

Martyrium als Zeugnis

Zur Frage nach der theologischen und politischen Valenz religiöser Zeugenschaft, dargelegt am Beispiel des Martyriums der Trappistenmönche von Tibhirine/Algerien

Joachim Negel (Münster/Marburg)

I. Verwirrende Märtyrerdiskurse

Religion und Gewalt... Im Rahmen dieser nicht enden-wollenden Debatte ist wohl kaum ein theologischer Schlüsselbegriff so sehr ins Zwielficht geraten wie der des Märtyrers. Ursprünglich Ehrentitel für jene, die um der Bezeugung der Wahrheit Christi willen ihr Leben ließen, erfährt der Begriff derzeit eine semantische Verschiebung, die man geradezu als atemberaubend bezeichnen muss: „Märtyrer – das sind Leute, die andere in die Luft sprengen“, so die Aussage hessischer Schüler im Rahmen einer Befragung über die Bedeutung religiöser Grundbegriffe.¹ Mag man sich als christlicher Theologe einstweilen bei der Vorstellung beruhigen, dass für die hier vorgenommene gedankenlose Verknüpfung zweier schlechterdings konträrer Begriffe („Zeuge“ und „Mörder“) die medial verbreitete Selbsteinschätzung islamistischer Selbstmordattentäter verantwortlich ist,² so ist eine solche Selbstberuhigung nicht mehr möglich, wo man dieselbe Verknüpfung (wenngleich natürlich subtiler) bei Kulturtheoretikern wie Peter Sloterdijk³ oder Jan Assmann findet. Als „zentrales Motiv der jüdischen und christlichen Religion“, so Assmann, „tritt uns [das Martyrium] ebenso wie sein aktives Gegenstück, das Töten für Gott, [als] ein Phänomen [entgegen], das nur im Horizont des exklusiven Monotheismus [...] denkbar ist.“ Als „religiös motivierte[r] Totaleinsatz[.] des eigenen Lebens“ ist das Martyrium „die letzte Konsequenz eines ‚Eifers‘ für jenen Gott, der als der einzige der wahre“ ist⁴ – man spürt, wie Assmann seine Leser sensibilisieren will für die unterirdisch laufenden Verbindungslinien zwischen der „Bereitschaft, für den eigenen Glauben eher zu sterben, als sich zu Handlungen

¹ Mitgeteilt von Dr. Irene Polke, Bischof-Neumann-Schule Königstein/Ts.

² Vgl. die entsprechenden, meist über das Internet verbreiteten Belege bei Hans Maier, „Politische Märtyrer? Erweiterungen des Märtyrerbegriffs in der Gegenwart“, in: *Opfer – Helden – Märtyrer. Das Martyrium als religionspolitologische Herausforderung*, hg. von Józef Niewiadomski et al., Innsbruck 2011, 26f., 29. Gegen die hybride Selbsteinschätzung islamistischer Jihadisten wendet sich der religionsgeschichtliche Beitrag von Hamideh Mohagheghi, „Martyrium aus islamisch-schittischer Perspektive“, in: ebd. 181-193.

³ Peter Sloterdijk, *Gottes Eifer. Vom Kampf der drei Monotheismen*, Frankfurt et al. 2007, 15f., 26f., 40-62 u.ö.

⁴ Alle Zitate Jan Assmann, „Monotheismus und die Sprache der Gewalt“, in: *Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott*, hg. von Peter Walter, Freiburg/Br. 2005, 32, 34.

oder Überzeugungen bereit zu finden, die mit der wahren Religion unvereinbar sind“, und jener anderen „Bereitschaft, in bestimmten Konstellationen [...] andere für die eigenen Überzeugungen sterben zu lassen.“⁵ Nach Assmann haben diese Linien ihren gemeinsamen Fokus in einem exklusiven Wahrheitsbegriff. Dieser erst verleiht die seelische Energie, sowohl das eigene als auch das Leben anderer für die Wahrheit zu opfern. Wo immer daher die Vertreter monotheistischer Religion im emphatischen Sinn des Wortes von Wahrheit sprechen, sei hohe Vorsicht geboten.

Man sieht, dass die Polysemie der Begriffe „Martyrium“ bzw. „Märtyrer“ für eine erhebliche Kategorienverwirrung sorgt. Die gegenwärtige kulturphilosophische Debatte ist viel zu sehr überformt vom Diskurs über islamistische Selbstmordattentäter, nationalistische Vaterlandsverteidiger und religiös-(auto)erotisch aufgelaufene Performances,⁶ als dass das, was die exegetischen, historischen und systematischen Fachdisziplinen der christlichen Theologie hierzu zu sagen hätten, Gehör finden könnte. Im Folgenden werde ich deshalb auf den Märtyrer-Begriff weitgehend verzichten; statt dessen werde ich die den profangriechischen Ausdrücken $\acute{o}$ $\mu\acute{\alpha}\rho\tau\upsilon\rho\varsigma$ bzw. $\mu\acute{\alpha}\rho\tau\upsilon\rho\epsilon\acute{\iota}\nu$ entsprechenden Synonyma „Zeuge“ bzw. „Zeugnis ablegen“ benutzen; denn um nichts anderes als um eine Selbstpräsenz des Zeugnisses Christi im Zeugnis des Christen geht es, wenn die christliche Theologie von „Martyrium“ spricht.

Zunächst dürfte es sinnvoll sein, Kriterien für den christlichen Zeugnisbegriff festzulegen; die einschlägigen Quellen sind hier neben dem Neuen Testament die frühchristlichen Märtyrerakten. Sodann wird zu fragen sein, inwieweit diese Kriterien heuristischen Wert im Blick auf das Gespräch zwischen den Kulturwissenschaften und der Theologie haben: Könnte die Theologie zur Lösung der beklagten Begriffsverwirrung einen klärenden Beitrag leisten? An einem Beispiel aus dem algerischen Bürgerkrieg der 1990er Jahre, dem Schicksal der Trappistenmönche von Tibhirine, sei die Möglichkeit eines solchen Beitrags eingehend dargestellt und analysiert. In einem letzten Schritt soll dann wenigstens knapp der Frage nachgegangen werden, welche politische und ethische Bedeutung dem Phänomen existentieller Zeugenschaft in einer sowohl postreligiösen als auch postsäkularen Gesellschaft zukommt und was die Gründe dafür sein mögen, dass der aktuelle kulturphilosophische Diskurs so sehr von Argumenten dominiert wird, die der aus Sicht des Theologen zu beklagenden Begriffsverwirrung eher beisteuern, statt ihr abzuhelpfen.

⁵ Jan Assmann, *Die mosaische Unterscheidung – oder Der Preis des Monotheismus*, München et al. 2003, 34.

⁶ Stellvertretend sei hier nur der gelehrte Essay von Sigrd Weigel genannt, der in den von ihr herausgegebenen Sammelband *Märtyrer-Porträts. Von Opfertod, Blutzeugen und Heiligen Kriegerern* (München 2007) einführt (ebd. 11-37).

II. Kriterien christlicher Zeugenschaft

Recht besehen, gibt es christlich nur einen einzigen Märtyrer: Jesus von Nazareth, der den Titel des „treuen und zuverlässigen Zeugen“ (ὁ μάρτυς ὁ πιστὸς καὶ ἀληθινός) – nämlich der Liebe Gottes – trägt (Offb 1, 5; 3, 14) und von dem es heißt, er habe „vor Pontius Pilatus das herrliche Zeugnis abgelegt“ (1Tim 6, 13). Christliche Zeugenschaft hat sich ausschließlich an Jesus zu orientieren, an seiner Reich-Gottes-Botschaft, die im Feindesliebegebot ihre steilste Aufgipfelung findet (vgl. Mt 5, 38-48 par) – eine Haltung, die der Evangelist Lukas in Jesu Kreuzeswort „Vater vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun“ erfüllt sieht (Lk 23, 34), weshalb im zweiten Teil des lukanischen Doppelwerkes, in der Apostelgeschichte, der Diakon und „Protomärtyrer“ Stephanus ganz nach der Figur Christi beschrieben wird (Apg 7, 54-60). Dem Lynchmord an Stephanus geht eine stilisierte Verteidigungsrede des Stephanus vor dem Hohen Rat der Juden voraus, die eine einzige Bekenntnisrede zu Christus ist (Apg 7, 1-53) und ihrerseits wieder der Verteidigungsrede Jesu vor Pilatus ähnelt (vgl. Mt 27, 1f.11-26; Mk 15, 1-15; Lk 23, 1-5.13-25; Joh 18, 28-40; 19, 9-12). Das theologische Kriterium, was als christliche Zeugenschaft zu gelten hat, leitet sich ausschließlich von diesen Zusammenhängen her. Das profangriechische „μαρτυρεῖν“ (vor Gericht Zeugnis ablegen)⁷ wurde sehr früh mit dem Zeugnis Jesu vor dem Hohen Rat und vor dem römischen Statthalter Pontius Pilatus gleichgesetzt. Sich diesem Zeugnis lebensdramatisch anzugleichen, als Knecht Christi nichts anderes zu tun als der Meister (vgl. Mt 10, 24f.; Joh 15, 20), ist der Kern dessen, was die frühchristliche Tradition „Martyrium“ nennt: gewaltlose Standhaftigkeit des christlichen Bekenners, wenn es sein muss bis in den Tod: das sog. „Blutzeugnis“.

Mit den „Acta Martyrii Polycarpi“, dem Bericht über die Zeugenschaft des 86 Jahre alten Bischofs Polykarp von Smyrna (hingerichtet ca. 160 n. Chr.), deren Grundlage wohl die amtlichen Protokolle der vernehmenden Behörde sind und die zum Zweck der erbaulichen Lektüre narrativ-apologetisch stilisiert und mit Einleitung und Schluss versehen wurden, ist dann nicht nur eine neue Textgattung erfunden, sondern auch die spezifische Bedeutung dessen festgelegt worden, was bis heute als „Martyrium“ im christlichen Sinne zu gelten hat.⁸ Im Wesentlichen lassen sich vier Kriterien unterscheiden:

- (1) Als erstes ist da die „Gnade des Martyriums“ zu nennen. Christliche Zeugenschaft „usque ad effusionem sanguinis“ darf nicht selbst inszeniert, provoziert oder gar aus eigener Initiative gewählt werden. Die „Gnade des Martyriums“ beinhaltet zwar die Bereitschaft zum Lebenszeugnis, aber nur in äußerster

⁷ Vgl. Norbert Brox, *Zeuge und Märtyrer. Untersuchungen zur frühchristlichen Zeugnis-Terminologie*, München 1961, 17f.

⁸ Vgl. Bernhard Kriegbaum, „Märtyrer – das christliche Heiligkeitsideal der frühen Kirche“, in: *Opfer – Helden – Märtyrer*, 35-49.

Notlage. Es ist Gott selber, der aussucht, wen er als seinen Bekenner haben will und wen nicht.⁹

- (2) Das zweite Kriterium liegt in der Leidensgemeinschaft mit Jesus, weshalb die frühchristlichen Märtyrerakten, insbesondere die des Polykarp von Smyrna, die grundsätzliche Gewaltlosigkeit christlicher Zeugenschaft herausstreichen (vgl. Mt 26, 51-54; Mk 14, 47; Joh 18, 10f.): Polykarp wendet nicht nur keine Gewalt an, sondern bewirtet noch die Soldaten, die kommen, um ihn zu verhaften.¹⁰
- (3) Das dritte Kriterium ist das des öffentlichen Bekenntnisses: „*Christianus sum*“¹¹, so lautet die stereotype Antwort der angeklagten Christen auf die ihnen vorgelegten Fragen nach Herkunft, Stand und Religion. Man sieht: Der Grund der Anklage liegt im Bekenntnis. Angeklagt ist die Identität des Angeklagten, die dieser nur aufrechterhalten kann unter Hintansetzung seines Lebens. Polykarp will nur das tun dürfen, was er, der jetzt 86-Jährige immer getan hat: Christus dienen.¹²
- (4) Als viertes Kriterium streichen die frühchristlichen Märtyrerakten die den Bekennern von Gott geschenkte Souveränität gegenüber jenen heraus, die nicht anders als gewaltsam gegen die Wehrlosen vorgehen können¹³ – erneut ist hier das Beispiel Jesu stilbildend, erinnert sei an die Haltung Jesu im Garten Gethsemani (Joh 18, 4-11), die sich fortsetzt im Verhör vor Pilatus (18, 33-39; 19, 9-12). In der Dialektik von Macht und Ohnmacht ist der Zeuge Christi nur scheinbar ohnmächtig (vgl. Lk 21, 14f. parr). Seine seelische Kraft wächst dem Zeugen Christi aus dem Wissen zu, dass – wie schon bei Jesus – Gottes Stärke sich in die Hohlform menschlicher Schwäche ergießt, um diese ganz mit ihr zu erfüllen: „Denn das Törichte an Gott ist weiser als die Menschen, und das Schwache an Gott ist stärker als die Menschen“ (1Kor 1, 25), schreibt der Apostel Paulus, weshalb gilt: „Deswegen bejahe ich meine Ohnmacht, alle Mißhandlungen und Nöte, Verfolgungen und Ängste, die ich für Christus ertrage; denn wenn ich schwach bin, bin ich stark.“ (2Kor 12, 10) So wird deutlich, dass das Zeugnis des Christen nicht auf seine eigene menschliche Leistung zurückzuführen ist, sondern auf das Wirken des Heiligen Geistes.

⁹ Zu den frühesten, sich im Brief der Gemeinde von Smyrna findenden kirchlichen Äußerungen, die das „Martyrium gemäß dem Evangelium“ vom eigenwilligen Drang zum Martyrium abzugrenzen versuchen, vgl. Gerd Buschmann, *Das Martyrium des Polykarp*, Göttingen 1998. Zum Ganzen auch Christel Butterweck, „Martyriumssucht“ in der Alten Kirche? *Studien zur Darstellung und Deutung frühchristlicher Martyrien*, Tübingen 1995.

¹⁰ Mart. Pol. 7, 2f. – Dasselbe Motiv findet sich in den Akten über das Martyrium des Cyprian von Karthago. Cyprian lässt seinem Scharfrichter, bevor dieser zur Tat schreitet, 25 Goldstücke aushändigen (Act. Procons. Cypr. 5).

¹¹ Mart. Polyc. 10, 1; Mart. Just. 4; Mart. Carp. 1; 3; Mart. Scil. 9; 10; 13; Mart. Apoll. 1f.; Act. Perp. 3, 2; 6, 6; Act. Pion. 7; 8; 9; 16; 18; Act. Procons. Cypr. 1.

¹² Mart. Polyc. 9.

¹³ Mart. Polyc. 2; 8-12; 14; Mart. Just. 5; Mart. Carp. 4f.; Act. Perp. 18-21; Act. Pion. 6-10; 15f.; 18-21; Act. Procons. Cypr. 3-5.

Nun klang allerdings schon an, dass die frühchristlichen Märtyrerakten stilisierte Texte sind. So sehr die Ereignisse, von denen sie berichten, ein historisches Fundament in der Sache haben, so deutlich ist auch, dass sie dem Genre religiöser Erbauungsliteratur angehören, der Gemeinde beim liturgischen Jahresgedächtnis der Märtyrer vorgetragen, ihr historischer Faktengehalt also theologisch überformt ist. Das muss an sich noch kein Einwand gegen ihre Glaubwürdigkeit sein, artikuliert sich in solchen Texten doch vor allem die Selbstwahrnehmung einer soziologisch präzise beschreibbaren Gruppe.¹⁴ Problematisch werden solche Texte hingegen dort, wo die theologische Stilisierung eine Wirkungsgeschichte in Gang setzt, die alles andere als unschuldig ist. So ist es nicht zuletzt der deutliche Antijudaismus der *Acta Polycarpi*, der dem heutigen Leser zu denken gibt.¹⁵ Ferner befremdet der in den Märtyrerakten massiv herausgestrichene Heroismus der Protagonisten – wohl ein Erbe der frühjüdischen Makkabäertradition und des antiken Stoizismus, das im frühen Christentum bisweilen seltsame Früchte trug. Schließlich ist die nicht selten moralistische Signatur jener Texte, die die Umwelt dualistisch in Gut und Böse einteilt, wenig geeignet, der Frage zur Klärung zu verhelfen, wie man das komplexe Phänomen „christliche Zeugenschaft“ aus heutiger Sicht zu bewerten habe.

Will man hierauf eine substantielle Antwort hören, so scheint es sinnvoll, zunächst in Abstand zu den genannten Texten zu treten und an einem aktuellen Beispiel zu klären, was „Martyrium“ im christlichen Sinne meint. Ich greife hierzu auf einen Text zurück, der in den Weihnachtstagen des Jahres 1993 entstanden ist und unter dem Titel *Das Testament der Mönche von Tibhirine* weltweit für Aufsehen gesorgt hat. Der Text lässt sich als eine Art existentialtheologische Summe christlicher Zeugenschaft lesen. Insofern scheint er mir außerordentlich geeignet, Kriterien für einen Begriff christlichen Martyriums bereitzustellen, die dazu beitragen können, der eingangs beklagten Begriffsverwirrung abzuhelpen. Schauen wir uns den Text und die konkreten Zusammenhänge, in denen er situiert ist, etwas genauer an.

III. Das Zeugnis der Mönche von Tibhirine

Am 29. Mai 1996 erschien auf der Titelseite der französischen Tageszeitung *La Croix* ein Text, der weit über Frankreich und die katholische Welt hinaus Menschen unterschiedlichster Herkunft, Weltanschauung und Religion bewegte. Der Text war überschrieben mit dem Satz „Wenn ein Lebewohl ansteht...“, und als erklärenden Untertitel hatten die Herausgeber von *La Croix* hinzugefügt: „Das Tes-

¹⁴ Vgl. Theofried Baumeister, „Zeugnisse der Mentalität und Glaubenswelt einer vergangenen Epoche. Hagiographische Literatur und Heiligenverehrung in der Alten Kirche“, in: *Kriminalisierung des Christentums? Karlheinz Deschners Kirchengeschichte auf dem Prüfstand*, hg. von Hans Reinhard Seeliger, Freiburg/Br. et al. 1993, 267-278.

¹⁵ Die Juden sind an der Errichtung des Scheiterhaufens, auf welchem Polykarp hingerichtet wird, besonders eifrig beteiligt. (Mart. Polyc. 13. Vgl. auch ebd. 17; Act. Pion. 4, 2-20; 13f.)

tament von Pater Christian de Chergé“.¹⁶ Wer war dieser Mann, dessen Leben und Sterben solches Aufsehen erregte?

Colmar und Algerien, dann Paris und Algerien, schließlich Rom und Algerien sind die Lebensstationen von Christian de Chergé.¹⁷ Als zweitältester Sohn einer französischen Offiziersfamilie im elsässischen Colmar geboren, verbringt Christian de Chergé seine Kindheit in Algier, Constantine und Oran. In dieser frühen Zeit der kindliche, im Stillen gefasste Entschluss, Priester zu werden – auch und wohl nicht zuletzt beeinflusst von der tiefen Frömmigkeit algerischer Muslime: „Ich stand wie angewurzelt und wusste nicht den Blick abzuwenden von jenen Männern, die, das Gesicht zur Erde geneigt, schweigend im Gebet verharren.“¹⁸ Heimgekehrt nach Frankreich, tritt Christian im Alter von 19 Jahren ins Pariser Séminaire des Carmes ein. Nach Abschluss des dreijährigen Philosophiezyklus Unterbrechung der Studien: der Militärdienst ist abzuleisten. Im Frühjahr 1960 findet er sich in Algerien wieder; die zum französischen Mutterland gehörende Kolonie kämpft um ihre Unabhängigkeit. In diese Zeit fällt ein Ereignis, das seinem Leben eine entscheidende Wende geben wird: Christian befreundet sich mit einem Muslim, Muḥammad, Vater einer zwölköpfigen Familie, der als Feldhüter für die französischen Behörden arbeitet, zugleich aber Sympathien für die antikolonialistische Sache empfindet. Die angespannte Lage im Land lässt keinen Raum für solche Zweideutigkeiten. Als Muḥammad bei einer aggressiven Rempellei auf offener Straße Partei für seinen Freund ergreift, ist das Maß voll. Am folgenden Tag findet man ihn erschlagen auf. Zwanzig Jahre später, im Rückblick auf jene Zeit, schreibt Christian:

Angesichts des Blutes meines Freundes, der ermordet wurde, weil er sich nicht mit dem Hass verbünden wollte, wusste ich, dass mich der Ruf, Christus nachzufolgen, über kurz oder lang in jenes Land führen würde, in welchem mir ein Unterpfand jener größeren Liebe gegeben worden war, „qui pro vobis et pro multis effundetur“.¹⁹

¹⁶ „Quand un A-DIEU s’envisage... Testament de Dom Christian de Chergé, ouvert le dimanche de Pentecôte 1996“, in: *La Croix* Nr. 134 (29. Mai 1996). Leichter zugänglich bei Christian de Chergé, *L’invincible espérance* (Textes recueillis et présentés par Bruno Chenu), Paris 1997, 221-224.

¹⁷ Das Folgende in Anschluss an Marie-Christine Ray, *Christian de Chergé. Prieur de Tibhirine*, Paris 1998; Mireille Duteil, *Les martyrs de Tibhirine*, Paris: Brépols (1996). – Auf Deutsch liegen folgende Texte vor: Bernardo Olivera, „Mönch, Märtyrer und Mystiker: Christian de Chergé (1937-1996)“, in: *Erbe und Auftrag* 76 (2000), 119-138; John W. Kiser, *Die Mönche von Tibhirine. Märtyrer der Versöhnung zwischen Christen und Moslems*, Interlaken 2002. Hingewiesen sei ferner auf den Film *Des hommes et des Dieux* von Xavier Beauvois, der das Drama der Mönche von Tibhirine auf eindrucksvolle Weise einfängt und bei den 63. Filmfestspielen in Cannes 2010 mit dem Großen Preis der Jury ausgezeichnet wurde.

¹⁸ Vgl. Marie-Christine Ray, *Christian de Chergé*, 20f.; John W. Kiser, *Die Mönche von Tibhirine*, 43f.

¹⁹ Marie-Christine Ray, *Christian de Chergé*, 59 (Dt. Übersetzung J.N.). Vgl. auch Bernardo Olivera, „Moine, martyr et mystique: Christian de Chergé (1937-1996)“, in: *Collectanea Cisterciensia* 60 (1998) 279-294, hier 281. Anspielungen auf dieses Ereignis finden sich auch in Christian de Chergé, *L’invincible espérance*, 186 und 230.

Nach Paris zurückgekehrt, nimmt Christian seine theologischen Studien wieder auf. 1964 wird er zum Priester geweiht. Jedoch im Sommer 1969 ist der Entschluss, als Mönch in Algerien leben zu wollen, so unerschütterlich geworden, dass der Pariser Erzbischof seinen jungen Priester trotz der vielen Hoffnungen, die auf ihm ruhen, ziehen lassen muss: Ziel ist das Trappistenpriorat Notre Dame de l'Atlas in dem kleinen Dorf Tibhirine im Hohen Atlasgebirge.

Mit seiner am 14. September 1976, dem Fest „Kreuzerhöhung“ abgelegten Profess ändert sich für das Priorat manches. Man überträgt Christian die Verantwortung für das Gästehaus. Schon bald bildet sich um den jungen Gastpater eine Gruppe von Christen und Muslimen, die sich in Fragen des alltäglichen Lebens austauschen, miteinander die Heiligen Schriften der Bibel und des Koran lesen, schließlich gemeinsam beten. Das Kloster trennt sich von seinem letzten Grundbesitz, um mit den Bewohnern des Dorfes in einer Kooperative Gartenbau zu betreiben. Den Muslimen wird ein leerstehendes Nebengebäude auf dem Klostergelände überlassen, um eine Moschee einzurichten, über die das Dorf bislang nicht verfügt. Seitdem rufen die Glocken und der Muezzin, je auf ihre Weise, gemeinsam zum Gebet. Zum Kloster gehört auch das Dispensarium, eine kleine Apotheke, die Frère Luc Dochier, der älteste der Mönche und von Beruf Arzt, betreibt. Hier findet jeder, der anklopft, Rat und Hilfe – unabhängig von Religion und Weltanschauung. Die Mönche sind nicht nur im Dorf, sondern weit darüber hinaus geachtet und respektiert.

Jedoch die Zeiten ändern sich. Der integralistische Islam, der seit dem Ende der siebziger Jahre in den Ländern der arabischen Welt spürbar an Boden gewinnt, lässt auch das säkulare Algerien nicht unberührt. Als im Frühjahr 1992 die Sammelbewegung „Front Islamique du Salut“ (FIS) aus den Nationalratswahlen als stärkste politische Kraft hervorgeht, erkennt das algerische Militärregime das Wahlergebnis nicht an. Binnen weniger Wochen schlittert das Land in einen Bürgerkrieg. Die Mönche von Tibhirine verstehen sich als Gäste im Land und bemühen sich daher, den Vereinnahmungsversuchen beider Seiten zu widerstehen. Deshalb auch die auf den ersten Blick weltfremde, treuherzig anmutende Titulierung der miteinander verfeinden Gruppen: Die Mönche sprechen von den islamistischen Partisanengruppen als von den „Brüdern aus den Bergen“; und von den nicht minder brutalen Regierungstruppen als von den „Brüdern aus der Ebene“.

Die Situation verschärft sich: Im November 1993 ergeht von Seiten der Partisanen die Aufforderung an alle nicht-muslimischen Ausländer, das Land binnen dreißig Tagen zu verlassen. Schon wenige Tage nach Ablauf des Ultimatums beweisen die Partisanen, wie ernst sie es mit ihrer Drohung meinen: Unweit von Tibhirine wird eine Gruppe von zwölf kroatischen Gastarbeitern, die den Mönchen freundschaftlich verbunden sind, auf entsetzliche Weise massakriert. Die Behörden fordern die Mönche auf, das Land wenigstens zeitweilig zu verlassen, da man nicht mehr für ihre Sicherheit garantieren könne. Nach eingehenden Beratungen beschließen die Brüder, zu bleiben. Ein Weichen vor der Gewalt empfinden sie als

Verrat gegenüber all jenen, die keine Möglichkeit zur Flucht haben. Die Dorfbewohner lohnen ihnen diese Solidarität mit lebhaftem Dank.

Dann zwei Wochen später, am Heiligen Abend 1993, eine erste lebensgefährliche Konfrontation. Die Mönche bereiten sich gerade darauf vor, die Vigil von Weihnachten zu singen, als eine Gruppe bewaffneter Partisanen in das Kloster eindringt. Christian de Chergé, zu diesem Zeitpunkt Prior des Klosters, stellt den Anführer der Gruppe zur Rede: „Wir bereiten uns darauf vor, die Geburt Christi zu feiern, des Friedensfürsten, und ihr dringt hier ein mit Waffen.“ Der Anführer der Gruppe, auf solche Vorhaltungen nicht gefasst, wird unsicher. Es gelingt Christian, ihn von seinem Vorhaben abzubringen, den ältesten der Brüder, den Arzt Luc Dochier, zu entführen. Der Anführer wendet sich nach einem längeren Wortwechsel zum Gehen, nicht ohne sich für die Störung des Gottesdienstes entschuldigt zu haben. Jedoch sein letztes Wort verfehlt seine Wirkung auf die Mönche nicht: „Wir kommen wieder!“

Die Mönche spüren instinktiv, dass sie nur knapp dem Tode entronnen sind. In den Tagen nach Weihnachten zieht sich Christian deshalb in die Einsamkeit zurück. Eine Reihe von Überlegungen, die er einige Wochen zuvor zu Papier gebracht hat, findet hier ihren Abschluss. Den Text sendet er seinem in Paris lebenden Bruder Gérard in einem versiegelten Briefumschlag zu mit der Anweisung, diesen zu öffnen, „quand un A-DIEU s’envisage...“, wenn ein Lebewohl ansteht...

Knapp zweieinhalb Jahre später ist der Zeitpunkt für ein solches „A-DIEU“ gekommen. In der Nacht vom 26. auf den 27. März 1996 dringt erneut eine Gruppe von Bewaffneten in das Kloster ein. Die Mönche werden im Schlaf überrascht, sieben von ihnen werden entführt. Vier Wochen später, am 26. April 1996, wird der Londoner Tageszeitung *Al Hayat* unter seltsamen Umständen ein Communiqué der „Groupes islamistes armés“ (GIA) zugespielt, in welchem Algerien und Frankreich aufgefordert werden, im Gegenzug zur Freilassung der Mönche einige Hundert Islamisten aus den Gefängnissen zu entlassen. Die Verhandlungen ziehen sich hin. Weder die französische noch die algerische Regierung zeigen ein sonderliches Interesse am Leben der Mönche. Nach vier weiteren Wochen vermeldet ein zweites Communiqué der GIA, dass man die sieben Mönche am 21. Mai exekutiert habe. Drei Tage später, am Vorabend des Pfingstfestes, öffnet Gerard de Chergé den Brief seines Bruders. Er ruft die Familie zusammen, die, von Christians Testament tief berührt, zu dem Entschluss kommt, dass dieser Text nicht auf den privaten Kreis der Familie beschränkt bleiben dürfe. Am 29. Mai veröffentlicht die Tageszeitung *La Croix* „das Testament von Pater Christian de Chergé“. Noch am selben Abend versammeln sich spontan einige Hundert Menschen zu einem Gedenkgottesdienst in der Pariser Kathedrale Notre Dame. Zwei Tage später, am 31. Mai 1996, werden unweit von Tibhirine die abgetrennten Köpfe der Ermordeten gefunden. Ihre Leichname sind bis heute verschollen.²⁰

²⁰ Über das Drama der Entführung und Ermordung der Mönche von Tibhirine, das von offizieller algerischer Seite den GIA angelastet wird, die seinerzeit allerdings stark vom algeri-

Das Testament des Priors von Tibhirine besteht aus einem einzelnen Blatt Papier, beidseitig in gedrängter Handschrift beschrieben. Man hat in diesem Text nicht nur Christians Vermächtnis zu sehen, sondern das der Mönche von Tibhirine insgesamt. Der Text ist so eindrucksvoll, dass man ihn im Wortlaut wiedergeben muss:²¹

Wenn es mir eines Tages geschehen sollte – und das könnte schon heute sein –, ein Opfer des Terrorismus zu werden, der sich nun auch gegen alle Fremden in Algerien zu richten scheint, so möchte ich, dass meine Gemeinschaft, meine Kirche und meine Familie sich daran erinnern, dass mein Leben sowohl Gott als auch diesem Land GESCHENKT war.

Sie mögen anerkennen, dass der Meister allen Lebens diesem brutalen Hinscheiden nicht fremd gegenüberstehen kann.

Sie mögen für mich beten: Wie sollte ich würdig sein für ein solches Opfer?

Sie mögen diesen Tod im Zusammenhang mit so vielen Toden sehen, die ebenso gewalttätig waren, aber in der Gleichgültigkeit dieser Zeit namenlos geblieben sind.

Mein Leben hat keinen höheren Wert als ein anderes; es hat freilich auch keinen geringeren.

Auf keinen Fall aber hat es die Unschuld der Kindheit bewahrt. Ich habe genügend lange gelebt, um zu wissen, dass auch ich Komplize des Bösen geworden bin, das – leider Gottes – in der Welt die Oberhand zu behalten scheint, Komplize gar dessen, der mich dereinst in blinder Wut erschlagen wird.

Ich möchte, wenn dieser Augenblick kommt, so viel ruhige Klarheit haben, dass ich die Verzeihung Gottes und meiner Menschenbrüder anrufen kann, aber ebenso, dass ich dem aus ganzem Herzen vergeben kann, der mich umbringen wird.

Ich kann einen solchen Tod nicht wünschen. Es scheint mir wichtig, dies klarzustellen. Ich sehe nicht, wie ich mich freuen könnte, dass dieses Volk, das ich liebe, ohne Unterschied wegen meiner Ermordung angeklagt wird.

Was man „die Gnade des Martyriums“ nennen mag, ist zu teuer bezahlt, wenn man sie einem Algerier schuldet, wer immer dieser auch sei. Vor allem dann, wenn er sagt, er handle aus Treue zu dem, was er für den Islam hält.

Ich weiß wohl, wie sehr man die Algerier mit Verachtung belegt hat. Ich kenne auch die Karikaturen des Islam, die ein gewisser Fundamentalismus hervorgerufen hat. Es ist zu

schen Geheimdienst unterwandert waren, sowie über die politischen Hintergründe des algerischen Bürgerkrieges seit der Annullierung des Wahlsieges der FIS im Frühjahr 1992 durch das algerische Militärregime vgl. die Dokumentation von René Guittou, *Si nous nous taisons... Le martyre des moines de Tibhirine*, Paris 2001, sowie den Text des seitens der Angehörigen der ermordeten Mönche und der Ordensleitung der Trappisten vorgebrachten Antrags auf gerichtliche Untersuchung in Frankreich vom 9. Dezember 2003: „*L'enlèvement et l'assassinat de sept moines français à Tibhirine, en Algérie, en 1996*“, URL: <http://algeria-watch.de/fr/article/just/moines/plainte> (zuletzt aufgerufen am 28. Mai 2006). Vgl. dazu auch die einschlägigen Artikel in der französischen Tageszeitung „Libération“ vom 10. Dezember 2003 sowie das Feature *Tod der sieben Mönche. Was wussten Alger und Paris?* von Marc Thörner, gesendet auf WDR 5 am 30. April 2006. Vgl. zum letzten Stand der Dinge Michaela Wiegel, „*Am Ende der falschen Fährte. Frankreichs Präsident [Nicolas Sarkozy] will, dass die Wahrheit über einen Mord an sieben Mönchen in Algerien von 1996 ans Licht kommt. Darüber zu schweigen war für lange Zeit Staatsraison*“, in: FAZ Nr. 156 (09.07.2009), 3.

²¹ Christian de Chergé, „*Quand un A-DIEU s'envisage*“. Deutsche Übersetzung von Martin Kopp (Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie 32 [1996] 379f.) im Abgleich mit dem französischen Original vom Vf. an einzelnen Stellen leicht korrigiert.

leicht, sich ein ruhiges Gewissen zu machen, indem man den religiösen Weg des Islam mit dem fundamentalistischen Integralismus und seinen Extremisten gleichsetzt. – Algerien und der Islam: für mich ist das wie Leib und Seele!

Ich habe es oft genug beteuert: Im Hinblick auf alles, was ich erhalten habe, glaube ich hier so oft den klaren Leitgedanken des Evangeliums wiederzufinden, welches ich damals auf den Knien meiner Mutter, meiner allerersten Kirche, gelernt habe, genau hier in Algerien, und damals schon im großen Respekt vor den muslimischen Gläubigen.

Mein Tod scheint denen recht zu geben, die mich immer schnell als naiv oder idealistisch abgeschrieben haben. „Er mag uns jetzt sagen, was er darüber denkt!“ Aber jene, die so reden, müssen wissen, dass nun endlich meine brennendste Neugierde zufrieden gestellt sein wird: Nun werde ich, wenn es Gott gefällt, meinen Blick mit dem Gottes, des Vaters, vereinen dürfen, um so mit Ihm seine Kinder aus dem Islam zu betrachten, und zwar so, wie Er sie sieht, ganz erleuchtet von der Herrlichkeit Christi, auch sie Früchte seines Leidens, angetan mit den Gaben des Geistes, dessen tiefverborgene Freude immer die sein wird, die Gemeinschaft zu begründen und die Ähnlichkeit wiederherzustellen, indem er mit den Unterschieden unter den Menschen spielt.

Dieses verlorene Leben, das so ganz meines ist, es wird ebenso ganz das ihre sein. Ich danke Gott, von dem mir scheint, er wollte dieses Leben ganz für diese Freude, gegen alles und trotz allem.

In diesen Dank, mit dem nun alles über mein Leben gesagt ist, schließe ich natürlich auch Euch ein, Freunde von gestern und heute, Ihr lieben Freunde von hier, zur Seite meiner Mutter und meines Vaters, meiner Schwestern und Brüder, hundertfach hinzugeschenkt, wie es versprochen war [vgl. Mk 10, 29f.; Mt 19, 29].

Und auch Du bist eingeschlossen, Freund meines letzten Augenblicks, der Du nicht weißt, was Du tust! Ja, auch für Dich will ich diesen Dank und dieses „A-Dieu“, das Du mir [gegen Deinen erklärten Willen, denn in Gottes Antlitz sehe ich das Deine] bereitest.[22]. Dass es uns geschenkt sei, uns als glückliche Schächer im Paradiese wiederzusehen, wenn es Gott, dem Vater von uns beiden, gefällt. Amen. Insh'Allah.

Algier, 1. Dezember 1993

Tibhirine, 1. Januar 1994

Christian †

²² Dieser vorletzte Satz des „Testaments“ ist kaum ins Deutsche übertragbar: „*Oui, pour toi aussi je le veux ce MERCI, et cet ,A-DIEU‘ en-visagé de toi.*“ Christian de Chergé will sagen, daß der Mord auf paradoxe Weise das Gegenteil dessen bewirkt, was der Mörder intendiert: Nicht Trennung von Gott, Verdammnis des Ermordeten bewirkt die Tat, sondern Heimkehr. Deshalb kann die Tat auf seiten des Täters die Qualität einer „felix culpa“ annehmen: Der Abschiedsgruß „A-DIEU“, den der Sterbende spricht, wird zum ehrlichen Segenswunsch, der dem Täter gilt: „Auch Du zu Gott!“ Zugleich verbindet sich die Doppelsinnigkeit des „A-DIEU“ mit der Doppelsinnigkeit des Wortes „en-visager“ (einerseits „in Aussicht nehmen, beabsichtigen, planen; anderseits „ins Antlitz schauen, betrachten“). Der tödliche Hieb des Mörders wird überstrahlt vom Antlitz dessen, dem der Ermordete in seinem Sterben begegnet: Christus bzw. der göttliche Vater. Man beachte, dass die französischen Worte im Original mit Bindestrich geschrieben sind. Christian de Chergé wollte also wohl bewusst auf die Hintersinnigkeit beider Ausdrücke hinaus. (N.B.: Die vom Trappistenorden autorisierte englische Fassung übersetzt ähnlich wie wir: „And also you, my last-minute friend, who will not have known what you were doing: Yes, I want this THANK YOU and this ,A-DIEU‘ to be for you, too, because in God’s face I see yours.“ [In: Bernardo OLIVERA: *How far to Follow? The Martyrs of Atlas*, Kalamzoo/Mich.: Cistercian Publications 1997, 129].)

Der Text ist von solcher Wucht, dass es sich im Grunde verbietet, ihn auf die psychologischen Beweggründe seines Verfassers hin untersuchen zu wollen. Gleichwohl mag die Frage erlaubt sein, aus welcher Kraft ein Mensch in die Lage versetzt wird, sehenden Auges in den Tod zu gehen und dabei schon im Vorhinein demjenigen, der sein Mörder werden wird, nicht nur zu verzeihen, sondern ihm darüber hinaus liebevoll zugewandt bleiben zu wollen bis ins Äußerste, bis in die zum tödlichen Schlag erhobene Faust. Es scheint, dass eine Antwort auf diese Frage im intensiven Gebetsleben von Christian de Chergé gesucht werden muss. Obgleich selber von der Scheu beseelt, von den eigenen Gebetserfahrungen nur ja nicht zu viel preis zu geben, schildern ihn jene, die das Privileg hatten, ihn näher kennenzulernen, als einen außerordentlich anspruchsvollen geistlichen Menschen, der durchdrungen war von einer für den Außenstehenden geradezu unfassbaren Liebe zu Gott: „Man musste ihn nur einmal beten sehen: ausgestreckt auf dem Boden, demütig, arm. Eines Tages, als er mir über das Gebet sprach, brach es aus ihm heraus: ‚Nur ein paar Minuten, und ich bin ›weg‹.“²³

In der täglichen Übung völliger Selbstüberlassung hat man denn wohl auch die Quelle jener inneren Freiheit, jener freundlichen Gelassenheit und klaren Entschiedenheit zu sehen, mit der Christian in das Antlitz eines jeden Menschen blicken wollte – selbst in jenes seines Mörders. In einem Exerzienvortrag, den er im März 1996, wenige Wochen vor seinem Tod, in Algier hielt,²⁴ kommt Christian noch einmal auf jene unheilverheißende Begegnung am Vorabend des Weihnachtsfestes 1993 zu sprechen, als es ihm nur knapp gelungen war, seine Brüder und sich selbst vor einer Entführung durch die Maquisarden zu bewahren. In diesem Zusammenhang erwähnt er auch das Fünfte Gebot des Dekalogs „Du sollst nicht töten“ und deutet es mit Hilfe eines Zentralgedankens von Emmanuel Lévinas, der ihm besonders wichtig war:

Wenn gilt, dass alle Ethik überhaupt erst durch dieses Gebot [‚Du sollst nicht töten‘] in die Welt gekommen ist, so ist zugleich deutlich, dass dieses Gebot sich mir im Antlitz des Anderen zuspricht, der mir durch seinen Blick auf stumme Weise zu verstehen gibt: ‚Achte mich!‘²⁵

Was aber, wenn ich im Antlitz des Anderen gerade nicht die stumme Bitte „Achte mich!“ zu lesen bekomme, sondern das genaue Gegenteil: „Das war’s, Freundchen! Sprich dein letztes Stoßgebet!“ – Diese Frage ist keineswegs ins Blaue hinein gestellt, denn es war sehr wohl denkbar, dass der „Freund meines letzten Augen-

²³ Zeugnis einer französischen Krankenschwester in Algier, übermittelt bei Marie-Christine Ray, *Christian de Chergé. Prieur de Tibhirine*, 124. (Dt. Übersetzung J.N.) Zumindest am Rande sei vermerkt, dass das anspruchsvolle geistliche Leben, dem Christian sich selber unterwarf, zuweilen für Spannungen innerhalb der Mönchsgemeinschaft sorgte, weil längst nicht jeder seiner Mitbrüder bereit war, dieses Programm mitzutragen.

²⁴ „L’Église c’est l’incarnation continuée“, Christian de Chergé, *L’invincible espérance*, 289-318.

²⁵ Ebd. 305. (Dt. Übersetzung J.N.) – Vgl. Emmanuel Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität* [1961], Freiburg/ Br. et al. 1987, 285f.; ders. *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, Freiburg/ Br. et al. 1998, 115-120, 198ff.

blicks“, von welchem Christian in seinem Testament spricht, die Züge des Kommandanten jenes Überfallkommandos tragen würde, das die Mönche eine Woche zuvor heimgesucht hatte. Jener Kommandant, ‘Aṭṭīya al-Sāyah mit Namen, war als einer der Emire der GIA verantwortlich für die Überfälle auf die Dörfer um Tibhirine; seine Brutalität und sein kalter Fanatismus waren berüchtigt, und die Erfüllung der Drohung „Wir kommen wieder“ somit keineswegs unwahrscheinlich. Angesichts dieser beängstigenden Perspektive um die Kraft zu bitten, in jenem Antlitz – durch die süffisanten oder hassverzerrten Züge des Mörders hindurch – immer noch den Blick dessen zu erkennen, der mein Bruder und insofern schutzbedürftig ist, läuft allen instinktiven Selbsterhaltungsmechanismen zuwider. Eine Selbstüberwindung der menschlichen Natur ist hier erfordert, die sich aus anderen als menschlichen Kräften speisen muss und die Anerkennung der letztlich metaphysischen Gründe jenes Appells voraussetzt:

Der Grund, weshalb es [sc. in der Menschheitsgeschichte] überhaupt zu so etwas wie einem Tötungsverbot gekommen ist, liegt wohl darin, dass man das Bild Gottes tötet, wenn man tötet. In jedem Menschen lebt etwas Ewiges, das durch den Mord tangiert würde und von dem man im Falle einer Mordtat nicht mehr loskäme. Sich seinem Nächsten zu nähern, bedeutet, zum Hüter seines Bruders zu werden; Hüter seines Bruders zu sein, aber bedeutet, sich in eine Verantwortung hineingestellt zu finden, die sich nicht mehr abschütteln lässt, die mich nachgerade zur Geisel meines Bruders, meines Nächsten werden lässt.²⁶

In dieser metaphysischen Überzeugung, die, wenn sie lebensgeschichtlich wirksam werden soll, nicht im Kognitiven verbleiben darf, sondern durch das beharrliche Gebet immer wieder neu verinnerlicht werden muss, liegt wohl auch der eigentliche und bestimmende Grund für jene ungeheure Versöhnungsgeste Christian de Chergés. Zugleich wusste er aber auch, wie sehr er selber der Zuwendung, ja der Vergebung bedürftig ist: „*Auch ich habe nicht die Unschuld der Kindheit bewahrt, sondern bin ein Komplize des Bösen geworden...*“ Selbst durch den Mord kann die elementare Gemeinsamkeit von Opfer und Täter nicht ausgelöscht werden – jene Gemeinsamkeit, die (über alle eventuellen Komplizenschaften hinaus²⁷) darin besteht, Kinder des einen Gottes zu sein. Als solche bleiben

²⁶ Christian de Chergé, *L'Église c'est l'Incarnation continuée*, 308. (Dt. Übersetzung J.N.) – Christian de Chergé zitiert hier, ohne näher darauf hinzuweisen, Emmanuel Lévinas. Vgl. *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht* [1974], Freiburg/Br. et al. 1992, 260f.; *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, Freiburg/Br. et al. 1998, 115-120, 198ff.; *Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz*, Freiburg/Br. 1988, 208-215 und „Die Verantwortung für den Anderen“, in: *Ethik und Unendliches. Gespräche mit Philippe Nemo*, Wien 1992, 72-79.

²⁷ Im Rahmen einer geistlichen Aufarbeitung des Überfalls am Vorabend des Weihnachtsfestes 1993 kreisen Christians Gedanken um das Geheimnis des christlichen Martyriums (vgl. *L'invincible espérance*, 225-251). Am Karsamstag 1994 kommt er auf „das Zeugnis der Unschuld“ („le martyre de l'Innocence“) zu sprechen, das einzig Jesus, dem Sündlosen, zukomme (vgl. ebd. 231-237). Daraus schlussfolgert er: „Angesichts dieses ‚Martyriums‘ sind der Heilige und der Mörder nur zwei Schächer, die auf die gleiche Vergebung angewiesen sind. Manchmal fehlt nur wenig, und man könnte sie verwechseln.“ („Obscurs témoins

beide, Opfer wie Täter, gleichermaßen auf die göttliche Vergebung angewiesen: „Dass es uns geschenkt sei, uns als glückliche Schwächer im Paradiese wiederzusehen, wenn es Gott, dem Vater von uns beiden, gefällt. Amen. Insb'Allah.“

IV. Zur Frage nach der Bedeutung existentieller Zeugenschaft in postsäkularer Zeit

Blicken wir zurück, so ist deutlich, dass die genannten vier Kriterien christlicher Zeugenschaft im Martyrium der Mönche von Tibhirine allesamt präsent sind: von außen kommende Nötigung zum Zeugnis, vergebungsbereite Gewaltlosigkeit, allein aus Gott sich schöpfende christusförmige Machtlosigkeit, öffentliches (und insofern auch politisch relevantes) Bekenntnis. Insbesondere aber sind die Fallibilitäten christlicher Zeugenschaft, wie wir sie anhand unserer Analyse der frühchristlichen Märtyrerakten vorfanden, im Lebenszeugnis der Mönche von Tibhirine weitestgehend vermieden: Weder wird der Gegner um der Herausstreichung der eigenen religiösen Wahrheit willen herabgesetzt (im Gegenteil!) noch ist hier ein fragwürdiger Heroismus, eine depressive Leidverliebtheit oder gar eine lebensuntüchtige Todessehnsucht am Werk. Nicht zuletzt deshalb gilt das Lebenszeugnis der Mönche von Tibhirine vielen als Beispiel christlicher Zeugenschaft par excellence.

Natürlich kann man auch dieses Zeugnis noch einer Hermeneutik des Verdachts unterziehen. Da uns der Anruf Gottes immer nur im Widerhall der Antwort des Menschen vernehmbar wird – da m.a.W. göttliches Wort uns immer nur in der Gestalt des Zeugnisses entgegenkommt, das Menschen, die sich von ihm ergreifen lassen, von ihm ablegen, ist Wahrheit niemals als sie selbst zu haben, sondern immer nur in der Gestalt, welche das menschliche Zeugnis ihr verleiht. Und so könnte man natürlich auch angesichts eines Zeugnisses wie jenem der Mönche von Tibhirine fragen, ob hier nicht der Zeuge seinen eigenen Projektionen aufgesessen ist. Ist sein Reden und Handeln nicht vor allem Echo seiner religiösen Vorurteile bzw. der kulturellen Klassenverhältnisse, denen er angehört? Schon die bloße Tatsache, dass die Mönche von Tibhirine als Angehörige der ehemaligen französischen Kolonialmacht im muslimischen Algerien das Evangelium bezeugen, provoziert ja eine gewisse Ambivalenz in dem ganzen Entführungsdrama. Und könnte es nicht sein, dass der Wunsch, als christlicher Mönch französischer Herkunft dem algerischen Islam möglichst respektvoll zu begegnen, von altruistischen Wiedergutmachungsphantasien begleitet, also gar nicht so uneigennützig ist, wie es auf den ersten Blick erscheint? Man könnte mit solchen Insinuationen problemlos fortfahren.

d'une espérance“ [17. Juli 1994], *Sept vies pour Dieu et l'Algérie. Recueil de lettres et bulletins des sept moines de Tibhirine*, hg. von Bruno Chenu, Paris 1996, 136. [Dt. Übersetzung J.N.]

Stattdessen sei hier folgender Frage nachgegangen: Wird durch die Einsicht in die kulturelle Relativität menschlicher Zeugenschaft deren argumentatives Potential notwendig hinfällig? Wohl kaum! Mir scheint vielmehr, dass hier eher eine Hermeneutik des Verdachts, die vor dem religiös imprägnierten Wahrheitsanspruch ethischer Überzeugungen ständig warnen zu müssen glaubt, unter Rechtfertigungsdruck gerät. Zwar will auch die durch Jan Assmann prominent gewordene Monotheismus-Kritik nicht einer Aufhebung der kritischen Unterscheidung von „wahr“ und „falsch“, „gut“ und „böse“ das Wort reden; sie meint aber, diese Unterscheidung diskursiv verflüssigen zu müssen:

An der Unterscheidung zwischen Wahr und Falsch, an klaren Begriffen dessen, was wir mit unseren Überzeugungen als unvereinbar empfinden, werden wir unter allen Umständen festhalten müssen, wenn anders diese Überzeugungen irgendeine Kraft und Tiefe besitzen sollen. Nur werden wir diese Unterscheidung nicht mehr auf ein für allemal festgeschriebene Offenbarungen gründen dürfen, sondern immer wieder neu aushandeln müssen.²⁸

Seltsam – wie kann man beides logisch zugleich behaupten: Man müsse „unter allen Umständen“ (also unbedingt) an „klaren Begriffen“ festhalten (nämlich in Hinsicht auf die Unterscheidung von „Wahr und Falsch“, mit unseren politischen oder ethischen Überzeugungen „vereinbar“ oder „unvereinbar“), und gleichzeitig auf ein Unbedingtes (nämlich „Offenbarung“) verzichten und alles „immer wieder neu aushandeln“? Zwischen dem unbedingten Festhalten an etwas und dem „immer wieder neu Aushandeln“ kann es kein „sowohl als auch“ geben, sondern nur ein „entweder-oder“.²⁹ Eine unbedingte Verpflichtung setzt nun aber die Annahme eines Unbedingten voraus, sei es (biblisch formuliert) einer Offenbarung der den Menschen in die von ihm zu verantwortende Freiheit setzenden göttlichen Gnade, sei es (in philosophischer Sprache) eines mir eingeschriebenen Sittengesetzes (vgl. Röm 2, 14ff.), das eben deshalb einer metaphysischen Fundierung bedarf.³⁰ Sowohl die Vorgabe gnadenhafter Berufung des Menschen zur Freiheit als auch die eines metaphysisch fundierten Sittengesetzes müssen zwar immer wieder neu plausibilisiert werden, können aber gerade wegen der ihnen innewohnenden Selbstperformanz nicht einfach „immer wieder neu ausgehandelt werden“, will man sie nicht unter das ihnen eignende Verbindlichkeitsniveau fallen lassen.

²⁸ Jan Assmann, *Die mosaische Unterscheidung*, 165.

²⁹ So die berechtigte Kritik von Karl-Josef Kuschel, „Moses, Monotheismus und die Kultur der Moderne. Zum Gespräch über Jan Assmanns ‚Moses der Ägypter‘“, in: *Die Mosaische Unterscheidung*, hg. von Jan Assmann, 273-286, hier 274.

³⁰ Kant wusste um diese Zusammenhänge sehr genau, weshalb die Erfahrung einer unbedingten Verpflichtung des „moralischen Gesetzes in mir“ (*Kritik der praktischen Vernunft*, A 289, in: *Werke*, hg. von Wilhelm Weischedel, Bd. 6, 300), reformuliert im Kategorischen Imperativ, für ihn nicht anders denkbar war denn unter dem Postulat bzw. regulativen Prinzip der Vernunft, dass ein Gott sei, in welchem das Natur- und das Sittengesetz auf eine ihre Verbindung begründende höchste Einheit und auf einen Grund dieser Einheit übereinkommen.

Assmann schreckt vor beiden Konsequenzen (sowohl vor der explizit biblisch-mosaïschen bzw. jesuanischen als auch vor der kantisch moderierten) zurück, weshalb die an und für sich erfreuliche Revision, der er seine Monotheismuskritik unterzogen hat,³¹ für die uns hier beschäftigende Problematik nicht ausreichend ist. Könnten es nicht gerade geschichtliche Krisensituationen sein, wie sie das katastrophische 20. Jahrhundert zur Genüge geboten hat, um sich des Wertes jener Grenze, die die biblische Offenbarung aufgerichtet hat, zu vergewissern?³² Womöglich lernt man nur hier, dass es Situationen gibt, da ein Zurückweichen hinter das einmal als gültig Erkannte alles verriete, was man als wertvoll erachtet. Wo hingegen in apodiktischer Sprache konstatiert wird, dass an Offenbarung zu glauben „uns“ intellektuell nicht mehr möglich sei, dass „wir“ dies nicht mehr „dürfen“, sondern dass „wir“ statt dessen immer wieder von neuem „auszuhandeln“ hätten, was uns als „mit unseren Überzeugungen“ noch vereinbar erscheint und was nicht, da rückt uns das Problem postmoderner Velleität auf den Leib: die Furcht vor der den Menschen womöglich das Äußerste abverlangenden Entscheidung, was ethisch richtig ist und was falsch. Dass solche Entscheidungen nicht willkürlich getroffen werden dürfen, dass man sie vielmehr argumentativ zu verantworten hat und dass gerade deswegen Offenbarung und Vernunft keineswegs einen Widerspruch darstellen müssen, wie Assmann insinuiert, sondern die Vernunft durch eine unwiderruflich ergangene und kritisch reflektierte Offenbarung womöglich über sich selbst aufgeklärt worden sein könnte: genau das scheinen er und seine Epigonen nicht wahrhaben zu wollen, weswegen sie in jenem äußersten Zeugnis, das die theologische Sprache „Martyrium“ nennt, den Aufschein einer Intransigenz religiös formierter Vernunft erblicken, angesichts derer man nur warnend seine Stimme erheben könne.

Dagegen hat Paul Ricoeur wenige Jahre nach dem Zweiten Weltkrieg die Zusammenhänge, vor welche uns das Zeugnis der Mönche von Tibhirine führt, auf folgende biblisch fundierte und philosophisch reflektierte Formel gebracht:

Ich mache die Entdeckung, dass mein Lebenswille der Todesangst nur in dem Augenblick entgeht, in dem meine Gründe zum Leben über mein Leben selbst gesetzt werden, in dem die konkreten Werte, die den Sinn meines Glücks und meiner Ehre bilden, den Gegensatz von Leben und Tod selbst überwinden. Es versteht sich von selbst, dass dieser Akt der Transzendenz nur in der Haltung des Opfers vollendet wird; im Opfer ist mein Leben zugleich gefährdet und transzendierte, gefährdet durch den Tod in der Katastrophensituation, und transzendierte durch seine eigenen Gründe zum Leben, die zu Grün-

³¹ Als eine solche will Assmann sein Buch *Die mosaïsche Unterscheidung oder Der Preis des Monotheismus* [2003] verstanden wissen, in welchem er die Thesen aus *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur* [1997/98] einer vorsichtigen Retraktation unterzieht.

³² Genau darauf macht ja ein in *theologicis* so unverdächtiger Romancier wie Thomas Mann aufmerksam: „Das Gesetz“ [1942/44], in: *Die Erzählungen*, Frankfurt/M., 1986, 961-1037. – Vgl. dazu Karl-Josef Kuschel, *Moses, Monotheismus und die Kultur der Moderne*; sowie ders., „Weltethos und die Erfahrungen der Dichter. Thomas Manns Suche nach einem ‚Grundgesetz‘ des Menschenanstandes“, in: *Wissenschaft und Weltethos*, hg. von Hans Küng et al., München et al. 1998, 455-492.

den zum Sterben geworden sind. Aber das ist leichter gesagt als gelebt, und die Reflexion braucht die Unterstützung leuchtender Beispiele, mit denen eine Gefahrenepoche wie die unsere vollgestopft ist.³³

Was Ricoeur hier tastend umschreibt, hat Abraham J. Heschel, dessen Familie in den nationalsozialistischen Konzentrationslagern fast vollständig ausgelöscht wurde, auf folgende eindruckliche Formel gebracht: „Wir können die Wahrheit nur leben, wenn wir auch die Kraft besitzen, für sie zu sterben“³⁴ (das jüdische „Kidusch haSchem“ klingt hier an³⁵) – ein Satz, der nicht zuletzt an Kierkegaard gemahnt, der die Frage nach der Wahrheit bekanntlich unter das Kriterium gestellt hatte, ob man bereit sein könne, sich für sie gegebenenfalls auch totschlagen zu lassen,³⁶ und zwar nicht aus der verbohrt Intransigenz eines religiösen oder ideologischen Fanatismus heraus, sondern – um mit Albert Camus zu sprechen – aus der Erkenntnis, dass „einen Grund zum Leben“ zu haben „ein ausgezeichnete Grund zum Sterben“ ist, ist doch „die Frage nach dem Sinn des Lebens die dringlichste aller Fragen“.³⁷ Den Sinn meines Lebens kann ich mir freilich nicht selber geben. Nicht um ein weltanschauliches Problem geht es hier, zu dessen Lösung ich mich aus eigener Kraft ermannen bzw. das man immer wieder einmal „neu aushandeln“ könnte: Vielmehr „[d]er Begriff des Sinns involviert Objektivität jenseits allen Machens; als gemachter ist er bereits Fiktion, verdoppelt das [...] Subjekt und betrügt es um das, was er zu gewähren scheint.“³⁸ Insofern ist tatsächlich allein, was mir das Leben ermöglicht, jenes, wofür sich zu sterben verlohnt, aber nicht aus einer fragwürdigen Todesverliebtheit heraus, sondern aus dem unbezwingbaren Wunsch, zu leben. Hans Urs von Balthasar hat diese Zusammenhänge folgendermaßen auf den Punkt gebracht: „[...] Zeugenschaft, *martyrion*, [ist] weniger eine Sache des Sterbens als des Lebens in jedem Augenblick“³⁹ – hier leuchtet die den Tod transzendierende Macht existentieller Zeugenschaft auf, von welcher Ricoeur sprach und wie sie im Lebenszeugnis der Mönche von Tibhirine an den Tag kommt: Selbst noch (oder gerade dann), wenn man an dem, was einem das Leben ermöglicht, „bis hinein in den Tod“ (Offb 12, 11) festhält, schöpft man sich aus ihm – und allein so lebt man. Lässt sich ein solcher „unter allen Umständen“ festzuhaltender, lebensstiftender Sinn „immer wieder neu aushandeln“, wie Assmann meint?

³³ Paul Ricoeur, „Wahre Angst und falsche Angst“ [1953], in: Ders.: *Geschichte und Wahrheit*, München 1974, 319.

³⁴ „We can only live the truth if we have the power to die for it.“ Abraham J. Heschel, *Who is Man?*, Stanford 1965, 92.

³⁵ Vgl. Verena Lenzen, *Jüdisches Leben und Sterben im Namen Gottes*, Zürich et al. 2002.

³⁶ Sören Kierkegaard, *Hat ein Mensch das Recht, sich für die Wahrheit totschlagen zu lassen?*, in: *Gesammelte Werke* 21.-23. Abtlg., *Kleine Schriften 1848/49*, Düsseldorf et al. 1960, 77-114.

³⁷ Albert Camus, *Der Mythos von Sisyphos. Ein Versuch über das Absurde*, Reinbek bei Hamburg 1982, 9.

³⁸ Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt/M. 1988, 369.

³⁹ Hans Urs von Balthasar, „Martyrium und Mission“, in: ders.: *Neue Klarstellungen*, Einsiedeln 1979, 172.

Aus der Perspektive christlicher Theologie liegt die Antwort auf der Hand: Blickt man auf das Leben und Sterben derer, die die abendländische Tradition als „Zeugen der Wahrheit“ bezeichnet, so wird deutlich, dass sie die besseren Argumente liefern. Ohne des Sokrates Vernunftbesessenheit, die angesichts des drohenden Todes ihre ganze Stärke offenbart, wäre nicht das leibhaftige Beispiel dafür in der Welt, dass die Vernunft, jenes die Menschen von den Tieren unterscheidende Vermögen zur Abstraktion, auch eine die menschlichen Entscheidungen und Handlungen durchgängig bestimmende Kraft sein könnte. Und ohne den Gerechtigkeitssinn derer, die selbst angesichts von Verfolgung und Bedrohung an ihrer kritischen Einsicht in die Inhumanität von Faschismus oder Stalinismus festhielten, wüssten wir nicht, was Humanität, Solidarität oder Gerechtigkeit sein könnten. Und schließlich ohne das Glaubenszeugnis derer, die sich in ihrem Leben und Sterben auf jenen Gott verließen, „der die Toten lebendig macht und das, was nicht ist, ins Dasein ruft“ (Röm 4, 17), wüssten wir nichts von Ihm. Insofern ist über Ricoeur noch hinauszugehen: Nicht nur braucht „die Reflexion [...] die Unterstützung leuchtender Beispiele, mit denen eine Gefahrenepoche wie die unsere vollgestopft ist“; es scheint, dass nicht zuletzt an jenen Beispielen sich sowohl die ethische wie die religiöse Reflexion entzündet (hat), sind doch sie es, die ihr immer wieder aufs neue zu denken geben. Insbesondere hierin, so scheint mir, liegt die unaufgebbare, das menschliche Denken und Handeln humanisierende Bedeutung eines Lebenszeugnisses wie jenes der Mönche von Tibhirine.

