Formlosigkeit Gottes Gestalt verleiht. Als Träger*in des Atems Gottes verleihen auch wir der Gegenwart Gottes in der Welt Gestalt, indem wir dem Geist Gottes in der Welt eine Form geben.

Das Beispiel, das Jesus uns gibt, hat noch mehr zu bieten. Bei Jesus gibt es keine geistliche Umgehung. Jesus flüchtet sich nicht in eine spirituelle Träumerei und vermeidet dabei seine Menschlichkeit oder die Menschlichkeit der Menschen um ihn herum. Jesus bevorzugt auch nicht seine körperliche Existenz in dem Maße, dass er den Atem Gottes, der durch seinen Körper strömt, die Stimme, die ihn Geliebte nennt, vermeidet. Jesus ehrt Leib und Seele: sowohl die Gestalt, die ihm gegeben ist, um sie zu bewohnen, als auch den Atem Gottes, der seiner Gestalt Leben verleiht.

Es ist verlockend, unsere Form von ihrem formlosen Zentrum zu trennen. Das führt zu den Folgen eines falschen Selbst. Wenn wir zum Beispiel nur unsere menschliche Form sind, verlieren wir die Grundlage für den Atem Gottes, der uns durchströmt - den Geist, der in uns die Tugenden der Güte, Großzügigkeit und Gnade weckt. Wir verlieren auch die Fähigkeit, unsere Beschreibungen und die unserer Mitmenschen neutral zu sehen. Dann verfallen wir in unser verteidigtes, falsches und oft konfliktgetriebenes Selbst. Aber auch der umgekehrte Fall ist ein Problem: Wenn wir nur unser tieferes Selbst sind, werden wir blind für die Bedürfnisse der menschlichen Form, einschließlich der unserer Nachbarn. Wir mögen geistig im Frieden sein, aber die Welt um uns herum brennt. Stattdessen sind wir eingeladen, in die

Fußstapfen Jesu zu treten. Wir sind eingeladen, unsere menschliche Gestalt und den göttlichen Atem, der uns durchströmt, in einem ständigen Tanz miteinander zu halten.

Eins werden: Die Welt mit den Augen Gottes sehen

Kommen wir nun auf die Frage der Nächstenliebe zurück. Was bedeutet es, wenn wir sagen, dass wir unsere*n Nächste*n lieben müssen, weil unser*e Nächste*r wir selbst *sind*? Wir haben bereits angedeutet, dass im Herzen Gottes das Selbst und der Andere eins sind. Aber unser Einssein ist auch mehr als das. Unser Einssein findet sich ironischerweise auch an den Orten unserer Zweiteilung: unserem beschreibenden Selbst und unserem falschen Selbst. Wenn wir in Gott verwurzelt sind, beginnt unsere Versklavung durch einen Geist des Urteils, der einige als besser oder weniger gut ansieht, zu verschwinden. In uns entsteht eine tiefe Fähigkeit, unsere Verschiedenheit demütig und gleichberechtigt zu akzeptieren. Das ist zwar keine Einheit, aber auch keine vollständige Zweiteilung. Ohne zu urteilen, sehen wir die Welt mit den Augen Gottes. Die Bedürfnisse der anderen werden zu unseren Bedürfnissen, ihr Schmerz zu unserem Schmerz.

Aber es gibt noch mehr. Niemand von uns kann den Sturz in das verteidigte, falsche Selbst vermeiden. Das Leben passiert. Wir werden verletzt; eine Ego-Anhaftung schleicht sich in unser Wesen ein; wir werden defensiv; wir schlagen um uns; unsere unbewussten Voreingenommenheiten kommen zum Vorschein; wir entscheiden uns zuerst für das „Eigene"; wir verweigern denen, die anders sind als wir, Chancen; wir werden nationalistisch - die Liste ließe sich endlos fortsetzen. Es gibt eine Vielzahl von Wegen, auf denen unser falsches Selbstsystem zu Schaden, Ungerechtigkeit und Konflikten beiträgt. Eine unserer größten Versuchungen und ein begrenzender Faktor in unserer Arbeit zur Konfliktransformation oder Friedensförderung ist unsere Fähigkeit, den Splitter im Auge des anderen zu sehen, während wir den Balken in unserem eigenen Auge ignorieren oder gar nicht erst sehen. Wir sehen, wie der und die Andere aus seinem und ihrem falschen Selbst heraus lebt, während wir unsere eigenen Komplizenschaften mit dem falschen Selbst außer Acht lassen. Wir stehen den Unterdrückteden bei, ignorieren aber, wie wir die Unterdrücker mit unseren Urteilen entmenschlichen. Wir wollen Frieden mit unserem und unserer Nächsten, ignorieren aber, wie unser inneres Reden unseren Nächsten als weniger wert betrachtet hat. Wir beschuldigen die anderen, Schaden verursacht zu haben, auch wenn wir selbst Schaden verursacht haben. In der Tat, scheint es, dass wir nicht nur auf der Ebene unseres tieferen Selbst eins sind. Wir sind auch eins auf der Ebene unseres verteidigten und falschen Selbst. Auch wenn der Schmerz, den wir

verursachen, von Mensch zu Mensch unterschiedlich sein mag, so ist es doch so, dass jeder von uns „gesündigt" hat und aus dem Herzen Gottes gefallen ist.

Zusammengenommen scheint es, dass wir mehr eins sind als zwei. Unsere Trennung ist eine Illusion. Alles, was gut und schön ist, findet einen Spiegel in meiner Seele, aber auch alles, was kaputt und unschön ist. Taten des Unheils und Werke der Barmherzigkeit - beides findet in unserer Seele Widerhall. Die Sünden der anderen sind auch unsere Sünden. Die Güte des anderen ist auch unsere Güte. Die kontemplative Spiritualität zwingt von Natur aus einen Geist der Demut in unserer Seele zu wecken. Wir sind, jeder von uns, unschuldig und schuldig. Der Schaden, den wir dem anderen zufügen, ist der Schaden, den wir uns selbst zufügen. Die Liebe, die wir dem anderen geben, ist die Liebe, die wir uns selbst geben. Wenn wir das erkennen - wenn wir das *wirklich* erkennen - werden wir von einem tiefen und beständigen Mitgefühl verwandelt.

Sich selbst und die anderen als zutiefst eins zu betrachten und doch zwei zu sein, bedeutet, die nonduale Natur der Wirklichkeit zu begreifen. Wir können nicht dieUnterdrückenden hassen und hoffen, dass wir Frieden schaffen. Während wir für Gerechtigkeit eintreten, können wir nicht zu einer Partei neigen und die andere vernachlässigen. Ebenso wenig können wir den anderen Mitgefühl entgegenbringen, während wir uns selbst mit Hass betrachten. Die kontemplative Spiritualität hält für angehende Vermittler und Friedensstifter*innen eine harte Nachricht bereit: Wir müssen die Sprache der Liebe lernen, sowohl für die Schwachen als auch für diejenigen, die die Schwachen missbrauchen, für die anderen und für uns selbst. Das heißt nicht, dass wir uns selbst oder andere nicht zur Rechenschaft ziehen können. Es bedeutet auch nicht, dass wir gesunde Grenzen vermeiden. Wir müssen erkennen, was wir zu verantworten haben und was der*die andere zu verantworten hat. Das Problem ist, dass es unmöglich ist zu wissen, wie wir sinnvoll Rechenschaft ablegen können oder was wir oder die anderen zu tragen haben, wenn wir in Hass gefangen oder von unseren Ego-Anhaftungen umgarnt sind. Transformation geschieht leichter, wenn wir das Antlitz Gottes im anderen erkennen. Sie geschieht leichter, wenn wir erkennen, dass unsere Trennung eine Illusion ist. Sie geschieht, wenn wir mit Mitgefühl und Demut die volle, gebrochene und herrliche Menschlichkeit der anderen sehen, so wie wir auch unsere eigene volle, gebrochene und herrliche Menschlichkeit erkennen.

Aus dem Englischen übersetzt durch Julia In

17

Stabilität als Faktor der Transformation: Lehren aus der Spiritualität des heiligen Benedikt

Guido Dotti

Spiritualität, Tradition und Pilgerschaft

Kann Spiritualität unser Leben verklären? Ich möchte drei kurze Prämissen zur transformativen Kraft der Spiritualität aufstellen. Die erste ist meine persönliche Abneigung, von *Spiritualitäten* im Plural zu sprechen, mit angehängten Adjektiven, die sie zeitlich (patristisch, mittelalterlich, modern, zeitgenössisch usw.), räumlich (westlich, östlich), kirchlich (katholisch, orthodox, protestantisch) eingrenzen; oder in weiteren Deklinationen (z. B. tridentinisch, nachkonziliar, byzantinisch, slawisch, lutherisch, reformiert, anglikanisch oder pfingstlich) oder in Bezug auf eine bestimmte Form der Nachfolge Jesu (z. B. benediktinisch, franziskanisch oder jesuitisch). Ich bestreite nicht, dass es in den verschiedenen Epochen und Formen der Verkörperung des Evangeliums und seiner Verkündigung in der Geschichte der Menschheit unterschiedliche Aspekte gibt. Es stimmt, dass einige dieser Elemente eine bestimmte Epoche, ein bestimmtes geographisches und kulturelles Gebiet oder eine bestimmte charismatische Intuition in besonderer Weise kennzeichnen. Aber die christliche Spiritualität bleibt einzigartig, denn sie ist das Leben des Geistes in *jedem* Gläubigen und in *jeder* Gemeinschaft zu *jeder* Zeit und an *jedem und jeder* Ort. Ich werde daher von der transformativen Kraft sprechen, die die christliche Spiritualität als *eine* Spiritualität haben kann: Sie ist der eine Geist, der jede alltägliche Realität in eine Zeit und einen Raum verwandelt und umgestaltet, in der die Kraft der Auferstehung Jesu Christi wirkt, während wir seine Wiederkunft in Herrlichkeit ersehnen.

Die zweite Prämisse ist, dass meine Überlegungen von einem römisch-katholischen Christen stammen, der Mitglied einer ökumenischen monastischen Gemeinschaft in Italien ist, die aus Brüdern und Schwestern verschiedener christlicher Konfessionen besteht. Wir leben die Nachfolge Christi im Zölibat und im gemeinsamen Leben, inspiriert von der großen

Tradition des Mönchtums, insbesondere aus dem ersten Jahrtausend der christlichen Ära.

Schließlich sind die Einsichten, die die Leserinnen und Leser aus diesem Beitrag ziehen werden, die Frucht der reichlichen Gaben, die ich während der des Pilgerwegs der Gerechtigkeit und des Friedens des ÖRK erhalten habe, und der Begegnungen, die ich mit Brüdern und Schwestern in Kirchen auf fünf Kontinenten hatte. Und ich werde von einer der Überlegungen unserer Theologischen Studiengruppe[1] ausgehen, um das transformative Potenzial der Stabilität anzusprechen. Im Hinblick auf ein spirituelles christliches Leben ist die Beziehung zwischen *Land und Vertreibung der* Schlüssel zum Verständnis der Dynamik, die der Stabilität innewohnt.[2]

Mobilität und Prekarität

Weltweit scheint die Mobilität zum Markenzeichen unserer Gesellschaft geworden zu sein.[3] Für die Italiener*innen bedeutete Mobilität von der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts bis in die 1970er und 1980er Jahre vor allem Auswanderung: nach Übersee, in andere europäische Länder und innerhalb Italiens. Aber es war eine relative Mobilität. Die Menschen entwurzelten ihre Heimat mit harter Arbeit, Opfern und Leiden, in der Hoffnung, sich nur vorübergehend in einem anderen Land niederzulassen. Sie kultivierten den Traum, eines Tages in ihre Heimat zurückzukehren, wo deren Zuneigung für lange Zeit bestehen blieb. Bei einigen Berufen war die Mobilität mit einer bestimmten Tätigkeit verbunden, die über Jahre hinweg an verschiedenen Orten ausgeübt wurde: Ein „fester" Arbeitsplatz konnte es erforderlich machen, von einer Stadt zur anderen zu ziehen, sogar ins Ausland.

Mobilität bedeutet heute für immer mehr Menschen weltweit erzwungene Migration. Die Ursachen dafür sind anhaltende blutige Konflikte, der Klimawandel, der zu Hungersnöten oder Überschwemmungen führt, die Wüstenbildung oder der Anstieg der Ozeane, der Mangel an Nahrungsmitteln oder an angemessener Arbeit. Diese Faktoren zwingen Millionen von

1. Um dem Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens Gestalt zu geben, wurde eine internationale Referenzgruppe eingesetzt. Außerdem wurde eine Theologische Studiengruppe eingesetzt, die den Pilgerweg theologisch reflektieren soll.
2. Die Theologische Studiengruppe hat vier große Themen identifiziert, die lokale Gemeinschaften in verschiedenen Regionen beschäftigen: Land und Vertreibung, Wahrheit und Trauma, Geschlechtergerechtigkeit und Rassengerechtigkeit.
3. Vgl. Guido Dotti, „Rassismus, Fremdenfeindlichkeit und Migration in Italien, einem postkatholischen Land,". *Die Ökumenische Rundschau* 72, Nr. 1 (Januar 2020): 37-47.

Menschen, ihre Heimat zu verlassen und an einen anderen Ort zu ziehen, der sich bald als noch unsicherer erweisen könnte als der, den sie zurückgelassen haben.

Selbst Menschen, die in ihrem Heimatland einen angemessenen Lebensstandard haben, können ihre Arbeitsplätze und Wohnorte als prekär empfinden. Diejenigen, die am selben Ort bleiben, erledigen ihre Arbeit jetzt in Eile und achten auf die Möglichkeit einer plötzlichen Veränderung ihrer Situation. Sie haben sich daran gewöhnt, dass sie dieselben Menschen nur für kurze Zeit neben sich haben. Auch Beziehungen und emotionale Bindungen werden prekär; Geschichten werden auf Abenteuer reduziert, die vielleicht faszinierend und intensiv, aber kurzlebig sind, ohne Wurzeln in der Vergangenheit oder Hoffnungen für die Zukunft. Geduld, Warten und Wurzeln schlagen werden zu überholten Vermächtnissen einer überholten Vergangenheit.

Die Stabilitätsreaktion

Angesichts eines Kulturwandels diesen Ausmaßes muss man an die spirituelle und kulturelle Intuition des heiligen Benedikt aus dem sechsten Jahrhundert denken: verschiedene Menschen in einer Gemeinschaft zu versammeln und sie mit der Verpflichtung zu Stabilität und lebenslangem Verbleib an einem bestimmten Ort zu verbinden. Wie so oft in der Geschichte bei neuen Formen des religiösen Lebens enthielt das benediktinische Mönchtum kulturkritische Elemente, die eine Reaktion auf die gängige Denk- und Handlungsweise waren. Zur Zeit Benedikts war das italienische Land, das zwar adligen Grundbesitzern gehörte, aber von Sklav*innen oder Leibeigenen bewirtschaftet wurde, wegen des Eindringens der Westgoten verlassen worden. Letztere übernahmen das Land oder plünderten die Früchte der harten Arbeit. Gleichzeitig entstand ein weiteres Element der Instabilität: die doppelte Gesetzgebung in ein und demselben Gebiet. Das römische Recht wich allmählich dem Recht und den Bräuchen der mitteleuropäischen Völker.

Genau in diesem Zusammenhang bot Benedikt jedem und jeder die Möglichkeit, ob frei oder Sklavn, latein oder Gotisch, unter einer gemeinsamen Regel in einer Gemeinschaft zu leben, die an einem bestimmten Ort verwurzelt war. Die Mönche sollten lernen, ein bestimmtes Stück Land zu beanspruchen, zu pflegen, zu bewahren und zu bereichern, bis sie *amatores loci* („Liebhaber" dieses Ortes) wurden. So wurden diese Mönche die ersten freien Menschen in Europa, die sich dafür entschieden, das Land mit ihren eigenen Händen zu bearbeiten, um sich direkt davon zu ernähren.

Um diese Neuinterpretation der Bewirtschaftung des Landes einzuführen, erkannte Benedikt, dass er eine besondere Form der Stabilität als Grundlage für die Mönche schaffen musste: die *stabilitas in congregatione*.[4] Diese verurteilte die Mönche nicht zu lebenslanger Gefangenschaft, sondern bot die Möglichkeit, einen Ort zu finden, an dem sie Wurzeln schlagen und in brüderlicher Liebe wachsen konnten, um Frieden mit Gott, mit anderen und in sich selbst zu finden. Die Stabilität des Ortes diente in der Tat der Stabilität des Herzens und der Vereinigung in der Lebensgemeinschaft mit den Brüdern.

Es ist kein Zufall, dass die Verpflichtung zur Stabilität mit der *conversio morum*, der „Umkehr der Sitten", verbunden wurde: eine ständige Veränderung des Denkens und Handelns.[5] Der Ort, an dem man sich aus freien Stücken niederlässt, wird auch zu dem Ort, an dem es möglich ist, sein Leben jeden Tag neu zu beginnen, Beziehungen zu erneuern und das Geheime Wesen der Dinge wiederzuentdecken.

Dynamische Identität

Was bleibt bestehen, um Identität zu konstituieren in unserer heutigen Erfahrung des ständigen Wandels, ob gewählt oder erduldet? Was macht uns zu einem Sohn oder einer Tochter unseres Volkes, zu Bürger*innen eines bestimmten Staates, zu einem Mitglied einer Glaubensgemeinschaft? Ist unser Identitätskonzept statisch, wie ein ein für alle Mal aufgenommenes Foto? Oder ein dynamisches Bild, eine progressive Entwicklung? Und vor allem: Betrachten wir unsere Identität als eine monolithische oder vielstimmige Realität, als eintönig oder vielfarbig?

Diese Fragen betreffen auch unsere christliche Identität. Kein Mensch wird als Christ*in geboren, aber nach einer kurzen Zeit oder nach vielen Jahren können wir dank anderer zu einem*einer solchen werden. Wir bleiben Christ*innen, auch dank der anderen und dank des Herrn, der sie gebraucht. Ignatius von Antiochien, ein Bischof und Märtyrer aus dem 2.

4. Vgl. *Sancti Benedicti Regula Monasteriorum: Editio-Critico-Practica,* 3. Aufl., Hrsg. Cuthbertus Butler (Freiburg im Breisgau: Herder and Company, 1935), Kapitel 4, Vers 78.
5. Verschiedene Übersetzungen zeigen unterschiedliche Akzente in der Interpretation dieser Verpflichtung. So findet man den Begriff in der *Rule of St Benedict,* die im Priorat Burford, Burford, 2002, verwendet wird, als „Umkehr des Lebens" übersetzt. In der *The Rule of St. Benedict,* übersetzt von Kardinal Gasquet, Mineola, wird es als „Änderung der Sitten" bezeichnet. Kardinal Gasquet (Mineola, N.Y.: Dover Publications, 2007), und sogar als „Treue zum monastischen Leben" in *The Rule of St. Benedict in English,* ed. Timothy Fry (Collegeville, Minn.: The Liturgical Press, 1982).

Jahrhundert, sagte, dass er erst im Augenblick seines Todes, nachdem er den Löwen vorgeworfen worden war, beginnen würde, ein Jünger zu sein.[6] Die Wüstenväter schlossen sich Ignatius an. Auf die Frage, wer ein wahrer Mönch sei, antworteten sie: „Ein Mönch ist derjenige, der sich täglich fragt: ‚Wer ist ein Mönch?'"[7]

Jede*r, der*die überprüfen möchte, inwieweit sein spirituelles Leben seine Art zu denken, zu sprechen und zu handeln verändern kann, kann sich einige einfache Fragen stellen. Wenn ich von meiner Identität spreche, denke ich dann vor allem an meine Vergangenheit (vielleicht in stereotyper Weise): Wer und was hat dazu beigetragen, meine Identität aufzubauen und sie in Bezug auf Ethnizität, Sprache, Kultur, Traditionen zu definieren? Denke ich an meine Zukunft - wer und was ich gerade wegen meiner Vergangenheit werden soll? Oder denke ich daran, wer ich durch den Glauben, der in einer bestimmten Zeit und an einem bestimmten Ort verkörpert wurde, zu werden berufen bin?

Zwei Bilder zeigen einen Weg auf, das Wesen des Lebens zu erfassen. Das erste ist eine schillernde Erkenntnis aus dem Tagebuch von Dag Hammarskjöld: „Denied any outlet / the heat transmuted / the coal into diamonds."[8]Dieses *Haiku* lenkt unsere Aufmerksamkeit auf eine Tatsache, die Ethnolog*innen und Anthropolog*innen wohlbekannt ist: Um zu den Wurzeln und zum Kern eines Verhaltens oder Phänomens, einer persönlichen oder kollektiven Identität zu gelangen, muss man es in seiner einfachsten Form analysieren. Es muss auf das Wesentliche reduziert werden, ohne Hintergedanken und nachträgliche Anpassungen oder Verkrustungen. Wir müssen sie in ihrer „primitiven" Form sehen. In ähnlicher Weise verwenden eine ganze Reihe von Künstler*innen, Bildhauer*innen, Philosoph*innen und Mystiker*innen, von Michelangelo bis Meister Eckhart, das Beispiel eines Bildhauers, der nichts erfindet, sondern die Figur, die bereits in einem Marmor- oder Holzblock steckt, entdeckt, enthüllt, hervorholt. Sie tun dies, indem sie Material wegnehmen, anstatt etwas hinzuzufügen.

6. Vgl. *To the Romans*, ein Brief des Heiligen Ignatius von Antiochien, 4:2.
7. Vgl. Anonymes Apologetikum, aufgegriffen von Thomas Merton, André Louf und anderen, übersetzt durch JI.
8. Vgl. Dag Hammarskjöld, *Markings*, 6. Aufl., trans. Leif Sjöberg und W.H. Auden (London: Faber and Faber, 1988), 158.

Was ist im spirituellen Leben, das wir täglich in menschlicher Gemeinschaft führen, ein Symbol und was ist Realität? „Die Kutte macht nicht den Mönch", sagt ein Sprichwort, das nichts von seiner Wahrheit eingebüßt hat, ebenso wenig wie der *Habitus*, d.h. eine Reihe von Gewohnheiten. Was also ist das Wesentliche in unserem Leben? Was ist die Kohle, die wir in einen Diamanten verwandeln wollen? Und was ist das Instrument für diese ersehnte Verklärung? Das Gebet, der liebevolle Dialog mit dem Herrn, oder die Gebetsformeln, die uns eine Sprache lehren? Die Suche nach Gott in den Schwierigkeiten des Alltags oder die bewährten Rezepte, um Gott zu finden? Die brüderliche Liebe oder die Wege, die sie in einer bestimmten historischen Epoche und in einem bestimmten kulturellen Kontext auszudrücken versuchen?

Die Transformationsdynamik der *stabilites*

Es ist bezeichnend, dass die Benediktsregel, so anspruchsvoll sie in ihrer Forderung nach Stabilität - des Ortes, der Brüder oder Schwestern, des Herzens, des Geistes - auch ist, keine Stabilität der Gewohnheiten verlangt. Im Gegenteil, *conversatio* (oder *conversio*) *morum* (Bekehrung, Veränderung der Sitten und Gewohnheiten) deutet auf eine Veränderung hin, die nicht nur zu Beginn des Weges stattfindet. Sie wird zu einer täglichen Verpflichtung, zu einer täglichen Verklärung der Gedanken, die wir entwickeln, der Worte, die wir sprechen, und der Gesten, die wir machen.

Hier besteht die Versuchung darin, die Stabilität einer *Gesellschaft* zu sichern, die eigene Identität zu verteidigen, indem man die Gewohnheiten unabänderlich macht. Diese Versuchung betrifft nicht nur Mönche oder Christ*innen, sondern Männer und Frauen aller Zeiten, Orte, Kulturen und Religionen. So viele Fragen, die den Tag eines Mönchs durchziehen, werden zu sehr menschlichen Fragen, die jede*n von uns betreffen. Was nützen uns festgelegte Stunden der Stille, wenn wir unsere Gedanken nicht zum Schweigen bringen, oder wenn wir sinnlose Worte zu anderen Zeiten sagen? Was nützt es, das Wort Gottes zu hören, zu lesen oder darüber zu meditieren, wenn es nicht unseren Willen und unser Handeln prägt? Was nützt das Fasten, wenn es ein Vorspiel für Essanfälle ist, oder wenn wir nicht lernen, bei unseren Mahlzeiten zu unterscheiden, was gut und was schlecht für uns ist? Was nützt es, wenn wir keinen Kontakt zu den Menschen außerhalb unseres Lebensraums - Kloster, Familie, Sippe oder Stamm - haben, wenn wir, sobald sich die Gelegenheit oder Chance bietet, die Grenzen und die Qualität unserer Beziehungen nicht respektieren?

Andere verwandeln uns

Wenn wir die Begriffe *Stabilität* und *Kongregation* nebeneinander stellen, bestätigen wir paradoxerweise unsere Stabilität. Denken wir an Maria am Fuße des Kreuzes. Ihre Ikone, die in den gewaltigen Chören des *Stabat Mater* besungen wird, ist auf das Verweilen in einer dynamischen Wirklichkeit angewiesen, einer Wirklichkeit, die in Bewegung ist. Etymologisch gesehen erinnert die *Gemeinde* an eine Herde, die dazu berufen ist, zusammenzubleiben und sich zu bewegen: ein lebendiger Körper, der dazu geschaffen ist, mit anderen zusammen zu sein. Jede Gemeinde, ebenso wie jede Gemeinschaft - jede menschliche *societas* - ist eine Realität, in der die Mitglieder „zusammengerufen" sind, um sich gemeinsam zu bewegen, um *syn-odos*, einen gemeinsamen Weg zu gehen.

Aber eine Gemeinde von Menschen, die sich aus freien Stücken entschieden hat, im Namen des Glaubens, eines Ideals oder eines Lebensprojekts zusammenzubleiben, kann nicht beschließen, an einem Ort zu bleiben. Selbst wenn die Gemeinde unbeweglich bleiben wollte und könnte, würden sich die Welt und die anderen um sie herum weiter bewegen. Die Mitglieder dieser unbeweglichen Realität wären wie die Reisenden in einem stehenden Zug, die den Zug auf dem nächsten Gleis abfahren sehen. Sie würden sich in einer anderen Realität wiederfinden als der, in der sie vorher waren.

Es liegt an jedem*jeder von uns zu entscheiden, in welche Richtung wir unser Leben lenken wollen. Ein fester Stand, der nicht schwankt oder versagt, ist die Voraussetzung dafür, dass wir einen Sprung nach vorn machen und unser Leben und das Leben anderer verändern können. Darüber hinaus erinnert uns die Erfahrung daran, dass der Fluss des Lebens eine Veränderung der Vision und des Verständnisses beinhaltet, das wir von der Realität und von anderen haben, und eine Veränderung des Bildes und der Wahrnehmung, die andere von uns haben. Selbst wenn wir nichts an unseren Vorstellungen und unserem Verhalten ändern, werden wir verändert, und sei es nur durch die Auswirkungen der vergehenden Zeit.

Die Stabilität in unserer menschlichen Gemeinschaft, die in einer konkreten Realität verwurzelt ist, zusammen mit anderen, während wir weiterhin die gleichen Dinge tun, verwandelt uns durch den täglichen Wechsel unserer Gefährt*innen und unser Verständnis ihrer Gegenwart. Als Mönch bin ich immer mehr davon überzeugt, dass es so etwas wie eine abstrakte monastische Berufung nicht gibt. Es gibt keine platonische Welt, in der die Idee meiner monastischen Berufung zu finden ist, die sich dann an irgendeinem Ort

namens Kloster verkörpern kann. Nein, wer dauerhaft mit anderen Menschen zusammenlebt, hat das Kloster nicht wegen der Beziehung zu einzelnen Mönchen gewählt. Sie haben dies aufgrund einer konkreten Begegnung mit einer bestimmten Gemeinschaft getan, die an einem bestimmten Ort und zu einer bestimmten Zeit anwesend ist. Es handelt sich um eine Gemeinschaft, die aus echten Menschen besteht - aus diesen Menschen und nicht aus anderen; aus diesem Ort und nicht aus einem anderen; in dieser Zeit ihres eigenen Lebens und dem der anderen.

Und doch gibt es „diese" Gemeinschaft nicht mehr, selbst wenn alle, die dort waren, als ich ankam, noch am Leben wären, selbst wenn keine weiteren hinzugekommen wären. Die Gemeinschaft ist nie mehr dieselbe, die sie einmal war. Das liegt nicht nur daran, dass ich ein Idealbild von ihr hatte, sondern daran, dass sich die Realität verändert hat, auch wenn das Ideal gleich geblieben ist. Die reale Gemeinschaft hat sich verändert, sie hat sich gewandelt, gerade weil sich das gemeinsam verfolgte Ideal *nicht* verändert hat.

Wurzeln, Flügel, ... und Füße

Eine Volksweisheit besagt, dass „das größte Geschenk, das Eltern ihren Kindern machen können, darin besteht, ihnen Wurzeln und Flügel zu geben". Kinder müssen Wurzeln haben, um fest zu bleiben, um Nahrung aus dem Land zu ziehen, in dem sie geboren und aufgewachsen sind, aus dem kulturellen Humus, der sie geformt hat, und aus den Bräuchen und Traditionen, die sie erzogen haben. Sie müssen Flügel haben, um zu fliegen, um über der Erde zu schweben und sie aus einer anderen Perspektive zu betrachten, um an andere Orte zu ziehen, wo sie leben können, und um neue Himmel und neue Erden kennenzulernen. Das ist sehr wahr und schön.

Aber wir Menschen sind weder Bäume noch Vögel. Unser Kontakt, unsere Verbundenheit mit der Erde erfolgt über unsere Füße. Und Füße sind, wie wir wissen, dazu da, um aufrecht zu stehen. Sie zeigen die Würde derer, die sich vor anderen Menschen bücken, um sie zu umarmen und ihnen aufzuhelfen. Die Füße sind unerlässlich, um zu gehen, um sich von einem Ort zum anderen zu bewegen, um den ganzen Körper zu führen, um neue Realitäten zu entdecken, um auf andere Menschen zuzugehen, um den Bedürftigen ein*e Nächste*r zu sein. Wir sagen: „Bleiben wir mit den Füßen auf dem Boden", um das notwendige Festhalten an der Realität auszudrücken. Aber gerade weil sich die Wirklichkeit um uns herum verändert, sind die Füße am besten geeignet, der Wirklichkeit zu folgen, auch wenn sie sich ständig verändert.

Schluss

Benedikt bietet uns eine transformative christliche Spiritualität an, eine Lektion, an die wir uns in einer Zeit erinnern sollten, in der wir uns vor dem Begriff *Treue* und dem, was er impliziert, fürchten: Treue zu Menschen, zu eingegangenen Verpflichtungen, zu gegebenen Versprechen; Treue zu denen, die das Recht haben, etwas von uns zu erwarten aufgrund dessen, was wir gewesen sind und was wir gesagt und getan haben.

Wenn die Treue fehlt, geht jegliches Vertrauen in die anderen verloren, die Verlässlichkeit der Institutionen wird untergraben, der zivile Zusammenhalt und die menschliche Solidarität werden erschüttert. Wenn die Wechselfälle des Lebens uns dazu zwingen, in Mobilität und Unsicherheit zu leben, dann kann uns Stabilität, sowohl innerlich als auch in den Beziehungen, helfen, nicht den Weg zu verlieren. Stabilität kann uns helfen, ängstliche und wechselnde Unruhe in fruchtbare Dynamik zu verwandeln. Stabilität ermöglicht es uns, uns selbst, andere und die Welt mit einem erneuerten Blick und mit der Fähigkeit zur Erinnerung und Vergebung zu betrachten. Durchzuhalten und standhaft zu bleiben bedeutet, das Vertrauen wiederzuentdecken und es als kleines tägliches Geschenk anzubieten, das es uns ermöglicht, Häuser auf Fels und nicht auf Sand zu bauen. Und im Licht zu wandeln.

Aus dem Englischen übersetzt durch Julia In

18

Frieden und Liebe bezeugen durch eine transformative Spiritualität:

Ein orthodoxer Ansatz

Metropolit Gennadios von Sassima
1951-2022

In der heutigen Zeit sind sich die christlichen Kirchen zweifellos bewusst, dass sie ständig nach neuen Wegen suchen müssen, um ihre spirituelle Tradition an die Bedürfnisse der heutigen Gesellschaft anzupassen. Meditationen über Spiritualität und religiöse Werke in Form von Literatur werden in die Lehrpläne einiger Bildungssysteme integriert. Viele Menschen sind auf der Suche nach einem Sinn für ihr Leben in der sich schnell verändernden Welt des 21. Jahrhunderts. Andere haben sich im kirchlichen oder öffentlichen Raum aufgrund der verfassungsmäßigen Trennung von Kirche und Staat zurückgehalten, über religiöse oder spirituelle Fragen zu diskutieren. Mit dem Aufkommen der *Charaktererziehung* wurde in verschiedenen Bildungssystemen der Schwerpunkt erneut auf Wertevermittlung gelegt. So wird Spiritualität in einigen Fällen in Beratungspraktiken und -programme integriert, um Jugendlichen in Schwierigkeiten wieder Respekt vor sich selbst und anderen zu vermitteln.

Ziel dieses Aufsatzes ist es, nach der Bedeutung der Spiritualität in der orthodoxen Tradition zu fragen und aufzuzeigen, wie sie in der gegenwärtigen Realität transformativ ist, in einer Welt, in der Frieden und Gerechtigkeit herausgefordert sind und mancherorts völlig fehlen. Die traditionelle lebendige Spiritualität und ihre Beziehung zum kirchlichen Leben führt uns zu einer Transformation und zur Förderung einer von Respekt geprägten Kultur und Lebens.

In diesem Kapitel wird erörtert, wie die wichtigsten Glaubenstraditionen in unserer Gesellschaft zur Konfliktlösung und Friedensbildung in unseren heutigen Gemeinschaften beitragen. Die spirituelle Entwicklung der

Menschheit ist ausschlaggebend für die Toleranz der Menschen und den Respekt voreinander . Viele fragen nach Trainingsprogrammen, die daraufhin untersucht werden, ob sie spirituelle Elemente beinhalten. Ein Überblick über die Forschung zum Thema Frieden, einschließlich Techniken und Programme zur Gewaltprävention, liefert den Hintergrund für die Intervention der Kirche. Abschließend werden Vorschläge zur Integration von Spiritualität in alltägliche Praktiken und Programme zur Verbesserung der Gewaltprävention untersucht.

Das Phänomen der Gewalt ist zu einer der Hauptsorgen der Menschheit geworden.[1] Wenn die Menschheit auf diese soziologische und menschliche Sorge reagieren könnte, würden auch die meisten anderen Probleme dieser Welt eine Lösung finden. Um das Problem der Gewalt zu verstehen, muss man zunächst die Rolle verstehen, die Christus der „Gewalt und dem Verlangen" zugewiesen hat, und wie die Spiritualität zu einem transformativen Instrument des Friedens und der Gerechtigkeit werden kann.

Wozu ist Spiritualität gut? Ein christologischer Ansatz

Geht es bei der Spiritualität darum, im Augenblick zu leben, sich eins mit Gott zu fühlen, tiefe Fragen zu stellen, das innere Göttliche zu spüren? Geht es darum, Glauben und Liebe zu pflegen, inneren Frieden zu entdecken, anderen zu dienen, religiöse Gebote zu befolgen, mit Schmerz und Trauer umzugehen, den Sinn des Lebens zu suchen? Kann es bedeuten, sich dem mühelosen Fluss des Strebens nach einer gerechten Welt für alle hinzugeben, die wesentlichen Wahrheiten der Religion zu bestätigen, das Ego zu überwinden, Führung von Engeln oder Geistern zu erhalten oder das Heilige im Alltag zu finden? Dies sind nur einige der zahllosen Möglichkeiten, mit denen Menschen den

1. Vgl. z.B. die folgenden Werke von René Girard: *Deceit, Desire, and the Novel: Self and Other in Literary Structure,* trans. Yvonne Freccero (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1965); *To Double Business Bound: Essays on Literature, Mimesis, and Anthropology* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1978); *Violence and the Sacred,* trans. Patrick Gregory (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1977); *The Scapegoat,* trans. Yvonne Freccero (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1986); *Things Hidden since the Foundation of the World: Research Undertaken in Collaboration with Jean-Michel Oughourlian and Guy Lefort,* trans. Stephen Bann and Michael Metteer (Stanford: Stanford University Press, 1987); *Job, the Victim of his People,* trans. Yvonne Freccero (Stanford: Stanford University Press, 1987). See also: James G. Williams, *The Bible, Violence, and the Sacred: Liberation from the Myth of Sanctioned Violence* (San Francisco: HarperCollins, 1991); Gil Bailie, *Violence Unveiled*: Humanity at the Crossroads (New York: Crossroad, 1995).

Sinn der Spiritualität beschreiben. Wie passt all dies zusammen, um auf die Frage zu antworten, wozu Spiritualität gut sei?

Im Allgemeinen bezieht sich Spiritualität auf die individuelle Bedeutung, die wir aus unserer religiösen Erziehung, unseren Alltagserfahrungen und den Momenten heiliger Beziehungen und Verbindungen für unser Leben ziehen. Mit anderen Worten: Unsere Spiritualität steht für die persönlichen Schlussfolgerungen, die wir über das Wesen und den Zweck unserer Existenz, Gott, die Moral und das Universum gezogen haben. Es ist daher nicht verwunderlich, dass es so viele verschiedene Definitionen von Spiritualität gibt.[2] Dies hilft ebenfalls zu erklären, wie sich Spiritualität von Religion zu Religion und von Kultur zu Kultur unterscheidet. Unsere Spiritualität dient oft als Sprungbrett von der formalen Religion - mit ihrer Geschichte, ihren Schriften, ihrer Theologie und ihren Praktiken - zur mystischen Erfahrung des Göttlichen aus erster Hand, wo wir den Offenbarungen der Religion selbst begegnen.

Spiritualität ist Teil der universellen religiösen Suche der Menschheit. Wir spüren eine göttliche Realität oder ein göttliches Prinzip in oder hinter der materiellen Welt und versuchen, ihre Funktion in unserem Leben zu erkennen. Unzählige Mystiker*innen, berühmte wie anonyme, haben tiefe Erfahrungen mit dem Heiligen beschrieben, diese Intuition bestätigt und die großen Weltreligionen hervorgebracht. Wir neigen dazu zu glauben, dass der Schmerz und die Verwirrung des Lebens, ja alles, was uns widerfährt, irgendwie mit dieser göttlichen Ordnung zusammenhängt. Deshalb rufen Atheist*innen wie Gläubige in Schwierigkeiten oft instinktiv einen der vielen Namen Gottes an. Schließlich liegt in den Tiefen der menschlichen Persönlichkeit die religiöse „Seele" (*psychê*), das numinose Zentrum der Persönlichkeit, das selbst göttlich ist und seine Geheimnisse mit jener „stillen kleinen Stimme im Inneren" flüstert.

Die Christologie ist also im Grunde eine hermeneutische Aufgabe für unsere spirituelle Transformation. Sie versucht, zwischen dem Jesus der Vergangenheit und dem gegenwärtigen Glauben an Christus zu vermitteln. Die Aufgabe der Christologie besteht nach dem bedeutenden und bekannten lutherischen Theologen Wolfhart Pannenberg darin, das wahre Verständnis Jesu von seiner Geschichte her zu begründen.[3] Christologie bedeutet, hinter

2. John Robinson, "Transformative Spirituality," *3rd Act Magazine,* Winter 2019, https://www.3rdactmagazine.com/lifestyle/reinvention-spirituality/transformative-spirituality.
3. Vgl. Wolfhart Pannenberg, Jesus—God and Man (London: SCM Press, 2002), 12.

das Neue Testament zum historischen Jesus zu gelangen.[4] Sie versucht auch, wissenschaftliche Erkenntnis mit dem Glauben zu verbinden.[5] Wenn der Bruch zwischen Wissenschaft und Glaube zu stark ausgeprägt ist, hat die Theologie, und in diesem Zusammenhang die Christologie, ein Legitimationsproblem. Christologie beginnt in der Regel mit dem historischen Jesus. Nach Jürgen Moltmann „kann eine universal gültige christologische Konzeption des menschgewordenen Gottessohnes, des Erlösers oder des vorbildlichen Menschen nicht christlich sein, ohne einen unverzichtbaren Bezug auf seine einzigartige Person und Geschichte."[6]

Gewalt und ihre Merkmale werden in ihren spezifischen Ausdrucksformen innerhalb des Glaubens und der Wissenschaft untersucht, insbesondere mit dem Verständnis von Jesus in der Geschichte.[7] Einer dieser Ausdrücke ist die Wechselbeziehung mit der Liebe.[8]

Philosophie und spirituelle Bildung

Spiritualität lässt sich nicht völlig von religiösen und kirchlichen Traditionen trennen. Der Philosoph und Historiker Beverly Daniel Tatum[9] hat festgestellt, dass Religion einen prägender Teil unserer Identität darstellt. Wenn dies der Fall ist, dann müssen hier einige Gedanken zu den wichtigsten religiösen Traditionen geäußert werden, welche Einfluss auf die Entwicklung unserer persönlichen und kollektiven Identität, dem Wesen der Spiritualität, nehmen.

4. Vgl. Svein Rise, The Christology of Wolfhart Pannenberg: Identity and Relevance, trans. Brian Macneil (Lewiston: Mellen University Press, 1997), 14–15. Pannenbergs christologische Position zeigt sich in seiner Kritik an Bultmann, der die Existenz den Inhalt des christologischen Denkens bestimmen lässt.

5. Vgl. Rise, The Christology of Wolfhart Pannenberg, 11.

6. Vgl Jürgen Moltmann, The Crucified God (London: SCM Press, 1984), 103, übersetzt durch FW.

7. Vgl. Robert G. Hamerton-Kelly, The Gospel and the Sacred: Poetics of Violence in Mark (Minneapolis: Fortress Press, 1994).

8. Vgl. James G. Williams, The Bible, Violence, and the Sacred: Liberation from the Myth of Sanctioned Violence (San Francisco: Harper Collins, 1991; Raymund Schwager, Jesus in the Drama of Salvation: Toward a Biblical Doctrine of Redemption (New York: Crossroad, 1999), 73.

9. Beverly Daniel Tatum, Präsident emeritus des Spelman College (Atlanta, Georgia, USA), ist der Autor verschiedener Bücher, unter anderem *Why Are All the Black Kids Sitting Together in the Cafeteria* (New York: Basic Books, 1997).

Das Christentum stellt den*die Gläubige*n eine Reihe von Werten und Überzeugungen zur Verfügung, eine Erklärung für die mystischen oder transzendenten Elemente in der Welt und eine Verbindung mit göttlichen Personen oder Wesenheiten. Eine Untersuchung der vorherrschenden orthodoxen Spiritualität ist hier von Bedeutung: Dieser Glaube beinhaltet Lehren für Frieden und Harmonie, aber auch die Verteidigung des eigenen Glaubens und der eigenen Traditionen gegenüber Ungläubigen, zeitweise mit gewaltsamen Folgen.

Wenn Religion ein prägender Teil unserer Identität ist, wie Tatum vorschlug, dann ist Spiritualität vielleicht nicht weniger, sondern mehr als Religion. Sie kann ein Merkmal sein, das die Identität nicht unterdrückt, sondern über sie hinausgeht. Gemeinsame spirituelle Werte wie Respekt, Toleranz und Harmonie können ein Weg sein, um Gewalt zu reduzieren.

Die spirituelle Bildung findet in der Regel innerhalb der Familie, der Kultur und der religiösen Zugehörigkeit statt. Der Mensch wird von der Religion und den Erfahrungen seines intellektuellen und spirituellen Erbes beeinflusst, wie Raymond Paloutzian feststellt.[10] In Jean Piagets Modell der allgemeinen menschlichen Entwicklung spielt die größere Gemeinschaft, einschließlich des „Makrokosmos", eine Rolle bei der Entwicklung von religiösen Überzeugungen und Spiritualität. Diese bietet verantwortungsvolle Beziehungen, die die Werte des Respekts für andere, der Zusammenarbeit und des Lernens, in einer vielfältigen Gesellschaft zu leben, in einem tiefen spirituellen Kontext betonen.[11] Manchmal werden Werte und Regeln in Frage gestellt und es wird dagegen rebelliert; aber auch religiöse Werte und Spiritualität können in Frage gestellt werden. Paloutzian wies auf die paradoxe Herangehensweise der Menschen an die Religion hin: Sie können religiös engagierter, gleichzeitig aber auch skeptischer gegenüber traditionellen oder wortgetreuen religiösen Lehren und Traditionen sein.

In den 1970er Jahren schlug ein anderer Philosoph, Landon Elkind, ein kognitives Entwicklungsmodell vor, das besagt, dass sich die intellektuellen Bedürfnisse, die durch die Religion befriedigt werden, mit dem Alter verändern und durch eine Reihe zunehmend komplexer Stufen erklärt werden, um schließlich zu einer reinen und gesunden Spiritualität zu gelangen.[12] Elkind

10. Vgl. Raymond F. Paloutzian, *Invitation to the Psychology of Religion,* 3rd ed. (New York: Guilford Publications, 2016).

11. Vgl. Peter Sutherland, Cognitive Development Today: Piaget and His Critics (London: Paul Chapman, 1992).

12. Vgl. Landon D. C. Elkind, "A Case Study in Formalizing Contingent a priori Claims," Res Philosophica 97, no. 4 (October 2020): 571–91.

beschrieb das Bedürfnis nach Verbindungen zwischen Dingen und Ereignissen in unserer gegenwärtigen Umgebung. Die Suche nach Verständnis ist die letzte Stufe, die bei unserer Suche nach spiritueller Nahrung eine besondere Rolle spielt. Während sich die Spiritualität entwickelt, erklärt die Religion - durch Traditionen, Dogmen, Lehren und theologische Perspektiven - Aspekte des Lebens und der Welt, die nicht ohne weiteres verstanden werden.

Spiritualität verbindet den inneren Sinn und die inneren Überzeugungen des Menschen mit äußeren Beziehungen wie einer bestimmten religiösen Lehre, der Zugehörigkeit zu einer Gruppe, einem*einer besonderen Mentor*in, der Natur oder einem höheren Wesen. Zwei soziale Faktoren haben großen Einfluss auf die religiöse und spirituelle Entwicklung von Jugendlichen. Die soziale Umgebung, zu der manchmal auch Sekten und Kulturen gehören, kann sehr einflussreich sein. Ein zweiter wichtiger sozialer Einfluss ist das spirituelle Umfeld, das gewaltfreie Werte und eine Kultur des Respekts fördern kann.

Gott der Liebe und Gottes Liebe

Viele von uns stellen sich Gott so vor, wie wir ihn gerne hätten. Zu unseren Wünschen fügen wir Erwartungen hinzu. Wir erwarten von Gott, dass er uns ermutigt, wenn wir Angst haben, dass er uns tröstet, wenn wir verletzt sind, dass er uns vergibt, wenn wir versagen, und dass er uns gibt, was wir meinen zu brauchen.

Was ist Liebe? Liebe ist eine Beziehung mit Dimensionen. Sie ist die stärkste Verbindung zwischen zwei Menschen. Der erste Korintherbrief gibt uns die Definition der Liebe:

> „Die Liebe ist langmütig und freundlich, die Liebe eifert nicht, die Liebe treibt nicht Mutwillen, sie bläht sich nicht auf, sie verhält sich nicht ungehörig, sie sucht nicht das Ihre, sie lässt sich nicht erbittern, sie rechnet das Böse nicht zu, sie freut sich nicht über die Ungerechtigkeit, sie freut sich aber an der Wahrheit; sie erträgt alles, sie glaubt alles, sie hofft alles, sie duldet alles. Die Liebe höret nimmer auf, wo doch das prophetische Reden aufhören wird und das Zungenreden aufhören wird und die Erkenntnis aufhören wird.“[13]

Wenn dies die Definition von Liebe ist, dann glaube ich, dass Gott der Einzige ist, der so liebt. Wahre Liebe ist zweifellos das Edelste, was es auf Erden gibt, denn sie ist ein Abbild Gottes selbst. Die Menschen lieben, aber

13. 1 Kor 13,4–8.

Gott *ist* Liebe. Die Liebe ist sein Wesen und seine Essenz. Tief im Herzen aller Menschen gibt es eine Sehnsucht nach Gott. Diese Sehnsucht selbst ist ein Beweis dafür, dass Gott uns liebt.

Das Wesen der Liebe ist Vergebung, nicht Bestrafung. Daher ist jede Religion, die Bestrafung für Sünden predigt, keine Religion der Liebe. Wir rechtfertigen die Bestrafung für begangene Fehler, weil wir denken, dass jede*r, der*die einen Fehler gemacht hat, bestraft werden sollte. Diese Überzeugung entspringt nicht der Perspektive der Liebe. Deshalb tun diejenigen, die für eine Religion kämpfen, die an Strafe glauben, oder die diejenigen töten, die nicht an ihre Religion und Weltanschauung glauben, Unrecht. Sobald sie diese Wahrheit erkennen, werden sie aufhören zu kämpfen, und die Gewalt wird ein Ende haben.

Viele, wie Pullikattil Simon, behaupten, dass die Ursache der Gewalt in der Welt, abgesehen von dem Wunsch nach Nahrung und Unterkunft, „die Religion" ist.[14] Tausende glauben, dass ihre Religionszugehörigkeit die einzig wahre Religion ist und dass alle anderen falsch sind. Sie sind bereit, für ihre Religion zu töten und zu sterben, aber die Ironie ist, dass ihre eigene Religion ihnen sagt, nicht zu töten. Wie können wir verhindern, dass religiöser Wahn die Ursache für die weltweite Gewalt ist?

Ein Atheist schrieb einmal auf die Schiefertafel eines Kindes die Worte „God is nowhere", aber die Unschuld des Kindes triumphierte über den Ungläubigen und las es als „God is now here". Wie wahr das ist! Er ist wirklich und wahrhaftig allgegenwärtig. Gottes unendliche Liebe zeigt sich darin, dass ein*e Sünder*in nicht im Stich gelassen wird. Im Gegenteil, Gott liebt die Sünder*innen. Er hasst die Sünde, aber er liebt die Sünder*innen. Gott hat seine Liebe auf so viele Arten bewiesen, aber vor allem in den Worten von Johannes 3,16, die ich für den wertvollste Satz in der Heiligen Schrift halte: „Denn also hat Gott die Welt geliebt, dass er seinen eingeborenen Sohn gab, auf dass alle, die an ihn glauben, nicht verloren werden, sondern das ewige Leben haben."

14. Vgl. Pullikattil Simon, Life and Death. Self-Improvement: Spirituality, December 6, 2007, https://ezinearticles.com/?Life-and-Death&id=866929. Wie können wir die Angst vor dem Tod überwinden? Für uns alle ist das Leben eine unbekannte Größe, die oft in Trostlosigkeit, Qualen und Leid endet. Dennoch sprechen wir gerne über das Leben. Aber wenn wir über den Tod sprechen, sind wir entsetzt und gedemütigt. Pullikattil Simon ist ein pensionierter Forschungsmikrobiologe, Philanthrop und Autor zahlreicher Artikel und zweier Bücher: The Missing Piece to Paradise (2000) and The Philosopher's Notebook (2008).

Die größte Macht auf der Welt ist nicht die Wasserstoffbombe, sondern die erlösende Liebe Gottes. Die Wasserstoffbombe kann die ganze Welt zerstören, aber nur die erlösende Liebe Gottes kann sie erneuern. In Johannes 15,12 heißt es: „Das ist mein Gebot, dass ihr euch untereinander liebt, wie ich euch liebe." Das zeigt deutlich, dass Gott uns liebt, und vor allem ist Er der Einzige, der uns bedingungslos liebt. Sein Versprechen lautet: „Alles, was mir der Vater gibt, das kommt zu mir; und wer zu mir kommt, den werde ich nicht hinausstoßen." (Johannes 6,37).

Die Macht der Liebe - und die Anwesenheit von Gewalt

Es besteht kein Zweifel daran, dass die Liebe das ist, was Gott in unsere Seelen und Persönlichkeiten einarbeiten möchte.[15] Selbst Nichtgläubige, Atheist*innen und Agnostiker*innen können die Macht der Liebe und ihre Fähigkeit, Menschen und Leben zu verändern, erkennen, wenn sie richtig gelebt wird.

Die patristische Tradition und ihre Literatur haben zahllose Aussagen über die Macht der Liebe gemacht - insbesondere über die besondere Liebe, die sich zwischen einem Mann und einer Frau, mit Gott, in einer Eros- oder Agapé (Liebe) -Beziehung ereignet. Die Qualität der Liebe ist wahrhaft universell, da sie buchstäblich Völker, Nationen und Religionen übersteigt. Die Liebe ist die universelle Sprache dieser Welt, und Menschen aus allen Gesellschaftsschichten erkennen sie und verstehen die Kraft, die in ihr steckt.

Wenn also die Qualität der Liebe von allen Völkern und Nationen erkannt wird, wie kommt es dann, dass es im Laufe unserer menschlichen Geschichte so viele Kriege, so viel Hass, so viel Verbrechen, so viel Unmenschlichkeit und Gewalt gegen unsere Mitmenschen und Nachbar*innen gegeben hat? Wenn jede*r weiß, was Liebe ist, wie können dann so viele Menschen böse und grausame Taten begehen? Warum müssen Menschen einander ausrauben, vergewaltigen, töten, plündern und bestehlen? Unabhängig von den eigenen religiösen Überzeugungen und Ideologien gibt es einfach keine Entschuldigung für die schrecklichen, barbarischen Morde, Überfälle, Entführungen, Raubüberfälle und Vergewaltigungen, die täglich begangen werden. Sogar die Heilige Schrift sagt uns, dass die Liebe vieler in den letzten Tagen erkalten wird - was bedeutet, dass sich die Dinge in den kommenden Jahren sogar noch verschlimmern werden.

15. Dies wurde bekräftigt von Michael Bradley, of Bible Knowledge Ministries, n.d., http://www.bible-knowledge.com.

Als Christ*innen wissen wir alle, dass ein Teil der Antwort auf die Frage, warum die Menschen einander nicht so lieben können, wie Gott es möchte, in der gefallenen Natur liegt, mit der wir alle als Folge des Fluchs von Adam und Eva geboren wurden. Deshalb musste Jesus kommen, um für uns alle zu sterben und aufzuerstehen, denn wir haben alle gesündigt und sind weit hinter der Herrlichkeit unseres Gottes zurückgeblieben.

Doch selbst „wiedergeborene" Gläubige haben Probleme, die Qualität der Liebe in dem Maße zu leben, wie Gott es für uns vorgesehen hat. Wir alle wissen, dass Gott von uns erwartet, dass wir in seiner Liebe wandeln, aber wir haben immer noch Probleme damit, unseren Gott, unsere Familien, unsere Freund*innen und sogar uns selbst in dem Maße und mit der Intensität zu lieben, wie er es von uns erwartet. Wenn der Heilige Geist in uns lebt und wirkt, warum gelingt es uns dann nicht, mehr von seiner Liebe in unsere Persönlichkeiten einfließen zu lassen?

Zu viele Christ*innen versuchen, die Qualität der Liebe aus ihrer eigenen Kraft, ihren eigenen Gefühlen und ihrem eigenen Fleisch heraus zu leben. Natürlich möchte Gott der Vater, dass wir unser Bestes tun, um diese Eigenschaft in den Kern unserer Persönlichkeit zu bringen, damit wir Gewalt überwinden und in Frieden leben können. Aber wir sind alle mit dieser gefallenen, unvollkommenen und sündigen Natur geboren worden. Das bedeutet, dass wir nicht in der Lage sind, aus eigener Kraft in vollkommener Liebe zu leben, so sehr wir uns auch bemühen. Was ist also die Antwort?

Es scheint, dass die Antwort im Verständnis des Wirkens des Heiligen Geistes liegt. Es gibt nur einen Weg für Gläubige, wirklich in der Liebe Gottes zu wandeln. Sie müssen lernen, diese Liebe aus dem Heiligen Geist zu schöpfen, der seine Liebe an uns weitergibt, und sie müssen bereit sein, sich auf einen echten Heiligungsprozess mit dem Herrn einzulassen, bei dem Gott den Prozess beginnt, uns heilig zu machen, wie er und sein Sohn Jesus es sind. Es gibt keinen anderen Weg! Es gibt keine Abkürzungen, die man nehmen kannn, um dies zu erreichen. Erst wenn die Liebe Gottes selbst in uns persönlich zu fließen beginnt, können wir überhaupt anfangen, Gott, uns selbst und andere Menschen in dem Maße und mit der Intensität zu lieben, wie Gott es von uns möchte.

Sobald der Heilige Geist diesen Heiligungsprozess in unserem Leben beginnt, wird er anfangen, seine Gnade und Barmherzigkeit in unsere Herzen und unser Leben zu übertragen. Wenn der Heilige Geist anfängt, seine Qualität der Liebe in uns zu übertragen, dann können wir gegen die teuflischen Kräfte

der Gewalt vorgehen. Um diese Ebene der Liebe zu erreichen, sind jedoch Reue, *metanoia* und Vergebung unbedingt erforderlich.

Es ist eine Sache, zu „sagen", dass man jemandem vergibt; es ist etwas ganz anderes, es tatsächlich zu tun. Vergebung ist keine Geisteshaltung, sie ist eine Herzenshaltung. Die Fähigkeit, jemandem aus tiefstem Herzen zu vergeben, ist nicht etwas, das uns in die Wiege gelegt wurde. Um zu vergeben, müssen wir uns daran erinnern, wie Gott uns vergeben hat. Wenn wir die Tiefe und Weite von Gottes unglaublicher Liebe und Vergebung uns gegenüber begreifen, sind wir darin bestärkt, anderen zu vergeben. Wir verstehen, wer wir wirklich vor Gott sind: Wir sind genauso elend wie alle anderen. Nur unser Stolz und unsere Selbstgerechtigkeit lassen uns etwas anderes denken. Eine ernsthafte Bestandsaufnahme unserer eigenen Sünden wird uns helfen, die Dinge ins rechte Licht zu rücken. Die Herausforderung, vor der wir stehen, besteht darin, unsere Herzen an einen Punkt zu bringen, an dem wir Taten der Umkehr vollbringen können. Gott ist gütig, barmherzig und von Liebe erfüllt. Er behandelt uns nicht nach unsere Sünden.

Für eine Spiritualität, die das Leben in den Mittelpunkt stellt: Im Dialog mit der Jugend

Im neuen Jahrtausend erleben wir bereits beispiellose Katastrophen, von denen einige durch die Natur verursacht werden. Diese Tragödien verstärken das Gefühl der Sinnlosigkeit und Unsicherheit, mit dem die Menschen, insbesondere die Jugend, konfrontiert sind - oft als Folge von durch Menschen verursachten Tragödien wie Kriegen, Gewalt, Armut und Arbeitslosigkeit. Dies sind Zeiten, in denen Menschen Fragen stellen, beten und sich nach Spiritualität sehnen.[16]

In der Tat ist Spiritualität ein Wort, das heute häufig und weithin verwendet wird, in verschiedenen Kontexten und mit unterschiedlichen Konnotationen. Im christlichen Leben bedeutet Spiritualität, mit Gott zu sein. Dies ist der eigentliche Sinn und Zweck des christlichen Lebens. Gott ist in Jesus von Nazareth Mensch geworden, um bei uns zu sein. Der Evangelist beschreibt Jesus Christus als *Emmanuel*, was bedeutet: „Gott ist mit uns". In der Tat wurde Gott in Christus wie wir und für uns, um sein gefallenes Bild im Menschen wiederherzustellen. Durch die Inkarnation hat Gott die wahre Menschlichkeit im Menschen wiederhergestellt. In Christus ist Gott das wahre Leben der Welt geworden.

16. Vgl. Aram I (Keshishian), The Christian Witness at the Crossroads in the Middle East (Antelias Lebanon: Armenian Catholicosate Of Cilicia, 2002).

Christliche Spiritualität lädt uns ein, Christus in Wort und Tat als Mittelpunkt unseres Lebens anzuerkennen. Christliche Spiritualität fordert uns heraus, Jesus Christus als dem einzigen Weg unseres Lebens zu folgen. Christliche Spiritualität ist lebenszentriert. Sie ist in Christus verwurzelt. Das Christus-Ereignis ist die Neuschöpfung des Lebens. Wer in Christus ist, wird mit einer neuen Lebensqualität, mit „Fülle" (Johannes 1,16) ausgestattet. Als Christ*innen müssen wir unsere Überlegungen und unser Handeln von einer auf das Leben ausgerichteten Spiritualität leiten lassen. Eine lebensbezogene Spiritualität muss unser Leben in einer Welt voller lebenszerstörender Gewaltkräfte leiten.

Dennoch verlieren jedes Jahr Millionen von Menschen ihr Leben durch HIV/Aids; Millionen von Kindern sterben durch Hunger und Armut; Millionen von Menschen werden jedes Jahr durch Naturkatastrophen getötet. Wir alle sind schockiert, wenn wir auf unseren Fernsehbildschirmen die schrecklichen Bilder von Menschen, Männern und Frauen, Kindern und älteren Menschen sehen, die in Afrika, insbesondere im Sudan, aufgrund von Völkermord, HIV/Aids und Unterernährung sterben, oder in Sri Lanka, Indien, Indonesien und Bangkok aufgrund von Tsunami-Katastrophen.

Die Menschen, die mit dem Leben als Geschenk ausgestattet sind, zerstören jeden Tag und überall das Leben in seinen menschlichen und ökologischen Erscheinungsformen. Das Leben als höchstes Geschenk Gottes muss geachtet, bewahrt und gefördert werden. Dies ist ein Fundament unseres christlichen Glaubens. Jesus hat den Mechanismus der heiligen Gewalt ein für alle Mal zerstört. Wenn wir dennoch auf heilige Gewalt zurückgreifen, spalten wir die Gesellschaft in kleine Gruppen, die sich jeweils um ein Opfer oder eine Gruppe von Opfern scharen. Da diese Akte der „erlösenden Gewalt" nicht mehr „funktionieren", eskaliert die Gewalt.

Es scheint, und das sollte unsere Erwartung sein, dass unsere Jugend in allen Teilen der Welt ihr Leben durch die Spiritualität erhält und bereichert, die in der Heiligen Schrift verwurzelt ist und seit Jahrhunderten von der Kirche Christi erfahren und bezeugt wird. Die Welt von heute bietet viele Arten von „Spiritualität" mit attraktiven Namen an. Unsere Jugend ist aufgerufen, die falschen „Spiritualitäten" zu vernachlässigen, die moralischen Verfall verursachen, die Identitäten gefährden und die Gemeinschaft zerstören. Falsche Spiritualitäten missbrauchen religiöse Grundsätze und fördern Gewalt und Tod. Sie hören viele Stimmen, die aus verschiedenen kulturellen und ethnischen Situationen und Traditionen kommen. Aber das

Wichtigste, was sie für ihr tägliches Leben suchen, ist die aufrichtige Stimme der Kirche, die ihnen erklärt, wie man ein spirituelles Leben ohne Gewalt und in Frieden führen kann.

Die gute Nachricht ist, dass Gott uns alle weiterhin durch den Heiligen Geist in das Reich des Friedens Gottes holt. Der Heilige Geist, der *Paraklet*, ist unser Anwalt, unser Verteidiger. Wir müssen natürlich mit Gottes Gnade in der Tiefe unseres Herzens erkennen, dass der Heilige Geist der Anwalt eines *jeden* ist. Jesus nachzufolgen bedeutet, Anwalt des ganzen Volkes Gottes zu werden. Gott schließt niemanden aus dem Reich Gottes aus.

Moralische Vollkommenheit ist Leben in Christus

Wir kommen zurück auf die Qualität unserer Wünsche. Eine soziologische Analyse des menschlichen Verhaltens legt nahe, dass es in der Regel zu Konflikten kommt, wenn sich die Bedürfnisse von zwei oder mehr Menschen ineinander verstricken. Dieser Konflikt ist jedoch nicht zwangsläufig. Es war möglich, dass Jonatan das Königtum eher für David als für sich selbst begehrte.[17] Je mehr unsere menschlichen Bedürfnisse mit den Bedürfnissen Christi verwoben sind, desto mehr wünschen wir uns, dass das Leben, das Gott jedem*r von uns anbietet, auch allen anderen Menschen zuteil wird. Dann, und nur dann, werden wir den Mut haben, uns nach dem Vorbild Jesu zu richten, der sein Leben hingab in dem Glauben, den der himmlische Vater wünschte: Leben in Fülle.

Die orthodoxe Spiritualität wurde im Laufe der Jahrhunderte als Leben in Christus und als Streben nach moralischer und geistiger Vollkommenheit beschrieben. Die mystische Vereinigung in der orthodoxen Spiritualität ist die Gemeinschaft des Menschen mit Gott. Die orthodoxe Spiritualität sieht die Begegnung der menschlichen Person mit der göttlichen Person auf mystische Weise vor. Geistliche Personen sind diejenigen, die sich von allen weltlichen und moralischen Mängeln reinigen, um mit der Liebe Christi vereint zu werden. Die mystische Erfahrung findet in dieser Welt statt, doch die Ursache, Gott, ist jenseits der materiellen Welt. Die orthodoxe Spiritualität wie auch das gesamte Denken der Kirche basieren auf der Offenbarung des Alten und Neuen Testaments. Wenn man die patristische Auslegung der christlichen Wahrheiten studiert, kann man die mystische Vision der göttlichen Energien der Christen erkennen, die die göttliche Gegenwart innerlich erfahren und sich das ungeschaffene Licht und die Energien Gottes vorstelln.

17. Vgl. 1 Samuel 20.

Die Heilige Eucharistie als Sakrament der Vereinigung mit Gott

Besonders durch das Sakrament der heiligen Eucharistie erfahren wir die mystische Vereinigung mit unserem Herrn. Christus sagt: „Wenn ihr nicht esst das Fleisch des Menschensohns und trinkt sein Blut, so habt ihr kein Leben in euch." (Joh 6,53). Die häufige Teilnahme am allerheiligsten Sakrament der heiligen Eucharistie ist das wichtigste Mittel für unser Heil und unsere geistliche Vollkommenheit. Jesus sagte: „Denn mein Fleisch ist die wahre Speise, und mein Blut ist der wahre Trank." (Joh 6,55). Diese Aussage Christi macht also deutlich, dass der „Leib und das Blut" unseres Herrn für unsere geistliche Vollkommenheit notwendig sind. Die Eucharistie wird also nicht nur als Akt des Gehorsams gegenüber dem Gebot Gottes oder der Kirche empfangen, sondern sie ist vor allem ein Gegenmittel gegen Sünde und Tod. Sie ist eine Voraussetzung für die Vollkommenheit unseres Lebens in Christus.

Eine wichtige Auslegung des heiligen Johannes Chrysostomus macht dies deutlich.[18] Der heilige Paulus spricht nicht von Teilhabe, sondern von Gemeinschaft, weil er eine engere Verbindung zum Ausdruck bringen will. Denn wenn wir die heilige Kommunion empfangen, haben wir nicht nur an Christus teil, sondern wir vereinigen uns mit ihm. Denn wie dieser Leib mit Christus verbunden ist, so sind wir durch das Brot mit Christus verbunden. Paulus sagt, dass wir mit diesem Leib identisch sind. Denn was ist dieses Brot? Es ist der Leib Christi. Und was werden wir durch den Empfang dieses Brotes? Der Leib Christi: nicht viele Leiber, sondern nur einer.

Die heilige Eucharistie ist das Band der Einheit in der Liebe. Die heilige Eucharistie vereint uns mit Christus und untereinander. Dies ist der Aufbau des mystischen Leibes Christi: Die Kirche. Dieses Konzept der Kirche als mystischer Leib Christi liegt unserer orthodoxen Tradition sehr am Herzen, weil es die Wirklichkeit Christi in der Welt und die Einheit der Kirche zum Ausdruck bringt, die nur dann wirklich ist, wenn Christus die zentrale Gestalt ist. Die orthodoxe Kirche betont nachdrücklich, dass die mystische Vereinigung mit Christus eine Realität in seiner Kirche ist. Das ganze Leben des heiligen Paulus war „ein immerwährendes System der gelebten Moral"[19] Nur durch seine persönliche Hingabe an Christus und seine

18. Vgl. Philip Schaff, ed., Saint Chrysostom's Homilies on the Epistles of Paul to the Corinthians, vol. 12, Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church (New York: Cosimo Classics, 2007).

19. Vgl. George C. Papademetriou, "An Introduction to Orthodox Spirituality" https://

mystische Begegnung mit dem göttlichen Herrn erreichte der heilige Paulus die geistige Vollkommenheit.

Schlussfolgerung

Die orritualität unterscheidet sich deutlich von jeder anderen „Spiritualität", sei sie nun östlicher oder westlicher Art.[20] Es kann keine Verwechslung zwischen den verschiedenen Spiritualitäten geben, denn die orthodoxe Spiritualität ist gottzentriert, nicht menschenzentriert.

Zum Abschluss dieser Überlegungen können wir feststellen, dass Spiritualität in der orthodoxen Kirche die alltägliche Handlung des Lebens in Gemeinschaft mit Gott bedeutet. Der Begriff Spiritualität bezieht sich nicht nur auf die Tätigkeit des menschlichen Geistes allein, des Verstandes, des Herzens und der Seele, sondern er bezieht sich auch auf das gesamte Leben des Menschen, das vom Geist Gottes inspiriert und geleitet wird. Jede Handlung von Christ*innen muss eine geistliche Handlung sein. Jeder Gedanke muss geistlich sein, jedes Wort, jede Tat, jede Aktivität des Körpers, jede Handlung der Person. Das bedeutet, dass alles, was ein Mensch denkt, sagt und tut, vom Heiligen Geist inspiriert und geleitet sein muss, damit der Wille Gottes, des Vaters, wie er von Jesus Christus, dem Sohn Gottes, offenbart und gelehrt wurde, erfüllt werden kann.

Aus dem Englischen übersetzt durch Friederike Willhoeft

---

www.goarch.org/introduction-articles/-/asset_publisher/zg5D5ENaCTK9/content/an-introduction-to-orthodox-spirituality, 5, übersetzt durch FW.

20. Vgl. Metropolitan Hierotheos (Vlachos) of Nafpaktos and Aghiou Vlassiou, "The Difference between Orthodox Spirituality and Other Traditions," in Orthodox Spirituality: A Brief Introduction, trans. Effie Mavromichali (Levadia, Greece: Birth of the Theotokos Monastery, Levadia, 1996).

19

Berühren der Wunden: Trauma und die transformierende Erfahrung der Fußwaschung in der Tradition der Friedenskirchen

Fernando Enns

Pandemieerfahrungen - die Notwendigkeit der physischen Nähe

Halten Sie Abstand! Tragen Sie eine Schutzmaske! Nicht gemeinsam singen! Besser zu Hause bleiben! Ja, wir haben gelernt, diese wichtigen Regeln während der COVID-19-Pandemie zu befolgen. Die schreckliche Erfahrung eines engen Freundes, der sich mit dem Virus infiziert hatte und wochenlang auf der Intensivstation lag, hatte mir gezeigt, wie ernst die Lage war. Zwei Kolleg*innen an der Universität in Amsterdam hatten sich ebenfalls infiziert und kämpften noch Monate später um ihre vollständige Genesung. Darüber hinaus machten mich die schockierenden Nachrichten von Verwandten in Brasilien - meinem Geburtsland - sehr wütend. Viele Todesfälle hätten vermieden werden können, wenn Politiker*innen das hohe Risiko des Virus nicht heruntergespielt und den verarmten Menschen jegliche Versorgung verweigert hätten. Berichte von Freund*innen in Indien und den USA erinneten mich immer wieder daran: Die Menschen sterben! Ein Student aus Kolumbien konnte nicht nach Europa kommen, um bei uns zu studieren, denn jetzt, da seine Familienmitglieder ihre Arbeit verloren hatten, muss er zu ihrem finanziellen Überleben beitragen. Bei all dem ist eines ganz klar geworden: Diese Pandemie vertieft die Kluft zwischen den Privilegierten und den Unterprivilegierten in der Gesellschaft, in der ich lebe, und weltweit. Werden wir auf das hören, was die „Subalternen“ unseren ökumenischen Institutionen sagen?[1]

1. Vgl. Gayatri Chakravorty Spivak, “Can the Subaltern speak?”, in *Reflections on the History of India,* ed. Rosalind C. Morris (New York: Colombia University Press, 2010), 21-80.

Da ich selbst in einer privilegierten Situation lebe, habe ich die COVID-19-Lockdowns meist als Einschränkung erlebt, die auch Geschenke mit sich brachte. Ich habe die überwältigende Schönheit des Frühlings schon lange nicht mehr so intensiv erlebt. Ich habe es genossen, nicht ständig unterwegs zu sein und stattdessen viel mehr Zeit zu Hause verbringen zu können. Ich kann meine Kolleg*innen von der Universität problemlos per Videokonferenz treffen. Ich habe mich auch daran gewöhnt, online zu unterrichten - die Studierenden gehen wunderbar damit um und sind so kreativ mit all den digitalen Werkzeugen, die ihnen zur Verfügung stehen. Außerdem konnte ich jeden Sonntag bequem von zu Hause aus per Livestream an schönen Gottesdiensten in verschiedenen Kirchen teilnehmen. Und sogar meine Großfamilie, die weit verstreut lebt, trifft sich jetzt öfter als früher, da wir Familienvideogespräche organisieren. Ich fühle mich tatsächlich sehr privilegiert. Ich kann mich wirklich nicht beklagen, weil ich virtuell in Verbindung bleibe. Ich frage mich sogar, ob uns etwas fehlt? Brauchen wir körperliche Nähe? Berührung?

In unserer privilegierten Gesellschaft haben die älteren Menschen sehr gelitten. Diejenigen, die in Alters- und Pflegeheimen leben, haben gesagt: „Ich vermisse die Berührung durch eine Hand so sehr." Pflegekräfte berichten, dass sich der Zustand von Menschen mit Demenz ohne körperliche Berührung verschlechtert. Am anderen Ende des Altersspektrums waren junge Menschen frustriert, weil sie sich nicht mit ihren Freund*innen treffen konnten. Sie vermissten Partys und Tanzen. Schulkinder vermissten die sanfte und tröstende Berührung ihrer Lehrer*innen, wenn sie bei einem Projekt scheiterten oder zu Hause mit wachsender Frustration zu kämpfen hatten. Und trotz der Wunder der Online-Welt spürte ich bei meinen Studierenden eine große Müdigkeit, nachdem sie sich mehr als ein Jahr lang auf Online-Treffen beschränkt hatten. Wenn die körperliche Nähe fehlt, scheint es, als ob wir eines großen Teils dessen beraubt werden, was uns menschlich macht.

Wenn sich Spiritualität *nicht* auf eine individuelle, intellektuelle Übung beschränkt, sondern eine soziale, ja sogar politische Dimension hat, kommt unser Körper ins Spiel. In der Tat bin ich zu der Überzeugung gelangt, dass körperliche Nähe die Voraussetzung für Spiritualität ist - wenn es stimmt, dass Spiritualität transformativ sein kann, um die Ungerechtigkeiten um uns herum zu bekämpfen. Und doch beobachte ich eine tiefe Vernachlässigung des Körpers, insbesondere in den protestantischen Traditionen und vor allem in der westlichen Theologie.

Ich schlage vor, dass wir diese Dimension neu erforschen, indem wir die

Feier der Sakramente der Kirche wieder aufgreifen, in denen die körperliche Erfahrung ein wesentlicher Bestandteil ihres Empfangs ist. Genauer gesagt möchte ich das Ritual der Fußwaschung als Beispiel für eine christliche Praxis untersuchen, die eine *transformative* Spiritualität fördern kann, indem sie „den Anderen" auf eine besondere Weise berührt.[2]

Das „Sakrament" der Fußwaschung als Friedenspraxis - verloren und wiederentdeckt

Um eine Fußwaschung durchzuführen, müssen wir uns körperlich begegnen! Die Fußwaschung ist ein Ritual, das darauf beruht, sich gegenseitig zu berühren und vom anderen berührt zu werden. Vielleicht ist das auch der Grund, warum sie in den meisten westlichen, intellektuellen Kreisen verloren gegangen ist. Ist es zu intim? Fühlen wir uns dadurch zu sehr entblößt? Fühlen wir uns unwohl, wenn wir den Geruch eines anderen Körpers wahrnehmen? In dem Teil der Welt, in dem ich lebe, würden sich viele Menschen unsicher fühlen, sich sogar schämen, die Fußwaschung zu praktizieren, vor allem, wenn sie diese zuvor nicht in einem sicheren, liturgischen Raum erlebt haben. Ich kann das verstehen.

Die Fußwaschung ist jedoch eines der häufigsten Rituale, die im Neuen Testament erwähnt werden, und sie wurde in vielen Kulturen praktiziert. Im Palästina des ersten Jahrhunderts war es üblich, dass die Gastgebeden den Gästen die Füße wuschen, um sie in ihrem Haus willkommen zu heißen. Jesus gab diesem Ritus eine tiefere Bedeutung.[3] Er lud seine Jünger und uns ein, seinem Beispiel zu folgen:

> „Vor dem Passafest aber erkannte Jesus, dass seine Stunde gekommen war, dass er aus dieser Welt ginge zum Vater. Wie er die Seinen geliebt

2. Ich werde hier nicht auf die tiefere theologische Diskussion über die Auslegung von Sakramenten eingehen. Ökumenische Debatten haben dazu beigetragen, eine Annäherung der verschiedenen Auffassungen von *Sakrament* und *kirchlicher Ordnung zu* fördern. Siehe zum Beispiel: *One Baptism: Towards Mutual Recognition,* Faith and Order Paper No. 210 (Genf: ÖRK-Publikationen, 2011).

3. Vgl. Lukas 7,44-46: „Und er wandte sich zu der Frau und sprach zu Simon: Siehst du diese Frau? Ich bin in dein Haus gekommen; du hast mir kein Wasser für meine Füße gegeben; diese aber hat meine Füße mit Tränen genetzt und mit ihren Haaren getrocknet. Du hast mir keinen Kuss gegeben; diese aber hat, seit ich hereingekommen bin, nicht abgelassen, meine Füße zu küssen. Du hast mein Haupt nicht mit Öl gesalbt; sie aber hat meine Füße mit Salböl gesalbt." Und wie in 1. Timotheus 5:9,10 berichtet wird, lehrte der Apostel Paulus, dass das Waschen der Füße des „Volkes des Herrn" eine Qualifikation für die Aufnahme einer Witwe in die Witwengruppe der Kirche war.

> hatte, die in der Welt waren, so liebte er sie bis ans Ende. Und nach dem Abendessen – als schon der Teufel dem Judas, dem Sohn des Simon Iskariot, ins Herz gegeben hatte, dass er ihn verriete; Jesus aber wusste, dass ihm der Vater alles in seine Hände gegeben hatte und dass er von Gott gekommen war und zu Gott ging – da stand er vom Mahl auf, legte seine Kleider ab und nahm einen Schurz und umgürtete sich. Danach goss er Wasser in ein Becken, fing an, den Jüngern die Füße zu waschen und zu trocknen mit dem Schurz, mit dem er umgürtet war. Da kam er zu Simon Petrus; der sprach zu ihm: Herr, du wäschst mir die Füße? Jesus antwortete und sprach zu ihm: Was ich tue, das verstehst du jetzt nicht; du wirst es aber hernach erfahren.
>
> Da sprach Petrus zu ihm: Nimmermehr sollst du mir die Füße waschen! Jesus antwortete ihm: Wenn ich dich nicht wasche, so hast du kein Teil an mir. Spricht zu ihm Simon Petrus: Herr, nicht die Füße allein, sondern auch die Hände und das Haupt! Spricht Jesus zu ihm: Wer gewaschen ist, bedarf nichts, als dass ihm die Füße gewaschen werden; er ist vielmehr ganz rein. Und ihr seid rein, aber nicht alle. Denn er wusste, wer ihn verraten würde; darum sprach er: Ihr seid nicht alle rein.
>
> Als er nun ihre Füße gewaschen hatte, nahm er seine Kleider und setzte sich wieder nieder und sprach zu ihnen: Wisst ihr, was ich euch getan habe? Ihr nennt mich Meister und Herr und sagt es mit Recht, denn ich bin's auch. Wenn nun ich, euer Herr und Meister, euch die Füße gewaschen habe, so sollt auch ihr euch untereinander die Füße waschen. Denn ein Beispiel habe ich euch gegeben, damit ihr tut, wie ich euch getan habe. Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: Der Knecht ist nicht größer als sein Herr und der Gesandte nicht größer als der, der ihn gesandt hat. Wenn ihr dies wisst – selig seid ihr, wenn ihr's tut." (Johannes 13,1-17).

Vor allem unter den Mönchen wurde der Brauch der Fußwaschung „im Namen Christi" als eine Form der Gastfreundschaft weithin praktiziert. Die Regel des heiligen Benedikt bezog sich auf die gastfreundliche Funktion der Fußwaschung, zusätzlich zur gemeinschaftlichen Fußwaschung, als ein Gebot der Demut.[4] Sie wurde auch in den Kreisen der radikalen Reformationsbewegung im 16. Jahrhundert praktiziert - dem fruchtbaren Boden der heutigen historischen Friedenskirchen: den Mennoniten,

4. Vgl. *The Rule of Benedict,* trans. Leonard Doyle, Chapters 51–73, http://archive.osb.org/rb/text/toc.html.

Quäker*innen und Church of the Brethren.[5] Als sakramentaler Akt der Demut passte er gut zur Neigung dieser Gruppen zum Kommunitarismus und zu ihrer Betonung des bescheidenen Egalitarismus unter ihren Mitgliedern.[6] Die „Täufer" bevorzugten die Erklärung des Johannesevangeliums über die mystische Vereinigung mit Christus, die sie in der Feier des letzten Abendmahls als Agape-Mahl und in der gegenseitigen Fußwaschung erlebten. Beide Rituale wurden zu paradigmatischen Ausdrucksformen der Praxis der Liebe Christi.[7] Menno Simons (1496-1561) erwähnt diese Praxis mindestens zweimal in seinen Schriften. Dirk Philips (1504-68) unterrichtet ausführlich über die Fußwaschung als ein Gebot der Kirche.[8] Bei den niederländischen Mennonit*innen wurde die Fußwaschung im 16. und frühen 17. eine übliche Praxis. Das erste Glaubensbekenntnis in dieser Tradition, in dem die Fußwaschung erwähnt wird, ist das Waterlander Bekenntnis (1577), in dem es heißt, dass die Fußwaschung vor allem bei Besucher*innen aus der Ferne, insbesondere bei Flüchtlingen, vorgenommen werden soll. Die Amischen, die in den 1690er Jahren in der Schweiz entstanden, halten bis heute an der Fußwaschung fest. Einige Kirchen wurden sogar mit Vorräumen ausgestattet, um das Ritual der gegenseitigen Fußwaschung zu praktizieren.[9] In den Gemeinden, die diesen Brauch beibehalten haben, wird die Fußwaschung häufig unmittelbar nach dem Abendmahl vorgenommen. In anderen Gemeinden findet sie bei einem Vorbereitungsgottesdienst am Tag vor dem Abendmahl statt.

5. Vgl. Fernando Enns, *The Peace Church and the Ecumenical Community: Ecclesiology and the Ethics of Nonviolence* (Kitchener/Ontario: Pandora Press; Geneva: WCC Publications, 2007). Hinweis: Quäker haben traditionell keine Fußwaschung praktiziert.

6. Vgl. William Gay, "The Origin and Historical Practice of Foot-Washing as a Religious Rite in the Christian Church," (MA thesis, Columbia University, 1947). See also Global Anabaptist Mennonite Encyclopedia Online, "Feetwashing," by Harold S. Bender and William Klassen (1989), https://gameo.org/index.php?title=Feetwashing.

7. Vgl. John D. Rempel, "Abendmahl und Fußwaschung in der Mennonitischen Tradition," in *Die Mennoniten*, ed. Fernando Enns (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, demnächst).

8. Vgl. Dirk Philips, *Enchiridion, or Hand Book of the Christian Doctrine and Religion: Compiled (by the Grace of God) from the Holy Scriptures for the Benefit of All Lovers of the Truth,* trans. Abram B. Kolb (Aylmer, Ont.: Pathway Publishing Corp., 1966), 388–90.

9. Vgl. Global Anabaptists Mennonite Encyclopedia Online, "Feetwashing."

Ich bin in der mennonitischen Tradition aufgewachsen. Dennoch war das Ritual der gegenseitigen Fußwaschung in meinem Zweig unserer weltweiten Gemeinschaft lange Zeit verloren gegangen.[10] Jetzt feiern wir es in meiner Heimatgemeinde in Hamburg, Deutschland, wieder, zumindest am Gründonnerstag, dem Tag vor Karfreitag. Ich bin sehr dankbar dafür, dass ich dieses Ritual wiederentdeckt habe und es wieder praktiziere, nicht nur in meiner eigenen Kirche, sondern auch in verschiedenen ökumenischen Zusammenhängen. Ich beobachte, dass das Ritual von vielen wiederentdeckt wird. Im Jahr 2016 wusch und küsste Papst Franziskus die Füße von muslimischen, christlichen und hinduistischen Flüchtlingen, sowohl Männern als auch Frauen, während einer Gründonnerstagsmesse mit Asylsuchenden in einer Unterkunft in Castelnuovo di Porto, außerhalb von Rom. Welch ein wertvolles Beispiel.[11] Wird die Kraft dieses Sakraments die Realität der gestrandeten Flüchtlinge an den Küsten Europas verändern? Um dies zu erreichen, muss die Transformation bei denjenigen beginnen, die an dem Ritual beteiligt sind. Um Heiler*in zu werden, müssen wir zuerst geheilt werden.

„Andersartig" - Körperliche Schmerzen in Kauf nehmen, um andere in Agape-Liebe zu berühren

Eines der regelmäßigen Treffen, bei denen ich dieses Ritual eingeführt habe, ist das jährliche Treffen der mennonitischen Theologiestudierenden in Europa. Dies ist eine theologische Konferenz mit viel Austausch, Vorträgen und lebhaften Diskussionen. Doch wenn der Moment kommt, die gegenseitige Fußwaschung zu praktizieren, ändert sich der Geist des Treffens völlig. Das passiert jedes Mal, und jedes Mal bin ich überwältigt davon, was diese Körperpraxis mit mir macht, mit meiner Art, mit anderen in Beziehung zu treten. Es ist eine Erfahrung der Verwandlung, jedes Mal aufs Neue.

Bei einem der letzten Treffen begann ich die Liturgie wie immer ganz einfach mit Musik und einer trinitarischen Formel, um zu bekräftigen, dass wir uns in der Gegenwart des schöpferischen, versöhnenden und heilenden Gottes treffen. Wir saßen in einem Kreis. In der Mitte lagen eine Bibel, ein

10. "In der Hamburger Gemeinde unter niederländischem Einfluss stellte sich 1628 die Frage, ob die Fußwaschung beibehalten werden sollte oder nicht; vgl. *Inv. Arch. Amst.* 1, 576" (Global Anabaptists Mennonite Encyclopedia Online, "Feetwashing").
11. Vgl. Elahe Izadi, "Pope Francis Washes the Feet of Muslim Migrants, Says We Are 'Children of the Same God,'" Washington Post, 25 March 2016, https://www.washingtonpost.com/news/worldviews/wp/2016/03/25/children-of-the-same-god-pope-francis-washes-the-feet-of-muslim-migrants.

Kreuz, eine Kerze, ein Eimer Wasser und ein Handtuch. Alle ließen ihre Schuhe am Eingang stehen. Nachdem ich aus Johannes 13 vorgelesen und laut gebetet hatte, nahm ich das Gefäß und das Handtuch in die Hand und kniete mich vor meinem Nachbarn. Wir begannen mit Blickkontakt, um zu prüfen, ob wir uns einig waren, dass dieses Ritual stattfinden würde. Vorsichtig stellte die Person ihre Füße in das Gefäß, und ich goss etwas Wasser darüber. Ich wusch die Füße, trocknete sie ab und erhob mich wieder. Wir tauschten zum zweiten Mal die Blicke aus. Es herrschte Frieden zwischen uns. Dann nahm mein Nachbar das Gefäß und wandte sich zu seinem Nachbarn um, und so weiter. Es war eine langsame Prozedur, mit leiser Musik im Hintergrund. Jede*r schien sich sicher zu fühlen.

Dieses Mal nahm ein Student mit einer Gehbehinderung teil. Daran hatte ich vorher nicht gedacht. Während ihm die Füße gewaschen wurden, sagte ich mir, dass er nicht in der Lage sein wird, sich hinzuknien, um dem Nächsten die Füße zu waschen! Also ging ich langsam auf ihn zu, verbeugte mich und erklärte ihm leise, dass er seinem Nachbarn nicht die Füße waschen müsse. Er sah mich ruhig an und bestand darauf, dass er es versuchen würde. Er stand von seinem Stuhl auf, was immer einige Zeit dauerte, und ging dann langsam auf den Boden. Jede*r konnte sehen, dass dies für ihn ziemlich schmerzhaft war. Schließlich setzte er sich vor dem anderen auf den Boden - auf die Knie zu gehen war für ihn unmöglich - und wusch dem anderen in aller Ruhe die Füße. Die Zeremonie wurde fortgesetzt.

Es war ein bemerkenswertes Zeichen, Schmerz zu akzeptieren, um dem anderen zu dienen, ein verwandelnder Moment während des Rituals der Fußwaschung, den ich nie vergessen werde. Das Beispiel dieses Studenten hat mich nicht nur gelehrt, dass ich noch viel über die Gestaltung inklusiver Liturgien lernen muss, sondern es hat auch mich angesprochen. Die Teilnahme an der Fußwaschung bedeutet mehr als das Loslassen von Stolz und Überlegenheit durch das Niederknien vor dem anderen. Das Beispiel dieses Studenten zeigte, dass die Berührung des anderen, um die Agape-Liebe zu praktizieren, einen Preis haben kann, hier sogar körperlichen Schmerz. Es war mehr als ein symbolischer Akt.

Aber ohne die physische Nähe hätten wir die transformative Kraft des Rituals nicht erfahren können. Wir pflegen eine Spiritualität, die in die leidende Liebe Christi eintaucht, nicht als Selbstzweck, sondern damit wir diese Liebe untereinander leben und unsere sozialen Beziehungen verwandelt werden können.

Berührung der Wunden von El Garzál

Der ökumenische Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens lädt uns alle zu einer neuen, verkörperten spirituellen Erfahrung ein, um auf christusähnliche Weise eine umfassendere Beziehung zueinander aufzubauen.[12] Als der Ökumenische Rat der Kirchen 2013 mit dieser Reise begann, borgten wir uns Weisheit und Worte von Dorothee Soelle.[13] Soelle erforscht drei miteinander verbundene Dimensionen einer mystischen Reise: die *via positiva* (die Gaben der Schöpfung feiern), die *via negativa* (die Wunden betrachten) und die *via transformativa* (die Ungerechtigkeiten verwandeln). „Die mystische Schöpfungsspiritualität wird sich sehr wahrscheinlich immer tiefer in die dunkle Nacht hineinbewegen, in der wir den Fürstentümern und Mächten ausgeliefert sind, die uns beherrschen", erklärt Soelle in ihrem Buch „*Du stilles Geschrei*".[14] Wir Pilgerinnen und Pilger der globalen ökumenischen Familie dürfen uns nicht erlauben, Traumata, die durch Ausbeutung und Gewalt in die Körper geschlagen werden, abzuwenden. Wir haben mutig erklärt: „Der Pilgerweg wird uns an die Orte hässlicher Gewalt und Ungerechtigkeit führen. Wir wollen inmitten von Leid, Ausgrenzung und Diskriminierung nach der inkarnierten Gegenwart Gottes Ausschau halten."[15]

Zu einer echten Pilgerreise gehört die körperliche Präsenz, die Bewegung aus der eigenen Komfortzone in unbekannte und unvorhersehbare Räume. Vor einigen Jahren reiste ich mit den Studierenden unseres Master-Programms „Peace, Trauma, Religion" nach Kolumbien.[16] Wir machten uns auf den Weg, um Menschen zu treffen, die direkter Gewalt ausgesetzt sind. In Bogotá trafen wir mennonitische Gemeinden, Vertreter*innen von Friedensorganisationen, Politiker*innen und Menschen, die aus dem ländlichen Raum geflohen waren, um Lebensbedrohungen zu entgehen und nun im Grenzbereich der Megastadt leben. Wir hörten von Mord, Entführung, Vergewaltigung, Landraub, Flucht

12. Vgl. Susan Durber and Fernando Enns, eds., *Walking Together: Theological Reflections on the Ecumenical Pilgrimage of Justice and Peace* (Geneva: WCC Publications, 2018).
13. "An Invitation to the Pilgrimage of Justice and Peace," 8 July 2014, World Council of Churches, www.oikoumene.org/en/resources/documents/central-committee/geneva-2014/an-invitation-to-the-pilgrimage-of-justice-and-peace.
14. Vgl. Dorothee Soelle, *The Silent Cry: Mysticism and Resistance,* trans. Barbara Rumscheidt (Minneapolis: Fortress Press, 2001), 92, übersetzt durch FW.
15. Vgl. WCC, "Invitation to the Pilgrimage," 3, übersetzt durch FW.
16. Dies ist ein einjähriger Masterstudiengang, der von der Fakultät für Religion und Theologie an der Vrije Universiteit Amsterdam, Niederlande, angeboten wird. Siehe https://www.religionpeacejustice.com/peace-trauma-and-religion.

- und von der Herausforderung, zu vergeben, um nach 60 Jahren Bürgerkrieg Versöhnung zu ermöglichen. Es gab da kaum jemanden, der keine Wunden erlitten hatte. Viele waren und sind traumatisiert.

Als wir gerade nach El Garzál aufbrechen wollten, einer abgelegenen Gemeinde von *campesinos,* Bauernfamilien, deren Identität eng mit dem Land verbunden ist, von dem sie leben, hörten wir, dass es zu gefährlich sei, dorthin zu fahren. Bewaffnete, schwarz gekleidete Männer waren wieder in dem Dorf aufgetaucht, und die Gemeinde wusste nicht genau, was diese wollten. Für die Bewohner*innen des Dorfes ist das nichts Neues. Weil sie sich weigern, ihr angestammtes Land an einen Großgrundbesitzer abzutreten, der Anspruch auf ihren Besitz erhebt, wurden schon einige von ihnen ermordet. Manchmal haben Guerillagruppen angeboten, die *campesinos* zu schützen, aber nur, wenn sich die Bewohner*innen ihrem bewaffneten Kampf anschließen - ein Angebot, das die *campesinos* ebenfalls tapfer abgelehnt haben. Ein anderes Mal kamen Regierungstruppen, verwüsteten Teile des Dorfes und beschuldigten die *campesinos* der Komplizenschaft mit der Guerilla. Bis heute leisten die *campesinos* gewaltlosen Widerstand gegen alle: gegen bewaffnete Männer, Guerillagruppen und Regierungstruppen gleichermaßen. Sie halten öffentliche Gottesdienste ab und verbringen die Nächte abwechselnd als menschliche Schutzschilde um das Haus des Gemeindepfarrers. „Wenn sie ihn töten wollen, müssen sie uns alle töten", lautet ihre kühne Strategie. Viele der *campesinos* können weder lesen noch schreiben. Aber sie kennen die Geschichten aus ihrer Bibel. Sie beten viel und halten zusammen. Sie haben jedem*r, die in ihr Dorf gekommen ist, Gastfreundschaft angeboten, aber sie haben der Versuchung widerstanden, sich dem Kreislauf der Gewalt anzuschließen. Vor Gericht kämpfen sie weiterhin für ihr Recht auf das Land, das ihre Vorfahren bewirtschaftet haben.[17]

Angesichts der gefährlichen Situation im Dorf beschloss unsere Gruppe, sich auf halber Strecke an einem nur uns bekannten Ort zu treffen. Wegen der Anwesenheit der bewaffneten Männer mussten sich der Pfarrer, Salvador und einige der am meisten bedrohten Dorfbewohner*innen ohnehin wieder verstecken. Wir saßen dicht gedrängt auf Stühlen, alten Sofas und dem Boden. Der Raum war eng, aber der Wind wehte angenehm durch die offenen Fenster und Türen. Die *campesinos* erzählten uns ihre traumatischen Geschichten,

17. Für weitere Informationen über das spirituelle Leben und den gewaltfreien Kampf siehe Andrés Pacheco Lozano, "Towards a Theology of Reconciliation: A Pilgrimage of Justice and Peace to Heal Broken Relations in Colombia," (Dissertation, Vrije Universiteit Amsterdam, 2020).

einige von ihnen benutzten Bibelverse, eine Frau sang ein Lied auf ihrer Gitarre, anderen liefen die Tränen über ihre Wangen. Es war ein langer Samstagnachmittag, der mit einem gemeinsamen Essen und vielen kleinen Gesprächen endete. Es wurden neue Freundschaften geschlossen, und es wurde auch viel gelacht.

Am folgenden Sonntagmorgen wollten wir gemeinsam einen Gottesdienst feiern. Die Fußwaschung schien uns die angemessenste Art und Weise zu sein, gegenseitige Wertschätzung und Gemeinschaft in der Gegenwart Christi auszudrücken. Was hätten wir sonst tun können? Schließlich würden wir mit diesem Ritual unsere Fürsorge für diese besonders verletzlichen Schwestern und Brüdern zum Ausdruck bringen können. Als der Moment kam, die Fußwaschung in der Liturgie zu zelebrieren, kniete ich mich vor Salvador nieder; er legte zögernd seine schmutzigen Füße in die blaue Plastikwanne. Ich befeuchtete sanft seine Füße, legte sie dann vorsichtig auf mein Bein und rieb sie mit dem sauberen Tuch ab. Ich ließ mir Zeit. Als ich zu ihm aufblickte, sah ich seine Tränen. Auch mein Blick trübte sich. Er streckte seine Hand nach mir aus und half mir auf. Wir umarmten und segneten uns gegenseitig: „Friede sei mit dir!" Andere in der Gruppe taten es ihm gleich. Während des anschließenden langen Gebets, dankte Salvador für das Geschenk, dass wir „ihre Wunden berührt" hatten. Er glaubte, dass sie durch diese Berührung geheilt werden könnten.

Es hat eine tiefe Bedeutung, die Erfahrung unseres Körpers bewusst in die Feier der Sakramente einzubeziehen. Ihre Wirkung ist nicht nur intellektuell zu erfassen. Wir müssen die Berührung von jemandem spüren; wir müssen die anderen berühren. Wir brauchen unseren Körper, um niederzuknien und wieder aufgerichtet zu werden. Wir brauchen unseren Körper, um anderen zu erlauben, uns in Agape-Liebe zu dienen. Körperliche Nähe ist wesentlich, um dieses Ritual als transformativ zu erleben - um dann zu transformieren. Wenn das stimmt, dann darf Spiritualität den Körper nicht vernachlässigen, sondern muss lernen, ihn als den Teil unserer Identität zu schätzen, der als Resonanzraum transformativer Erfahrung dient.

Offenbarung durch körperliche Nähe - der Auferstandene ist der Verwundete

Ein Text im Neuen Testament weist ausdrücklich auf eine physische Begegnung hin. In Johannes 20:19-29 tritt Jesus, der Auferstandene, nicht per Videokonferenz zu den Jüngern. Stattdessen tritt er leibhaftig in ihre Mitte. Und mehr noch: Thomas, der traditionell als „Zweifler" bezeichnet wird, verlangt, dass er Jesus berühren muss, da er sonst nicht glauben kann. Offensichtlich ist hier mehr passiert, als ein Livestream je vermitteln könnte:

> Am Abend aber dieses ersten Tages der Woche, da die Jünger versammelt und die Türen verschlossen waren aus Furcht vor den Juden, kam Jesus und trat mitten unter sie und spricht zu ihnen: **Friede sei mit euch!** Und als er das gesagt hatte, zeigte er ihnen die Hände und seine Seite. Da wurden die Jünger froh, dass sie den Herrn sahen.
>
> Da sprach Jesus abermals zu ihnen: **Friede sei mit euch!** Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch. Und als er das gesagt hatte, blies er sie an und spricht zu ihnen: Nehmt hin den Heiligen Geist! Welchen ihr die Sünden erlasst, denen sind sie erlassen; welchen ihr sie behaltet, denen sind sie behalten.
>
> Thomas aber, einer der Zwölf, der Zwilling genannt wird, war nicht bei ihnen, als Jesus kam. Da sagten die andern Jünger zu ihm: Wir haben den Herrn gesehen. Er aber sprach zu ihnen: Wenn ich nicht in seinen Händen die Nägelmale sehe und lege meinen Finger in die Nägelmale und lege meine Hand in seine Seite, kann ich's nicht glauben.
>
> Und nach acht Tagen waren seine Jünger abermals drinnen, und Thomas war bei ihnen. Kommt Jesus, als die Türen verschlossen waren, und tritt mitten unter sie und spricht: Friede sei mit euch! Danach spricht er zu Thomas: Reiche deinen Finger her und sieh meine Hände, und reiche deine Hand her und lege sie in meine Seite, und sei nicht ungläubig, sondern gläubig! Thomas antwortete und sprach zu ihm: Mein Herr und mein Gott![18]

Seit meinem Erlebnis der Fußwaschung mit den Studierenden und in Kolumbien lese ich den Text anders! Die Jünger hatten sich am Abend des

18. In unseren Bibelübersetzungen endet die Perikope mit diesen Worten: „Spricht Jesus zu ihm: Weil du mich gesehen hast, darum glaubst du? Selig sind, die nicht sehen und doch glauben!" Einige Ausleger behaupten jedoch, dies sei ein späterer Zusatz. Die Hervorhebung oben wurde vom Autor hinzugefügt.

Ostersonntags hinter verschlossenen Türen verbarrikadiert, verängstigt und traumatisiert von der brutalen Gewalt, die Jesus, ihrem Freund und Rabbi, am Kreuz angetan worden war. Da erscheint ihnen Christus mit den Worten: „Friede sei mit euch!" Und er zeigt ihnen seine Wunden! Warum? Die Jünger freuen sich, ihren Jesus zu sehen, aber haben sie wirklich „verstanden", wer vor ihnen steht? Jesus muss noch einmal wiederholen: „Friede sei mit euch!" Verwundet sende ich euch, aber der Heilige Geist, der Tröster, wird mit euch sein!

Eine Woche später verstecken sich die Jünger immer noch hinter verschlossenen Türen. Thomas, der bei der ersten Begegnung abwesend war, ist nun anwesend. Der Auferstandene wendet sich direkt an Thomas und fordert ihn auf, seine Finger in die Wunden zu legen. Die Reaktion von Thomas ist ein eindeutiges Glaubensbekenntnis! Erst als er die Wunden Jesu *berührt*, erkennt er Jesus: Der Auferstandene ist der Verwundete! Der Verwundete ist der Auferstandene! „Mein Herr und mein Gott!", ruft er aus.

Im griechischen Originaltext werden die „Wunden" als τραύμα (Trauma) bezeichnet, was darauf hinweist, dass jemand durch Gewalt und Ungerechtigkeit gezeichnet ist. Nach Shelly Rambo sind Traumata „Begegnungen mit dem Tod".[19] Es sind Erfahrungen, die unser gewöhnliches Verständnis übersteigen und uns veranlassen, das, was wir bisher als wahr und sicher akzeptiert haben, grundlegend in Frage zu stellen. Diejenigen von uns, die Krieg und direkte Gewalt erlebt haben, wissen das. Jede*r, der*die einen geliebten Menschen verliert, sei es durch einen Unfall, eine Krankheit oder ein pandemisches Virus, weiß das. Das Trauma ist das, was bleibt, auch wenn die Gefahr vorüber ist. Es ist in unseren Körper „eingeschrieben". Nach einer traumatischen Erfahrung stehen Leben und Tod nicht mehr einfach im Gegensatz zueinander. Nein, das Leben bleibt ständig bedroht und verletzlich. Mit einem Trauma zu leben bedeutet, zwischen Leben und Tod zu stehen. Und genau hier, an den Rändern des Lebens, in diesem Grenzraum, an den Grenzen unseres Verstehens, scheinen wir den wahren Christus zu entdecken. Die Frage nach Gottes Gegenwart - oder Abwesenheit - stellt sich im Leiden auf radikale Weise.

Während ich das Ritual der Fußwaschung praktizierte, sah ich mit neuen Augen: Die Wunden Salvadors sind die Wunden Christi. Die Verwundeten, die Geschändeten und die Entführten von El Garzál - ihre „Traumata" sind die

19. Vgl. Shelly Rambo, *Resurrecting Wounds: Living in the Afterlife of Trauma* (Waco, Tex.: Baylor University Press, 2017); Shelly Rambo, *Spirit and Trauma: A Theology of Remaining* (Louisville, Ky.: Westminster John Knox Press, 2010).

Wunden Christi. Als ich die Wunden der *campesinos* berührte, verstand ich, vielleicht wie Thomas, dass der Auferstandene mir auf diese Weise begegnet. Wenn ich mich zu Christus bekennen will, kann ich mich nicht ängstlich verschließen, mich vor dem Schmerz schützen und die Verwundeten auf Distanz halten. Indem ich die Menschen in El Garzál berühre, indem ich meinen Finger in ihre Wunden lege, erkenne ich, dass Gott sich entschieden hat, in Christus verwundbar zu sein und sich der Gewalt auszusetzen, um jedem einzelnen traumatisierten Menschen zu versichern: "Ich nehme eure Wunden nicht nur wahr, ich trage sie, ich mache sie mir zu eigen." Christus bedeckt diese Wunden nicht mit oberflächlichem Trost; er solidarisiert sich auch nicht einfach mit den Verwundeten. Christus nimmt die Wunden in seinen eigenen Körper auf, damit die Verwundeten in und mit ihm auferstehen können. Ihre Traumata werden nicht länger verborgen. Stattdessen werden sie in der Auferstehung sichtbar und greifbar - so wie die Wunden Jesu mit ihm auferstanden sind. Wenn die Wunden nicht berührt werden, bleiben sie ungeheilt. Wenn die Traumata nicht auferstehen, dann wird die Auferstehung zu einem unblutigen und körperlosen Ereignis verklärt, das nicht wirklich „begriffen" werden kann.

Auch meine Wunden - und die Wunden der „Subalternen"

Ich lebe in einem Umfeld der vermeintlichen Sicherheit. Wir haben uns in unseren Häusern schön eingerichtet. Unsere Kirche in Hamburg feiert schöne Gottesdienste. Und doch scheint es oft so zu sein, dass wir uns wie die Jünger hinter verschlossenen Türen treffen. Für den gekreuzigten und auferstandenen Christus ist das aber kein Hindernis. Er tritt in unsere Mitte und legt auch *unsere* verborgenen und verdrängten Wunden frei, besonders wenn wir die Sakramente teilen. Diese Wunden werden nicht durch verharmlosende Worte, milde Gesten oder übereilte Handlungen geheilt: Handlungen, wie oberflächliche Verbände auf tiefen Wunden. Mit dieser Art der Abdeckung brechen unsere Wunden bei der nächsten Gelegenheit einfach wieder auf, mit Blut, Schmerz und möglicherweise Gewalt.

Indem wir die Gegenwart Christi - des verwundeten Auferstandenen - unter uns erkennen, können die Wunden der anderen, auch die der „Subalternen", zu uns sprechen. Wir werden uns der Wunden bewusst, die uns der latente und strukturelle Rassismus in unserer Gesellschaft zufügt, der subtile Antisemitismus, die Fremdenfeindlichkeit, die (nicht) heimliche Stigmatisierung der anderen und das unstete Festhalten an unserer Lebensweise auf Kosten der Anderen, der Subalternen. In unserem

täglichen Leben gelingt es uns, sie auf Distanz zu halten, vor allem die an den Außengrenzen unserer europäischen Länder. Das traumatisierte Flüchtlingskind, der unbeaufsichtigte Teenager, die müden und entsetzten Erwachsenen, deren Zahl in die Tausende geht, sie sind an den Randgebieten unserer Welt gestrandet. Wir weigern uns, uns ihren Wunden und ihrer Verletzlichkeit auszusetzen, denn ihre Wunden offenbaren unsere Zerbrechlichkeit, unsere Ängste, unsere Gleichgültigkeit. Wenn wir die Gegenwart Christi in unserer Mitte feiern, berühren wir seine Wunden und erkennen, dass seine Wunden in Wirklichkeit die Wunden der anderen, der Subalternen sind.

Seit ich die *campesinos* in Kolumbien berührt und Salvador die Füße gewaschen habe, fühle ich mich wie Thomas ermutigt, meine Finger in Wunden zu legen. Und jetzt weiß ich wieder, warum ich nicht so weiterleben will, wie ich es in diesen virtuellen, körperlosen Pandemiezeiten getan habe, ohne jede Berührung. Ich erkenne, mit meinem Körper. Die traditionelle Interpretation des „zweifelnden Thomas" ist, dass er derjenige war, der gelehrt werden musste, dass er glauben sollte, ohne zu sehen. Aber das lädt mich nicht dazu ein, zu sehen, dass der Auferstandene die Traumata aller Verwundeten dieser Welt an seinem eigenen Körper trägt - ja, einschließlich meiner eigenen Traumata. Bei der erneuten Betrachtung von Johannes 20 durch die körperliche Erfahrung der Fußwaschung ist mir klar geworden, *wie* Gott in den Grenzbereichen und traumatischen Räumen gegenwärtig ist: als der Auferstandene, der sichtbar verwundet ist. In dieser verwandelnden Erfahrung habe ich zu verstehen begonnen, warum die Meditation über die Wunden Christi für die Spiritualität der Mystiker*innen aller Zeiten so wichtig war.

Der auferstandene Christus trägt die Wunden der Gewalt und der Ungerechtigkeit und legt sie für alle sichtbar frei. Er lädt uns ein, unsere Finger in diese Wunden zu legen, um geheilt zu werden und so zu Heiler*innen zu werden. „Empfangt den Heiligen Geist. Friede sei mit euch", sagt der Verwundete und Auferstandene. Und ich bekenne mit Thomas: „Mein Herr und mein Gott!"

Aus dem Englischen übersetzt durch Friederike Willhoeft

20

Eine pfingstliche Pilgerreise zu *(racial) justice*?

Tanya Riches

Zu den Gründer*innen der Pfingstbewegung gehörten auch people of colour. Weltweit ist die Pfingstbewegung sehr divers. Allerdings hat sich die Bewegung einer Analyse der Machtstrukturen und des Rassismus in ihrem Gottesdienstraum widersetzt.

Das Jahr 2020 hat das Bild der weltweiten Pfingstbewegung aufgerissen und ihre Ungleichheiten offenbart. Dies wirkte wie wiederkehrende Erdbeben, die viele Gemeinschaften in Trauer versetzen, als die Risse offen und deutlich wurden. Als im Januar 2020 die Buschbrände in Australien, wo ich lebe, heiß und hell brannten, beklagte die Pfingstjugend die vernachlässigte Kunst der Pflege der Schöpfung. Im März zwang die Pandemie, die Grenzen der Bundesstaaten zu schließen, und wir waren plötzlich durch die legislativen und administrativen Grenzen der Bundesstaaten getrennt. Die Gottesdienste mussten ins Internet verlegt werden, wobei die Gemeindemitglieder durch verschiedene technische Plattformen voneinander getrennt wurden. Große Versammlungen wurden von den Gesundheitsbehörden und den Medien als potenzielle „super spreader events" bezeichnet. Die Wanderprediger*innen bekamen Hausarrest. Weltweite Konferenzen wurden verschoben und dann abgesagt.

In dieser abgeschotteten Welt wurde ein Video von George Floyds Tod verbreitet. Daraufhin setzte sich der Hashtag #BlackOutTuesday in den sozialen Medien weltweit durch. Tausende, die sich zuvor nie zu #blacklivesmatter-Initiativen geäußert hatten, meldeten sich plötzlich online zu Wort, um auf die Notwendigkeit von Gerechtigkeit für das Leben von Schwarzen hinzuweisen, und nahmen anschließend an verschiedenen Arten von Protesten teil. Ja, 2020 wird als das Jahr gelten, in dem sogar weiße Megachurch-Pfingstler*innen auf die Straße gingen. Während einige die Black-Lives-Matter-Bewegung kritisieren, haben sich viele auf eine spirituelleReise mit Jesus begeben, die mit dem Streben nach *racial justice* verbunden ist.

In diesem Kapitel wird vorgeschlagen, dass Pfingstler*innen dieses Engagement für *racial justice* im Sinne ihrer eigenen Tradition gestalten können, indem sie eine überarbeitete Praxis der Klage zurückfordern. Die Klage war in der frühen Pfingstbewegung weit verbreitet. Tatsächlich ist sie auch heute noch in Teilen des zeitgenössischen pfingstlichen Lebens zu finden. In Korea suchen Pfingstler*innen beispielsweise die Befreiung von *Han* durch Weinen im Gebet.[1] Britische Schwarze und karibische Pfingstler*innen sprechen davon, das Seufzen der Unterdrückten einzufangen.[2] Samuel Solivan beschreibt hispanische Pfingstler*innen in New York, die tragbare Kassettenrekorder mit Lobpreisliedern benutzen, um ihre existenziellen Realitäten der Armut anzuerkennen und zu bekämpfen.[3] Sogar die pfingstliche Betonung der Heilung wurde von Wissenschaftler*innen als Anklage gegen die versagenden Gesundheitssysteme in den Ländern vorgeschlagen, in denen viele Pfingstler*innen leben.[4] Können sich Pfingstler*innen auf die Klage stützen, um sich besser mit Schwarzen Christ*innen und ihren Erfahrungen auseinanderzusetzen?

Pfingstbewegung: Eine erfahrungsorientierte Form des Glaubens

Die Pfingstbewegung ist eine erfahrungsorientierte Form des Glaubens, die sich im letzten Jahrhundert explosionsartig ausgebreitet hat. Den Pfingstler*innen ist gemeinsam, dass sie sich verändern, wachsen und sich anpassen wollen, so wie der Geist spricht. Im Allgemeinen bedeutet ein pfingstliches Bekenntnis eine Offenheit für Veränderungen durch die Kraft des Geistes. Im Einzelnen betonen Pfingstkirchen die Geistestaufe mit Zungenrede sowie eine unvermittelte oder direkte Erfahrung der Gegenwart Gottes durch die geistlichen Gaben.

Aufgrund dieser Betonung der mündlichen Kommunikation schrieben die Pfingstler*innen normalerweise nichts auf. Zumindest haben Pfingstler*innen historisch gesehen *keine* Dinge aufgeschrieben. Die Entscheidung, Theologie zu verschriftlichen, ist eine individuelle Entscheidung und eine Praxis, die

1. Vgl. Sang Min Han, "Han as the Eschatological Pathos for Yearning the Outpouring of the Holy Spirit: Han and Korean Pentecostal Reality," *Korean Journal of Christian Studies* [한국기독교신학논총] 87, no. 1 (2013): 175-90.
2. Vgl. Robert Beckford, *Jesus Is Dread: Black Theology and Black Culture in Britain* (London: Darton Longman and Todd, Ltd, 1998).
3. Vgl. Samuel Solivan, *The Spirit, Pathos and Liberation: Toward an Hispanic Pentecostal Theology* (Sheffield: Academic Press Ltd, 1998).
4. Vgl. R. Andrew Chesnut, *Born Again in Brazil: The Pentecostal Boom and the Pathogens of Poverty* (New Brunswick: Rutgers University Press, 1997).

größtenteils abseits des Protokolls verläuft. Wenn ein*e Pfingstler*in den Stift in die Hand nimmt, scheint sich eine Kluft zwischen seiner eigenen Welt und der lebendigen Spiritualität seiner Gemeinschaft aufzutun. Wem gehört die Macht, die Geschichte einer Gemeinschaft auf bestimmte Weise zu schreiben? Mit anderen Worten: Wer kann das Zeugnis der Pfingstgemeinde erzählen? Das ist unklar. Es *muss* eine Möglichkeit geben, das Wirken des Geistes in der weltweiten Pfingstgemeinschaft zu beschreiben, die von den Anhänger*innen mit einem widerhallenden „Ja und Amen!" bestätigt wird. Es besteht ein unbestreitbarer Bedarf einer Zeitgeschichte, die wichtige Themen wie Gerechtigkeit im Lichte der Ideale vieler Pfingstchrist*innen festhält, auch wenn sie nur für ihre Beteiligung an ökumenischen und interreligiösen Aktivitäten relevant ist.

Wenn es aber eine solche Schrift gibt, ist ungewiss, wo sie aufbewahrt wird. Es ist auch unwahrscheinlich, dass sie von Theolog*innen veröffentlicht wurde. Theolog*innen sitzen in der Regel nicht auf den Kanzeln der Pfingstkirchen oder in den Sitzungssälen. Außerdem sollte eine solche Aufgabe, wenn sie denn in Angriff genommen würde, keine Fußnoten enthalten. Fußnoten sind in einem mündlichen Kontext unnötig. Die Pfingstbewegung geht davon aus, dass alles neu gemischt, wiederverwendet, reformiert, wiederholt und wiederhergestellt werden kann (und sollte). Pfingstler*innen erkennen natürlich diejenigen an, die vor ihnen gegangen sind, und zwar in allgemeiner Form. Aber im mündlichen Kontext ist alles gemeinsam und gemeinschaftlich. Eine Fußnote könnte es dem Einzelnen erlauben, sich in unangemessener Weise für die Ideen zu rühmen, die um ihn herum (und in ihm) entstanden sind. Wenn wir den Mächtigen den Ruhm zuschreiben, übersehen wir vielleicht die unwahrscheinlichen Träger*innen des Geistes, wie die in der Wolke der Zeug*innen, die in der Bibel ungenannt bleiben. Nein, der *bessere* Weg, so argumentieren die Pfingstler*innen, besteht darin, in der Unmittelbarkeit zu leben: das von Gott gegebene Wissen zu würdigen und im *Jetzt* beizutragen. Die Heilige Schrift wird geschrieben, persönliche Geschichten und Anekdoten werden erzählt. Theologie ist am besten in vorübergehenden Formen möglich, die ständig revidiert werden können, wenn die Gemeinschaft geführt wird.

Anbetung ist vorrangig

Das unbeirrbare pfingstliche Engagement für mündliche Theologie (und Erfahrung oder Unmittelbarkeit) wird manchmal kritisiert, aber es beruht auf einer bewundernswerten Grundlage: der Anbetung Jesu. Denn Pfingstler*innen zu sein bedeutet, *gemeinsam anzubeten*. Die Heilige Schrift

wird in der Gemeinschaft mit Gott lebendig. Pfingstler*innen halten an der gemeinsamen Anbetung als zentralem, primärem und (manchmal einzigem) verbindlichem Ausdruck ihres Glaubens fest. Die gemeinsame Anbetung ist der Ort, an dem Taufe und Abendmahl stattfinden. Musikalische Lobpreis- und Anbetungszeiten sind von entscheidender Bedeutung, da sie denEinzelnen die Möglichkeit geben, sich emotional und körperlich vor Gott auszudrücken. Das gepredigte Wort ermöglicht es den Pfingstler*innen, sich zu den Füßen Jesu, des Lehrers, zu setzen. Wenn die Gemeinde sich versammelt, spricht der Geist.

Pfingstler*innen erinnern uns an die Bedeutung des physischen Gottesdienstes in einer zunehmend entkörperlichten Welt. Sie muss um jeden Preis geschützt werden. Selbst Pastor*innen mit einflussreichen Online-Plattformen werben dafür, „im Raum zu sein". Das liegt nicht daran, dass die physischen Räume, in denen sich die Kirche versammelt, an sich wichtig wären: weit gefehlt. Der Pfingstgottesdienstraum ist in der Regel nackt, mit leeren Betonwänden und großen Fernsehbildschirmen. Darin liegt sein verborgenes Potenzial. Die Erfahrung des Geistes ist von zentraler Bedeutung, um zu verstehen, was in dieser Welt wirklich geschieht. Alle Christ*innen tragen zu der Atmosphäre bei, in der das dynamische Leben der Kirche pulsiert. Wenn die Bildschirme mit Farben und Klängen gefüllt werden, reagieren die Gottesdienstbesucher*innen und erleben weitere Offenbarungen.

Die frühen Pfingstler*innen versammelten sich auf vergleichbare Weise. Im Grenzbereich des Gottesdienstes, so argumentierten sie, sind alle Gläubigen völlig gleich. Die Entstehungsgeschichte der Pfingstbewegung, die in ihren verschiedenen Formen immer wieder erzählt wird, ist eine Geschichte von Gleichheit und Freiheit. Frank Bartlemans berühmte Behauptung lautete, dass in der Azusa Street die „colour line was washed away in the Blood [of Christ]".[5] Das Vermächtnis des afroamerikanischen Predigers William Seymour wird als Beispiel für den gelebten Charakter dieser Behauptung gepriesen. Obwohl es keinen Zweifel an Seymours Bedeutung für die moderne Pfingstbewegung gibt, stimmt die Legende nicht immer mit der von Historikern wie McClung beschriebenen Person überein:

> Trotz des plötzlichen Erfolgs seines Predigtamtes wird William J. Seymour in biografischen Skizzen als „ein bescheidener Mann" und „ein Mann des Gebets" beschrieben. Seymour glaubte, dass er und die anderen Anbeter in der Azusa Street die verheißene Gabe empfangen hatten, die über die

5. Jennifer A. Miskov, "Azusa Street Revival: The Color Line Was Washed Away in the Blood," 8 May 2020, https://jenmiskov.com/blog/azusastreetrevivalunity.

> Urgemeinde ausgegossen worden war, und wusste, dass sie diese Gabe mit der Welt teilen mussten. Hinter seiner Kanzel aus Schuhkartons entstand ein neues missiologisches Paradigma für das 20. Jahrhundert.[6]

Neben anderen Auslassungen von Historikern im Zusammenhang mit Seymours Dienst wird in den meisten schriftlichen Berichten auch nicht erwähnt, dass ihm ein Jahrzehnt später bei der Gründung der Denomination „Assemblies of God" die Ordination verweigert wurde.[7] Er ist ein bemerkenswerter Schwarzer Prediger, der aus seiner institutionellen Kirche ausgeschlossen wurde, nachdem er Tausende von Menschen angezogen hatte. Die Gründungsereignisse, an denen Seymour beteiligt war, waren zweifellos außergewöhnlich und sollten in der Pfingstkirche heute gefeiert werden.

Unterwegs

Das Bedürfnis, die Kirche zu verändern, ist zweifellos groß. Aber gehen Pfingstler*innen auf Pilgerreise? Ja und nein. Abgesehen von einigen wenigen Personen, die den Jakobsweg gegangen sind, habe ich noch nie eine Pfingstler*in getroffen, der seinen Glauben oder seine Lebenserfahrung mit der Metapher der Pilgerreise umrahmt hat.

Dennoch sprechen Pfingstler*innen, wenn sie über den Gottesdienst sprechen, oft von einer Reise: als allgemein „lebendig", kraftvoll oder wirkmächtig. Bei jeder Versammlung in einem Laden, einem Lagerhaus oder einem Auditorium steht die Begegnung mit Gott im Vordergrund. Deshalb betritt jede*r Gottesdienstbesucher*in, der durch die Türen einer Pfingstkirche tritt, einen Grenzraum. Hier wirkt Gott außerhalb der Grenzen der Zeit, um das „Jetzt" zu durchbrechen. Nur der Geist weiß, wo eine Versammlung enden kann! Die Sinne der Gottesdienstbesucher*innen nehmen die Stimmungen und Veränderungen wahr und bemerken die „plötzlichen Ereignisse", wie in Apostelgeschichte 2,2 („Und es geschah plötzlich ein Brausen vom Himmel wie von einem gewaltigen Sturm und erfüllte das ganze Haus, in dem sie saßen." Damit wird das Verlassen des Bekannten anerkannt, das auch zu einer Ankunft wird, zu eine Reise an einen anderen „Ort". Mit anderen Worten: Etwas Uninspiriertes und Alltägliches kann in einem einzigen Augenblick „erleuchtet" werden. In diesen erleuchteten Momenten

6. Vgl. Grant McClung, "Pentecostals: The Sequel," *Christianity Today 50, no. 4* (1 April 2006), https://www.christianitytoday.com/ct/2006/april/7.30.html, übersetzt durch FW.
7. Vgl. Leonard Lovett, "Black Origins of the Pentecostal Movement," *Aspects of Pentecostal- Charismatic Origins,* ed. Vinson Synan (Plainfield, N.J.: Logos International, 2005): 123–41.

wird Frieden in herausfordernden Umständen erlangt, und was bisher nur Ideale der Gerechtigkeit waren, kann zum Maßstab des Handelns werden.

Pfingstliche Anbetung ist auch so konzipiert, dass sie extrem mobil ist.[8] Die Bewegung ist wirklich global. Die Anbetung findet nicht an einem bestimmten Ort statt, sie ist überall. Ein*e Christ*in mit einer Gitarre reicht aus. Pfingstler*innen bewegen sich mühelos durch Zeit und Raum und verkünden die Botschaft des Heiligen Geistes. Die nigerianisch-amerikanische Wissenschaftlerin Nimi Wariboko bezeichnet die Pfingstbewegung als ihre eigene Stadt, ein „Netzwerk von Netzwerken", das zwischen tausend oder mehr realen Städten „von London bis Buenos Aires, von New York bis Neu-Delhi und von Rom bis Lagos" fließt.[9] Dementsprechend engagieren sich Pfingstler*innen zutiefst dafür, eine Gemeinschaft des Glaubens zu sein, die auf vielfältige Weise unterwegs ist und in die Fußstapfen der ungewöhnlichen Männer und Frauen tritt, die vor ihnen gegangen sind. Ihre Glaubenserfahrungen werden durch Gesang, Gebet und die Verkündigung des Wortes geteilt oder erzählt. Die meisten wissenschaftlichen Darstellungen des Pfingstgottesdienstes betonen die Bewegung - durch Zeit, Raum, Tempo und Metapher.[10] *Es gibt* also eine gewisse Grundlage dafür, dass der Pfingstgottesdienst mit einer Pilgerreise verglichen werden kann. Aber hat die Gemeinschaft auch das Potenzial, sich in Richtung Gerechtigkeit zu bewegen, genauer gesagt, in Richtung *racial justice*?

Die biblische Grundlage der Pilgerreise

Es ist wichtig, die biblische Grundlage des Pilgerwegs in Lukas 24,13-35 zu beachten. Der Weg nach Emmaus war der archetypische Pilgertext für mittelalterliche Christ*innen.[11] Hier wird Christus selbst als Pilger wahrgenommen. Vor allem die Erfahrung des Kleopas und seines ungenannten Reisepartners weist Ähnlichkeiten mit einer zeitgenössischen pfingstlichen Begegnung mit Jesus auf. Kleopas und sein Freund haben keine sorgfältig

8. Vgl. Thomas J. Csordas, "Introduction: Modalities of Transnational Transcendence," in *Transnational Transcendence: Essays on Religion and Globalization,* ed. Thomas J. Csordas (Berkeley: University of California Press, 2009), 1–30.

9. Vgl. Nimi Wariboko, *The Charismatic City and the Public Resurgence of Religion: A Pentecostal Social Ethics of Cosmopolitan Urban Life* (London: Palgrave Macmillan, 2014), 1, 41, übersetzt durch FW.

10. Vgl. Swee Hong Lim and Lester Ruth, *Lovin' on Jesus: A Concise History of Contemporary Worship* (Nashville: Abingdon Press, 2017), 70.

11. Vgl. Simon Coleman and John Elsner, eds., *Pilgrim Voices: Narrative and Authorship in Christian Pilgrimage* (New York: Berghahn Books, 2002), 2.

vorbereitete Reiseroute. Doch als die beiden Jünger in den vorangegangenen Versen den Ort der Kreuzigung ihres Erlösers verlassen, werden sie von Jesus stillschweigend begleitet. „Bleib bei uns", fordern sie diesen Mann auf. Erst später, in den Versen 30-31, beim Brechen des Brotes, wird Christus offenbart.

Da der Affekt für Pfingstler*innen so wichtig ist, ist es hilfreich, ihn in diesem Text zu betrachten. Susan Durber bezeichnet die vorherrschende Stimmung auf dem Weg in dieser Bibelstelle als „tiefe Enttäuschung". Sie sagt,

> Diese Geschichte kann uns ansprechen, wenn wir das Gefühl haben, dass wir uns nicht auf einem positiven Weg nach vorne befinden, wenn sowohl Gerechtigkeit als auch Frieden in weiter Ferne zu sein scheinen und wenn wir das Gefühl haben, dass wir uns einfach zurückziehen oder langsam in eine Zukunft gehen, die wir fürchten oder fürchten. Diese Geschichte spricht diejenigen an, die vielleicht denken, dass sie keine Energie für so etwas Positives wie eine Pilgerreise haben, und denen Gott begegnet, während sie darum kämpfen, einen Fuß vor den anderen zu setzen. Es ist eine sehr ehrliche Geschichte über Hoffnungslosigkeit und Verlust, aber auch darüber, wie Gott uns an diesen Orten begegnet. Sie zeigt, wie Gott an unserer Seite geht und selbst die tiefste Trauer und den größten Verlust in eine Reise der Hoffnung verwandeln kann. Dies ist eine Geschichte, die diejenigen, die tief in der Trauer stecken, einlädt, wieder in der Hoffnung zu wandeln.[12]

Die Spannung zwischen Trauer und Hoffnung beschreibt genau die Situation, in der sich ein Großteil der weltweiten Pfingstgemeinschaft derzeit befindet.

Black Lives Matter, Punkt

Die Ungleichheit unter den Gläubigen der Pfingstbewegung wurde 2020 durch die Black-Lives-Matter-Bewegung endlich öffentlich anerkannt. Der Tod von George Floyd war zweifellos ein Wendepunkt für viele weiße Pfingstler. In den Wochen und Monaten nach diesem Ereignis wurde deutlich, dass viele frühere Forderungen nach Solidarität unter Christ*innen in Fragen der *racial justice* ignoriert worden waren.

Zum ersten Mal wurden trotz der pfingstkirchlichen Vorliebe für mündliche Theologie von vielen bedeutenden Kirchen schriftliche Erklärungen diesem

12. Vgl. Susan Durber, "'The Walk to Emmaus' (Luke 24:13–35)," *Bible Studies on the Pilgrimage of Justice and Peace,* 9 May 2018, World Council of Churches, https://www.oikoumene.org/resources/documents/luke-2413-35, übersetzt durch FW.

Thema abgegeben. So schrieb beispielsweise Global Senior Pastor Brian Houston,

> Die Hillsong Church wendet sich gegen Rassismus, und wir glauben, dass schwarzes Leben wichtig ist. Der unnötige und tragische Tod von George Floyd in Minneapolis und die viel tieferen systemischen Probleme gegenüber Afroamerikaner*innen, die sein Tod aufgezeigt hat, müssen zu radikalen und dauerhaften Veränderungen führen. Der Rassismus muss aufhören, und ich bete dafür, dass dieser Moment in der Geschichte ein Moment der dauerhaften Gleichheit, des Wandels und der Veränderung sein wird.[13]

Houstens Erklärung wurde an prominenter Stelle auf der Website für alle Gemeindemitglieder zugänglich gemacht. Ein Weg wurde begonnen. Doch der Triumph über die Veröffentlichung schlug schnell in Enttäuschung um. Zu den Idealen und der Energie dieses Augenblicks gehörten das Interesse an Rechenschaftspflicht und der Wunsch nach Taten seitens der weißen christlichen Kirchenführer*innen und Pastor*innen. Leider haben diese oft versagt. Louie Giglio, ein einflussreicher Leiter unter den Pfingstler*innen und Gründer des *passion movement*, sah sich beispielsweise gezwungen, sich auf Instagram für seinen Versuch zu entschuldigen, das Gespräch über diese Fragen neu zu gestalten:

> „Ich wollte mich heute direkt an euch wenden und mich aufrichtig für die Verwendung des Ausdrucks ‚weißer Segen' am Sonntag entschuldigen, und ich möchte meine Entschuldigung auf jede einzelne Person ausdehnen, die mir gerade zuhört ... und am wichtigsten ist, dass ich meine Entschuldigung auf meine Schwarzen Brüder und Schwestern ausdehne. Wie so viele bin ich von dem, was in unserer Nation gerade passiert, belastet, und es bricht mir das Herz."[14]

In ähnlicher Weise sah sich die nordamerikanische Pfingstgemeinde Bethel Church gezwungen, eine Pressemitteilung herauszugeben, in der sie sich von ihrem Gottesdienstleiter Sean Feucht distanzierte, der möglicherweise das Leben vieler Menschen riskierte, indem er sich während der Pandemie ohne

13. Vgl. Brian Houston, "An Open Letter to Hillsong Church," 6 June 2021, Hillsong Church, https://hillsong.com/collected/blog/2020/06/an-open-letter-to-hillsong-church/#. YCaeJmNxUdU, übersetzt durch FW.

14. Vgl. Louie Giglio, Twitter video, 16 June 2020, https://hillsong.com/collected/blog/2020/06/an-open-letter-to-hillsong-church/#.YCaeJmNxUdU, übersetzt durch FW.

Abstandsregelungen versammelte.[15] Seine Entschlossenheit, einen Lobpreis- und Anbetungsgottesdienst in der Innenstadt von Portland zu leiten, wurde von dem afroamerikanischen Gottesdienstleiter Jelani Greenridge unter rassistischen Aspekten kritisiert:

> Vor ein paar Tagen hat Feucht . . eine gottesdienstliche Kundgebung in der Innenstadt von Portland abgehalten, nur ein paar Blocks von dem Ort entfernt, an dem Demonstrant*innen mit Tränengas angegriffen, brutal behandelt und verfassungswidrig festgehalten wurden, weil sie ihr Recht auf den ersten Verfassungszusatz zum Ausdruck gebracht hatten, zu verkünden, dass „Black Lives Matter". Nun, ich verstehe den Wunsch, Heilung zu bringen und die Erweckung des Heiligen Geistes in einem Umfeld herbeizuführen, in dem es Frustration, Wut und Zwietracht gegeben hat. Weil ich das verstehe, gebe ich Feucht und vielen seiner Anhänger*innen den Vertrauensvorschuss, dass sie nicht anstößig sein wollten. Aber der Wille geht nur bis zu diesem Punkt. In Anbetracht des Kontextes waren ihre Bemühungen tonlos und reagierten nicht auf die Bedürfnisse und die Stimmung der Menschen, die sich mit dem Leid und dem Chaos vor Ort auseinandersetzen. Feucht und seinesgleichen, die von außerhalb der Stadt anreisen, um „Jesus nach Portland zu bringen" (ein Satz, den ich wiederholt in Bezug auf diese und ähnliche Versammlungen gehört habe), sind respektlos gegenüber den örtlichen christlichen Geistlichen aller Konfessionen, die seit Jahrzehnten ihr Bestes tun, um die Worte und den Auftrag Jesu zu leben.[16]

Selbst bei Hillsong musste sich Brian Houston trotz der klaren öffentlichen Erklärung zur Unterstützung der Gerechtigkeit für Schwarze öffentlich für die Handlungen eines Pastors von Hillsong London entschuldigen.[17]

---

15. Vgl. Bethel Church, "Sean Feucht Hosts 'Let Us Worship' Gathering in Redding, CA," press release, 23 July 2020, https://www.bethel.com/press/press-release-sean-feucht-hosts-let-us-worship-gathering, übersetzt durch FW.

16. Vgl. Jelani Greenidge, "Don't Understand This Sean Feucht Controversy? Stop Talking & Listen," 10 August 2020, https://jelanigreenidge.medium.com/dont-understand-this-sean- feucht-controversy-stop-talking-listen-ed70ba828285, übersetzt durch FW.

17. „Ich war enttäuscht, als ich heute erfuhr, dass einer unserer Pastoren im Online-Gottesdienst im Vereinigten Königreich am vergangenen Wochenende Bemerkungen gemacht hat, die er sicher zutiefst bedauert, die Schmerzen und Beleidigungen verursacht haben und die mir zutiefst leid tun" (Vgl. Brian Houston, Hillsong Church Facebook post, 1. Juni 2020, https://www.facebook.com/hillsongchurch/posts/i-was-disappointed-to-learn- today-that-comments-were-made-by-one-of-our-pastors-/10159688655560410, übersetzt durch FW.

Man könnte sagen, dass die vorherrschende emotionale Atmosphäre die Enttäuschung des Kleopas widerspiegelt, als er über die Rolle der religiösen Führenden („wie ihn unsre Hohenpriester und Oberen zur Todesstrafe überantwortet und gekreuzigt haben") beim Verschwinden Jesu („Wir aber hofften, er sei es, der Israel erlösen werde.") und seine enttäuschten Hoffnungen für die Zukunft nachdenkt („Und einige von denen, die mit uns waren, gingen hin zum Grab und fanden's so, wie die Frauen sagten; aber ihn sahen sie nicht.").[18]

Überall auf der Welt setzen viele ihren Glaubensweg fort, niedergeschlagen angesichts der Realität dieser Ereignisse. Da sie von den gewohnten Orten des Gottesdienstes ausgesperrt sind, wurden in Studien- und Aufenthaltsräumen auf der ganzen Welt viele tränenreiche Gebete gesprochen.

Mit dem Heiligen Augustinus gehen

In diesem Zusammenhang schlug ich das Buch von Professor James K. A. Smith mit dem Titel *On the Road with Saint Augustine: A Real-World Spirituality for Restless Hearts* auf.[19] Dieser pfingstliche Autor hat die Reise des Augustinus[20] in Zeit und Raum verwoben. Er verbindet Zitate aus Liedern und Filmen mit Bildern antiker Skulpturen von Stätten in ganz Nordamerika und Europa in wahrhaft pfingstlicher Form, aber auch in wissenschaftlichem Format mit Fußnoten. Die Struktur des Buches bietet den Pilgernden einen ersten Orientierungs- oder Kartierungsabschnitt, bevor Smith sich mit den Umwegen und Ablenkungen auseinandersetzt, die sowohl Augustinus als auch den Pfingstler*innen auf ihrem Weg zu Gott gemeinsam sind. Dazu gehört die Diskussion über die Bedeutung der Freiheit *für* statt der Freiheit *von*; die Auseinandersetzung mit Ehrgeiz und Streben; die Versuchung von Sex und Macht; die Abhängigkeit und Unabhängigkeit von Müttern; die Zugehörigkeit von Freundschaft in der modernen Einsamkeit; wie man sich in die Erzählung einfügt; „wie man glaubt"; „wie man protestiert"; der Umgang mit der tiefen Zerrissenheit der Vaterlosigkeit; und schließlich „wie man über das Grab hinaus hofft". Das letzte Kapitel, „Heimkehr", inszeniert einen pfingstlichen Altarruf zur Bekehrung.

18. Luk 24: 20, 21, 24 (LUT 2017, Anm. d. Übers.).

19. James K. A. Smith, *On the Road with Saint Augustine: A Real-World Spirituality for Restless Hearts* (Michigan: Brazos Press, 2019).

20. Augustinus von Hippo, bekannt als St. Augustinus, war ein nordafrikanischer Kirchenführer. Er lebte von 354-430 n. Chr.

Smith begibt sich auf eine Reise durch einige der europäischen Orte, an denen Augustinus lebte, und andere, an denen er oder seine Mutter Monica in der Volkskultur auftauchen. Dies geschieht neben der Erforschung von Augustinus' Büchern und Überlegungen zu authentischer und gläubiger Innerlichkeit. Diese Reise in die afrikanische und europäische Theologie und deren Verbindungen hat eine sehr nordamerikanische und postmoderne Wendung. Das Buch soll nicht suggerieren, dass Augustinus (oder Smith) einen Ausweg aus der gegenwärtigen gesellschaftlichen Spaltung bietet, oder dass einer von ihnen den Kontext der *white supremacy* anspricht. Vielmehr bietet es uns einen Weg zurück. Das Ziel von Smiths Pilgerreise (und sein Angebot an den Leser) ist es, das Christentum wieder „plausibel" oder „glaubwürdig" zu machen: mit anderen Worten, die Leidenschaft wieder zu wecken, die wir brauchen, um diesen Weg weiterzugehen. Er sagt,

> Augustinus wird ohne Umschweife darauf hinweisen, dass Sie für Gott geschaffen sind - dass Sie Ihr Zuhause jenseits von sich selbst finden, dass Jesus der Weg ist, dass das Kreuz ein Floß in der sturmgepeitschten See ist, die wir „die Welt" nennen. Aber ich hoffe, dass Sie darin keine Lösung oder Antwort hören, nich teinfach eine dogmatische Behauptung oder Forderung. Für Augustinus war dies eine hart erkämpfte Epiphanie, die sich nach dem Ausprobieren aller anderen Möglichkeiten, nach einer langen Zeit des Unterwegsseins, am Ende seiner Kräfte einstellte.[21]

Wie Augustinus können auch wir Pfingstler*innen heute durch den Heiligen Geist erkennen, dass wir 2019 nicht dort hätten bleiben können, wo wir waren. Die Kirche, wie sie gestaltet war, war nicht genug. Keiner von uns war wirklich zu Hause, obwohl wir dies, es nicht besser wissend, als solches verkündet haben.

Die Pilgerreise beginnt, wie Smith erklärt, wenn wir eine Sehnsucht oder einen Verlust nach etwas Unbekanntem erkennen. Wir können nicht sagen, warum, aber wir sind gezwungen zu gehen. Pilger*innen kennen nicht immer ihr Ziel. Aber wenn wir den Ort verlassen, an dem wir gelebt haben, erkennen wir, dass wir anderen Dingen nachgejagt sind, dass wir uns an Bilder geklammert haben, von denen wir dachten, dass sie uns etwas bieten - Berühmtheit, Bestätigung oder politischen Einfluss. Wir erkennen, dass wir durch die Anbetung dieser falschen Dinge geprägt worden sind. Jetzt, im Exil, als Flüchtlinge, können wir zugeben, dass wir nicht wussten, wer Jesus war, nicht ganz.

21. Vgl. Smith, *On the Road with Saint Augustine,* xii, übersetzt durch FW.

Das menschliche Selbst wird umgestaltet, um dem Objekt seiner Zuneigung zu gleichen. So sind wir geschaffen worden: Wir sind, was wir lieben. Keiner kann dies besser erklären als Smith, der in seinen früheren Bänden ein liturgisches Manifest entwirft. Er verkündet: „Wo wir ruhen, ist eine Frage dessen, was und wie wir lieben. Unsere Unruhe ist ein Spiegelbild dessen, was wir als Selbstzweck zu „genießen" versuchen - was wir als Landeplatz ansehen. Der Hunger des Herzens ist unendlich, und deshalb wird es letztlich von allem, was nur endlich ist, enttäuscht sein."[22]

Indem wir uns von dem, was war, entfernen, werden wir fähig, uns zu verändern. Hier haben wir eine Begegnung oder eine Offenbarung. Unsere Enttäuschung lässt uns die Wahrheit erkennen, dass Christus unser Vertrauen nicht bewahrt hat, nicht weil er nicht vertrauenswürdig ist, sondern weil wir ihn auf die falsche Weise gesucht haben. Das bekehrte Selbst in dieser schönen neuen Welt muss zu Jesus, dem Pilger, erwachen, der diese Wahrheit erleuchtet, während er den Weg geht.

Vielleicht bittet Gott die Pfingstkirche, sich auf den Weg zu machen, damit wir Jesus wieder erkennen können. Smith stellt fest:

> Eine Flüchtlingsspiritualität macht keine falschen Versprechungen. Sie ist kein Wohlstandsevangelium des Friedens und der Freude in der Gegenwart. Sie warnt vor der Verlockung der Vorstellung, man könne sich in der Gegenwart und für die Gegenwart einrichten. Eine Emigrantenspiritualität ist ehrlich gegenüber dem, was unserer Generation sozusagen nicht vergönnt ist - was dem Menschen in diesem Tal der Tränen nicht vergönnt ist. Die Hoffnung liegt in einer gewissen Kunst des Abschiednehmens, aber auch im Blick auf den Tag, an dem uns jemand mit „Willkommen zu Hause" begrüßen wird - und im Wissen, wie wir uns in der Zwischenzeit zurechtfinden.[23]

Wir befinden uns in der Zwischenzeit, wir sind auf der Durchreise. Wir sind zwischen dem, was wir waren und dem, was wir sein werden. Das ist manchmal anstrengend, aber es ist besser, als es war. Jede Rast, die wir auf dem Weg finden, ist süß und ein Vorbote dessen, was kommen wird. Der Gott, von dem alle Gerechtigkeit ausgeht, wird uns willkommen heißen, und wir werden tatsächlich in seine Ruhe eintreten.

22. Vgl. Smith, 13, übersetzt durch FW.
23. Vgl. Smith, 46, übersetzt durch FW.

Wohin jetzt?

Während ich diesen Text schreibe, wütet die Covid-19 Pandemie noch immer weltweit, und nur ein kleiner Teil der Weltbevölkerung hat Zugang zu dem Impfstoff. Viele gottesdienstliche Gemeinschaften finden inzwischen online statt, aber eine echte pfingstliche Innovation bei diesen Praktiken und Technologien hat noch nicht stattgefunden. Die für die neue Welt geeignete Infrastruktur ist gerade erst im Entstehen. Sie entsteht aus der Asche dessen, was gewesen ist.

Für Pfingstler*innen, wie ich hier hoffentlich dargelegt habe, bietet uns die Pilgerpassage in Lukas 24 das Recht, auf der Straße nach Emmaus zu gehen, niedergeschlagen, aber in der Hoffnung, dass Gott seiner Kirche auf dem Weg tatsächlich begegnen wird. Wir werden nach Jerusalem zurückkehren und es verändert vorfinden, weil wir eine tiefe und unerschütterliche Hoffnung gefunden und ein besseres Verständnis von Jesus entwickelt haben. Dafür gibt es in der Pfingsttradition einen Präzedenzfall, auch wenn die Pilgerschaft in ihrer Sprache nicht unmittelbar ist. Ich persönlich schätze es, dass Jesus keine „toxische Positivität" anbietet, um den Schmerz des Kleopas und seines Reisegefährten zu lindern. Vielmehr erlaubt er ihnen, es voll und ganz zum Ausdruck zu bringen, indem er sich nur beim Brechen und Segnen des Brotes als Gott offenbart. Hier gibt es keine zitierfähigen Zitate oder Klischees, keine ausgefallene Rhetorik und keinen Spin. Der erleuchtete Reisende ist Jesus, der gebrochene Leib, der ihnen vorgeführt wird. Er leugnet nicht den Schmerz, die Kreuzigung durch die Hand der religiösen Führer. Aber es gibt auch die Hoffnung auf Auferstehung, eine Erneuerung, die aus dem Körper Jesu selbst erwächst. Das Imperium ist völlig besiegt worden, und es weiß es noch nicht einmal. Seine Zerstörung ist gleichzeitig die Wiedergeburt der Welt, die sich auf ein neues Verständnis von Jesus gründet.

Ich weiß, dass eine solche Betrachtung nur begrenzte Schlussfolgerungen über das Streben nach Gerechtigkeit und Frieden zulässt. In Australien wird jedoch mit der Regenerierung von Land und den Schritten zur Versöhnung mit unseren indigenen Brüdern und Schwestern Hoffnung geschöpft. Inmitten einer Szene verkohlter Verwüstung beginnen die Samen zu sprießen. Das gilt auch für viele Pfingstgemeinden, die weiterhin beten: „Dein Wille geschehe, dein Reich komme wie im Himmel, so auf Erden."

Aus dem Englischen übersetzt durch Friederike Willhoeft

VI

Transformative Spiritualitäten in den Traditionen der Schwesterreligionen

21

Jüdische transformative Spiritualität - für Gerechtigkeit und Frieden

Daniel Polisch

Für viele Menschen können die Worte „Gerechtigkeit und Frieden“ unmöglich in demselben Satz vorkommen, in dem auch das Wort „Spiritualität“ vorkommt. So oft hören wir die Feststellung, dass Religion die Wurzel von Intoleranz, Ungerechtigkeit und Krieg ist. Diese Ansicht wurde auf zwei verschiedene Arten vertreten.

Die erste wird in der jüdischen Tradition in einer Geschichte über den *Chofetz Chayim-Rabbi* Yisrael Meir Kagan (1838-1933), einen berühmten Weisen des osteuropäischen Judentums, dargestellt. Als er einmal von einer Gruppe angesehener Besucher besucht wurde, fragten ihn seine Gäste, warum er so gut wie keine Besitztümer habe. Daraufhin fragte er seine Besucher, warum sie keine ihrer Besitztümer mitgebracht hätten. Als sie antworteten, dass sie nur auf der Durchreise seien, antwortete er: „Das bin ich auch.“ Für den *Chofetz Chayim* und auch für gleichgesinnte Mitglieder vieler anderer religiöser Traditionen ist das Leben in dieser Welt zweitrangig gegenüber einem glorreicheren Zuhause in der kommenden Welt. Wie es im jüdischen Text *Pirkei Avot* 4:16-17[1] heißt

> Diese Welt gleicht dem Vorzimmer zu der künftigen Welt;
> rüste dich im Vorzimmer,
> damit du in den Speisesaal eintreten kannst.
> doch besser ist eine Stunde der Seligkeit in der zukünftigen Welt, als alles Leben in dieser Welt.

Für die Anhänger*innen dieser Sichtweise sind weltliche Angelegenheiten, einschließlich Gerechtigkeit und Frieden, von geringer Bedeutung im Vergleich zu dem bedeutenden Streben nach einem Leben im Jenseits.

1. Für eine Erklärung der *Pikei Avot*, vgl. “English Explanation of Pikei Avot 4:16”, n.d., Sefaria, https://www.sefaria.org/English_Explanation_of_Pirkei_Avot.4.16?lang=bi. Deutsche Übersetzung vgl. https://www.sefaria.org/Pirkei_Avot.4.16?ven=Mischnajot_mit_deutscher_%C3%9Cbersetzung_und_Erkl%C3%A4rung._Berlin_1887-1933_[de]&lang=bi&with=Commentary%20ConnectionsList&lang2=en.

Das zweite Argument gegen die Verbindung von Religion mit Gerechtigkeit und Frieden kommt in einer Hymne der „Wobblies" zum Ausdruck, der redundanterweise so benannten „International Workers of the World", einer radikalen US-amerikanischen Arbeitergruppe zu Beginn des 20.Jahrhunderts: „Arbeite und bete, lebe auf Heu, du bekommst Kuchen im Himmel, wenn du stirbst." Das Lied bringt die von Karl Marx ausdrücklich formulierte Überzeugung zum Ausdruck, dass Religion nichts als ein von den herrschenden Klassen betriebener Schwindel ist, um die marginalisierten und entrechteten unteren Klassen von ihrem Elend in dieser Welt abzulenken. In dieser Konstruktion ist die Religion nicht nur gleichgültig gegenüber Gerechtigkeit und Frieden, sondern sogar ihr aktiver Gegner.

Normale Mystik

Angesichts dieser divergierenden Skepsis versucht der Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens, sich auf die spirituellen Ressourcen der eigenen und anderer Traditionen zu stützen. Manche gehen davon aus, dass die Suche in den mystischen Elementen dieser verschiedenen Traditionen beginnen muss. Und in der Tat können wir erkennen, dass es in der jüdischen Geschichte und im jüdischen Leben bemerkenswerte Ausdrucksformen der Mystik gegeben hat. Mystische Elemente finden wir bereits in der rabbinischen Literatur. Der Talmud verweist auf verschiedene Praktiken und Perspektiven, die diesen Namen auch verdienen. Am bekanntesten ist die mystische Strömung des jüdischen Denkens, die im späten Mittelalter in der Kabbala zum Ausdruck kam - am tiefgreifendsten formuliert im Urtext der gesamten späteren jüdischen Mystik, dem *Zohar*. Und wir finden sie in unserer Zeit in der chassidischen Bewegung mit ihren vielen Varianten wieder.

Doch trotz der tiefgründigen Lehren der mystischen Strömungen der jüdischen Tradition ist es nicht zur Bildung von Mönchsgemeinschaften gekommen, wie sie in der christlichen Tradition oder der *Sangha* in der buddhistischen Tradition üblich sind. Jüdische Mystiker lebten als Teil der größeren Gemeinschaft. Ungeachtet ihrer einzigartigen Perspektiven oder idiosynkratischen Praktiken haben sie sich immer an die normativen Praktiken der jüdischen Lehre gehalten - als ob sie damit unterstreichen wollten, dass die grundlegende Lehre der Tradition selbst die tiefen Wahrheiten ausdrückt, die jeder ihrer Verarbeitungen zugrunde liegen.

Der Autor Rabbi Max Kadushin (1895-1980) bezeichnete die konventionellen Praktiken und Glaubensvorstellungen des jüdischen Lebens als „normale Mystik". Aus dieser Perspektive muss man sich nicht

an die mystischen Ausdrucksformen des jüdischen Lebens wenden, um eine übernatürliche Lehre zu finden. Vielmehr zeugt jede jüdische Lehre und Praxis von einer Perspektive, die man in anderen Kontexten als mystisch bezeichnen würde. Der gemeinsame Fundus des Lernens und Handelns, der allen spirituell engagierten Jüd*innen gemeinsam ist, beinhaltet das, was anderswo als mystisch bezeichnet werden könnte.

Wir wenden uns nun der normalen Mystik zu, die das gesamte jüdische Leben prägt: den Erkenntnissen und Handlungen, die in allen gläubigen Jüd*innen verankert sind. Das gewöhnliche jüdische Leben vermittelt einen Sinn für Selbsttranszendenz, die Fähigkeit zu erkennen, dass wir auf der Landkarte der Realität nicht im Mittelpunkt stehen. Der Glaube an Gott macht den Gläubigen klar, dass sie nicht das A und O der Schöpfung sind und auch nicht sein kann. Im jüdischen Leben ist das Gebet nicht auf festliche Ereignisse beschränkt. Nach einer Berechnung sind gläubige Jüd*innen aufgerufen, jeden Tag hundert Segenssprüche zu sprechen: wenn man isst, sich die Hände wäscht, normale Körperfunktionen ausführt, einen Regenbogen oder einen wunderbaren Anblick sieht.

Eine solche spirituelle Disziplin kann nicht anders, als das Bewusstsein zu schärfen, dass wir Teil eines großen Netzwerks der Schöpfung sind. Sie zwingt uns, uns als *subspecies aeternitatis* zu sehen, als winzigen Teil eines größeren Ganzen. Ein Mensch, der so erzogen wird, kann sich nicht vorstellen, dass er selbst oder seine Bedürfnisse den höchsten oder ultimativen Wert besitzen. Und ein solches Verständnis wird durch die täglichen, festlichen und Schabbat-/Sabbatgebete verstärkt, die in das Geflecht der Woche, des Jahres und des jüdischen Lebenszyklus eingewoben sind.

Ein gemeinschaftliches Projekt: Die Beziehung zum Anderen

Wie lässt sich dies auf den Bereich der Gerechtigkeit und des Friedens übertragen? In unseren Beziehungen zu unseren Mitmenschen muss eine solche tief verwurzelte Haltung jeden Reflex der Selbstabsorption, des Narzissmus oder der Selbstüberschätzung außer Kraft setzen. Es gehört zu den Grundsätzen der jüdischen Praxis, dass der formale Gottesdienst keine einsame Praxis ist. Für einen ordnungsgemäß abgehaltenen Gottesdienst ist ein *Minjan* erforderlich - ein Quorum von zehn Männern.[2]

2. Die geschlechtsspezifische Natur dieser Anforderung wird heute von den liberalen Strömungen des jüdischen Lebens abgelehnt und auch in der orthodoxen Welt aktiv angefochten.

Betende Jüd*innen werden daran erinnert, dass sie nicht in einem Vakuum existieren,, sondern auf eine größere Gemeinschaft angewiesen ist, um sein Leben zu leben. In der Tat lässt sich das jüdische Leben am besten als ein gemeinschaftliches Projekt beschreiben. Das Judentum ist kein individualistischer Glaube. Das jüdische Leben wirft einen in die Auseinandersetzung mit einer Welt jenseits der Grenzen des eigenen Körpers. Das Wesen des jüdischen Glaubens bringt es mit sich, dass Jüd*innen auf andere angewiesen sind und sich für sie einsetzen.

Das Beharren darauf, sich selbst in Verbindung mit anderen zu sehen, wird durch die Art und Weise verstärkt, wie Jüd*innen ihre heiligen Texte lesen. Die Tora wird nicht zu einer Sammlung von Geschichten über eine Gruppe von „denen, damals". Jüd*innen lesen die Schrift im Sinne einer Kontinuität, von der sie selbst ein Teil sind. Es ist nicht „ihre" Geschichte, sondern „meine". In der Tat weist die Pessach-Haggada, der Text, der am ersten Abend des Pessachfestes beim Seder gelesen wird, die Jüd*innen an, dass jede Jüd*innen „sich selbst so anzusehen soll, als ob sie selbst aus Ägypten gezogen wäre"[3] (Pesachim 10,5). In der Tat wird in diesem Text jemand, der sich weigert, die Schrift in der ersten Person „ich" zu betrachten, als „böse" bezeichnet. Der Schlüssel zur jüdischen Lesart der gesamten Heiligen Schrift findet sich in der Pesachim-Formulierung. In der Auseinandersetzung mit den heiligen Texten erinnern sich Jüd*innen daran, dass sie nicht allein im Universum sind. Ihnen wird die Perspektive eröffnet, sich selbst als Teil eines uralten Stammbaums zu sehen, der durch die Jahrtausende zurückreicht. Und dadurch wird ihnen die Idee eingeschärft, dass sie Teil des gesamten Flusses der jüdischen Geschichte sind.

Was hat das mit Gerechtigkeit und Frieden zu tun? Die Praktiken und das Verständnis der Tradition vermitteln einem Menschen die Gewohnheit, sich selbst in einer breiteren Perspektive zu sehen, jenseits des begrenzten Horizonts dessen, was als „sich um die eigene Person kümmern" bezeichnet wird. Diese Denkweise wird als ungesunde und narzisstische Selbstbezogenheit angesehen.

Engagierte Jüd*innen Jude, die am normalen jüdischen Leben teilnehmen, kommen nicht umhin, sich selbst in Form von Beziehungen zu denken.

3. Deutsche Übersetzung vgl. https://www.sefaria.org/Mishnah_Pesachim.10.5?ven=Mischnajot_mit_deutscher_%C3%9Cbersetzung_und_Erkl%C3%A4rung._Berlin_1887-1933_[de]&lang=bi&with=all&lang2=en.

Wie also sollen wir die anderen, mit denen wir diese Welt teilen, betrachten und behandeln? Dies ist die grundlegende Frage der Gerechtigkeit. Das wertvolle Gleichgewicht zwischen angemessener Rücksichtnahme auf sich selbst und auf die Bedürfnisse der anderen ist in jüdischen Texten ausdrücklich formuliert worden. Im mischnäischen Text *Pirkei Avot* 1:14 lesen wir die Worte von Rabbi Hillel, der lehrte: „Wenn ich nicht für mich bin, wer ist für mich? und wenn ich für mich allein bin, was bin ich? und wenn nicht jetzt, wann denn?“[4]

Die Formulierung des Spruchs ist interessant. Wir können nicht umhin, das Pronomen im zweiten Teil des Lehrsatzes zu beachten. Hillel fragt: „*Was* bin ich?“ und nicht, wie im ersten Teil, „*wer*“. Diese Formulierung impliziert, dass eine gefühllose Person zu einem Ding, einem Objekt wird, das praktisch kein Mensch mehr ist. Diese konsequente Dialektik, welche die Gläubigen dazu bewegt, sich selbst in die richtige Perspektive zu setzen, kommt in einer Lehre des chassidischen Rebben Simcha Bunim (1765-1827) zum Ausdruck. Simcha Bunim sagte, dass jeder zwei Taschen haben sollte, in denen sich jeweils ein Zettel befindet. In der einen Tasche können wir uns ermutigen lassen, dass „für mich die Welt geschaffen wurde“ (Babylonischer Talmud Sanhedrin, 37 v. Chr.); und in der anderen werden wir ermahnt, „daran zu denken: ‚Ich bin nur Staub und Asche‘“ (Gen 18,27).

Worte auf dein Herz gelegt

Der Respekt vor dem Gegenüber ist in eine der wichtigsten Aktivitäten des jüdischen Lebens eingebettet: das Studium. Über Generationen hinweg war für jüdische Männer[5] die normativste Praxis das Studium des Talmuds: ein Text, der von Christ*innen oft verunglimpft und von vielen zeitgenössischen Jüd*innen leider missverstanden wird. In Wahrheit hat der Talmud historisch gesehen als eine zweite Schrift des Judentums fungiert, so wie das Neue Testament eine zweite Schrift des Christentums ist. In der Praxis wurde er oft noch vor der intellektuellen Auseinandersetzung mit den hebräischen Schriften selbst studiert. Und so hat das Wesen des Talmuds, wenn auch nicht immer sein Inhalt, den Charakter des jüdischen Lebens geprägt.

Wie hat der Talmud den jüdischen Charakter geprägt? Der Talmud ist eine Aufzeichnung jahrhundertelanger Diskussionen, Debatten und

4. Deutsche Übersetzung vgl. https://www.sefaria.org/Pirkei_Avot.1.14?lang=bi&with=all&lang2=en.

5. Einmal mehr stoßen wir auf die Ungleichheit der Geschlechter. Und wieder einmal wurde diese Ungleichheit von den liberalen Zweigen des Judentums überwunden und wird derzeit im orthodoxen Sektor energisch bekämpft.

Argumente zu einer ganzen Reihe von Themen. Bemerkenswerterweise bewahrt er beide Seiten, ja die vielen Sichtweisen, eines jeden Themas, das erörtert wird. Infolgedessen wird beiden Seiten des Arguments eine gewisse Gültigkeit zuerkannt, eine Haltung, die sich in der talmudischen Behauptung widerspiegelt: „[Die Worte] der einen und der anderen [Schule] sind Worte des lebendigen Gottes" (Babylonischer Talmud Eruvin 13a)[6]. Es ist eine verbreitete anthropologische Beobachtung, dass Jüd*innen anscheinend besonders streitsüchtig oder streitlustig sind. Tatsächlich ist es die Struktur des Talmuds, die die Jüd*innen geprägt hat. Er hat Jüd*innen die Offenheit eingeschärft, Meinungen zu äußern - und anzuhören -, auch wenn es sich um unterschiedliche und abweichende Meinungen handelt. Eine solche kulturelle Eigenart kann ihren Mitgliedern nur einen grundlegenden Respekt für Menschen mit unterschiedlichen, ja sogar gegensätzlichen Sichtweisen einprägen; eine gewisse Offenheit des Geistes, die ein gesunder Nährboden für Gerechtigkeit ist.

Ein*e engagierte*r Jud*in zu sein bedeutet, regelmäßig die Worte der Tora zu hören. Die Tora wird an jedem Schabbat, an den Feiertagen und unter der Woche jeden Montag und Donnerstag im Gottesdienst gelesen. Ihre Worte werden in der jüdischen Liturgie wiederholt und wiedergegeben und bilden natürlich den Bezugspunkt im Talmud und jedem authentisch jüdischen Text oder Diskurs. Wenn man sein ganzes Leben lang in die Welt der Tora eingetaucht ist, bis zu dem Grad, dass sie „im Herzen verankert ist" (Dtn 6,6) und ständig im Bewusstsein widerhallt, ist es unausweichlich, dass daraus das Welt- und Werteverständnis geformt wird..

Einer der Tropen der Rabbiner des Talmuds war der Versuch, einen *clal* zu finden, einen einzigen Vers der Tora, der das gesamte Werk zusammenfasst. Christ*innen kennen diese rhetorische Strategie vielleicht aus den Evangelien, wo Jesus dargestellt wird, wie er nicht nur ein, sondern zwei „größte Gebote" identifiziert.[7] Damit betreibt er denselben pädagogischen Prozess wie die Rabbiner jener Zeit. Aufschlussreich sind die Verse, die von verschiedenen Rabbinern als *clal* ausgewählt wurden. Rabbi Akiva zitierte Levitikus 19:18, „liebe deinen Nächsten wie dich selbst". Spätere Generationen erweiterten den Sinn von Akivas Lehre, indem sie sich auf das Hebräische des biblischen Verses konzentrierten. Sie vertieften die Bedeutung des hebräischen Wortes *camocha*, was so viel wie „gleich" bedeutet. Wir sollen unseren Nächsten nicht

6. Deutsche Übersetzung vgl. https://www.sefaria.org/Eruvin.13b.10?lang=bi&with=all&lang2=en.

7. Vgl. Matthäus 22, 35-40; Markus 12, 28-31; Lukas 10, 25-28.

nur so lieben, wie wir uns selbst lieben würden. Stattdessen, so lehrten sie, sollen wir erkennen, dass diese Nächsten genauso „wie" wir sind. Wir sollen unseren Nächsten mit Empathie betrachten.

Natürlich kann all das, was wir bisher untersucht haben, von einigen in engen, parochialen, partikularistischen Begriffen verarbeitet werden. Aber das Bewusstsein für die anderen muss, kann und wird in der Regel nicht an den Grenzen der eigenen Gemeinschaft Halt machen. Auf der Suche nach einem *clal* fanden andere Rabbiner andere *clal*, die dieses breitere Bewusstsein ansprechen. Zum Beispiel lehrte Hillel: „ Was dir nicht lieb ist, das tue auch deinem Nächsten nicht." (Babylonischer Talmud Schabbat 31a).[8] Ben Azai lehrte, dass ein noch größeres *clal* lautet: „Dies ist das Buch der Generationen der Menschheit, als G-tt begann, die Menschen zu erschaffen, machte G-tt sie nach dem Bilde G-ttes".[9] Damit lehrte Ben Azai, dass jeder Mensch nach dem Bilde G-ttes geschaffen ist. Ben Azai spielt hier auf ein häufiges Thema in rabbinischen Kommentaren zur Genesis an: Warum spricht die Tora von der Erschaffung der Menschheit durch G-tt in Form der Erschaffung eines einzigen Menschen? Eine der Antworten ist, dass aufgrund dieser Lehre niemand sagen kann: „mein Ahn war grösser als dein Ahn!" (Mischna Sanhedrim 4:5)[10]. Das bedeutet, dass jedes einzelne Leben gleichwertig ist mit der Gesamtheit dessen, was G-tt an jenem sechsten Tag geschaffen hat. Im weiteren Sinne führt dieser Gedanke zu dem Verständnis, dass derjenige, der ein einziges Leben verletzt, der gesamten Schöpfung Schaden zufügt. Wer auch immer ein einziges Leben rettet, ist so, als hätte er die gesamte Schöpfung gerettet (Mischna Sanhedrin 4:9). Andere Rabbiner zitieren Texte wie Micha 6,8: „nichts als Gottes Wort halten und Liebe üben und demütig sein vor deinem Gott."[11] Und Jesaja 56,1: „Wahrt das Recht und übt Gerechtigkeit" (Babylonischer Talmud Makkot 23 a-b).

Imitatio Dei: Gerechtigkeit und Gnade

Was können wir aus all dem mitnehmen? Wir werden daran erinnert, dass obwohl der jüdische Glaube häufig als legalistisch, auf die Einzelheiten ritueller Praktiken konzentriert oder von Reinheitsvorschriften besessen fehlinterpretiert wird, die in der Tora am häufigsten wiederholte Aufforderung das 36 Mal wiederholte Gebot ist, den Fremde nicht zu unterdrücken,

8. Deutsche Übersetzung vgl. https://www.sefaria.org/Shabbat.31a.6?lang=bi&with=all&lang2=en.
9. Sifra 89b; Kommentar zu Genesis 5:1.
10. Deutsche Übersetzung vgl. https://www.sefaria.org/Mishnah_Sanhedrin.4.5?lang=bi&with=all&lang2=en.
11. Diese und alle folgenden Bibelzitate nach LUT 2017 (Anm. d. Übers.).

ja sogar „den Fremden zu lieben". Erinnern wir uns daran, dass die Lehre, die in den hebräischen Schriften an erster Stelle steht, nicht „Liebe deinen Nächsten", sondern „Liebe den Fremden" lautet. Damit befinden wir uns eindeutig im Bereich der Gerechtigkeit.

Die hebräischen Schriften bieten sogar eine bemerkenswerte Definition von Heiligkeit, *imitatio dei*, in Levitikus 19. In diesem Text wirden wir aufgefordert, heilig zu sein, wie G-tt heilig ist. Vielleicht unerwartet sagt dieser Text nichts über die Eigenschaften G-ttes aus; stattdessen enthält er eine umfangreiche Liste von Handlungen, insbesondere über unser Verhalten gegenüber unseren Mitmenschen in allen Bereichen des Lebens. Die Liste befiehlt, dass wir nicht die Ränder unserer Felder oder Weinberge ernten oder das gefallene Getreide oder die Früchte einsammeln, sondern sie den Besitzlosen und Marginalisierten überlassen sollen: den Witwen, Waisen und Fremden (Dtn 24,19).[12] Sie verlangt Gerechtigkeit bei Geschäftsabschlüssen, dass Gehörlose nicht verflucht und Blinden keine Hindernissen in den Weg gelegt werden. Mit anderen Worten, der Text schließt die faire Behandlung von Tagelöhnern ein und ermahnt die Zuhörerschaft, Menschen nicht auf eine Art und Weise zu schaden, der sie sich nicht einmal bewusst sind. Wie an anderen Stellen in der Tora wird auch hier Ungerechtigkeit durch das Gericht verurteilt.

An anderer Stelle lesen wir von dem Verbot, das Kleidungsstück einer Person als Sicherheit für ein Darlehen zu nehmen, und dem Verbot, in das Haus einer Person zu gehen, um ein Darlehen zu kassieren (Ex 22,26; Deut 24,10). Exodus 22 warnt davor, dass, wenn eine unterdrückte Person zu G-tt schreit, G-tt diesen Schrei sicherlich hören und Unterdrückung über die Unterdrücker bringen wird.

Wie sollen wir die Besonderheiten des von uns erwarteten Verhaltens verstehen? Nach den hebräischen Schriften wird von allen, auch von Herrschenden, Gerechtigkeit verlangt. Wir lesen im Buch der Psalmen:

> dass er dein Volk richte in Gerechtigkeit
> und deine Elenden nach dem Recht.
> Er soll den Elenden im Volk Recht schaffen und den Armen helfen und
> die Bedränger zermalmen. (Ps. 72:2, 4).

12. Ein biblisches Gebot, das den Vorrang des Privateigentums in Frage zu stellen scheint.

> Preisen sollen sie…
> Die Stärke des Königs ist, dass er das Recht liebt.
> Du hast bestimmt, was richtig ist, du schaffest Recht und Gerechtigkeit in Jakob. (Ps. 99:3-4)

Und was ist mit uns anderen? Wir haben bereits auf das bekannte Diktum Michas verwiesen: „ Es ist dir gesagt, Mensch, was gut ist und was der HERR von dir fordert: nichts als Gottes Wort halten und Liebe üben und demütig sein vor deinem Gott“ (6,8).

Gerechtigkeit und Barmherzigkeit sind nicht identisch. In der Tat stehen sie oft im Widerspruch zueinander. Und doch fordert der Prophet uns auf, beides zu bewahren, sich auf dieses heikle, komplizierte und herausfordernde Gleichgewicht einzulassen: barmherzig und gerecht zu sein. Wie uns Levitikus 19 lehrt, sollen wir den Armen den Vorzug geben, aber bei Anlässen wie Gerichtsverfahren, bei denen es um strikte Gerechtigkeit geht, nicht „die Person des Armen bevorzugen“. Gerechtigkeit erfordert in jeder Situation Überlegung und sorgfältige Analyse.

Niemand hat über die Themen Spiritualität und Gerechtigkeit so tiefgründig nachgedacht wie der Prophet Jesaja - mit überraschenden, ja schockierenden Ergebnissen. Die Handlungen, die er in Kapitel 58 vorschreibt, sind nicht die Handlungen, von denen man erwarten würde, dass sie das religiöse Leben kennzeichnen. Bemerkenswerterweise werden diese Worte am Morgen von Jom Kippur gelesen, einem Tag, an dem die Juden in der Synagoge fasten. Wir könnten erwarten, Worte über die Wirksamkeit ihres Fastens zu hören. Stattdessen lesen wir:

> Rufe laut, halte nicht an dich!
> Erhebe deine Stimme wie eine Posaune und
> verkündige meinem Volk seine Abtrünnigkeit
> und dem Hause Jakob seine Sünden!
> Sie suchen mich täglich
> und wollen gerne meine Wege wissen,
> als wären sie ein Volk, das die Gerechtigkeit schon getan
> und das Recht seines Gottes nicht verlassen hätte.
> Sie fordern von mir Recht,
> sie wollen, dass Gott ihnen nahe sei.
>
> »Warum fasten wir und du siehst es nicht an?
> Warum kasteien wir unseren Leib und du willst's nicht wissen?

« Siehe, an dem Tag, da ihr fastet, geht ihr doch euren Geschäften nach
und bedrückt alle eure Arbeiter…
Soll das ein Fasten sein, an dem ich Gefallen habe,
ein Tag, an dem man sich kasteit
oder seinen Kopf hängen lässt wie Schilf
und in Sack und Asche sich bettet?
Wollt ihr das ein Fasten nennen
und einen Tag, an dem der HERR Wohlgefallen hat?

Ist nicht das ein Fasten, an dem ich Gefallen habe:
Lass los, die du mit Unrecht gebunden hast,
lass ledig, auf die du das Joch gelegt hast!

Gib frei, die du bedrückst,
reiß jedes Joch weg! Heißt das nicht:
Brich dem Hungrigen dein Brot,
und die im Elend ohne Obdach sind, führe ins Haus!
Wenn du einen nackt siehst, so kleide ihn,
und entzieh dich nicht deinem Fleisch und Blut!
Dann wird dein Licht hervorbrechen wie die Morgenröte,
und deine Heilung wird schnell voranschreiten,
und deine Gerechtigkeit wird vor dir hergehen,
und die Herrlichkeit des HERRN wird deinen Zug beschließen.
Dann wirst du rufen und der HERR wird dir antworten.
Wenn du schreist, wird er sagen: Siehe, hier bin ich. (Jes 58,1-9).

Ein mittelalterlicher Kommentar zu Psalm 118 spiegelt wider, wie sehr die Perspektive des Jesaja vom jüdischen Bewusstsein Besitz ergriffen hat:

Wenn ein Mensch in der kommenden Welt gefragt wird: „Was war dein Werk? Und er antwortet: „Ich habe den Hungrigen zu essen gegeben", so wird man zu ihm sagen: „*Dies ist die Pforte des Herrn* (Ps. 118,20). Tritt ein, du, der du den Hungrigen zu essen gegeben hast."

Wenn ein Mensch antwortet: „Ich habe dem Durstigen zu trinken gegeben", so wird man zu ihm sagen: „*Das ist die Pforte des Herrn.* Tritt ein, du, der du dem Durstigen zu trinken gegeben hast."

Wenn ein Mensch antwortet: „Ich habe die Nackten bekleidet", so wird man zu ihm sagen: „*Das ist die Pforte des Herrn.* Tritt ein, du, der du die Nackten bekleidet hast."

Das wird auch dem gesagt werden, der die Waisen erzogen hat, und denen, die Almosen gaben oder Wohltaten taten.[13]

Schalom - die Menschheit ist eins mit sich selbst

Also, Gerechtigkeit. Das Ideal der Gerechtigkeit leuchtet in der Tora, den rabbinischen Texten, der jüdischen Liturgie und den jüdischen Hoffnungen hell auf. Und doch kann es gut sein, dass die Gerechtigkeit nicht das Ziel an sich ist, sondern ein Mittel zu einem noch größeren Ziel. Wir wenden uns wieder *Pirkei Avot* zu und werden gewarnt: „ Das Schwert kommt in die Welt wegen der Verzögerung des Rechtes, wegen Krümmung des Rechtes „(5:8).[14] Ungerechtigkeit führt zum Schwert. Das höchste Ziel eines anständigen menschlichen Verhaltens ist der Frieden - aber ein Frieden, der nicht nur ein Ende des Krieges bedeutet. Das hebräische Wort für Frieden ist bekanntlich *schalom*. Aber dieses Wort, *schalom*, basiert auf der dreiradikaligen Wurzel Sch L M, die Ganzheit und Integrität bedeutet. Wie George Foote Moore schreibt, hat *Shalom* „eine breitere Bedeutung als das englische ‚peace'. Für den Einzelnen bedeutet es Wohlergehen jeglicher Art, gute Gesundheit, Wohlstand, Sicherheit, Zufriedenheit und dergleichen. In den Beziehungen der Menschen zu ihren Mitmenschen ist es die Harmonie, ohne die das Wohlergehen des Einzelnen oder der Gemeinschaft unmöglich ist: Aggression, Feindschaft und Streit zerstören das Wohlergehen, da äußerer und innerer Friede in unserem Sinne seine grundlegende Bedingung ist."[15]

Es stimmt, dass jüdische Mystiker*innen, wie die aller Traditionen die vollständige Integration der gesamten Schöpfung, eine absolute Einheit, sowie eine kosmologische und ontologische Harmonie lehren. Aber die Vollständigkeit, die Ganzheit, spiegelt sich für alle Jüd*innen auch in der normativen jüdischen Lehre wider. Die normative jüdische Lehre weist uns auf das große Ziel des *schalom* hin. Wenn wir nach *schalom* streben, freuen wir uns nicht nur auf ein Ende des Krieges, sondern auf ein Ende aller Konflikte. Was Jüd*innen anstreben, ist eine Menschheit, die mit sich selbst eins ist und in gegenseitiger Achtung lebt. *Pirkei Avot* 1:17 unterstreicht diese Verbindung, wenn es heißt: „ Rabban Simon, Sohn Gamliels, spricht: Auf drei Dingen steht die Welt, auf der Wahrheit, auf dem Rechte und auf dem

13. Vgl. Midrasch zu Psalm 118,17, in William G. Braude, *The Midrash on Psalms*, Bd. 2 (New Haven: Yale University Press, 1959), 243, übersetzt durch FW.

14. Deutsche Übersetzung vgl. https://www.sefaria.org/Pirkei_Avot.5.8?lang=bi&with=all &lang2=en.

15. Vgl. George Foote Moore, Judaism in the First Centuries of the Christian Era: The Age of the Tannaim (Cambridge: Harvard University Press, 1966), 195, übersetzt durch FW.

Frieden, (denn es heißt Sech. 8, 16: Wahrheit und Recht des Friedens richtet in euren Thoren)."[16]

Gerechtigkeit und Frieden sind untrennbar miteinander verwoben. Gerechtigkeit ist die notwendige Voraussetzung für Frieden. Aber Shalom/ Frieden ist das Endziel. Das Wort *schalom* zieht sich wie ein roter Faden durch die Liturgie jedes Gottesdienstes in Gebeten wie „Gewähre [uns] Frieden, Güte und Segen, Gnade, Standhaftigkeit und Barmherzigkeit."[17] Die Worte, die jeden Teil der Liturgie in jedem Gottesdienst abschließen, lauten: „Möge der, der in der Höhe Frieden stiftet, uns und ganz Israel Frieden schenken."[18]

Der vielleicht folgenreichste jüdische Brauch ist der Schabbat/der Tag der Ruhe. Der Schabbat wird als ein Vorgeschmack auf die kommende Welt bezeichnet. Jüd*innen freuen sich auf den Tag, an dem die Welt vollständig Shabbat sein wird. Und was wir uns gegenseitig wünschen, ist „Shabbat Shalom" - ein Tag des Shalom: Erholung, vollkommene Ruhe.

Das große Ziel einer heilen und harmonischen Welt wird in den Visionen von Jesaja und Micha verkörpert, von denen Teile in die Liturgie aufgenommen wurden:

> Da werden sie ihre Schwerter zu Pflugscharen machen
> und ihre Spieße zu Sicheln.
> Denn es wird kein Volk wider das andere das Schwert erheben,
> und sie werden hinfort nicht mehr lernen, Krieg zu führen.
> Ein jeder wird unter seinem Weinstock und Feigenbaum wohnen,
> und niemand wird sie schrecken. (Jes 2,1.4; Mich 4,4).

In jüngerer Zeit wurde diese Vision einer vollkommenen Realität in einem Gebet zum Ausdruck gebracht, das dem chassidischen Meister Nachman von Bratzlav (1772-1810) zugeschrieben wird:

> Möge es Dein Wille sein, Herr, unser Gott und Gott unserer Vorfahren,
> dem Krieg und dem Blutvergießen auf Erden ein Ende zu setzen,
> und einen großen und wunderbaren Frieden über die ganze Welt zu verbreiten,
> damit nicht Volk gegen Volk das Schwert erhebt,

16. Deutsche Übersetzung vgl. https://www.sefaria.org/Pirkei_Avot.1.18?lang=bi&with=all&lang2=en.
17. Übersetzung des Autors des traditionellen Gebetbuchs ins Englische. Übersetzung ins Deutsche durch FW
18. In jüngerer Zeit wurde in vielen jüdischen Liturgien der Schlusssatz „und für die ganze Welt" hinzugefügt.

und sie werden auch nicht mehr lernen, Krieg zu führen.
Mögen alle Bewohner dieses Planeten die letzte Wahrheit erkennen und wissen:
Wir sind nicht auf diese Welt gekommen, um zu streiten und zu kämpfen,
nicht um zu hassen, zu neiden, zu verspotten oder Blut zu vergießen;
Wir sind nur auf diese Welt gekommen, um Dich kennenzulernen,
mögest Du in alle Ewigkeit gesegnet sein.
Darum sei uns gnädig und erfülle für uns, was geschrieben steht:
„Und ich will Frieden geben im Lande,
und du sollst dich niederlegen, und niemand soll dich schrecken.
Ich werde die wilden Tiere aus dem Land vertreiben,
und das Schwert soll nicht durch euer Land gehen." (Lev. 26:6)

„Und das Recht wird sprudeln wie Wasser und die Gerechtigkeit wie ein mächtiger Strom" (Amos 5:24).

„Denn das Land wird von der Erkenntnis des Herrn erfüllt sein, wie Wasser das Meer bedeckt" (Jes. 11:9).

Möge dies Dein Wille sein. Und lasst uns sagen: Amen.

Aus dem Englischen übersetzt durch Friederike Willhoeft

22

Verse als Geist im Koran: Transformative Spiritualität aus der Sicht einer muslimischen Frau

Azza Karam

Mein Studium war so säkular wie nur möglich: Wirtschaftswissenschaften, Politik, internationale Entwicklung und Umweltwissenschaften. In den letzten drei Jahrzehnten habe ich mich mit den Überschneidungen zwischen Religion und Menschenrechten, Politik und Konflikten befasst. Ich bin nicht offiziell befugt, im Namen des Islam zu sprechen. In der Tat wurde mir kürzlich - wahrscheinlich zum tausendsten Mal in meinen 53 Jahren - von einem prominenten männlichen Gelehrten mit aufsteigendem internationalem Ansehen (viel jünger als ich, aber als arabischer Mann, der sich sofort als weit überlegen darstellte) unterstellt, dass meine Treue zu meinem Glauben als unverschleierte Frau, nun ja, fragwürdig sei. Wenn Sie also diese Worte lesen, urteilen Sie nach eigenem Ermessen.

Ich bin eine Gläubige und eine Suchende des Göttlichen. Und ich liebe das Göttliche in all seinen Erscheinungsformen sehr. Religionen sind für mich Wege zum Geliebten. Als Liebende schwanke ich zwischen Gefühlen tiefer Unwürdigkeit angesichts der unbeschreiblichen Größe Allahs - des Göttlichen, Gottes, des Herrn, wie auch immer Sie ihn nennen wollen - und einem Gefühl der unerträglichen Leichtigkeit des göttlichen Wesens, das in allzu seltenen Momenten nicht „gefühlt“ wird, sondern eher „überwältigt“.

Weil ich das Göttliche liebe, glaube ich an den Glauben selbst. Und aufgrund meiner tiefen und beständigen Liebe sehe ich das Göttliche in jedem lebenden Element der Natur. Und weil ich das Göttliche liebe und Politik studiert habe und in den weltlichsten aller globalen Institutionen gearbeitet habe, bin ich eine leidenschaftliche Verteidigerin von allem, was mit dem Glauben zu tun hat. Religion oder Eigeninteressen (ob säkular oder religiös) zu benutzen, wenn sie über den Dienst aus Liebe an allen Arten hinausgehen, fühlt sich wie ein physischer Angriff an. Die Instrumentalisierung der

Religion, die in Kreisen der Entwicklungs-, Außen- und Sicherheitspolitik inzwischen leider häufig vorkommt, fühlt sich wie ein Angriff auf meinen Geist und meinen Körper an. Im Kampf gegen dieses Phänomen ist meine eigene Spiritualität mein heiliger Raum, mein Schild und meine Rüstung. Während ich mich bemühe, den göttlichen Geist zu schützen, zu nähren und mich vor ihm zu verneigen, befindet sich meine Spiritualität, wie der Planet Erde, in einem ständigen Stadium der Rotation und Transformation.

Woher kommt also dieser transformative Geist in mir? Aus dem Koran!

Der Koran als spirituelle Heimat

Syed Hossein Nasr, ein bekannter muslimischer Philosoph, schreibt über den Koran als Grundlage der islamischen Spiritualität:

> Die Sprache des Korans ist die Kristallisierung des göttlichen Wortes in menschlicher Sprache. Das höchste Wunder des Islam gilt in der Tat als die Wortgewandtheit (balaghah) des Korans, der für den Muslime das Urbild der Sprache ist. Diese Wortgewandtheit, über die muslimische Gelehrte im Laufe der Jahrhunderte viel debattiert und diskutiert haben, liegt nicht so sehr in der Anordnung der Worte zu kraftvollen poetischen Äußerungen, sondern in dem Grad der Inspiration, durch den jeder Satz, jedes Wort und jeder Buchstabe mit einer spirituellen Präsenz funkelt und wie in greifbare Form geronnenes Licht ist.[1]

Meine frühesten Erinnerungen sind, dass ich den Koran gehört habe - im Radio, später im Fernsehen und in letzter Zeit, das muss ich zugeben, auf meinem iPad und iPhone. Während meines Studiums in der Schule und an der Universität hörte ich den Koran im Hintergrund von Gesprächen, Straßengeräuschen, dem Seufzen der Wände in Gebäuden in der Stille der Nacht. Es spielte keine Rolle, ob sich die Außengeräusche in Indien, Rumänien, Italien, Großbritannien oder den Niederlanden befanden: Das Rezitieren des Koran war der Ruf des Geistes „nach Hause".

Der Koran ist das, was ich morgens hörte, wenn ich mich für die Schule, dann für die Uni und dann für die Arbeit fertig machte; an Wochenendnachmittagen und abends vor dem Schlafengehen. Der Koran ist der Text, der rezitiert wird, wenn sich ein muslimisches Paar verlobt, während der Hochzeitsvorbereitungen in den Häusern der unteren Mittelschicht (in der Hoffnung, dass die Worte der *barakah* (Segen/Schutz) die Launen des

1. Vgl. Seyyed Hossein Nasr, ed., *Islamic Spirituality: Foundations* (New York: Crossroads, 1997), übersetzt durch FW.

Schicksals durchdringen und verhindern), und bei den Totenwachen derer, deren Seelen uns verlassen haben.

Als ich Ende 2000 nach New York auswanderte, erlebte ich diese Anziehungskraft des Geistes, als ich eine Straße von der Grand Central Station in Midtown auf dem Weg zu meinem Büro entlangging. An der Ecke der 44th Street und einer der Avenues stand ein Mann in einem der vielen Wagen auf Rädern, die als Imbiss dienen, und verkaufte gegrillte Hotdogs, Bagels und Brezeln - und hörte dabei den Koran. Der Klang war eine unmittelbare Erdung, ein Zurückholen nicht nur von Erinnerungen, sondern von einem Gefühl des Seins selbst. Der Koran als spirituelle Heimat ist keine Metapher, er ist Realität.

Die Koranrezitation in diesem Imbisswagen in New York fand vor dem 11. September 2001 statt. Etwa drei Wochen nach diesem Tag kam ich an der gleichen Stelle vorbei, wo im Grunde genommen derselbe Wagen stand.Aber dieses Mal trug der Mann ein gut sichtbares Holzkreuz, das an einer ledernen „Kette“ über seinem dicken, karierten Mantel hing. Ich erinnere mich deutlich an das tiefe Gefühl der Empathie, das ich für diesen Mann empfand. Wir kannten uns nicht, und er und ich hatten nicht mehr als den bloßen Gruß und meine Bitte um ein Sandwich oder ein Getränk gesprochen, vielleicht zweimal pro Woche. Aber es war, als ob ich ihn schon mein ganzes Leben lang kennen würde. Furcht ist ein starkes Gefühl. Das Gefühl, Sicherheit hinter religiösen Symbolen zu suchen, wenn man mit Angst lebt, ist so alt wie die Zeit selbst. Damals verstand ich die tiefe Resonanz zwischen Wort und Symbol und die enge Überschneidung zwischen Angst und Glauben.

Der Wagen ist nicht mehr in Betrieb. COVID-19 hat vielen dieser Existenzen ein Ende gesetzt. Inzwischen sind viele entsetzt, wenn ich diese Geschichte erzähle. Wie und warum sollten der Koran und das Kreuz austauschbar sein, fragen sie mit kaum verhüllter Verachtung. Doch für mich ist es nicht die austauschbare Verwendung von Symbolen oder Glaubensvorstellungen, die mich bewegt. Was mich bewegt, ist das Gefühl der Verzweiflung. Natürlich ist es wahrscheinlich, dass es sich um zwei verschiedene Männer handelt, der eine ein Muslim, der andere ein Christ. Wichtig ist für mich, dass beide ihren Glauben sozusagen auf der Brust trugen. Der eine hörte auf das Wort des Korans, der andere trug das Symbol des Todes und der Auferstehung Christi nahe am Herzen. Beide suchten den Geist. Beide brauchten ihn.

Der Klang der Koranrezitationen ist die Kulisse meines Lebens. Obwohl viele der Worte unverständlich bleiben, da die Sprache ein Universum ist, das man ein Leben lang studieren muss, berühren die Worte doch meine Seele. Während ich zuhöre, durchlaufe ich verschiedene Bewusstseinsebenen. Ich glaube, dass das Wort an und für sich eine spirituelle Präsenz hat. Und wenn wir über seine Bedeutung nachdenken, tauchen wir tiefer in den Geist der göttlichen Gegenwart hinein.

Verse, die den Pulsschlag meines Lebens bestimmen

In den folgenden Abschnitten erzähle ich von einigen Beispielen, in denen die Worte, die *Ayas* oder Verse des Korans, mich seit meinen frühesten Tagen immer wieder verankert haben und in die mich fast täglich über die Worte und ihre Bedeutungen staunen lassen. Die Worte des Korans, die ich hier erzähle, sind einige, die den Puls meines Lebens bestimmen: Worte, die für mich Geist, Gewissen und Sein in einem sind. Diese Verse wurden von vielen Gelehrten interpretiert, und im Laufe der Jahrhunderte gab es zahlreiche theologische Denkschulen zu ihnen. Ich bekenne mich schuldig, weder Exegese noch gelehrte Jurisprudenz zu bieten. Ich lese und teile diese Verse nicht so, wie ich sie in jahrelangem Studium gelernt und vertieft habe, sondern so, wie ich sie höre und wie sie mir Geist einhauchen. Wenn ich zuhöre, lese und die Bedeutung der Verse suche, wird mein Leben verändert. Ich bitte also Gott um Vergebung für jeden Fehler und bitte Sie, mir zu folgen, wenn ich trotz meines mangelnden Wissens einige der Quellen meiner Inspiration mit Ihnen teile.

Gottes Licht - Gott als Licht

ٌحابَصْمِ اهَيفِ ةٍاكَشْمِكَ مِرونُ لُثَمَ ضِرْأَلْاوَ تاِوَامَسَّلا رُونُ هُلَّلا
ةٍرَجَشَ نمِ دُقَوَيُ يٌّرِدُ بٌّكَوْكَ اهَنَّأَكَ ةُجَاجَزُّلا ةٍجَاجَزُ يفِ حُابَصْمِلْا
ءُيضِيُ اهَتُيْزَ دُاكَيَ ةٍيَّبِرْغٍ الَوَ ةٍيَّقِرْشَ الَّ ةٍنِوتُيْزَ ةٍكَرابَمُّ
ءُاشَيَ نمَ مِرونُلِ هُلَّلا يِدِهْيَ مِرونُ ىلَعَ رٌونٌّ رٌانَ هُسْسَمْتَ مْلَ وْلَوَ
ٌمِيلِعَ ءٍيْشَ لٍّكُبِ هُلَّلاوَ سِانَّلُلِ لَاثَمْأَلْا هُلَّلا بُرِضْيَوَ

Allah ist das Licht der Himmel und der Erde.
Das Gleichnis seines Lichtes ist das einer Nische, in der eine Lampe ist.
Die Lampe ist in einem Glas.
Das Glas ist, als wäre es ein funkelnder Stern.
Ihr Brennstoff kommt von einem gesegneten Baum, einem Ölbaum,
weder östlich noch westlich,

> dessen Öl beinahe schon Helligkeit verbreitete, auch wenn das Feuer es nicht berührte.
> **Licht über Licht. Allah führt zu Seinem Licht, wen Er will.**
> **Allah prägt den Menschen die Gleichnisse, und Allah weiß über alles Bescheid**. (Koran 24:35 [Hervorhebung hinzugefügt])[2]

Es gibt viele Debatten über die Bedeutung dieses tiefgründigen, schwer fassbaren und labyrinthartigen Verses. Es ist, als ob die Beschreibung von Gottes Licht selbst labyrinthisch, kompliziert, unentrinnbar und unergründlich ist. Denn wie kann man das Licht analysieren, wenn es zugleich Quelle und Ursprung und überall ist? Vergessen Sie die Glühbirne. Kannn man in die Sonne schauen und sehen, woher sie ihr Licht schöpft? Sie *ist* Licht. So ist es auch mit dem Göttlichen. Gott *ist* Licht. Warum ist das wichtig? Weil in diesem Vers die Erkenntnis Gott ist, und Gott ist Licht, und das Licht ist gleichzeitig ein Wegweiser zu seinem Wesen und das Sinnbild seines Willens. Gott ist das Licht, der Wille und das Wissen. Wenn man ein Suchender ist, wie kann man dann nicht von ganzem Herzen wie eine Motte von dieser buchstäblichen Leichtigkeit des Seins angezogen werden?

Vielfalt der Schöpfung

يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٞ ١٣

> O ihr Menschen, Wir haben euch ja von einem männlichen und einem weiblichen Wesen erschaffen, und Wir haben euch zu Völkern und Stämmen gemacht, damit ihr einander kennenlernt.
> Gewiß, der Geehrteste von euch bei Allah ist der Gottesfürchtigste von euch. Gewiß, Allah ist Allwissend und Allkundig (Koran 49:13).

Das oben Gesagte ist meine Spiritualität. Es ist eine eindeutige und unbestreitbar zutreffende Aussage meines Schöpfers, dass wir in Vielfalt geschaffen wurden. Mit anderen Worten, unsere Existenz selbst ist ein Merkmal der Vielfalt. Und unsere Vielfalt *ist* unsere Existenz. Es ist diese Vielfalt des menschlichen Daseins, die das Herzstück dessen ist, wie ich Gott fühle, wie ich Gott kenne. Gleichartigkeit- selbst die Gleichartigkeit der Natur - fühlt sich an wie eine Form der Entfremdung, eine Ausgrenzung aus der wimmelnden Vielfalt, die das Herz des Lebens ist. Gleichartigkeit fühlt

2. Dieses und folgende Koranzitate nach Bubenheim/ Elyas: https://islam.de/quran.

sich für mich an, als ob der Puls des Lebens fehlt. Und so ist die Homogenität der Arten gleichbedeutend mit der Abwesenheit des Göttlichen.

Eines der vielen Dinge, die mir in der Vergangenheit an der obigen *aya* aufgefallen sind und die mich auch jetzt noch faszinieren, ist, dass hier *nicht* auf „Mann" und „Frau" Bezug genommen wird, wie es an anderen Stellen im Koran der Fall ist. Vielmehr wird hier auf Verhaltensmerkmale Bezug genommen. Der Vers bezieht sich in der Tat auf das, was wir Jahrhunderte später als das von der Gesellschaft zugewiesene *Geschlecht* „männlich" und „weiblich" bezeichnen.[3] Wenn man bedenkt, wie oft wir diese Identitäten anfechten und wie unsere Existenz zwischen verschiedenen Epochen und Urteilen hin und her schwankt, ist es umso bemerkenswerter, diese Worte zu sehen, die Gott durch seinen Propheten Mohammed (*pbuh*), wie die Muslime glaubten, bereits zwischen 609 und 632 n. Chr. ausgesprochen hat.

Die *aya* enthält auch einen weiteren Realitätscheck: Gott schuf uns „Völker und Stämme." Wir haben Jahrhunderte des Kolonialismus, der Industrialisierung, der postkolonialen Nationalstaaten, der ausufernden Technologie und jetzt der künstlichen Intelligenz hinter uns. In allen Bereichen der Sozial- und Kulturanthropologie, der Politik, der internationalen Beziehungen und der Wirtschaft wird immer wieder betont, dass Modernisierung und Stämme ein Widerspruch in sich sind. Gleichzeitig ist es mehr als deutlich, dass Stämme nicht nur widerstandsfähig sind, sondern auch weit verbreitet und vielfältig in ihrer Natur, Struktur und ihrem Lebensstandard. Stämme existieren als Achse des Gemeinschaftsgefühls. Stämme bestehen seit langem, sind dauerhaft und anpassungsfähig.

Wie Sebastian Junger in seinem Buch *Tribe* (einem Bestseller der *New York Times*) argumentiert, sind Stämme nicht nur ein Merkmal der Geburt und der sozialen Schichtung, sondern sie stehen für einen „starken Instinkt [auch im Westen], kleinen Gruppen anzugehören, die durch ein klares Ziel und ein klares Verständnis definiert sind."[4] Stammesgesellschaften, so stellt er fest, üben seit Hunderten von Jahren eine nahezu gravitative Anziehungskraft auf die Menschen im Westen aus; der Grund dafür ist eine „evolutionäre Vergangenheit" als gemeinschaftliche Spezies.[5] Das jüngste Beispiel für diese Anziehungskraft, so Junger, sind Kriegsveteranen, die nach Hause

3. Vgl. Richard A. Lippa, *Gender, Nature, and Nurture* (Mahway, N. J.: Lawrence Ehrlbaum Associates Publishers, 2005).

4. Vgl. Sebastian Junger, *Tribe: On Homecoming and Belonging* (New York: Grand Central Publishing, 2016), 49, übersetzt durch FW.

5. Vgl. Junger, *Tribe*, 43.

kommen und feststellen, dass sie die engen Bindungen vermissen, die sich während des Lebens in der Truppe gebildet haben. Junger vermutet sogar, dass der Verlust der Stammesverbundenheit eine Erklärung für die hohen Raten posttraumatischer Belastungsstörungen sein könnte, unter denen Militärveteranen heute nach einem Einsatz leiden. Es scheint also, dass „Völker und Stämme" keine Besonderheit im Arabien des 7. Jahrhunderts sind, sondern ein weiterer Aspekt unseres dauerhaften menschlichen Daseins.

Aber was mich - als Frau, als Nordafrikanerin, als arabisch-muslimische Immigrantin, die in einer westlichen Welt lebt, die sich immer noch mit vielfältigen Formen anhaltender und systemischer Diskriminierung abfinden muss, und somit als jemand, der ewig von „dem Anderen" und von Prozessen des „othering" fasziniert ist - aufrüttelt, ist das unumstößliche Gebot, einander *lita'arafu* zu kennen. Die Absicht des Schöpfers hat eine ganz bewusste Konsequenz. Die Vielfalt ist keine *caprice de Dieu*. Sie ist gewollt. Indem Gott uns in unserer Vielfalt erschaffen hat, verlangt/befiehlt er, dass wir einander kennen. Dies ist ein Gebot der Liebe. Es wird uns nicht befohlen, einander zu kennen, damit wir uns unterdrücken und unterordnen können. Wir sind nicht geschaffen, um zu überwältigen und grausam zu sein, wie es der Pharao war (wie uns unzählige *ayas* aufklären). Vielmehr ist uns geboten, einander als Gleiche in Gottes Schöpfung zu erkennen.

Über das Wissen und die Nähe Gottes

وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِۦ نَفْسُهُۥ ۖ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ

Wir haben ja den Menschen erschaffen
und wissen, was (alles ihm) seine Seele einflüstert,
und Wir sind ihm doch näher als seine Halsschlagader (Koran 50:16).

Wie bei allen Versen (und Buchstaben) des Korans gibt es auch für den obigen Vers eine Vielzahl von Interpretationen und Analysen. Auf den ersten Blick liest es sich so, dass Gott zu seiner Schöpfung spricht, seine Allwissenheit in Bezug auf jeden Menschen und seine Nähe zu seiner gesamten Schöpfung - die sogar näher als die Halsschlagader ist. Warum die Halsschlagader? Da wir mehrere Chirurgen in der Familie haben, fragte ich den Hirnchirurgen unter ihnen, was an der Jugularvene so besonders sei. Er antwortete, dass eine der wichtigsten Funktionen der Jugularvenen darin besteht, dass sie eine

Schlüsselrolle im Kreislauf- und Drainagesystem des Gehirns, des Gesichts und des Halses spielen. Wenn die Jugularvenen aus irgendeinem Grund blockiert sind, erklärte er, baut sich der Druck auf das Gehirn auf. Werden sie nicht behandelt, kann dies zu schweren Schäden im gesamten Körper führen.

Ich finde es zutiefst und unendlich interessant, dass Gott, unser Schöpfer, uns darauf aufmerksam machen will, dass er uns in vollem Umfang kennt, und dass die Verbindung zu dem Teil des Körpers hergestellt wird, der so eng mit der zerebralen Kontrolle unseres gesamten Körpers verbunden ist. Als Schöpfer ist Gott unserem Selbst näher als das Instrument, das den Druck in unserem Körper kontrolliert.

Als jemand, der seit seiner Kindheit (wenn auch liebevoll) davor gewarnt wurde, „zu verkopft" zu sein, der man bis heute rät, „nicht so viel zu denken", und die unter schwerer Migräne leidet, lässt mich die Vorstellung eines Schöpfers, der mich besser kennt als meine Halsschlagader - die sich so sehr auf mein Gehirn und dessen Druckventil auswirkt - in völliger Ehrfurcht erstarren. Mein Schöpfer kennt mich nur zu gut. Trotz all der Fehler, die dieser Schöpfer kennt, bleibt er mir näher als meine Halsschlagader. Wie kann ich nicht anders, als diesen Schöpfer zu lieben, der mich so sehr liebt? Darin liegt meine Spiritualität.

Lassen Sie mich zum Schluss noch etwas sagen, das meiner Meinung nach das „in greifbare Form geronnene Licht" des Korans widerspiegelt: die Poesie von Hafiz von Schiraz (ca. 1315-1390):

> Seien Sie so, wie Sie sind.
> Die Welt, in der wir leben, ist ein Bauernhof und jeder von uns erntet seinen eigenen Weizen.
> Ob wir nun betrunken oder nüchtern sind, jeder von uns geht auf die Straße eines Freundes zu.
> Der Tempel, die Synagoge, die Kirche und die Moschee sind alles Häuser der Liebe.6

Aus dem Englischen übersetzt durch Friederike Willhoeft

6. Vgl. Michael Green and Sally Green, *The Illuminated* Hafiz*: Love Poems for the Journey to Light,* trans. Coleman Barks, Robert Bly, Meher Baba, and Peter Booth; ed. Nancy Owens Barton (Boulder, Colo.: Sounds True, 2019), 42, übersetzt durch FW.

23

Göttliche Inklusivität und transformative Spiritualität im Hinduismus

Anantanand Rambachan

Es ist wichtig, die Diskussion über die transformative Spiritualität im Hinduismus mit der Anerkennung der Vielfalt dieser Tradition zu beginnen. *Hindu* ist der iranische Name eines Flusses, den die Indo-Europäer als *Sindhu*, die Griechen als *Indos* und die Briten als *Indus* bezeichneten. Diejenigen, die in den vom Indus-Fluss-System entwässerten Regionen lebten, wurden als Hindus bezeichnet. Es gibt keinen Grund zu der Annahme, dass sie eine homogene religiöse Kultur teilten. In Wirklichkeit war das religiöse Leben Indiens schon immer sehr vielfältig und spiegelt die Vielfalt seiner Geographie, seiner Kulturen und seiner Sprachen wider.

Es ist hilfreich, sich den Hinduismus als einen Familiennamen vorzustellen, der an gemeinsamen Merkmalen zu erkennen ist. Auch wenn Verallgemeinerungen gefährlich sind, haben verschiedene Wissenschaftler*innen einige gemeinsame Merkmale und Themen identifiziert.[1] Dazu gehören:

- Anerkennung der Bedeutung der vier Veden als Quellen autoritativer Lehren. Die vier Veden (*Rg, Sama, Yajur* und *Atharva*) werden von den Hindus weitgehend als Offenbarungslehren anerkannt. Die Akzeptanz der Autorität der Veden wird allgemein als notwendig für die hinduistische Orthodoxie angesehen, auch wenn diese Akzeptanz nur formal und nominell ist.
- Der Glaube an eine moralische Ordnung und Wiedergeburt (*karma* und *samsara*), wobei die menschliche Verantwortung und die kurz- und langfristigen Folgen von Handlungen betont werden. Dazu gehört auch die Bejahung einer ultimativen Realität, die als

1. Vgl. R. Puligandla, *Fundamentals of Indian Philosophy* (Nashville: Abingdon Press, 1975), 25-26; Troy Wilson Organ, *Hinduism: Its Historical Development* (Woodbury: Barron's Educational Series Inc., 1974), 28-34.

brahman bezeichnet wird und sowohl als transzendent als auch als immanent angesehen wird.

- Die Ansicht, dass Unwissenheit (*avidya*) über die Natur dieser Realität das grundlegende menschliche Problem und die Hauptursache für Leiden ist.
- Eine optimistische Ausrichtung, die aus dem Glauben an die Möglichkeit der Erkenntnis von *brahman* und der Befreiung (*moksha)* erwächst.

Diese gemeinsamen Orientierungen bilden sozusagen das Gewebe, aus dem eine reiche theologische Vielfalt gewebt ist.

Die Grenzen zwischen den verschiedenen hinduistischen Traditionen sind durchlässig, und die Zugehörigkeit zu einer Untertradition ist nicht formal. Im Großen und Ganzen sind die hinduistischen Traditionen dezentralisiert und haben keine leitenden Institutionen, die den richtigen Glauben und die richtige Praxis vorschreiben, wie es in anderen Religionen der Fall sein kann. Die Traditionen, aus denen diese alte Großfamilie besteht, vermischen sich weiterhin, beeinflussen sich gegenseitig und werden voneinander beeinflusst. Wenn wir uns diese Tatsache der Vielfalt vor Augen halten, werden unsere Verallgemeinerungen nicht in die Irre führen.

Meine Ausführungen in diesem Aufsatz stützen sich auf verschiedene hinduistische Traditionen, vor allem aber auf die *Advaita*-Tradition. *Advaita* ist eine von mehreren hinduistischen theologischen Traditionen, die sich auf die Veden als Quellen autoritativer Lehren berufen. Genauer gesagt, betrachten diese Traditionen die Dialoge in den letzten Abschnitten der Veden, die Upanishaden, auch Vedanta genannt, als Quelle der höchsten Lehren in den Schriften. Diese Tradition stützt sich auch in hohem Maße auf die Lehren der Bhagavad Gita. *Advaita* beruft sich bei der Auslegung der maßgeblichen Texte und der Weitergabe der Lehren auf eine Reihe angesehener Lehrer. Der bedeutendste unter ihnen ist Shankara (ca. 8. Jahrhundert n. Chr.), der umfangreiche Kommentare zu den Upanishaden und der Bhagavad Gita verfasste und dem das Vermächtnis der besten systematischen Darstellung des *Advaita* zugeschrieben wird.[2]

2. Vgl. Anantanand Rambachan, *The Advaita Worldview: God, World, and Humanity* (Albany: State University of New York Press, 2006).

Ein gutes menschliches Leben

Die hinduistische Spiritualität zielt in ihrer grundlegendsten Absicht auf die Transformation des Menschen ab. Transformation bedeutet den Wechsel von einem Zustand in einen anderen: von einer Seinsweise zu einer anderen. In der hinduistischen Tradition ist eine solche Transformation die Folge eines neuen Selbstverständnisses in Bezug auf das Göttliche, die Welt und andere Lebewesen. Dieser Transformationsprozess beginnt jedoch erst, wenn wir die Grenzen der endlichen Errungenschaften zutiefst erfahren und uns nach einem tieferen Sinn und Zweck des Lebens sehnen. Die Erfüllung, die alle Menschen durch vielfältige endliche Bestrebungen suchen, ist nur im Göttlichen zu finden. Die Svetasvatara Upanishad 6:20 könnte in diesem Punkt nicht deutlicher sein: „Erst wenn die Menschen in der Lage sein werden, den Himmel wie ein Stück Leder aufzurollen, wird das Leiden ein Ende haben, ohne dass sie vorher Gott kennen."[3]

In der hinduistischen Tradition werden vier Ziele für ein gutes menschliches Leben genannt. Diese sind Tugend (*dharma*), Wohlstand (*artha*), Vergnügen (*kama*) und Befreiung (*moksha*). Entgegen dem geläufigen Eindruck ist die hinduistische Tradition weder lebensverneinend noch engstirnig jenseitig ausgerichtet. Der Hinduismus hat unfreiwilliger Armut nie seinen Segen gegeben. Er erkennt die Armut als eine große Ursache für Leiden an. Durch die Aufnahme von *artha* als eines der vier Lebensziele - neben Vergnügen, Tugend und Befreiung - erkennt der Hinduismus das Bedürfnis jedes Menschen nach materiellen Notwendigkeiten wie Nahrung, Gesundheitsfürsorge, Obdach und Kleidung an, die das Leben ermöglichen und den Menschen in die Lage versetzen, in Würde zu leben. *Kama* spricht das menschliche Bedürfnis nach Vergnügen an. Hindus sind nicht so spirituell eingestellt, dass sie den Gewinn und den Genuss von materiellen Dingen verachten. *Kama* umfasst sowohl sinnlichen als auch ästhetischen Genuss. Bildhauerei, Musik und Tanz sind mit dem Segen der hinduistischen Tradition aufgeblüht, und die Hindus lieben es, das Leben durch diese Formen zu feiern. Das gute Leben ist mehr als nur das asketische Minimum zum Überleben.

Das Ziel des *dharma* basiert auf dem sozialen und relationalen Kontext, in dem wir unser Leben leben. Es betont die Notwendigkeit, unser Streben nach Reichtum und Vergnügen im Interesse des Wohlergehens anderer zu regulieren. Die Erlangung von Reichtum und Vergnügen durch die Zufügung von Schmerz und Leid für andere oder durch die Verweigerung der Freiheit,

3. Vgl. *Upanishads,* trans. Patrick Olivelle (Oxford: Oxford University Press, 1996), übersetzt durch FW.

diese Ziele zu verfolgen, steht im Gegensatz zum *dharma.* Das Streben nach Reichtum und Vergnügen muss mit den Erfordernissen des Gemeinwohls vereinbar sein. Es gibt keinen guten Grund, warum die Forderungen des *dharma* auf Einzelpersonen beschränkt sein sollten. Heute müssen wir die Ethik des *dharma* auf Unternehmen und Nationen ausdehnen, da sie das Gemeinwohl beeinflussen können. Unter den hinduistischen Traditionen besteht ein breiter Konsens darüber, dass die wichtigste Ethik des *dharma* das Nicht-Verletzen (*ahimsa*) ist.

Die hinduistischen Traditionen billigen zwar das Streben nach Reichtum und Vergnügen innerhalb des ethischen Rahmens der Rücksichtnahme auf das Gemeinwohl, machen aber auf die Grenzen dieser Ziele aufmerksam. Ein durch diese Ziele definiertes Leben ist letztlich unbefriedigend und unzureichend. Es lässt uns unzufrieden und ruhelos zurück. Die Gründe dafür sind vielfältig. Die Gewinne aus Reichtum und Vergnügen sind vergänglich und machen uns hoffnungslos abhängig von der momentanen Befriedigung und dem ständigen Wunsch nach mehr. Da Errungenschaften wie Reichtum, Macht und Ruhm niemals gleichmäßig verteilt sind, ergibt sich ihr Wert aus der Tatsache, dass einige mehr besitzen. Wenn wir unseren eigenen Selbstwert an solche Gewinne knüpfen, verurteilen wir uns selbst zu einer Wettbewerbsangst, die verlangt, dass wir immer mehr haben als andere. So gibt es niemals Zufriedenheit.

Die Knoten des Herzens

Zusätzlich zur verlorenen Zufriedenheit durch die Konzentration auf Reichtum und Vergnügen verurteilen wir uns selbst durch das, was die heiligen Texte des Hinduismus als die „Knoten des Herzens" bezeichnen. Diese Knoten sind Unwissenheit - Gier - gierige Handlungen (*avidya- kama-karma*). Unwissenheit verursacht Gier, weil sie den Glauben aufrechterhält, dass der Mensch dauerhafte Erfüllung im Endlichen finden kann. Die Erfüllung solcher Wünsche führt jedoch nur zu momentanen Erfahrungen der Befriedigung, während neue Wünsche entstehen, die zu dem Zustand der Gier führen. Gierige Begierden führen zu Handlungen, die sich selbst und anderen gegenüber zerstörerisch sind. Die Gier äußert sich in gierigen Handlungen, die die eigenen Interessen über alle anderen stellen. Die Erklärung Nachiketas in der Katha Upanishad 1:27, „Mit Reichtum kann man den Menschen nicht zufrieden stellen", ist der Kern der hinduistischen Anklage gegen Gier und Materialismus. Abgesehen von den zerstörerischen sozialen Folgen der Gier lockt uns der Materialismus mit dem falschen Versprechen, uns zufrieden zu stellen. Er ist ein illusorischer Weg zum menschlichen Wohlbefinden.

Spiritualität als Transformation beginnt wirklich, wenn wir die Grenzen der endlichen Erträge verstehen. Ohne dieses Bewusstsein reduziert sich die Religion auf ein System magischer Techniken zur Erlangung endlicher Objekte menschlichen Begehrens. Unsere Beziehung zu Gott ist dann nur noch eine Transaktion. Religionen können nicht gleichgültig gegenüber menschlichem Leid sein, das durch den Mangel an menschlichen Bedürfnissen oder durch Strukturen der Ungerechtigkeit und Unterdrückung verursacht wird - sei es wirtschaftlich, politisch oder soziokulturell. Gleichzeitig lehren die hinduistischen Traditionen, dass der höchste Zweck der Religion darin besteht, die Unwissenheit über Gott zu beseitigen und das eigene Leben in Harmonie mit der Wahrheit der göttlichen Natur zu leben.

Das Unendliche kennen

Für eine Person, die angesichts von Bedeutungslosigkeit existentielle Angst erfährt, rät die hinduistische Tradition, sich an einen Lehrer (*guru*) zu wenden, der in Gott zentriert und mit den heiligen Texten vertraut ist. Die Mundaka Upanishad 1.2.13 erinnert den Lehrer auch an seine Pflichten gegenüber dem Schüler: „Dem Schüler, der sich in der richtigen Weise nähert, dessen Geist ruhig ist und der mit Selbstbeherrschung ausgestattet ist, sollte der weise Lehrer das Wissen des *brahman*, durch das man die wahre und unvergängliche Person erkennt, vollständig vermitteln."

Das Wissen um *brahman*, das Unendliche, das hier beschrieben wird, ist das Herzstück der transformativen Spiritualität des Hinduismus. Wissen ist jedoch nicht nur geistig oder verbal. Die Brhadaranyaka Upanishad 2.4.5 spricht von spirituellem Wissen als einen dreifachen Prozess des Hörens (*sravava*), des Begründens und Reflektierens (*manana*) und der Assimilation und Transformation (*nididhyasana*). Wissen ist eine Disziplin, ein Weg zur Transformation, und man erhält es am besten von einem Lehrer, der es verkörpert und in seinen Beziehungen zu anderen deren Bedeutung vorlebt. Die Bhagavad Gita 4:34 rät, dass man spirituelles Wissen am besten dadurch erlangt, dass man ein Schüler wird, mit dem Lehrer in Dialog tritt und ihm dient.[4]

Was ist der Inhalt dieser transformativen Lehre? Die hinduistischen Traditionen beschreiben das universelle menschliche Problem der Unwissenheit (*avidya*) auf verschiedene Weise. Im Kern ist Unwissenheit jedoch ein falsches

4. Die in diesem Kapitel verwendeten Schriftzitate aus der Bhagavad Gita stammen aus *Shri Bhagavad Gita,* trans. Winthrop Sargeant (Albany: State University of New York Press, 1993), übersetzt durch FW.

Verständnis des Selbst und seiner Beziehungen. In der Bhagavad Gita 18:20-22 werden drei Arten beschrieben, die Welt zu sehen. Zwei sind falsch und eine ist wahr. In 18:22 erfahren wir, dass die problematischste Art, die Welt zu sehen, die ausschließliche und hartnäckige Konzentration auf ein einziges Objekt, eine einzige Einheit oder ein einziges Wesen ist, das irrationalerweise als das Ganze betrachtet wird. Heute könnte diese einzelne Einheit die eigene Nation, die ethnische oder religiöse Gemeinschaft oder auch man selbst sein. Für diejenigen, der die Welt auf diese Weise sehen, ist das Wohlergehen dieses Wesens so allumfassend, dass sie nichts anderes mehr sehen. Es ist so, als ob nichts anderes existiert oder von Bedeutung wäre. Ein solches Wissen führt zu Fanatismus, Besessenheit und Selbstgerechtigkeit.

Besser als eine solche exklusive Perspektive auf die Welt, die sich auf ein einziges Wesen konzentriert, ist der Blick auf die Vielfalt. Hier wird der Horizont des Sehens erweitert. Aber in 18:21 problematisiert die Bhagavad Gita diese Art des Sehens, wenn man die Vielen als getrennt und unabhängig existierend sieht, ohne Verbindung zueinander. In dieser Sichtweise werden die Vielen nicht als etwas Gemeinsames wahrgenommen. Der Unterschied ist das Wichtigste. Man sieht verschiedene *races*, ethnische Gruppen, Nationalitäten und sogar Arten, aber keine gemeinsame Identität. Man sieht „Vielheit", aber keine Einheit oder Zusammengehörigkeit.

In 18:20 stellen wir fest, dass die höchste Art des Sehens im Text nicht die Auslöschung der Unterschiede ist, sondern das Bewusstsein der Einheit und Verbundenheit inmitten der Unterschiede. Es ist „die Erkenntnis, durch die man das eine unteilbare und unvergängliche Wesen in allen verschiedenen Wesen sieht". Es ist das Sehen des Einen, das alles, was geteilt und getrennt ist, vereinigt.

Die Bhagavad Gita 9:17-18 beschreibt das unteilbare und unvergängliche Wesen als Vater und Mutter des Universums und als Freund*in, Erhalter*in, Herr, Zuflucht und Ziel aller Menschen. Die Upanishaden sprechen von diesem einen Gott als „dem, aus dem alle Wesen hervorgehen, von dem sie erhalten werden und zu dem sie zurückkehren."[5] Andere Upanishaden, wie die Chandogya Upanishad 6.2.1-2, sprechen von Gott als dem unteilbaren und ungeschaffenen Einen, aus dem die Vielen geschaffen werden. Die Upanishaden bestreiten, dass vor der Schöpfung etwas anderes als Gott existierte und dass die Welt durch etwas anderes entstanden sei als Gott. Das Universum, so stellt die Chandogya Upanishad mit Nachdruck fest, entsteht nicht spontan aus dem Nichts. Die Welt wird durch einen absichtlichen

5. Vgl. Taittiriya Upanishad 3.1.1, übersetzt durch FW.

schöpferischen Akt Gottes ins Leben gerufen. In der hinduistischen Tradition wird Gott als die Quelle von allem und jedem verstanden. In der Bhagavad Gita 16:8 beinhaltet die Unwissenheit auch die Vorstellung, dass das Universum ohne göttlichen Ursprung (*anishvaram)* sei und unabhängig von Gott existiere.

Gleichheit und Inklusion

Das Verständnis von dem einen Gott ist für unsere Tradition grundlegend. Wir verstehen auch das Universum als Überfluss der göttlichen Fülle (*ananda*). In der Taittiriya Upanishad 3.6 wird davon gesprochen, dass alle Wesen aus der göttlichen Fülle (*ananda)* hervorgehen, von ihr erhalten werden und zu ihr zurückkehren. Unsere Bejahung der Wahrheit eines universellen Gottes, der die Quelle aller Existenz ist, ist keine theologische Fußnote. Sie ist transformativ und grundlegend für unsere Beziehungen. Für Mahatma Gandhi (1869-1948) bedeutete dies Einheit und Identität mit anderen. Gandhi schrieb: „Ich glaube an die absolute Einheit Gottes und damit auch der Menschheit. Was ist, wenn wir viele Körper haben? Wir haben nur eine Seele. Die Strahlen der Sonne sind durch Brechung viele. Aber sie haben dieselbe Quelle. Deshalb kann ich mich weder von der bösesten Seele trennen, noch kann mir die Identität mit der tugendhaftesten verweigert werden."[6]

Alle Lebewesen haben einen gemeinsamen Ursprung und bilden eine einzige Gemeinschaft. Nach der Maha Upanishad 6: 71-72 unterscheiden nur diejenigen mit kleinem Verstand zwischen Vertrauten und Fremden. Für diejenigen, die großzügig leben, ist die ganze Welt eine einzige Familie (*vasudhaiva kutumbakam*).

Die transformative Bedeutung des hinduistischen Verständnisses von Gott für unsere Beziehungen liegt nicht nur in unserem Verständnis von Gottes Einheit und in der Bedeutung Gottes als Quelle allen Lebens. Wie wir in der Bhagavad Gita 18:20 sehen, bekräftigen hinduistische Traditionen die Existenz des einen Wesens in den vielen. Die Isha Upanishad beginnt mit dem berühmten Aufruf, alles in der Welt der Bewegung als von Isha (Gott) durchdrungen zu sehen. Es gibt kein Leben außerhalb von Gott, und es gibt nichts, was existiert, das nicht von Gott getragen wird. Die Bhagavad Gita 13: 27-28 drückt diese Wahrheit und ihre Auswirkungen sehr schön aus:

6. Vgl. Mahatma Gandhi, *All Men Are Brothers: Autobiographical Reflections* (New York: Continuum International Publishing Group, 1980), 75, übersetzt durch FW.

> „Wer den Höchsten Gott sieht, der in allen Wesen gleichermaßen existiert, das Unvergängliche im Vergänglichen, der sieht wahrhaftig. Indem man tatsächlich denselben Gott sieht, der überall existiert, verletzt man das Selbst nicht durch das Selbst. Deshalb erlangt man das höchste Ziel."

Beide Verse bekräftigen die Anwesenheit Gottes in der Welt, charakterisieren diese Anwesenheit aber auf zwei sehr wichtige Arten. Die erste Art und Weise wird durch das Wort „gleich" *(samam)* angezeigt. Es ist das erste Wort in jedem der beiden Verse. Die zweite ist in der Formulierung „in allen Wesen" *(sarveshu bhuteshu)* erkennbar. Auch das Wort „überall" *(sarvatra)* wird verwendet. Diese Worte lassen weder Ausschlüsse noch Unterscheidungen zu. Einfach ausgedrückt: Gott existiert gleichermaßen in allen Wesen. Die göttliche Gegenwart ist durch nichts begrenzt - weder durch Nation, Geschlecht, ethnische Zugehörigkeit noch durch das Alter. Dies ist nicht ungewöhnlich für die Bhagavad Gita und andere hinduistische Texte, die immer von der göttlichen Gegenwart im Sinne der Gleichheit und Inklusivität sprechen. Das Unvergängliche und Unteilbare im Vergänglichen und Geteilten zu sehen, ist folgerichtig. Es wird als wahres Sehen und als die höchste Art des Sehens gelobt, weil es das Sehen des Letzten ist, das daher den höchsten Wert hat. Das Unvergängliche ruft Ehrfurcht hervor, und diese Ehrfurcht erstreckt sich auf alles, in dem es existiert.

Nichts existiert außerhalb Gottes, und nichts existiert ohne die Tatsache, dass es von Gott die Gabe erhält, von Augenblick zu Augenblick versorgt zu werden. In den Worten der Bhagavad Gita 7:7 ruht alles im Göttlichen wie strahlende Juwelen, die an einem einzigen Faden aufgereiht sind. Diese Wahrheit der Göttlichkeit, die in allen Herzen wohnt, ist die grundlegendste Quelle und der Grund für die innere Würde und den gleichen Wert jedes Menschen. Sie ist unsere theologische Antwort auf die Instrumentalisierung des Menschen und die Leugnung seines Personseins. Wir können nicht, wie so viele andere Traditionen und Institutionen es heute tun, behaupten, das Göttliche anzuerkennen und zu ehren, während wir den Menschen entehren und erniedrigen. Wir können nicht Gott ehren und wertschätzen und die Menschen abwerten. Wir können kein soziales oder kulturelles System gutheißen oder unterstützen, das auf menschlicher Ungleichheit und Entwürdigung beruht. Unser Verständnis von Gott erfordert Sorgfalt und Unterscheidungsvermögen bei der Identifizierung solcher Systeme und bei der Artikulation von Kritik aus unseren theologischen Zentren. Frauen gegenüber Männern als minderwertig zu betrachten, Jungen zu bevorzugen, ältere Menschen zu misshandeln, Menschen aufgrund ihrer Geburt einen

ungleichen Wert zuzuschreiben und sie zu erniedrigen und Homosexuelle zu diskriminieren und ihnen Gewalt anzutun, all das steht in grundlegendem Widerspruch zu unseren tiefsten theologischen Überzeugungen.

Das Heilige im Anderen

Die göttliche Inklusivität ist in der Tat die Quelle der Menschenwürde, aber diese Wahrheit lädt uns zu einer noch tieferen Perspektive auf die Menschheit ein. Sie fordert uns auf, einander mit Ehrfurcht und einem Bewusstsein für das Heilige zu begegnen. Die Logik der Lehre, dass das Göttliche in uns allen gegenwärtig ist, führt zu der ehrfürchtigen Erkenntnis, dass jede menschliche Begegnung in der Tat eine Begegnung mit dem Göttlichen ist. Jede menschliche Beziehung ist eine Beziehung zu Gott. Im Antlitz eines jeden Wesens erblicken wir das Göttliche.

Aus guten historischen Gründen wird unser heutiger Diskurs über die Bedeutung des Menschen von der Sprache des Rechts beherrscht. Der Beitrag dieser Sprache, insbesondere in den bahnbrechenden Konventionen der Vereinten Nationen, darf nicht unterschätzt werden. Eine solche Sprache hat jedoch auch ihre Grenzen. Sie bindet uns rechtlich an Toleranz und an bestimmte Freiheiten. Sie weckt keine Freude und inspiriert keine Beziehungen, die aus dem Bewusstsein für das Heilige im anderen erwachsen. Sie entfernt nicht die Schleier von unseren Augen, die für das heilige Sehen notwendig sind.

Die positiven transformativen Implikationen der göttlichen Immanenz sind ebenso wichtig wie die Ablehnung von Ungleichheit und Ungerechtigkeit in Form von Kastendenken, Rassismus und Sexismus. Der eine Wert, der diese Transformation am besten zum Ausdruck bringt, ist Mitgefühl (*daya* oder *karuna*). In der Bhagavad Gita 12:13 wird die gottesfürchtige Person als jemand beschrieben, der frei von Hass ist, freundlich, mitfühlend und vergebend. Der Text beschreibt den besten Yogi als den Menschen, der sich mit anderen im Leid und in der Freude identifiziert (6:32). Das Einssein mit anderen in Schmerz und Leid ist das Herzstück der hinduistischen Spiritualität und des Verständnisses von Gott.

Swami Vivekananda (1863-1902), Schüler von Sri Ramakrishna und bedeutender Lehrer des Hinduismus, fand die Inspiration für sein Leben im Dienst an den Armen in einem Gespräch mit seinem Lehrer. In einer inspirierten Reflexion über Mitgefühl äußerte Sri Ramakrishna die inzwischen berühmten Worte: „Sprich von Mitgefühl für die Wesen! Du bist ein unbedeutendes Geschöpf, wie kannst du Mitgefühl für alle Wesen

zeigen? Wer bist du, Mitgefühl zu zeigen? Du Elendet, wer bist du, dies zu geben? Nein, nein, es ist kein Mitgefühl für die *jivas* (Lebewesen), sondern ein Dienst an ihnen als Shiva."[7]

Swami Vivekananda sah in diesem Gedanken die tiefgreifenden Möglichkeiten für eine Interpretation des *advaita*, die das Dienen und das Bemühen um die Überwindung des Leidens rechtfertigt. In kraftvollen Worten im Rameswaram-Tempel in Südindien rief Vivekananda zu einer Spiritualität des Dienstes am Nächsten auf: „Wer Shiva in den Armen, in den Schwachen und in den Kranken sieht, verehrt Shiva wirklich; und wenn er Shiva nur im Bild sieht, ist seine Verehrung nur vorläufig."[8] Vivekananda erweiterte die Bedeutung von Befreiung auf den Dienst an anderen in der Welt. Dies wird im Hinduismus im Allgemeinen mit der Freiheit von den Zyklen von Geburt, Tod und Wiedergeburt (*samsara*) in Verbindung gebracht. In einem Brief an seine Schülerin Mary Hale äußerte Swami Vivekananda den Wunsch nach Wiedergeburt und der damit verbundenen Möglichkeit, Gott in allem zu dienen:

> „Möge ich immer wieder geboren werden und Tausende von Qualen erleiden, damit ich den einzigen Gott anbeten kann, der existiert, den einzigen Gott, an den ich glaube, die Summe aller Seelen - und vor allem ist mein Gott der Bösen, mein Gott der Elenden, mein Gott der Armen aller races, aller Arten, das besondere Objekt meiner Verehrung."[9]

In ähnlicher Weise glaubte Mahatma Gandhi, der tief von der hinduistischen Lehre von der Gegenwart Gottes in jedem Wesen inspiriert war, dass Gott nur in der Einheit und Identität mit anderen gefunden werden kann. Der höchste Ausdruck von Identität ist nach Gandhi ein Leben im Dienst:

> „Das höchste Ziel des Menschen ist die Verwirklichung Gottes, und alle seine Aktivitäten, ob sozial, politisch oder religiös, müssen von dem höchsten Ziel der Vision Gottes geleitet sein. Der unmittelbare Dienst an allen Lebewesen wird zu einem notwendigen Teil des Bestrebens, weil der einzige Weg, Gott zu finden, darin besteht, ihn in seiner Schöpfung

7. Vgl. Gwilym Beckerlegge, *Swami Vivekananda's Legacy of Service: A Study of the Ramakrishna Math and Mission* (New Delhi: Oxford University Press, 2006), 94, übersetzt durch FW.
8. Vgl. Swami Vivekananda, *The Complete Works of Swami Vivekananda,* vol. 3 (Calcutta: Advaita Ashrama 1964–1971), 140, übersetzt durch FW.
9. Vgl. Vivekananda, letter to Mary Hale, 9 July 1897, in *The Complete Works,* vol. 5, 137, übersetzt durch FW.

zu sehen und mit ihr eins zu werden. Dies kann nur durch den Dienst an allen geschehen."[10]

Leiden und Befreiung

Wir können nicht über eine transformative Hindu-Spiritualität diskutieren, ohne anzuerkennen, dass es Interpretationen der Hindu-Tradition und Praktiken gibt, die diese Vision der Heiligkeit, Einheit und Würde des Menschen nicht widerspiegeln. Viele Hindus definieren die hinduistische Identität nach wie vor im Kontext einer hierarchischen Kastenordnung, die einige als unrein abstempelt und ihnen Würde und Wert abspricht. Die Lehre vom *karma* wird in einer Weise interpretiert, die die Ungleichheit der Kasten rechtfertigt, indem behauptet wird, dass die Geburt in einer niedrigeren Kaste die Folge böser Handlungen ist und dass es ohne Wiedergeburt in eine höhere Kaste keine Befreiung von ihren Demütigungen gibt. Solche Ansichten rechtfertigen Gewalt gegen Personen, die als Angehörige niedrigerer Kasten angesehen werden. Die hinduistische Tradition hat sich in einer patriarchalischen Kultur entwickelt, in der von einer männlichen Vormachtstellung ausgegangen wird und in der Frauen nur durch Beziehungen zu Männern einen Wert erhalten. Patriarchalische Werte spiegeln sich in der Tatsache wider, dass ein unverhältnismäßig hoher Prozentsatz der Analphabet*innen in Indien Frauen sind, in der Forderung nach Mitgift von den Familien der Bräute und in der Abtreibung weiblicher Föten. Die Unterdrückung und Ungerechtigkeit von Kaste und Patriarchat lässt sich nicht mit den zentralen Lehren des Hinduismus über die Einheit des Menschen und den Wert seiner Würde rechtfertigen.

Unsere Identifikation mit Anderen, die leiden - das Ergebnis davon, das Göttliche in jedem zu sehen - erfordert, dass wir die Ursachen ihres Leidens richtig erforschen, mit dem Ziel, diese Ursachen zu überwinden. Die traditionelle Betonung liegt auf dem Leiden als einem inneren Zustand, der mit Unwissenheit verbunden ist, aber es gibt keinen Grund, die Bedeutung des Leidens auf diese Weise zu begrenzen. Hinduistische Texte, die die Identifikation mit Anderen im Leiden empfehlen, lassen eine solche Einschränkung nicht erkennen. Was wir also brauchen, ist ein umfassendes Verständnis von Leiden und Befreiung. Wir können das Leiden der Menschen nicht ignorieren, wenn ihnen die Möglichkeiten fehlen, die Voraussetzungen für ein würdiges und angemessenes Leben zu erlangen, oder wenn das Leiden

10. Vgl. Gandhi, *The Voice of Truth,* vol. 5 of *The Selected Works of Mahatma Ghandi*, ed. Shriman Narayan (Ahmedabad: Navajivan Publishing House, 1969), 1, übersetzt durch FW.

durch systemische Unterdrückung und Ungerechtigkeit aufgrund von Geschlecht, Geburt oder *race* verursacht wird. Es ist nicht akzeptabel, Lehren über die Einheit des Lebens zu bekräftigen und gleichzeitig gleichgültig gegenüber Ungleichheit und Unterdrückung auf sozialer Ebene zu sein. Die Arbeit zur Überwindung des Leidens bedeutet, die politischen, sozialen und wirtschaftlichen Strukturen zu identifizieren, die das Leiden verursachen und aufrechterhalten. Die unmissverständliche Aufforderung, mit dem leidenden Anderen eins zu werden, verlangt nichts Geringeres.

Hinduistisch-christliches Lernen

Lassen Sie mich meinen Aufsatz mit einem Wort der Dankbarkeit abschließen. Seit 1981 hat sich mein Engagement im interreligiösen Dialog in besonderer Weise auf den hinduistisch-christlichen Dialog konzentriert. Ich hatte das Privileg einer kontinuierlichen Beziehung zum Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK), dem weltweit größten christlichen ökumenischen Gremium, und dem Päpstlichen Rat für den interreligiösen Dialog im Vatikan. Vor kurzem hatte ich das Privileg, an dem vom ÖRK geförderten Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens teilzunehmen. Die christliche Tradition begegnet mir auf ganz besondere Weise durch ihre Verkörperung in Freund*innen, die ihren Glauben in ihrer Lebensweise zum Ausdruck bringen. Ich habe viele Jahrzehnte lang von ihnen gelernt und bin mit ihnen befreundet.

Mein christlicher Lieblingstext ist das Gleichnis von den Schafen und den Böcken in Matthäus 25. In diesem Gleichnis lobt Jesus die tugendhaften Menschen als diejenigen, die sich für die Leidenden einsetzen und ihnen dienen. Sie sind es, die reichlich belohnt werden. Seine Worte verblüffen jedoch die Zuhörer*innen, da er Personalpronomen verwendet:

> „Denn ich bin hungrig gewesen und ihr habt mir zu essen gegeben.
>
> Ich bin durstig gewesen und ihr habt mir zu trinken gegeben.
>
> Ich bin ein Fremder gewesen und ihr habt mich aufgenommen.
>
> Ich bin nackt gewesen und ihr habt mich gekleidet.
>
> Ich bin krank gewesen und ihr habt mich besucht.
>
> Ich bin im Gefängnis gewesen und ihr seid zu mir gekommen.
>
> (Verse 35-36).

Verblüfft fragen sie in den Versen 37-39:

> „Herr, wann haben wir dich hungrig gesehen und haben dir zu essen gegeben?
>
> Oder durstig und haben dir zu trinken gegeben?
>
> Wann haben wir dich als Fremden gesehen und haben dich aufgenommen? Oder nackt und haben dich gekleidet?
>
> Wann haben wir dich krank oder im Gefängnis gesehen und sind zu dir gekommen?

Der Kern des Gleichnisses liegt in der Antwort Jesu auf ihre Ratlosigkeit:

> „Wahrlich, ich sage euch: Was ihr getan habt einem von diesen meinen geringsten Brüdern, das habt ihr mir getan." (25,40).

Dies ist ein Text, aus dem ich viel lerne. Ich verstehe dieses Gleichnis so, dass es die göttliche Gegenwart in jedem Menschen bekräftigt. Dies ist eine hinduistische Lehre, die ich in diesem Essay immer wieder aufgreife. Was Jesus mir sehr deutlich macht, sind die Auswirkungen dieser Wahrheit auf die menschlichen Beziehungen. Die Wahrheit der göttlichen Immanenz soll bestimmte Arten von Handlungen fördern - die Hungrigen speisen, die Obdachlosen beherbergen, den Fremden Gastfreundschaft gewähren, die Einsamen besuchen. Die Liebe Gottes, die in allen gleichermaßen gegenwärtig ist, ist nur dann sinnvoll, wenn sie uns dazu bewegt, uns um die Leidenden zu kümmern. Die außergewöhnliche und ausdrückliche Art und Weise, in der Jesus diese Verbindung darlegt, regt mich dazu an, tief über die Verbindung zwischen der hinduistischen Betonung der göttlichen Immanenz und der sozialen Gerechtigkeit nachzudenken. Dafür bin ich dankbar.

Aus dem Englischen übersetzt durch Friederike Willhoeft

24

Die vielen Gesichter des Mitgefühls: Eine (westliche) buddhistische Sicht

André van der Braak

In den letzten Jahrzehnten ist der Buddhismus aus vielen Ländern der Welt in den Westen gelangt - ironischerweise nicht so sehr aus seiner Wiege, Indien, sondern aus verschiedenen anderen Kulturen Asiens, wie Sri Lanka, Thailand, Myanmar, Vietnam, Tibet, Japan, Korea und jetzt, last but not least, China. Für interessierten Westler*innen, die den Buddhismus studieren möchte, steht eine große Vielfalt an religiösen Traditionen zur Auswahl: Theravada, Zen, Chan, Vajrayana, Amitabha, Shingon und neue religiöse Bewegungen wie die Sanbo Kyodan, Soka Gakkai und Fo Guang Shan.

Diese Vielzahl buddhistischer Traditionen und Bewegungen in fruchtbaren Kontakt mit der kulturellen und religiösen Vielfalt in der westlichen Welt zu bringen, hat unter anderem den Vorteil, das Verständnis für die eigenen religiösen Traditionen zu erweitern und zu erneuern. Eberhard Scheiffele hat den interkulturellen Dialog einmal als „Befragen des Eigenen aus der Perspektive des Fremden" beschrieben.[1] Der Dialog mit buddhistischen Traditionen zielt also nicht nur darauf ab, Buddhist*innen besser kennenzulernen, sondern vor allem auch darauf, die eigene vertraute Glaubenstradition wieder „fremd" zu machen. Durch eine solche konstruktive Form der Verfremdung können die Texte und Kernbegriffe der eigenen Tradition wieder lebendig werden.

Was hat der Buddhismus in einem solchen Dialog zu bieten? Unsere heutige Zeit ist durch das gekennzeichnet, was der kanadische Philosoph Charles Taylor als Nova-Effekt bezeichnet hat, der „eine immer größere Vielfalt moralischer/spiritueller Wahlmöglichkeiten" hervorgebracht hat,

---

* Eine frühere Version dieses Artikels wurde auf Niederländisch veröffentlicht: "Compassie in het boeddhisme: persoonlijk, interpersoonlijk en transpersoonlijk", *Filosofie-Tijdschrift* 31, Nr. 1 (2021): 33-38.

1. Vgl. Eberhard Scheiffele, "Questioning One's 'Own' from the Perspective of the Foreign", in *Nietzsche and Asian Thought,* ed. Graham Parkes (Chicago: University of Chicago Press, 1991), 31-47.

die „zu einer allgemeinen Kultur der ‚Authentizität' oder des expressiven Individualismus führt, in der die Menschen ermutigt werden, ihren eigenen Weg zu finden, ihre eigene Erfüllung zu entdecken, ihr eigenes ‚Ding' zu machen."[2] In einer solchen individualistischen Kultur, so meinen einige Skeptiker*innen, entsteht ein Markt des Wohlbefindens und des Glücks, ein religiöser Möbelboulevard, auf dem jede Tradition ihren eigenen Laden eröffnen kann.

Auf einem solchen Markt wäre das wichtigste buddhistische „Produkt" die Erleuchtung (*nirvana* oder *bodhi*): die Befreiung vom Leiden, das Erwachen aus der Illusion der Unwissenheit. Und tatsächlich haben sich seit den 1960er Jahren viele Menschen im Westen der buddhistischen Meditationspraxis gewidmet und sich *senseis*, *roshi*, *gurus*, *rinpoches* und *acharyas* unterzogen, in der Hoffnung, spirituelle Befreiung zu erlangen. Viele dieser Anhänger*innen waren Christ*innen, die sich enttäuscht vom Glauben ihrer Kindheit abgewandt hatten. Ich selbst gehörte Anfang der 1980er Jahre zu ihnen. Als Katholik aufgewachsen, folgte ich Nietzsche, der den Tod Gottes verkündete, und wandte meinen Blick auf der Suche nach Erleuchtung dem Osten zu. Ich praktizierte die *vipassana*-Meditation (heute besser bekannt als *Achtsamkeitsmeditation*) und ließ mich von verschiedenen Lehrer*innen und Gurus unterrichten.

Letztendlich änderte sich jedoch meine Sichtweise auf die Erleuchtung. Aus buddhistischer Sicht erkannte ich, dass Erleuchtung als Konsumartikel der Vorstellung von *anātman,* dem Nicht-Selbst, zutiefst widerspricht. Es gibt kein wahres Selbst, keine wahre Essenz, zu der wir versuchen müssen, Zugang zu finden. Meine religiöse Suche nahm eine neue und unerwartete Wendung. Durch den chinesischen buddhistischen *bodhisattva* des Mitgefühls, *Guanyin*, entdeckte ich die christliche Jungfrau Maria wieder. Durch die Bodhisattva-Schützer vor den Eingängen zahlloser chinesischer buddhistischer Tempel entdeckte ich den Heiligen Michael, den Anführer der Engelsarmee, wieder. Ich erkannte, dass der Buddhismus nicht mit dem Christentum konkurriert, dass die Erleuchtung kein Ersatz für einen vermeintlich gestorbenen Gott ist und dass religiöse Vielfalt und Dialog untrennbar mit der westlichen Moderne verbunden sind.[3]

---

2. Vgl. Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge, Mass.: Belknap Press, 2007), 299. Übersetzt durch FW.

3. Vgl. André van der Braak, *Enlightenment Blues: My Years with an American Guru* (Rhinebeck, N.Y.: Monkfish Publishing, 2003).

Der vielleicht wichtigste Beitrag des Buddhismus zu unserer hyperindividualistischen westlichen Kultur besteht nicht darin, ein noch besseres Produkt auf dem Markt des Wohlbefindens und des Glücks anzubieten, sondern unsere Kultur der Authentizität in Frage zu stellen und den expressiven Individualismus durch das Überdenken von sozialen Werten wie Solidarität, Barmherzigkeit, Fürsorge und Dienst zu relativieren. Eine Untersuchung solcher Werte ist heute vielleicht noch notwendiger als eine Untersuchung der Erleuchtung. Ich werde daher verschiedene buddhistische Perspektiven des Mitgefühls untersuchen.

Mitgefühl und Weisheit

Mitgefühl (*karunā*) ist ein Grundwert im Buddhismus. Schon in den frühen buddhistischen Traditionen wird das Mitgefühl als einer der vier *brahmaviharā* (Wohnstätten Brahmas; erhabene Geisteszustände) erwähnt. Die Kultivierung dieser Geisteszustände ist ein wichtiger Teil der buddhistischen Praxis.

Im späteren Mahayana-Buddhismus ist die Praxis des Mitgefühls untrennbar mit dem Begriff des Bodhisattva verbunden: ein Wesen (*sattva*), das das Erwachen (*bodhi*) anstrebt. Im buddhistischen Pali Cānon wird dieser Begriff verwendet, um sich auf Prinz Siddhārtha Gautama in seinen früheren Inkarnationen zu beziehen, als er danach strebte, die Buddhaschaft zu erlangen. In den jātaka-Geschichten (Erzählungen über die früheren Leben des Buddha) wird sein Bodhisattva-Pfad durch viele Beispiele illustriert, die seine Selbstlosigkeit zeigen. Der Mahayana-Buddhismus kennt das Bodhisattva-Ideal: Als praktizierende*r Buddhist*in sollte man sich nicht darauf konzentrieren, für sich selbst Erleuchtung zu erlangen, sondern ein Buddha zu werden, der auch anderen den Weg zur Befreiung zeigen kann. Zu diesem Zweck legt man vier Bodhisattva-Gelübde ab, die darauf hinauslaufen, sich der Befreiung aller fühlenden Wesen zu widmen. Um einen solchen Bodhisattva-Pfad zu beschreiten, müssen zehn wichtige Tugenden entwickelt werden. Die wichtigsten davon sind die ersten sechs: *dāna* (Großzügigkeit), *sīla* (moralisches Verhalten), *ksānti* (Geduld oder Demut), *vīriya* (Energie), *dhyāna* (Meditation) und *prajñā* (Weisheit). Ein Bodhisattva, der diese sechs *pāramitās* verwirklicht hat, ist, ähnlich wie der *Arhat* des frühen Buddhismus, von allen Bindungen an *samsara* (den Kreislauf von Tod und Wiedergeburt) befreit und kann sich entscheiden, ins *Nirvana* einzugehen.

Aus Mitgefühl für alle fühlenden Wesen entscheiden sich Bodhisattvas jedoch dafür, in *samsara* zu bleiben und ihren Bodhisattva-Pfad fortzusetzen.

Sie vervollkommnen auch die verbleibenden vier *pāramitās*: *upāya* (die Fähigkeit, andere geschickt zu unterweisen), *pranidhāna* (Standhaftigkeit beim Ablegen von Gelübden), *bala* (besondere geistige Fähigkeiten) und *jñāna* (befreiendes Wissen oder Gnosis). Solche Bodhisattvas können nun selbst entscheiden, wann und in welcher Form sie reinkarnieren. Sie können sich in allen möglichen Formen manifestieren. Sie können Lebewesen in den erbärmlichsten Umständen beistehen und sogar in die tiefsten Abgründe hinabsteigen, um den Verdammten beizustehen. Aus der Sicht des Mahayana-Buddhismus ist die ganze Welt voll von solchen Bodhisattvas, die für uns unsichtbar sind.

Die verschiedenen Mahayana-Sutras enthalten Beispiele von Bodhisattvas, die in den buddhistischen Traditionen eine herausragende Stellung einnehmen und weithin verehrt und sogar angebetet werden. Maitreya (der Liebende) wird als der Bodhisattva verehrt, der im Tusita-Himmel wohnt und sich darauf vorbereitet, in vielen Jahren als der nächste Buddha zu inkarnieren. Manjushri (der Edle) ist der Bodhisattva, der mit Unterscheidungsvermögen assoziiert wird. Samantabhadra (universelle Tugend) ist bekannt für seine praktische Anwendung der Weisheit in der Welt, oft auf verborgene Weise. Ksitigarbha (Erdschoß) steht den Verstorbenen bei, insbesondere verstorbenen Kindern.[4]

Das Mitgefühl wird in Indien durch den männlichen Bodhisattva Avalokitesvara (Der Herr, der von oben herabschaut) verkörpert. Als der Buddhismus nach China kam, verwandelte sich Avalokitesvara in den weiblichen Bodhisattva Guanyin (diejenige, die die Notschreie der Menschen hört). Guanyin wird oft mit tausend Armen dargestellt; ihr fehlen buchstäblich die Hände, um allen Lebewesen zu helfen. Sie wird auch oft mit einer Träne dargestellt, weil sie erkennt, dass ihre Bemühungen immer zu kurz kommen werden. Kapitel 25 des Lotus-Sutra betont, dass Guanyin jede Form annehmen kann, um jemanden zu retten. In der zeitgenössischen Übersetzung des niederländischen Chan-Lehrers Ton Lathouwers kann diese Gestalt ein Buddha, ein Bodhisattva, ein buddhistischer Heiliger, ein Mönch oder eine Nonne, ein Laie, ein Kind, ein sehr alter Mensch, der christliche Erlöser, die Mutter Gottes, Engel oder Heilige sein, der leidende Diener Jahwes, die Schechinah aus der jüdischen Mystik, Propheten oder *Tzaddiks*, ein Weiser im Islam oder Sufi, ein Gott oder eine Göttin aus dem Hinduismus, ein überzeugter Atheist, jemand, der völlig versagt hat, jemand, der verloren ist, und sogar ein Monster oder ein Dämon.[5] In den verschiedenen Formen

4. Vgl. Taigen Dan Leighton, *Faces of Compassion: Classic Bodhisattva Archetypes and Their Modern Expression* (Boston: Wisdom Publications, 2003).

5. Vgl. Maha Karuna Ch'an, abgerufen am 12. Januar 2021, https://mahakarunachan.nl/

von Guanyin nimmt das Mitgefühl also buchstäblich viele Gesichter an.

Die vielen Gesichter des Mitgefühls spielen im Vimalakīrti-Sutra eine große Rolle. Dieses Sutra erzählt die Geschichte des reichen Geschäftsmannes Vimalakīrti, der nicht wie die Mönche in einem Kloster lebt, sondern als Bodhisattva inmitten des Chaos der Welt arbeitet. Er setzt seinen unermesslichen Reichtum ein, um den Armen zu helfen. Er ist verheiratet und hat Kinder, doch er ist enthaltsam. In einem geschäftigen Haushalt mit Familie und Dienern geht er trotzdem in die Stille. Er trägt Schmuck und schöne Gewänder, ist aber innerlich arm. Er besucht Spielhöllen und Weinhandlungen, um seine Bodhisattva-Arbeit zu verrichten, wie eine Lotusblume, die im Schlamm wächst. Vimalakīrtis Verständnis und Praxis des Mitgefühls ist dem der konventionelleren Schüler des Buddha weit überlegen, weil er nicht durch dualistische buddhistische Konzepte behindert wird.

Eine der Erörterungen von Vimalakīrti in diesem Sutra befasst sich mit dem Mitgefühl, das ein Bodhisattva entwickeln sollte. Der Text unterscheidet zwischen „sentimentalem Mitgefühl", von dem gesagt wird, dass es den Bodhisattva erschöpft und daher überwunden werden sollte, und „großem Mitgefühl" (*maha karunā*), das nicht zur Erschöpfung führt und das „nicht das Konzept von Lebewesen verwendet."

> Er erweckt das große Mitgefühl für alle Lebewesen, ohne in sentimentales Mitgefühl zu verfallen. Das große Mitgefühl, das danach strebt, die zufälligen Leidenschaften zu beseitigen, kann kein Leben in den Lebewesen erkennen. Warum? Weil großes Mitgefühl, das in gefühlsmäßige, zweckgerichtete Ansichten verfällt, den Bodhisattva in seinen Reinkarnationen nur erschöpft. Aber das große Mitgefühl, das frei von der Verstrickung mit gefühlsbetonten Ansichten ist, erschöpft den Bodhisattva nicht. . . . Daher hat er die Kraft und die Fähigkeit, den Dharma zu lehren, der die Lebewesen aus ihren Fesseln befreit.[6]

Therapeut*innen, Ärzt*innen, Sozialarbeiter*innen und andere Personen, die im Gesundheitswesen tätig sind, leiden häufig unter „Mitleidsmüdigkeit", die zu Burnout führen kann. Nachdem sie jahrelang versucht haben, sich in das Leiden derer einzufühlen, denen sie zu helfen versuchen, können sie zynisch und emotional leer werden. Von einem Bodhisattva hingegen wird

---

wp- content/uploads/2010/12/06-Kuan-Yin-Lotus.pdf.

6. Vgl. Robert A. F. Thurman, *The Holy Teaching of Vimalakīrti: A Mahāyāna Scripture* (Delhi: Motilal, 1991), 46, übersetzt durch FW.

erwartet, dass er sich unermüdlich für das Wohlergehen anderer einsetzt, vierundzwanzig Stunden am Tag, nicht nur in diesem Leben, sondern auch in künftigen Leben. Wenn wir darüber nachdenken, wird klar, dass die dafür erforderlichen Qualitäten über das Gefühl hinausgehen müssen, das gewöhnlich mit dem Wort *Mitgefühl* beschrieben wird.

Diejenigen, die sich für die Beendigung des enormen und überwältigenden Leids in der Welt einsetzen, ohne sich der Weisheit bewusst zu sein, laufen ein hohes Risiko von Mitleidsmüdigkeit und Burnout. Aber wie uns das Vimalakīrti-Sutra sagt, erschöpft das Praktizieren von großem Mitgefühl, das von großer Weisheit genährt wird, den Bodhisattva nicht. Daher können diejenigen, die großes Mitgefühl haben, unbegrenzte und vielfältige Bodhisattva-Handlungen zum Wohle aller Lebewesen ausführen.

Der Mahayana-Buddhismus betont daher, dass die Entwicklung des Mitgefühls immer mit der Verwirklichung von *prajñā*, der Weisheit, einhergehen muss. Und nicht nur *prajñā,* sondern *prajñāpāramitā*, die Vollkommenheit der Weisheit, die transzendentale Weisheit, oder die Weisheit jenseits aller Weisheit. Im Mahayana-Buddhismus werden Mitgefühl und Weisheit als zwei miteinander verbundene Qualitäten angesehen, die man braucht, um den Buddha-Weg zu gehen, so wie ein Vogel zwei Flügel braucht, um zu fliegen. Wenn es an Weisheit mangelt, verkommt das Mitgefühl zu „sentimentalem Mitgefühl", und es kommt zu Burnout und Mitleidsmüdigkeit. Wenn wir Weisheit verwirklichen, wächst das Mitgefühl zu großem Mitgefühl. Letztlich ist es das Ziel der buddhistischen transformativen Spiritualität, zu lernen, solch großes Mitgefühl zu verkörpern.

Die Weisheit jenseits aller Weisheit ist, dass alles - die Menschheit, die gesamte Wirklichkeit und damit auch das Mitgefühl - grundsätzlich durch *sūnyatā,* Leerheit oder Offenheit, gekennzeichnet ist.[7] Ohne ein tiefes Verständnis von *sūnyatā* laufen praktizierende Buddhist*innen Gefahr, sich wie ein geadelter Pfadfinder bei seinen Mitmenschen einzumischen und ständig danach zu streben, gute Taten zu tun. Das ist die Gefahr des sentimentalen Mitgefühls. Deshalb verkündet zum Beispiel das Diamant-Sutra, dass ein Bodhisattva nur dann alle fühlenden Wesen befreien kann, wenn er erkennt, dass es überhaupt keine anderen fühlenden Wesen gibt! Jede konventionelle Sichtweise des Mitgefühls steht der Verkörperung von großem Mitgefühl im Wege.

7. Die irreführende Übersetzung von *sūnyatā* als Leere führte zu der bedauerlichen Charakterisierung des Buddhismus als lebensvernichtender Nihilismus, die im neunzehnten Jahrhundert von Arthur Schopenhauer und Nietzsche verbreitet und im zwanzigsten Jahrhundert von vielen Philosophen und Theologen übernommen wurde.

Charles Goodman erzählt die Geschichte eines Gesprächs zwischen dem buddhistischen Gelehrten Edward Conze und einem buddhistischen Lama aus der Mongolei beim Mittagessen. Conze hatte sein Bestes getan, um ein vegetarisches Mittagessen anzubieten. Es stellte sich jedoch heraus, dass der Lama Fleisch aß. Als er den Lama dazu befragte (schließlich verstößt der Verzehr von Fleisch gegen die Vinaya-Gelübde, die der Lama als Mönch abgelegt hatte), bemerkte dieser, dass in den Nomadengebieten der Mongolei Fleisch oft die einzige verfügbare Nahrung sei. Aber diese Bedingungen vermindern nicht die negativen karmischen Auswirkungen des Fleischverzehrs. Der Lama erklärte Conze, dass er ernsthaft die Möglichkeit in Betracht ziehe, wegen seiner Entscheidung, Fleisch zu essen, in der Hölle wiedergeboren zu werden. Aber angesichts der Bedeutung seiner Mission, den Menschen in der Mongolei den Buddhismus zu bringen, sei er bereit, dieses Risiko negativer Folgen in Kauf zu nehmen.[8]

Dieses Beispiel zeigt, dass der Wunsch, karmisch rein zu bleiben, einem großen Mitgefühl diametral entgegengesetzt sein kann. Wo diese beiden Impulse aufeinanderprallen, gibt der Mahayana-Buddhismus dem Handeln nach dem Mitgefühl den Vorrang. Darüber hinaus zeigt das Beispiel, dass wir, wenn es um großes Mitgefühl geht, unsere konventionelle Auffassung von Ethik, ethischen Regeln und „das Richtige tun" aufgeben. Vor allem ist das große Mitgefühl, wie Nietzsche es ausdrückte, „jenseits von Gut und Böse". Aber weil es immer noch eine Form des Mitgefühls ist, verwandelt sich der Bodhisattva nicht in einen amoralischen, egoistischen, hemmungslosen Ausbeuter der anderen. Im Gegenteil, der Bodhisattva entwickelt sich zu einer viel flexibleren, kreativeren und wirksameren Quelle der Positivität für andere.

Drei Bilder des Mitgefühls

Die Qualität des Mitgefühls wird in den verschiedenen buddhistischen Traditionen unterschiedlich aufgefasst. Im Folgenden werde ich drei Bilder des Mitgefühls beschreiben - das persönliche, das zwischenmenschliche und das transpersonale -, die in buddhistischen transformativen Spiritualitäten des Mitgefühls eine Rolle spielen.

8. Vgl. Charles Goodman, *Consequences of Compassion: An Interpretation and Defense of Buddhist Ethics* (Oxford: Oxford University Press, 2009), 20-21.

Persönliche transformative Spiritualität des Mitgefühls

Im frühen Buddhismus wird Mitgefühl vor allem in individueller Hinsicht gedacht, als eine persönliche Art des Mitgefühls. Diese Art des Mitgefühls gegenüber Lebewesen wird als eine Emotion aufgefasst, die eine Motivation schafft, das Wohlergehen anderer zu fördern. Diese Motivation ist jedoch mit dem Konzept der *Person* verbunden. Ein Beispiel dafür ist die buddhistische Meditationspraxis der liebenden Güte (*metta*). Bei dieser Praxis senden die Meditierenden zuerst sich selbst, dann ihrer Familie und ihren besten Freund*innen, dann ihren Arbeitskolleg*innen, dann allen Landsleuten und schließlich allen fühlenden Wesen liebevolle Güte und Mitgefühl. Auf diese Weise weitet sich der Kreis des Mitgefühls immer weiter aus, bis die Meditierenden zu dem Punkt kommen, an dem sie wiederholen: „Mögen alle Wesen gesund und glücklich sein."

Aus indisch-buddhistischer Sicht ist ein solches persönliches Mitgefühl ein heilsamer Geisteszustand, einer der vier *brahmaviharā*, die durch geistige Kultivierung (*bhāvanā*) verstärkt werden können. In der indisch-buddhistischen Erlösungslehre spielen die Begriffe Karma und Wiedergeburt eine entscheidende Rolle. Das moralische Gesetz des Karmas (absichtliche Handlung) ist eine Frage von Ursache und Wirkung. Alle unsere Handlungen, sogar unsere Gedanken und Absichten, haben einen kausalen Einfluss auf die zukünftigen Lebensbedingungen. Gute Taten bringen demjenigen, der sie ausführt, heilsame Ergebnisse; schlechte Taten bringen unheilsame Ergebnisse. Dieser Mechanismus kann durch eine landwirtschaftliche Analogie erklärt werden. Ein Samen wird gepflanzt, und ein komplexer Wachstumsprozess lässt eine Pflanze entstehen, die geerntet werden kann. Auf die gleiche Weise führt eine absichtliche Handlung zu ihren Ergebnissen. Allerdings ist die Zeit zwischen einer Handlung und ihrem Ergebnis nicht vorhersehbar.[9] Die Kultivierung von Mitgefühl ist ein nützlicher Weg zur Befreiung, weil sie den negativen karmischen Auswirkungen der Vergangenheit entgegenwirkt.

9. Richard Gombrich zufolge bezieht sich der erste Schritt des achtfachen Pfades, die richtige Auffassung *(sammā ditthi),* auf die Annahme des Konzepts des Karmas. Der Buddha bezeichnete sich selbst als *kammavādin*, als jemand, der sich in Reden und Dialogen mit Karma und seiner Transformation beschäftigt (Vgl. *What the Buddha Thought* [London: Equinox Publishing, 2009], 27).

Zwischenmenschliche transformative Spiritualität des Mitgefühls

Als sich der Buddhismus von Indien nach China ausbreitete, entwickelte sich der persönliche Begriff des Mitgefühls allmählich zu einem eher zwischenmenschlichen Ansatz des Mitgefühls. Dies beruhte auf dem grundlegenden Verständnis, dass die begrifflichen Grenzen und Abgrenzungen, die wir in Bezug auf Lebewesen vornehmen, konventionell sind und dass die Einzigartigkeit eines individuellen Lebens, eines getrennten Individuums, eine Illusion ist.

Indische buddhistische Vorstellungen von Mitgefühl und Karma haben sich mit chinesischen kosmologischen Ansichten und mit chinesischen Visionen der Selbstkultivierung vermischt. Robert Sharf hat versucht, diesen Prozess nachzuzeichnen.[10] Der chinesische Kosmos wird als ein geordneter, organischer Prozess der Veränderung und Pluralität gesehen. Das Universum befindet sich in ständiger Bewegung und im Fluss, entsprechend der zyklischen Interaktion der fünf Phasen (*wuxing*) und der Lebenskräfte (*qi*) von *Yin* und *Yang*. Der Mensch ist nicht von dieser natürlichen Ordnung getrennt, sondern ein untrennbarer Teil von ihr. Diese organische Einheit wird nicht durch unveränderliche Naturgesetze zusammengehalten, sondern durch sympathische Resonanz oder Reiz-Reaktion (*ganying*).[11] So wie eine Stimmgabel die Saiten einer Gitarre in sympathische Bewegung bringt, so reagieren alle Dinge in der Welt ständig aufeinander, auch wenn kein äußerer Kontakt besteht. Lokale Phänomene beeinflussen den Zustand des Ganzen, und der Zustand des Ganzen spiegelt sich in den lokalen Phänomenen wider. Sie teilen sich einen Raum der sympathischen Resonanz, in dem alle Dinge eng miteinander verflochten sind.[12] Moralische Selbstkultivierung bedeutet, sich immer mehr auf den sich ständig verändernden Kosmos einzustellen, dessen Teil man ist. Tugend besteht buchstäblich darin, auf das Universum

10. Robert Sharf wendet sich gegen die gängige Darstellung eines Buddhismus, der allmählich in die chinesische Kultur assimiliert wird, weil es eine essentialistische Sicht des Buddhismus impliziert („Chinese Buddhism and the Cosmology of Sympathetic Resonance", in *Coming to Terms with Chinese Buddhism: A Reading of the Treasure Store Treatise* [Honolulu: University of Hawaii Press, 2002], 77-133).

11. *„Gan* hat als semantisches Feld den Begriff des Affekts, des Gefühls, des Reizes und kann syntaktisch als Verb (betroffen sein), als Adverb (affektiv, gefühlvoll) oder als Adjektiv (affektiv, anregend) fungieren. Die Bedeutung von *ying* konzentriert sich auf die Idee der Antwort, der Reaktion, des Reflexes, der Wirkung" (Charles Le Blanc, „From Cosmology to Ontology through Resonance: A Chinese Interpretation of Reality", in *Beyond Textuality: Asceticism and Violence in Anthropological Interpretation,* eds. Gilles Bibeau und Ellen E. Corin (Berlin: Mouton de Gruyter, 2004), 60, übersetzt durch FW.

12. Vgl. Sharf, "Chinese Buddhism", 82-84.

eingestimmt zu sein, eine vollkommene Resonanz zwischen sich selbst und anderen, sich selbst und der Natur und sich selbst und dem Kosmos zu erreichen.

Dieser Einfluss der frühen chinesischen Kosmologie auf die späteren chinesischen Darstellungen des Buddhismus, insbesondere die Lehre von der sympathischen Resonanz (*ganying*), wirkte sich auf die Sichtweise des Mitgefühls aus. Aus der Sicht des chinesischen Mahayana-Buddhismus bezieht sich das Mitgefühl nicht so sehr auf eine individuelle Eigenschaft, die es zu entwickeln gilt, sondern vielmehr auf eine Resonanz mit den zehntausend Dingen im Universum, eine Resonanz, die immer fortbesteht.

Der amerikanische buddhistische Philosoph Peter Hershock argumentiert, dass sich der chinesische Buddhismus zunehmend von den Formulierungen des indischen Buddhismus distanzierte, die Mitgefühl als transformative innere Erfahrung (die Verwirklichung einer inneren Essenz) darstellten, und Mitgefühl in Begriffen des optimalen äußeren Funktionierens (soziale Virtuosität) neu formulierte.[13] Hershock weist darauf hin, dass sich die wichtigsten Strömungen innerhalb des chinesischen Buddhismus nicht so sehr auf die psychologisch hoch verfeinerte Kommentartradition des indischen Buddhismus konzentrierten (wie etwa die Abhidharma-Schriften, die Stufen und Ränge kontemplativer Erfahrung auflisten). Stattdessen konzentrierten sie sich auf Texte wie das Lotus-Sutra und das Vimalakirti-Sutra, die nicht versuchen, subjektive Erfahrungen zu beschreiben, sondern ausführliche Beispiele für erfolgreiches mitfühlendes Verhalten liefern.[14]

Bei einem solchen zwischenmenschlichen Mitgefühl geht es darum, von Augenblick zu Augenblick die Bereitschaft zu zeigen, alltägliche Tätigkeiten mit einer improvisierten Virtuosität auszuführen, die Hershock als „befreiende Intimität" bezeichnet: eine persönliche Verkörperung der gegenseitigen Verbundenheit aller Dinge. Ihm zufolge ging die indisch-buddhistische Erlösung mit ihrer Betonung der inneren spirituellen Läuterung in die chinesisch-buddhistische Erlösung über. Letzteres konzentrierte sich auf das mitfühlende Funktionieren, das Erreichen von situativer Virtuosität durch die Verkörperung einer mitfühlenden Resonanz mit allen Dingen. Das Heil liegt nicht im Erreichen eines psychologischen Zustands der Erleuchtung, sondern in der mitfühlenden Verkörperung der gegenseitigen Verbundenheit

13. Vgl. Peter D. Hershock, *Liberating Intimacy: Enlightenment and Social Virtuosity in Ch'an Buddhism* (Albany: SUNY Press, 1996).
14. Vgl. Hershock, *Chan-Buddhismus: Dimensions of Asian Spirituality* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2004), 143.

aller Dinge.

Transpersonale transformative Spiritualität des Mitgefühls

Es gibt einen dritten, transpersonalen Ansatz des Mitgefühls, der auf der vollen und vollständigen Verwirklichung von *sūnyatā* beruht. Diejenigen, die dies verwirklicht haben, haben keine bewusste Absicht mehr, mitfühlend zu handeln. Sie handeln spontan aus Mitgefühl heraus, oder besser gesagt, mitfühlendes Handeln wirkt durch sie, weil sie selbst nicht mehr im Weg stehen. Das transpersonale Mitgefühl, das sich hinter den Bodhisattva-Gelübden verbirgt, ist keine Eigenschaft, die entwickelt werden muss, sondern eine Realität, die bereits in der eigenen tiefsten Natur (der Buddhanatur) eingebettet ist. Indem sie die Bodhisattva-Gelübde rezitieren, versuchen Bodhisattvas nicht, eine emotionale Qualität zu kultivieren. Vielmehr bezeugen sie ein unausweichliches Mitgefühl, das bereits in ihrer tiefsten Natur eingebettet ist. Diese geheimnisvolle Realität des Mitgefühls kann niemals angemessen in Worte gefasst werden. Gerade deshalb hat das Mitgefühl im Buddhismus so viele Gesichter.

Transpersonales Mitgefühl ist Ausdruck einer grundlegenden buddhistischen Einsicht: Mein Leben ist nicht mein eigenes. Im frühen Buddhismus wird diese Einsicht durch die Idee des Nicht-Selbst ausgedrückt: Es gibt kein Selbst. Wir wollen nicht; wir werden gewollt. Wir denken nicht; wir werden von Gedanken bewegt. Wir fühlen nicht; wir werden von Gefühlen bewegt. Während wir denken: „Ich will", „Ich denke", „Ich fühle", sagt der frühe Buddhismus, dass es nichts in uns gibt, das uns unabhängig bewegt. Wir befinden uns inmitten eines Zusammenspiels von Kräften, in dem wir ständig bewegt werden.

Im Mahayana-Buddhismus werden neue Wege gefunden, um diese grundlegende Einsicht des Nicht-Selbst auszudrücken. Was wir „Ich" nennen, ist in Wirklichkeit eine Verbundenheit mit allem und jedem: ein großes Netz der Verbundenheit. Diese Verflechtung wird metaphorisch als das *Netz von Indra* ausgedrückt. Wir werden ständig in diesem Netz bewegt; wir können uns ihm nicht entziehen. Aber diese zwischenmenschliche Vision hat eine Konsequenz. Innerhalb des Stroms der Verflechtung haben wir selbst nicht das Ruder in unserem Leben in der Hand. Wir sind nicht der Herr und Meister unserer Existenz. Wahres Mitgefühl bedeutet aus dieser Perspektive, dass wir uns auf Menschen und Situationen einlassen, die geschädigt sind und uns um Hilfe bitten. Dazu müssen wir eine Haltung der Empfänglichkeit entwickeln. Es geht darum, immer wieder mit einem größeren Feld in Berührung zu

kommen, das über unser persönliches Selbst hinausgeht.

Zunächst erleben wir eine gewisse Zusammenarbeit zwischen dem, was von uns verlangt wird, und unserem freien Willen. Es gibt den freien Willen, Ja oder Nein zu dem zu sagen, was von uns verlangt wird. Ja zu sagen ist der Weg eines Bodhisattvas. Aber sobald wir dieses Ja gegeben haben (oder es immer wieder erneuert und bestätigt haben), gibt es eine gewisse Entscheidungsfreiheit. Wir folgen dann dem Strom, ohne ständig eine bewusste Absicht dafür formulieren zu müssen.

Das ist der Moment, in dem zwischenmenschliches Mitgefühl zu transpersonalem Mitgefühl wird. Es gibt keinen Sinn für Mitgefühl oder die bewusste Absicht, mitfühlend zu handeln, aber großes Mitgefühl benutzt uns, um durch uns zu handeln. In buddhistischen Texten heißt es, dass diese dritte Form des Mitgefühls von erleuchteten Wesen verkörpert wird: von Buddhas, tantrischen Siddhas und fortgeschrittenen Bodhisattvas. In der Zen-Tradition wird dies durch das zehnte Bild des Ochsen ausgedrückt. Der alte Mann kommt mit leeren Händen auf den Markt. Keine Spur von Heiligkeit. Aber um ihn herum blüht alles spontan auf.

Schluss

So wie sich der Buddhismus in China durch einen intensiven Dialog mit dem Daoismus und dem Konfuzianismus etabliert hat, so wird er sich im Westen durch einen intensiven Dialog mit dem Christentum und anderen westlichen Traditionen etablieren. Durch diesen Dialog werden sich sowohl der Buddhismus als auch das Christentum in ihrem Wesen verändern. In diesem Essay sind wir mehreren indischen und chinesischen buddhistischen Visionen des Mitgefühls begegnet. Eine ist unserem westlichen Hintergrund vertraut; die anderen sind eher fremd und faszinierend. Natürlich stehen die drei Visionen in diesem Fall für eine ganze Reihe von Ansichten und Visionen des Mitgefühls. Aus buddhistischer Sicht geht es bei der *sūnyatā* nicht darum zu bestimmen, welche dieser Visionen „wahr" ist. Sie alle sind zeitgebundene Versuche, die unaussprechliche Lehre in den verschiedenen philosophischen und religiösen Sprachen zu artikulieren, durch die sich buddhistische Traditionen im Laufe der Zeitalter ausgedrückt haben.

Indem wir verschiedene Visionen des Mitgefühls kennen lernen, werden wir uns der westlichen Annahmen bewusst, die unser Denken darüber bestimmen: die Unterscheidung zwischen Innen und Außen, mir selbst und Anderen, meiner Befreiung und der der Anderen.

In diesem Artikel sind wir vom persönlichen Mitgefühl, das auf einem Menschenbild der Autonomie beruht, in dem jeder Mensch ein Gesetz für seine eigenen individuellen Interaktionen aufstellt, über das zwischenmenschliche Mitgefühl, das auf einem Menschenbild der Heteronomie beruht, in dem das Gesetz nur in Verbindung mit anderen aufgestellt wird, bis hin zum transpersonalen Mitgefühl gegangen, das auf dem beruht, was der Soziologe Peter Berger als *Anomie*, die Abwesenheit jeglichen Gesetzes, beschrieben hat. Dieser Artikel ist ein erster Schritt auf dem Weg zu einer vielschichtigen „praktischen Theologie" des Mitgefühls.

Während in vielen Diskussionen über Pflege die Förderung der Autonomie im Mittelpunkt steht (z. B. in Diskussionen über das Ende des Lebens und Sterbehilfe), sollte das Erlernen des Funktionierens in gegenseitiger Abhängigkeit auch einen Platz im buddhistischen zwischenmenschlichen Mitgefühl haben. Mitgefühl scheint von Therapeut*innen und Sozialarbeiter*innenmehr und mehr als etwas betrachtet zu werden, das gesteuert werden kann. Dennoch sollten die Vertreter*innen der Religion einen Platz am Tisch behalten, um die transpersonale Dimension des Mitgefühls lebendig zu halten. Schließlich nimmt diese transpersonale Dimension nicht nur im Buddhismus Gestalt an, wenn sie mit dem ego-transzendierenden Feld der Buddhas und Bodhisattvas in Resonanz steht, sondern auch im Christentum als gottgegebene Gnade. Ich möchte argumentieren, dass eine solche mitfühlende Fürsorge aus einer transpersonalen Perspektive von größter Bedeutung ist.

Aus dem Englischen übersetzt durch Friederike Willhoeft

Herausgeber*innen und Autor*innen

Prof. Dr. Fernando Enns ist Professor für (Friedens-)Theologie und Ethik an der Vrije Universiteit, Amsterdam und Direktor des Amsterdam Center for Religion and Peace & Justice Studies. Außerdem ist er Professor am Fachbereich Ev. Theologie an der Universität Hamburg, und Leiter der Arbeitsstelle Theologie der Friedenskirchen. Seit 1998 ist er Mitglied des ÖRK-Zentralausschusses und Ko-Moderator der internationalen Referenzgruppe für den ÖRK-Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens sowie der Theologischen Studiengruppe. Außerdem ist er ordinierter Pfarrer und stellvertretender Vorsitzender der Arbeitsgemeinschaft Mennonitischer Gemeinden in Deutschland.

Dr. Andrés Pacheco Lozano ist Dozent am Mennonitischen Seminar der Vrije Universiteit Amsterdam und wissenschaftlicher Mitarbeiter am Amsterdam Center for Religion and Peace & Justice Studies. Er promovierte 2020 an der Fakultät für Religion und Theologie dieser Universität mit einem Forschungsprojekt über kontextuelles Bibellesen mit Gemeinden in Kolumbien und Systematischer Theologie. Er ist Mitglied der Theologischen Studiengruppe für den ÖRK-Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Frieden.

Dr. Betty Pries ist Spezialistin für „conflict, change, and leadership" bei Credence and Co. in Kanada und verfügt über 30 Jahre Erfahrung als Coach, Mediatorin, Trainerin, Moderatorin, Beraterin und Autorin. Sie ist spezialisiert auf die Arbeit mit komplexen Herausforderungen und unterstützt Führungskräfte und ihre Organisationen dabei, ihr Bestes zu geben. Ihre Promotion an der Vrije Universiteit, Amsterdam, befasst sich mit der Schnittstelle zwischen Konfliktransformation und kontemplativer Spiritualität.

Prof. Dr. Upolu Lumā Vaai ist Professor für Theologie und Ethik und Rektor des Pacific Theological College, Suva, Fidschi. Zu seinen Forschungsinteressen gehören die Trinität, Öko-Theologie, Hermeneutik, relationale indigene Philosophien der Pasifika und deren Überschneidungen mit Entwicklung, Klimawandel und sozialer Gerechtigkeit.

Prof. Dr. Hyunju Bae ist ordinierte Pfarrerin in der Presbyterianischen Kirche von Korea und Direktorin des Institute for the Study of Ecclesia and Life. Sie wurde an der Drew University (USA) in neutestamentlichen Studien promoviert und unterrichtete von 2004 bis 2019 an der Busan Presbyterian University (Korea). Seit 2013 ist sie Mitglied im Zentralausschuss des ÖRK.

Prof. Dr. André van der Braak ist Professor für vergleichende Religionsphilosophie an der Fakultät für Religion und Theologie der Vrije Universiteit in Amsterdam. Von 2013 bis 2018 war er Projektleiter eines internationalen Forschungsprojekts über multiple religiöse Zugehörigkeit.

Bruder Guido Dotti trat 1972 in die Mönchsgemeinschaft von Bose (Italien) ein und war von 1984 bis 2008 Subprior des Klosters. Seit 1983 arbeitet er als Redakteur und Übersetzer bei Qiqajon (Verlagshaus Bose). Seit 2015 ist er römisch-katholischer Delegierter in der theologischen Studiengruppe für den ÖRK-Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Frieden.

Metropolit Gennadios von Sassima † war Mitglied des Ökumenischen Patriarchats und Professor für Kirchenrecht und kirchliches Recht an der Theologischen Hochschule der Kirche von Zypern. Er war stellvertretender Vorsitzender des ÖRK, Vorsitzender des internationalen Dialogs zwischen der Orthodoxen Kirche und dem Lutherischen Weltbund und Präsident des European Forum of Dialogue between the Orthodox Churches in Europe und dem Rat der Europäischen Bischofskonferenzen der Römisch-Katholischen Kirche.

Dr. Gladson Jathanna ist Senior Lecturer für Geschichte des Christentums am Pacific Theological College (Fidschi). Er war auch am Gurukul Lutheran Theological College and Research Institute, Chennai, und am Karnataka Theological College, Mangalore, Indien, tätig.

Prof. Dr. Xavier L. Johnson ist Direktor für Contextual Ministry Education und Assistenzprofessor für praktische Theologie an der Earlham School of Religion in Richmond, Indiana. Außerdem ist er Pastor der Bethel Missionary Baptist Church in Dayton, Ohio, USA.

Dr. Azza Karam ist Generalsekretärin von Religions for Peace und Professorin für Religion und Entwicklung an der Vrije Universiteit Amsterdam. Als leitende Beraterin in den Bereichen Kultur und Religion bei den Vereinten Nationen (UNFPA) und Koordinatorin der Inter-Agency Task Force on Religion and Development leitete sie auch das Global Interfaith Network for Population and Development mit über 600 religiösen Organisationen aus der ganzen Welt. 1996 schloss sie ihre Promotion über den politischen Islam ab.

Prof. Dr. Wati Longchar ist Professor für Theologie und Kultur und Direktor des asiatisch-pazifischen theologischen Forschungszentrums des Yushan Theological College-Seminars, Taiwan. Von 2008 bis 2015 war er Dekan der Abteilung für kulturelle Erweiterung an der Serampore-Universität. Derzeit ist er Dekan des Programms für Theologie und Kulturen in Asien (PTCA).

Schwester Mary John Mananzan OSB ist Missionsbenediktinerin. Sie promovierte in Sprachphilosophie an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom und erwarb einen Abschluss in Missionswissenschaft an der Wilhelms-Universität in Münster, Deutschland. Als feministische Aktivistin hat sie viele frauenspezifische Programme ins Leben gerufen, darunter das Institut für Frauenstudien, die Women Ecology and Wholeness Farm und das Women Crisis Center, Philippinen.

Dr. Manulani Aluli Meyer ist indigene Erkenntnistheoretikerin an der Universität von Hawaii. Sie studierte die hawaiianische Erkenntnistheorie anhand der Sprache, der Geschichte und der klaren Einsichten hawaiianischer Mentoren und schloss 1998 ihre Promotion an der Harvard University ab. Sie hat zahlreiche Publikationen zum Thema „native intelligence" und ihrer synergetischen Verbindungen zu den Quantenwissenschaften, zum transformatorischen und ganzheitlichen Denken und zur befreienden Pädagogik veröffentlicht.

Dr. Anna Kasafi Perkins ist ehemalige Studiendekanin und Dozentin am St. Michael's Theological College, Jamaika. Seit 2007 ist sie leitende Programmbeauftragte in der Qualitätssicherung der University of the West Indies und Lehrbeauftragte am St. Michael's Theological College, Jamaika. Sie lehrt und forscht in den Bereichen Ethik, Gerechtigkeit, Populärkultur, Sexualität, Theologie, Schrift und Qualitätssicherung.

Dr. Isabel Apawo Phiri war stellvertretende Generalsekretärin des ÖRK und zuständig für Öffentliches Zeugnis und Diakonie. Sie ist Honorarprofessorin an der Fakultät für Religion, Philosophie und Klassische Philologie der Universität von KwaZulu-Natal, Südafrika, wo sie als Dekanin und Professorin für Afrikanische Theologie und Feministische Theologie tätig war. Von 2003 bis 2007 war sie Generalkoordinatorin des Circle of Concerned African Women Theologians.

Rabbiner Daniel Polish arbeitet als Gemeinde-Rabbiner in Poughkeepsie, New York. Er wurde vom Hebrew Union College-Jewish Institute of Religion ordiniert und hat an der Harvard University promoviert. Er war stellvertretender geschäftsführender Vizepräsident des Synagogue Council of America und Direktor der Social Action Commission of Reform Judaism. Zuletzt war er Vorsitzender des International Jewish Committee on Interreligious Consultations.

Prof. Dr. Anantanand Rambachan ist Professor für Religion am Saint Olaf College, Minnesota, USA. Von 2013 bis 2017 war er Gastprofessor an der Akademie der Weltreligionen an der Universität Hamburg, Deutschland.

Dr. Tanya Riches ist Forschungsstipendiatin am Fachbereich Theologie und Religion der Universität Birmingham, UK, sowie Dozentin und Koordinatorin des MTh-Programms am Hillsong College Sydney, Australien. In ihrer Doktorarbeit untersucht sie das Christentum der Aborigines und Torres-Strait-Insulaner in Australien nach der Missionierung.

Rev. Matthew Ross ist Programmleiter für Diakonie und Kapazitätsaufbau beim ÖRK. Er ist ordinierter Pfarrer der Kirche von Schottland (reformiert/presbyterianisch). Er war Generalsekretär von Action of Churches Together in Scotland (2014-18) und arbeitete in Brüssel für die Konferenz Europäischer Kirchen (2003-09). Er hat Abschlüsse in Jura und Theologie von der Universität Edinburgh und einen Postgraduiertenabschluss in Theologie von der Universität Glasgow.

Pastorin Dr. Marie Anne Subklew, Elektroingenieurin, Theologin und Politikwissenschaftlerin, arbeitete als ordinierte Pastorin und beschäftigte sich mit der Aufarbeitung der SED-Diktatur in der ehemaligen DDR. Seit 2017 ist sie Wissenschaftliche Geschäftsführerin der Arbeitsstelle Theologie der Friedenskirchen an der Universität Hamburg.

Rev. Dr. Karen Georgia A. Thompson Präsidentin der Vereinigten Kirche Christi, USA und Co-Exekutivdirektorin für globale Dienste, die als eine der gewählten Amtsträgerinnen der UCC fungiert. Sie ist ordinierte Pfarrerin, Theologin, Schriftstellerin und Dichterin. Die in Kingston, Jamaika, geborene Autorin hat umfangreiche Forschungen und Schriften über die vielfältigen religiösen Zugehörigkeiten aus der Perspektive der religiösen und spirituellen Praktiken der versklavten Afrikaner*innen und der Menschen afrikanischer Abstammung in der Karibik verfasst.

Rode Wanimbo ist in Agamua, Wamena, im zentralen Hochland von Westpapua geboren und aufgewachsen. Seit 2013 koordiniert sie die Frauenabteilung der Evangelischen Kirche in Tanah Papua (GIDI). Die vier Programme, die sie leitet, sind „Geschichten erzählen im Kreis", „Entkolonialisierung der Bibel", „Ökumenischer Gebetskreis" und „Ausbildung von Ausbildern für Alphabetisierung".

Rev. Dr. Ibrahim Wushishi Yusuf ist derzeit Programmverantwortlicher für Friedenskonsolidierung in der Region Afrika beim ÖRK. Er ist ordinierter Pastor der Nigerian Baptist Convention und erhielt seine pastorale Ausbildung am Baptist Theological Seminary Kaduna, am Faith Christian Theological Seminary Lagos und an der Nigerian Defence Academy, Kaduna. Von 2010 bis 2019 war er Generalsekretär des Christian Council of Nigeria und Co-Sekretär des International Centre for Interfaith Peace and Harmony, Kaduna, Nigeria.

ÖRK-Veröffentlichungen 2018-2024

Eine umfassende Liste der ÖRK-Publikationen finden Sie im Abschnitt Ressourcen auf https://www.oikoumene.org

Donald Norwood, *Pilgrimage of Faith: The Journey of the WCC,* 2018, ISBN: 978-2-8254-1710-2

Carlos Sentado und Manuel Quintero Perez, *A Legacy of Passionate Ecumenism,* 2018, ISBN: 978-2-8254-1711-9

Susan Durber und Fernando Enns (Hrsg.), *Walking Together: Reflections on the Ecumenical Pilgrimage of Justice and Peace,* 2018, ISBN: 978-2-8254-1712-6

J. Michael West und Gunnar Mägi (Hrsg.), *Your Word Is Truth: The Bible in Ten Christian Traditions,* 2018, ISBN: 978-2-8254-1714-0

J. Michael West und Gunnar Mägi (Hrsg.), *Your Word Is Truth: The Bible in Ten Christian Traditions,* eBook-Ausgabe, 2018, ISBN: 978-2-8254-1715-7

Treatment Adherence and Faith Healing in the Context of HIV and AIDS in Africa (EHAIA), 2018, ISBN: 978-2-8254-1716-4

Treatment Adherence and Faith Healing in the Context of HIV and AIDS in Africa (EHAIA), Kiswahili-Ausgabe, 2018, ISBN: 978-2-8254-1717-1

Treatment Adherence and Faith Healing in the Context of HIV and AIDS in Africa (EHAIA), Französisch, 2018, ISBN: 978-2-8254-1718-8

Positive Masculinities and Femininities: Handbook for Adolescents and Young People in Faith Communities in Nigeria, englische Ausgabe, 2018, ISBN: 978-2-8254-1719-5

Translating the Word, Transforming the World: An Ecumenical Reader, 2018 ISBN: 978-2-8254-1712-6

Amélé Adamavi-Aho Ekué, Pamela D. Couture, and Samuel George (Hrsg.), *For Those Who Wish to Dream: Emerging Theologians on Mission and Evangelism,* 2019, ISBN: 978-2-8254-1724-9

Risto Jukko und Jooseop Keum (Hrsg.), *Moving in the Spirit: Report of the WCC Conference on World Mission and Evangelism,* 2019, ISBN: 978-2-8254-1721-8

Risto Jukko (Hrsg.), *Moving in the Spirit Report of the WCC Conference on World Mission and Evangelism,* Digitale Gesamtausgabe, 2019, ISBN: 978- 2-8254-1722-5

Risto Jukko, Jooseop Keum und (Kay) Kyeong-Ah Woo (Hrsg.), *Called to Transforming Discipleship: Devotions from the WCC Conference on World Mission and Evangelism,* 2019, ISBN: 978-2-8254-1723-2

Come and See: A Theological Invitation to the Pilgrimage of Justice and Peace (Faith & Order Paper 224), 2019, ISBN: 978-2-8254-1725-6

Susan Durber und Fernando Enns (Hrsg.), *Walking Together: Reflections on the Ecumenical Pilgrimage of Justice and Peace,* E-Book-Ausgabe, 2019, ISBN: 978- 2-8254-1726-3

United and Uniting Churches: Two Messages (Faith and Order Paper 225), 2019, ISBN: 978-2-8254-1727-0

Päpstlicher Rat für den Interreligiösen Dialog und der Ökumenische Rat der Kirchen, *Education for Peace in a Multi-Religious World: A Christian Perspective,* 2019, ISBN: 978-2-8254-1728-7

Moral Discernment in the Churches, spanische Ausgabe*,* 2019, ISBN: 978-2-8254-1700-3

Moral Discernment in the Churches, deutsche Ausgabe*,* 2019, ISBN: 978-2-8254-1729-4

Treatment Adherence and Faith Healing in the Context of HIV and AIDS in Africa (EHAIA), Kinwaranda Version, 2019, ISBN: 978-2-8254-1701-0

They Showed Us Unusual Kindness: Resources for the Week of Prayer for Christian Unity 2020 (F&O Paper 226), 2019, ISBN: 978-2-8254-1704-1

Minutes of the Faith and Order Commission Meeting (Nanjing, Juni 2019, Faith & Order Paper 227), 2019, ISBN: 978-2-8254-1705-8

Fulata Lusungu Moyo, *Healing Together: A Facilitator's Resource for Ecumenical Faith and Community Community-Based Counselling* (EHAIA), 2019, ISBN: 978-2-8254-1706-5

Jürgen Moltmann, *Hope in These Troubled Times,* 2019, ISBN: 978-2-8254-1713-3

Mwai Mokoka, *Health-Promoting Churches: Reflections on Health and Healing for Churches on Commemorative World Health Days,* 2020, ISBN: 978-2-8254-1708-9

Mwai Mokoka, *Health-Promoting Churches: Reflections on Health and Healing for Churches on Commemorative World Health Days,* spanische Ausgabe*,* 2020, ISBN: 978-2-8254-1709-6

Ecumenical International Youth Day, 2020: Young People and Mental Health, 2020, ISBN: 978-2-8254-1730-0

Ecumenical International Youth Day, 2020: Young People and Mental Health, 2020, ISBN: 978-2-8254-1731-7

The Light of Peace: The Churches and the Korean Peninsula, 2020, ISBN: 978-2-8254-1732-4

Healing the World: Bible Studies for the Pandemic Era, 2020, ISBN: 978-2-8254-1733-1

The Light of Peace: The Churches and the Korean Peninsula, 2020, ISBN: 978-2-8254-1734-8

Pontifical Council for Interreligious Dialogue and the World Council of Churches, Serving a Wounded World in Interreligious Solidarity: A Christian call to reflection and action during COVID-19 and beyond, 2020, ISBN: 978-2-8254-1737-9

Frederique Seidel und Emmanuel de Martel. *Cooler Earth - Higher Benefits: Actions by those who care about children, climate and finance,* 2020, ISBN: 978-2-8254-1748-5

Pilgrim Prayer: The Ecumenical Prayer Cycle, 2021, ISBN 978-2-8254-1666-2

Myriam Wiljens and Vladimir Shmaliy, (Hrsg.), *Churches and Moral Discernment: Volume 1: Learning from Traditions,* Faith and Order Paper No. 228, 2020, ISBN 978-2-8254-1735-5

Love and Witness: Proclaiming the Peace of the Lord Jesus Christ in a Religiously Plural World, Faith and Order Paper No. 230, 2020, ISBN: 978-2-8254-1739-3

Cultivate and Care: An Ecumenical Theology of Justice for and within Creation, Faith and Order Paper 226, 2020, ISBN: 978-2-8254-1738-6

Myriam Wijlens, Vladimir Shmaliy, and Simone Sinn, eds., *Churches and Moral Discernment: Volume 2: Learning from History,* Faith and Order Paper No. 229, 2021, ISBN 978-2-8254-1736-2

Ellen Wondra, Stephanie Dietrich und Ani Ghazaryan Drissi, Hrsg., *Churches Respond To The Church: Towards A Common Vision, Band I,* Faith and Order Paper Nr. 231, 2021, ISBN: 978-2-8254-1750-8

Ellen Wondra, Stephanie Dietrich und Ani Ghazaryan Drissi, Hrsg., *Churches Respond To the Church: Towards A Common Vision, Band II,* Faith and Order PaperNr. 232, 2021, ISBN: 978-2-8254-1751-5

Marianne Ejdersten et al. (Hrsg.), *Voices of Lament, Hope, and Courage: A Week of Prayer in the Time of the COVID-19 Pandemic* (In 4 Sprachen), 2021,
Englisch: 978-2-8254-1757-7
Französisch: 978-2-8254-1761-4
Deutsch: 978-2-8254-1759-1
Spanisch: 978-2-8254-1760-7

Mwai Makoka, Hrsg., *Health-Promoting Churches Volume II: A Handbook to Accompany Churches in Establishing and Running Sustainable Health Promotion Ministries,* 2021, ISBN: 978-2-8254-1754-6

Christ's Love Moves the World to Reconciliation and Unity: An introduction to the theme of the 11th Assembly of the World Council of Churches, Karlsruhe 2022 (in 9 Sprachen), 2021/22,

Englisch: 978-2-8254-1756-0
Französisch: 978-2-8254-1798-0
Deutsch: 978-2-8254-1799-7
Spanisch: 978-2-8254-1800-0
KiSwahili: 978-2-8254-1801-7
Portugiesisch: 978-2-8254-1802-4
Arabisch: 978-2-8254-1803-1
Russisch: 978-2-8254-1804-8
Indonesisch: 978-2-8254-1805-5

Parce Que Dieu M'aime-Affirmer Ma Valeur En Christ: Un programme d'éducation chrétienne contra la violence basée sur le genre, 2021, ISBN: 978-2-8254-1753-9

Myriam Wijlens, Vladimir Shmaliy und Simone Sinn, Hrsg., *Churches and Moral Discernment Band 3: Facilitating Dialogue to Build Koinonia,* 2021, ISBN: 978-2-8254-1762-1

Ellen Wondra, Stephanie Dietrich und Ani Ghazaryan Drissi (Hrsg.), *What Are the Churches Saying About the Church? Key Findings and Proposals from the Responses to The Church: Auf dem Weg zu einer gemeinsamen Vision,* Faith and Order Paper Nr. 236, 2021, ISBN: 978-2-8254-1764-5

Darrell Jackson, Alessia Passarelli, Hrsg., *Mapping Migration, Mapping Churches' Responses In Europe: Being Church Together,* Kommission der Kirchen für Migranten in Europa, 2021, ISBN: 978-2-8254-1758-4

Peniel Jesudason Rufus Rajkumar, Hrsg., *Faith(s) Seeking Justice: Liberation and the Rethinking of Interreligious Dialogue,* 2021, ISBN: 978-2-8254-1755-3

Das Engagement der Kirchen für Kinder. *Cooler Earth – Increased Benefits: Actions by Those who Care about Children, Climate and Finance (Second Edition),* 2021, ISBN: 978-2-8254-1763-8

Ecumenical International Youth Day Event Toolkit 2021: Young People and Climate Change, 2021, ISBN: 978-2-8254-1772-0

Walk the Talk: A Toolkit to Accompany the "Roadmap for Congregations, Communities and Churches for an Economy of Life and Ecological Justice," 2021, ISBN: 978-2-8254-1773-7

Petter Jakobsson, Risto Jukko, and Olle Kristenson, eds., *Sharing and Learning: Bible, Mission, and Receptive Ecumenism,* 2021, ISBN: 978-2-8254-1766-9

Thursdays in Black Bible Studies Series 1: Listening, Learning and Responding to the Word of God, 2021, ISBN: 978-2-8254-1779-9

Risto Jukko, ed., *Call to Discipleship: Mission in the Pilgrimage of Justice and Peace,* 2021, ISBN: 978-2-8254-1773-7

New International Financial and Economic Architecture initiative (NIFEA), *ZacTax Toolkit,* 2021, ISBN: 978-3-949281-03-7

Jennifer Philpot-Nissen, *Killer Robots: A Campaign Guide for Churches,* 2021, ISBN: 978-2-8254-1775-1

Jennifer Philpot-Nissen, *Les Robots tueurs: Guide de campagne pour les Églises,* 2021, ISBN: 978-2-8254-1783-6

Jennifer Philpot-Nissen, *Killer-Roboter: Ein Kampagnen-Leitfaden für Kirchen,* 2021, 978-2-8254-1784-3

Jennifer Philpot-Nissen, *Robots asesinos: Guía de campaña para las Iglesias,* 2021, ISBN: 978-2-8254-1785-0

Jennifer Philpot-Nissen, *Arabic Killer Robots,* 2021. ISBN: 978-2-8254-1786-7

Jennifer Philpot-Nissen, *Robôs Assassinos: Um Guia de Campanha para as Igrejas,* 2021, ISBN: 978-2-8254-1787-4

Isabel Apawo Phiri, Collins Shava, eds., *The Africa We Pray For on a Pilgrimage of Justice and Peace: PJP Series Vol 1,* 2021, Web ISBN 978-2-88931-417-1, Print ISBN 978-2-88931-371-6

Joy Eva Bohol, Benjamin Simon, eds., *Let the Waves Roar: Perspectives of Young Prophetic Voices in the Ecumenical Movement,* 2021, ISBN: 978-2-8254-1765-2

Louk A. Andrianos, Tom Sverre Tomren, eds., *Contemporary Ecotheology, Climate Justice and Environmental Stewardship in World Religions: Ecothee Volume 6 - Orthodox Academy of Crete.* Veröffentlicht von Embla Akademis, 2021, ISBN: 978-82-93689-14-0

Ellen Wondra, Stephanie Dietrich, Ani Ghazaryan Drissi. Eds., *Common Threads: Key Themes from Responses to The Church: Towards a Common Vision,* Faith and Order Paper No 233, 2021, ISBN: 978-2-8254-1776-8

Pilgrims on the Path of Peace. The Journey of the WCC from Busan to Karlsruhe.

(Unillustrated),) 2022, ISBN: 978-2-8254-1789-8

Pilgerinnen und Pilger auf dem Weg des Friedens. Die Reise des ÖRK *von Busan nach Karlsruhe* (ohne Bilder), 2022 ISBN: 978-2-8254-1792-8

Peregrinos en el camino de la paz. El recorrido del CMI de Busan a Karlsruhe (sin ilustraciones), 2022, ISBN: 978-2-8254-1791-1

Pèlerins sur la route de la paix. Le Cheminement du COE de Busan à *Karlsruhe* (non illustré), 2022, ISBN: 978-2-8254-1790-4

Archbishop Dr Anastasios, *Coexistence: Peace, Nature, Poverty, Terrorism, Values (Religious Perspectives),* Übersetzt von: John Chryssavgis. 2021, ISBN: 978-2-8254-1752-2

Semegnish Asfaw, ed., *I Belong Volume 2: Biblical Reflections on Statelessness,* 2022, ISBN: 978-2-8254-1780-5

Celebrate Christ's Love! Sing and Pray, 2022, ISBN: 978-2-8254-1788-1

Globethics Veröffentlichungen

Die folgende Liste ist nur eine Auswahl unserer Veröffentlichungen. Um die gesamte Sammlung zu sehen, besuchen Sie bitte unsere Website.

Alle kostenlosen Produkte werden kostenlos zur Verfügung gestellt und können in der Globethics-Bibliothek und unter https://globethics.net/publications als PDF heruntergeladen werden. Großdrucke können unter publications@globethics.net zu Sonderkonditionen aus dem Globalen Süden bestellt werden.

Kostenpflichtige Produkte, die nicht kostenlos angeboten werden, sind gekennzeichnet*.

Geschäftsführender Redakteur: Dr. Ignace Haaz.

Prof. Dr Fadi Daou, geschäftsführender Direktor von Globethics in Genf.

Kontakt für Manuskripte und Anregungen: publications@globethics.net

Reihe Global

Christoph Stückelberger, Walter Fust, Obiora Ike (eds.), *Global Ethics for Leadership. Values and Virtues for Life*, 2016, 444pp. ISBN: 978–2–88931–123–1

Dietrich Werner / Elisabeth Jeglitzka (eds.), *Eco-Theology, Climate Justice and Food Security: Theological Education and Christian Leadership Development*, 316pp. 2016, ISBN 978–2–88931–145–3

Obiora Ike, Andrea Grieder and Ignace Haaz (Eds.), *Poetry and Ethics: Inventing Possibilities in Which We Are Moved to Action and How We Live Together,* 271pp. 2018, ISBN 978–2–88931–242–9

Christoph Stückelberger / Pavan Duggal (Eds.), *Cyber Ethics 4.0: Serving Humanity with Values,* 503pp. 2018, ISBN 978–2–88931–264-1

Reihe Policy

Ethics in the Information Society: The Nine 'P's. A Discussion Paper for the WSIS+10 Process 2013–2015, 2013, 32pp. ISBN: 978–2–940428–063–2

Principles on Equality and Inequality for a Sustainable Economy. Endorsed by the Global Ethics Forum 2014 with Results from Ben Africa Conference 2014, 2015, 41pp. ISBN: 978–2–88931–025–8

Water Ethics: Principles and Guidelines, 2019, 41 Seiten. ISBN 978-2-88931-313-6, erhältlich in drei Sprachen.

Inclusive AI for a Better Future. Policy Dialogue Report, 2024, 27p. ISBN 978-2-88931-563-5

Indigenous Statements for Environmental Justice 2008-2023, 2023, 50p.ISBN 978-2-88931-558-1

Interfaith Statements for Environmental Justice 2008-2023, 2023, 62p. ISBN 978-2-88931-556-7

Reihe Thesen

Andrew Danjuma Dewan, *Media Ethics and the Case of Ethnicity A Contextual Analysis in Plateau State, Nigeria,* 2022, 369pp. ISBN 978-2-88931-436-2

Sébastien Munguiko Bintu, *La conversion progressive et le rôle d'apôtre dans l'histoire du salut. Les cas de Simon Pierre et Paul de Tarse dans Luc-Actes : Étude exégétique,* 2023, 583pp. ISBN 978-2-88931-513-0

Hassan Fartousi, *A Portrait of Trade in Cultural Goods: in Respect of the WTO and the UNESCO Instruments in the Contexts of Hard-Law and Soft-Law*, 2023, 497pp. ISBN: 978-2-88931-530-7

Alain Kusinza Nkinzo, *Celebrating the Reconciliation: Potentialities of Pentecostal Worship for Reconciliation and Peace in the Context of the Great Lakes Region,* 2023, 533pp. ISBN: 978-2-88931-541-3

Michael Heumann, Zeitgenössische Wachstumskritik aus wirtschaftsphilosophischer Perspektive. Zur Rekonstruktion des Wachstumsdynamik als Verselbständigung cartesischen Denkens, 2023, 580pp. ISBN: 978-2-88931-542-0

Yosra Ben Ameur, Essai sur la relation entre l'éthique et le droit des affaires. Partie I : La réception de l'éthique par le droit des affaires, 2024, 431p. ISBN 978-2-88931-561-1

Reihe Ethik im Bildungswesen

Divya Singh / Christoph Stückelberger (Eds.), *Ethics in Higher Education Values-driven Leaders for the Future,* 2017, 367pp. ISBN: 978–2–88931–165–1

Obiora Ike / Chidiebere Onyia (Eds.), *Ethics in Higher Education, Foundation for Sustainable Development,* 2018, 645pp. ISBN: 978-2-88931-217-7

Obiora Ike / Chidiebere Onyia (Eds.), *Ethics in Higher Education, Religions and Traditions in Nigeria* 2018, 198pp. ISBN: 978-2-88931-219-1

Obiora F. Ike, Justus Mbae, Chidiebere Onyia (Eds.), *Mainstreaming Ethics in Higher Education: Research Ethics in Administration, Finance, Education, Environment and Law Vol. 1,* 2019, 779pp. ISBN 978-2-88931-300-6

Ikechukwu J. Ani/Obiora F. Ike (Eds.), *Higher Education in Crisis Sustaining Quality Assurance and Innovation in Research through Applied Ethics,* 2019, 214pp. ISBN 978-2-88931-323-5

Deivit Montealegre / María Eugenia Barroso (Eds.), *Ethics in Higher Education, a Transversal Dimension: Challenges for Latin America.* Ética en educación superior, una dimensión transversal: Desafíos para América Latina, 2020, 148pp. ISBN 978-2-88931-359-4

Obiora Ike, Justus Mbae, Chidiebere Onyia, Herbert Makinda (Eds.), *Mainstreaming Ethics in Higher Education Vol. 2,* 2021, 420pp. ISBN: 978-2-88931-383-9

Christoph Stückelberger/ Joseph Galgalo/ Samuel Kobia (Eds.), *Leadership with Integrity. Higher Education from Vocation to Funding,* 2021, 288pp. ISBN 978-2-88931-389-1

Jacinta M. Adhiambo und Florentina N. Ndeke (Eds.), *Educating Teachers for Tomorrow: on Ethics and quality in Pedagogical Formation,* 2021, 196pp. ISBN: 978-2-88931-407-2

Erin Green / Divya Singh / Roland Chia (Eds.), *AI Ethics and Higher Education Good Practice and Guidance for Educators, Learners, and Institutions,* 2022, 324pp. ISBN 978-2-88931-442-3

Kopublikationen & Sonstiges

Obiora F. Ike, *Moral and Ethical Leadership, Human Rights and Conflict Resolution – African and Global Contexts,* 2020, 191pp. ISBN: 978-2-88931-333-4

Kenneth R. Ross, *Mission Rediscovered: Transforming Disciples,* 2020, 138pp. ISBN 978-2-88931-369-3

Obiora Ike, Amélé Adamavi-Aho Ekué, Anja Andriamay, Lucy Howe López (Eds.), *Who Cares About Ethics?* 2020, 352pp. ISBN 978-2-88931-381-5

Fanny Iona Morel, *Whispers from the Land of Snows: Culture-based Violence in Tibet.* 2021, 218pp. ISBN: 978-2-88931-418-8

Ignace Haaz / Amélé Adamavi-Aho Ekué (Eds.), *Walking with the Earth. Intercultural Perspectives on Ethics of Ecological Caring,* 2022, 324pp. ISBN 978-2-88931-434-8

Christoph Stückelberger, *My Cross – My Life: Daily Spiritual Joy,* 2022, 137pp. ISBN 978-2-88931-446-1

Abdeljalil Akkari, Stefania Gandolfi, Moussa Mohamed Sagayar (Eds.), *Repenser l'éducation et la pédagogie dans une perspective africaine Manuel pratique à destination des enseignants et des formateurs d'enseignants,* 2022, 220pp. ISBN 978-2-88931-454-6

Peter Prove, Jochen Motte, Sabine Dressler and Andar Parlindungan (Eds.), *Strengthening Christian Perspectives on Human Dignity and Human Rights,* 2022, 536pp. ISBN 978-2-88931-478-2

Peter Eshioke Egielewa / Blessed Frederick Ngonso (Eds.), *Ethics, Media, Theology and Development in Africa. A Festschrift in Honour of Msgr Prof. Dr Obiora Francis Ike,* 2022, 580pp. ISBN 978-2-88931-484-3

You Bin, *Christian Liturgy, Chinese Catechism 4,* 2023, 222pp.

ISBN: 978-2-88931-509-3

Ignace Haaz / Jakob Bühlmann Quero / Khushwant Singh (Eds.), *Ethics and Overcoming Odious Passions Mitigating Radicalisation and Extremism through Shared Human Values in Education,* 2023, 270pp. ISBN 978-2-88931-533-8

Journal of Ethics in Higher Education

The focus and scope of JEHE is to answer to the request made by many faculty members from Globethics Consortium of higher education institutions, Network, Partners, Regional Programmes and participants to Globethics International Conferences to have a new space on Globethics platform for the publication of their research results in a scientific Journal.

https://jehe.globethics.net
ISSN: 2813-4389

No. 3 (2023)// Time for Education

Dies ist nur eine Auswahl unserer neuesten Veröffentlichungen. Um unsere gesamte Sammlung zu sehen, besuchen Sie bitte unsere Website:

https://globethics.net/publications

ISBN 978-2-88931-567-3

Transformative Spiritualitäten
für den Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens

Die Kirchen des Ökumenischen Rates der Kirchen befinden sich auf einem „Pilgerweg der Gerechtigkeit und des Friedens" – gemeinsam mit allen Menschen guten Willens – seit sie 2013 zu ihrer Vollversammlung in Busan zusammengekommen sind. Die Schaffung von Frieden mit Gerechtigkeit steht im Mittelpunkt der ökumenischen Bewegung seit ihren Anfängen. Dies spiegelt die Berufung der Kirchen in einer Welt wider, die durch systemische Ungerechtigkeit – Rassismus, Sexismus, Fremdenfeindlichkeit, wirtschaftliche Ausbeutung und Gewalt unter Menschen sowie gegen die Natur verwundet ist. Während ethische Orientierung, theologische Überlegungen und politisches Engagement ganz oben auf der Tagesordnung des Ökumenischen Rates der Kirchen stehen, hat die spirituelle Dimension eines „gerechten Friedens" nicht immer die gleiche Aufmerksamkeit erhalten.

Mit Beginn des „Pilgerwegs der Gerechtigkeit und des Frieden" hat der ÖRK begonnen, sich bewusst auf „transformative Spiritualitäten" zu konzentrieren, um die Kraft der vielen unterschiedlichen Glaubensgemeinschaften rund um den Globus (wieder) zu entdecken. Woher kommen diese ausgeprägten Fähigkeiten, dem Bösen mit Gutem zu widerstehen, Ungerechtigkeiten in ein Leben in Würde für alle umzuwandeln und zerbrochene Beziehungen zu heilen – auch gegenüber „Mutter Natur"? Und wie sehen einige der spirituellen Praktiken aus, die Gemeinschaften auf diesem „sacred walk" inspirieren?

Dieser Band enthält eine Auswahl von Erfahrungen, Reflexionen und Überlegungen zu solch transformativen Spiritualitäten, von indigenen Perspektiven zu dezidierten Stimmen von Frauen, von den Kämpfen schwarzer Gemeinschaften bis zu campesinos*as in Lateinamerika, von spezifisch christlichen Traditionen bis hin zu Schwesterreligionen.

Es ist eine gemeinsame Quelle, aus der wir alle trinken, und die Leserinnen und Leser einlädt, an dem Versprechen teilzuhaben, dass ein Leben in Frieden und Gerechtigkeit tatsächlich für alle möglich ist.

Ökumene World Council of Churches

Globethics