

MärtyrerInnen und ihre Bedeutung als Vorbilder für die religiöse Bildung

Je nach gesellschaftlichem, kulturellem und religiösem Kontext versteht man heute unter dem Begriff Märtyrer ganz Verschiedenes. Während das Wort in der breiten Öffentlichkeit vor allem mit Terrorismus und Selbstmordattentaten in Verbindung gebracht wird, ist es in der katholischen Kirche eine mehr oder weniger genau definierte Bezeichnung von Menschen, die für den christlichen Glauben bzw. in seinem Namen für menschliche Werte eingestanden und dabei durch fremde Gewalt umgekommen sind. Eine der zentralen theologischen und religionspädagogischen Aufgaben besteht sowohl in der Ausarbeitung der Unterschiede wie auch im Aufzeigen von Parallelen zwischen diesen unterschiedlichen Märtyrer-Verständnissen. Inwiefern MärtyrerInnen als Vorbilder gepriesen werden sollen/können/dürfen, bedarf einer theologischen Reflexion, die die aktuellen politischen Auseinandersetzungen um symbolische Deutungsmacht in Betracht zieht.

1 SelbstmordattentäterInnen, HeldInnen und MärtyrerInnen als Waffe

Wer MärtyrerInnen heute als Vorbilder darstellen möchte, muss sich zunächst einmal mit dem problematischen Gebrauch dieses Begriffs auseinander setzen. Auch wenn dieser nicht im Zentrum unserer Überlegungen steht, lohnt sich hier eine differenzierte Betrachtung dieses Phänomens. Durch die öffentliche Bezeichnung der SelbstmordattentäterInnen als MärtyrerInnen wird dieses Wort in einem Sinn besetzt, der an lebensverachtenden Zynismus oder an ideologisch fixierte, verzweifelte Entschlossenheit erinnert. MärtyrerInnen verkörpern so eher die von den Massenmedien heraufbeschworenen Katastrophenängste¹ der heutigen Stadtbevölkerungen, als dass sie an die Standhaftigkeit im Zeugnis für einen lebensbejahenden Glauben oder für verteidigungswürdige Werte erinnern.

Doch die SelbstmordattentäterInnen bezeichnen sich selbst als MärtyrerInnen bzw. sie werden von den hinter ihnen stehenden (oder den sie vereinnahmenden) Gruppierungen als solche verehrt. Sie nehmen die

¹ Vgl. *Chris Abbott, Paul Rogers und John Sloboda, Jenseits des Terrors, Was unsere Welt wirklich bedroht*, Hamburg 2008.

positive Konnotation, die im Wort Martyrium mitschwingt, für sich in Anspruch und loben den heldenhaften Todesmut der Suizidkämpfer. Der Soziologe, Intranspezialist und Experte für islamische Bewegungen Farhad Khosrokhavar weist darauf hin, dass die SelbstmordattentäterInnen nur zu einem Teil nicht integrierte, verzweifelte, gescheiterte Existenzen der verwehrten Vorstädte sind. Viele von ihnen zählen sich hingegen zu einer Art – in Anlehnung an die Umma genannten muslimischen Gemeinschaften – transnationaler »Neo-Umma«.

Für Khosrokhavar ist dieses, nach der Weise moderner Sekten operierende, Netz der virtuellen Neo-Umma allerdings nicht mit den traditionellen Gemeinschaften zu vergleichen. Es nimmt zwar die Legitimität des Islams für sich in Anspruch, indem es sich auf gewisse alte Formen beruft, doch es vernachlässigt dessen zentrale Werte. »Vieles von dem, was man heute mit Islamismus bezeichnet, liegt in diesem ambivalenten Gebrauch der religiösen Tradition, die dadurch aber großen Schaden nimmt.«² Das islamische Martyriumsverständnis unterscheidet zwischen den Kämpfern für islamische Ideale und der jede gesellschaftliche Alternative entbehrenden Ideologie des Al-Kaida-Netzwerks. Erstere erleben ihren Tod im Zug eines tragischen Scheiterns ihrer Vision einer islamischen Gesellschaft. Letztere haben weder eine kohärente Vision noch eine positive Vorstellung einer muslimischen Gesellschaft, sondern definieren sich durch die bloße Feindschaft und den Hass auf die westliche Gesellschaft. Ihr gewaltsames Sterben ist Teil ihrer Strategie selbst und schreibt sich in eine Logik der Verherrlichung des Todes.³

Es gilt natürlich den Unterschied zwischen denjenigen zu beachten, die in der Verzweiflung an ihrer Lage zu einem solchen »Ausweg« neigen, und denjenigen, die die Bereitschaft dieser Leute zum Selbstmordattentat bewusst und strategisch als Waffe im Kampf um politische und/oder religiöse Macht einsetzen. Seit dem 2. Weltkrieg, als in der japanischen Armee die Kamikaze-Piloten ausgebildet wurden, werden sogenannte Märtyrer als Waffe eingesetzt.⁴ Wie sich die Art der Kriege und der Waffen verändert, wandelt sich auch der Charakter und die Einsatzweise dieser »Waffe«. Benutzten die Japaner den Todesmut ihrer spezifisch daraufhin gedellten Soldaten vor allem gegen militärische Einrichtungen, geraten seit Beginn des palästinensischen Befreiungskampfes im-

2 Vgl. Farhad Khosrokhavar, *Les nouveaux martyrs d'Allah*, Paris 2002, 10–13; 271–317, zit. 13.

3 Vgl. Khosrokhavar, *Les nouveaux martyrs d'Allah*, 102. – Zur Frage, wie es zu einem solchen Zynismus kommt, vgl. auch: Franz Joseph Hinkelammert, *Der Schrei des Subjekts*, Luzern 2001, 319–340. Als kulturwissenschaftliches Thema ist das Martyrium behandelt in: Sigrid Weigel (Hg.), *Märtyrer-Porträts, Von Opfertod, Blutzeugen und Heiligen Kriegen*, Paderborn 2007.

4 Vgl. Joseph Croitoru, *Der Märtyrer als Waffe, Die historischen Wurzeln des Selbstmordattentats*, München 2003, 31–53.

mer mehr auch Zivilisten ins Visier solcher Anschläge.⁵ Zum Tod entschlossene Menschen sind in einem Kampf besonders gefürchtet, weil sie nichts mehr zu verlieren haben, nicht mehr auf Verhandlungen eingehen, zu keinen Kompromissen bereit sind und auch gar keinen Ausgleich suchen, es sei denn im Tod und der Zerstörung.⁶ Hegel dachte den Kampf um die Anerkennung in der Auseinandersetzung zwischen Herren und Sklaven. Aber er bedachte noch nicht den Tod als Mittel. Ein toter Sklave entzieht sich der Kontrolle des Herrschers. Der/die »neue Märtyrer/in« aber öffnet ein Feld, wo der Kampf um Anerkennung den Tod miteinbeziehen kann, indem er ihn als sakralen (geheiligten) Tod bezeichnet.⁷

Gerechtere Verhältnisse zwischen Völkern und Personen lassen die Selbstmordattentate wohl nicht völlig verschwinden, denn von Sekten verblendete Leute wird es immer geben. Aber die Anzahl Menschen, die ein solches »Martyrium« suchen, ist in einer zufriedenen Gesellschaft um ein Vielfaches geringer.⁸

Das ganze Kriegsgeschrei, das während Jahrhunderten Millionen von jungen Männern in die Schlachten und an die Fronten trieb, beruht auf dem Phänomen des Heldentums. Dieses ist im Grunde eine verdeckte, vielleicht abgeschwächte Form der Märtyrer-Verherrlichung. Abgeschwächt, weil im Krieg ja eine gewisse Chance besteht, lebend davonzukommen, aber im Effekt, in den geehrten Helden Vorbilder für die junge Generation zu finden, vielleicht umso stärker.

2 Zum/r MärtyrerIn macht man sich nicht selbst

Was auch immer ein Mensch tat, der um seiner Überzeugung willen starb bzw. ermordet wurde, ob er/sie als MärtyrerIn anerkannt und verehrt wird, hängt von den Überlebenden ab, die des Märtyrers / der Märtyrerin Überzeugung und Lebenseinstellung teilen. Diese sehen in ihm jemanden, der sie in ihren eigenen Werten bestärkt. Durch seine Verehrung wird eine Kontinuität über den Tod hinaus hergestellt, die dem Glauben an die Auferstehung eine konkrete Gestalt gibt, die aber auch ganz abgesehen von einem Auferstehungsglauben jene Vorbildfunktion ermöglicht, die durch ein bewusstes Gedenken gefördert werden kann.⁹

5 Vgl. Croitoru, Der Märtyrer als Waffe, 165–224. Joseph Croitoru zeigt zwar eindrücklich die geschichtliche Verbreitung dieser »Waffe«, doch beschränkt sich seine Analyse der Motivation der Täter auf die instrumentalisierte Praxis des Zen.

6 Vgl. Zur Frage, welche traumatischen Erfahrungen Menschen zum Selbstmordattentat führen können, Yasmina Khadra, Die Sirenen von Bagdad, München 2008; vgl. Jürgen Todenhöfer, Warum tötest Du Zaid?, München 2008.

7 Vgl. Khosrokhavar, martyrs, 336.

8 Vgl. Khosrokhavar, martyrs, 335.

9 Vgl. Ludger Weckel, Um des Lebens willen, Zu einer Theologie des Martyriums aus befreiungstheologischer Sicht, Mainz 1996, 201–212.

Die getötete Person hat all dies nicht in der Hand. Das einzige, worin sie einen Einfluss nehmen kann, besteht in der Botschaft, die sie mit ihrem Leben bezeugte. Im christlichen Sinne kann diese Botschaft nur lebensbejahend sein. Das Leben dabei zu verlieren, bedeutet immer ein gewisses Paradox, denn wer den Tod sucht, kann nicht glaubwürdig die Liebe zum Leben predigen.

Von einem, der den Tod nicht suchte, der sich aber der Gefahr, in der er lebte, bewusst war, stammt folgender Text, voll scharfer Kritik gegen ein Märtyrertum, das den Tod als tapfere Lebenshingabe des Helden verherrlicht:

»Wir wollen keine Märtyrer

Das Land braucht keine Märtyrer, sondern Konstrukteure. Wir wollen keine Märtyrer, und die einheimischen Gebetsbücher mögen davon leer bleiben [...] Der Märtyrer ist der letzte Abenteurer, in früheren Jahrhunderten hätte er Pirat oder Sklavenhändler sein können. Der Märtyrer ist ein Individualist, der sich in der Seite geirrt hat. Der Märtyrer ist ein Masochist. Wenn er nicht im Triumph siegen kann, versucht er es in der Niederlage. Darum gefällt es ihm, Unverständnis und Verfolgung zu leiden. Er braucht den Folterer und, unbewusst, stellt er ihn auch her. Ist der Märtyrer nicht ein Faulpelz? Er hat nicht die Ausdauer, um für die Revolution zu leben, darum will er sterben, in der Hoffnung, sich in eine Schaufensterfigur zu verwandeln. Denn der Märtyrer hat etwas von einem Aufschneider und einem Torero. Eine von der Macht abgesetzte politische Gruppe tendiert zur Mystik des Martyriums, sie versucht so ihr Scheitern zu sublimieren. Das Volk hingegen hat keine Berufung zum Märtyrer. Wenn das Volk fällt im Kampf, dann tut es dies ganz einfach, es fällt ohne Sterbegeläut und hofft nicht auf eine Verwandlung in eine Statue [...] Hingeben muss man das Leben nicht sterbend, sondern arbeitend. Weg mit den Slogans, die den Tod anbeten [...] Weil die Revolution Menschen braucht, die klar sehen und Bewusstsein haben, Realisten, die ein Ideal haben. Und wenn es eines Tages an ihnen ist, das Leben hinzugeben, so machen sie es schlicht und einfach, so wie jemand eine Aufgabe mehr erfüllt, und ohne melodramatische Gesten.«¹⁰

Luis Espinal schrieb diesen Text im März 1980, in einer Zeit, in der er als Chefredaktor einer gesellschaftskritischen Wochenzeitung immer wieder Drohbriefe erhielt. Zeitzeugen berichten, wie ihm von verschiedener Seite geraten wurde, Bolivien zu verlassen, um im Ausland eine Entspannung der Lage abzuwarten. Espinal habe aber schlicht geantwortet, er denke nicht, für die Gegner so wichtig zu sein, als dass man es wirklich auf ihn abgesehen hätte.¹¹ Dennoch ahnte er wohl, in welch ge-

10 Luis Espinal, *No queremos martires*, in: *El grito de un pueblo*, Lima 1982, 107; deutsch in: Christoph Albrecht, *Den Unterdrückten eine Stimme geben, Das Lebenszeugnis von P. Luis Espinal SJ. Impulse für eine prophetische Kirche in einer ökonomisch globalisierten Apartheidgesellschaft*, Luzern 2005, 174–175.

11 Aus einem Gespräch mit Gregorio Iriarte OMI am 2.8.2001 in Cochabamba.

fährlicher Lage er sich befand. Einem Mitbruder, der sich vor einer Reise von ihm verabschiedete, vertraute er an, dass es womöglich das letzte Mal sei; allerdings könne er sich nicht vorstellen, das Volk in dieser Situation im Stich zu lassen.¹² Im zitierten Text wird deutlich, wie sehr es ihm um die Sache ging, einem dringenden Wandel der Gesellschaft zu dienen. Interessanter noch für unser Thema sind die kritischen Äußerungen gegenüber jeglichem Märtyrertum, das im Tod jenen Sieg sucht, der ihm im Leben verwehrt war, denn das Leben gilt es »nicht sterbend, sondern arbeitend« hinzugeben.

Am Beispiel Espinals lässt sich dann aber auch das Paradox des Märtyrers / der Märtyrerin erkennen. Zu seiner Beerdigung kamen Hunderttausende von trauernden und zugleich protestierenden Menschen. Ihr Entsetzen über seine Ermordung war geprägt vom Bewusstsein, dass mit ihm ein bedeutender Mensch verloren ging. Fünf Tage nach seinem Tod betete schon ein ganzer Bus voll Leute, die von einer Militärpatrouille bedrängt wurden, zu Luis Espinal als Schutzpatron in Verfolgung.¹³ Über seinem Grab steht die Inschrift: »Märtyrer für die Demokratie«.¹⁴ Gewidmet also einem Menschen, der scharf gegen das Märtyrertum geschrieben hatte. Auf dieses Paradox als Bedingung zur Glaubwürdigkeit des Martyriums werden wir noch zurückkommen.

3 Das Problem der zu engen Eingrenzung des Märtyrerbegriffs

Während wir bis jetzt gesehen haben, dass weit nicht alles, was sich als MärtyrerIn bezeichnet, so genannt werden kann, müssen wir nun bedenken, dass es auch eine gegenteilige Tendenz gibt. Dies hat mehrere Ursachen. Zum einen scheint die christliche Rede vom Martyrium im Paradigma der westlichen Demokratien wenig Sinn zu haben. Geht es doch heute darum, selbst in religiösen Fragen die verschiedenen Interessen im Dialog auszugleichen und gemeinsame Lösungen für die aktuellen Probleme der (Welt-)Gesellschaft zu finden.¹⁵ Wer ermordet wird, ist Opfer einer kriminellen Handlung, nicht aber Märtyrer, denn für seine Überzeugung wird doch heute, in der Gesellschaft der garantierten Religions-, Presse- und Meinungsfreiheit, niemand mehr umgebracht. Deshalb sind wir zurückhaltend, wo Gewaltopfer als MärtyrerInnen bezeichnet werden, und schöpfen rasch den Verdacht, es könne sich um die Hochstilisierung einer Ideologie handeln, die den Tod von Menschen für ihre eigenen politischen Zwecke missbraucht.

12 Aus einem Gespräch mit Ramón Alaix SJ am 18.7.2001 in La Paz.

13 Vgl. *Albrecht*, Unterdrückten, 190.

14 Vgl. ebd., 132.

15 Das Projekt Weltethos ist von der Bedeutung her durchaus mit dem Ringen um die allgemeine Anerkennung der Menschenrechte wie auch des Völkerrechts vergleichbar. Dieses setzt auf politischer Ebene an, jenes auf der religiösen.

In der Gesellschaft der traditionell christlichen Länder hat die Rede vom Martyrium auch deshalb einen kleinen Ort, weil es seit der Beilegung der konfessionellen Glaubenskriege nicht mehr denkbar ist, dass sich Christen aufgrund des Glaubens gegenseitig umbringen. Dort, wo dies noch geschieht, wie manchmal in Nordirland, hüten wir uns davor, die Opfer der einen wie auch der anderen Seite als MärtyrerIn zu bezeichnen.

Dieser gesellschaftliche Kontext mag mit ein Grund sein, dass sich die Theologie seit einigen Jahrhunderten wenig um eine Weiterentwicklung des Martyriumsverständnisses gekümmert hat. Die lehramtliche Sicht in der römisch-katholischen Kirche etwa orientiert sich an geschichtlichen Situationen der Kirche als religiöse Minderheit, was zwar in einigen Ländern auch heute noch der Fall ist, nicht aber in allen Regionen, wo Menschen wie Luis Espinal wegen ihres christlich motivierten Engagements verfolgt und getötet werden. Diese Erfahrung verlangt nach einer neuen Kriteriologie für eine theologisch begründete Definition des Märtyrerbegriffs.

Bis anhin werden kirchlich offiziell nur Menschen als MärtyrerInnen anerkannt, wenn sie erstens offensichtlich aus Hass gegen den Glauben (*odium fidei*) und zweitens nicht im aktiven Kampf umgebracht wurden. Die erste Bedingung schließt a priori alle aus, die durch die Gewalt von *christlichen* Tätern sterben. Die zweite Bedingung stellt klar, dass weder im Krieg gefallene SoldatInnen noch SelbstmordattentäterInnen im christlichen Sinn als MärtyrerInnen gelten können; niemand, der selbst mit Töten beschäftigt war, kann als Zeuge für Christus gelten. Diese Abgrenzungen sind wichtig und in der Grundrichtung auch korrekt, doch braucht es heute in beiden Fällen eine genauere Klärung der Begriffe. Was heißt heute aus Hass gegen den Glauben? Und was heißt heute aktiver Kampf?

4 Auf dem Weg zu einem aktuellen Märtyrerverständnis

In den weitgehend christianisierten Ländern ist bei einer oberflächlichen Betrachtung für die meisten Ermordeten die Bedingung des *odium fidei* nicht erfüllt, da sich die Verfolger meistens als Christen bezeichnen. Am Beispiel der Kanonisierung Maria Gorettis beobachtete Karl Rahner allerdings, dass beim Zeugnis um des Glaubens willen die christliche Sittenlehre mitverstanden ist. Diese junge Frau wurde von einem Nachbarn erstochen, als sie sich »gegen seine Zudringlichkeiten energisch zur Wehr setzte«. Rahner folgert daraus: »Bei ›Glaube‹ kann es sich um das Ganze des christlichen Bekenntnisses handeln oder um *eine einzelne* Wahrheit der christlichen Glaubens- und Sittenlehre, wobei aber natürlich diese einzelne Wahrheit immer im Ganzen der christlichen Botschaft gesehen wird.«¹⁶ Deshalb muss auch zwischen Bedeutung und Wirkung

16 Karl Rahner, Dimensionen des Martyriums, in: Schriften zur Theologie 16. Humane Gesellschaft und Kirche von morgen, Zürich 1984, 295.

unterschieden werden. Während im semantischen Sinn das Zeugnis ein Sprechakt in Bezug auf ein Ereignis ist, steht im ethischen Sinn die Handlung selbst im Zentrum des Bekenkens.¹⁷ Wo Worte allein nicht (mehr) glaubwürdig sind, braucht es das Zeugnis des gelebten Alltags. Dies kann im Extremfall so weit gehen, dass Gläubige aufgrund des Lebensstils ihres Pfarrers den Glauben verlieren, während die gelebte Solidarität einer kirchenfernen Familie andere zum Glauben motiviert. Wo Menschen wegen ihres gelebten Glaubenszeugnisses verfolgt und umgebracht werden, müssen sie deshalb MärtyrerInnen genannt werden, selbst wenn sie nicht explizit den Glauben *an* Jesus proklamiert haben.

Während die traditionelle Definition als MärtyrerIn nur erkennt, wer im Zeugnis *für* Jesus stirbt, kommt in einer aktualisierten Sicht die Erkenntnis zur Geltung, dass auch Zeugnis ablegt, wer *wie* Jesus stirbt; und zwar geht es bei dem *Wie* nicht um die Todesart, sondern um die Sache, für die Jesus gestorben ist.¹⁸ So sprechen dann verschiedene Befreiungstheologen von MärtyrerInnen des Reiches Gottes: »Eine wesentliche Ähnlichkeit heutiger Märtyrer mit dem Leben und Sterben Jesu liegt in der Praxis der Ankündigung des Gottesreiches für die Armen und der Anklage all dessen, was diesem Gottesreich entgegensteht.«¹⁹ Wo es um dieses Gottesreich geht, reichen Worte allein eben nicht. »Eine Welt, die den Glauben nicht frontal ablehnt, sondern ihn götzendienerisch domestiziert, indem sie ihn zur Verteidigung und Rechtfertigung von Ungerechtigkeit und Unterdrückung pervertiert, tötet nicht aus Hass auf das Bekenntnis des Glaubens. Man bringt viel mehr diejenigen um, die versuchen, den Glauben authentisch zu leben, indem sie ihr Leben als Nachfolge Jesu Christi verwirklichen, und zwar in der verändernden Solidarität mit den Armen, in der prophetischen Entlarvung der Unterdrückung und des Götzendienstes.«²⁰

5 Um des Lebens willen

In Bezug auf die Frage nach der Verwicklung der Getöteten im aktiven Kampf gilt es zunächst festzuhalten, dass mit »Kampf« nicht das Töten anderer Menschen gemeint sein kann – es sei denn in der Frage um den Tyrannenmord. Hingegen liegt im konkreten Einsatz ein zentrales Element der Glaubwürdigkeit, welches mit Worten allein eben nicht eingeholt werden kann. So muss der »passiv erduldet« Tod Jesu als Konse-

17 Vgl. Jean-Pierre Jossua, Zeugnis, in: Peter Eicher (Hg.), Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe 5. Erweiterte Neuauflage, München 1991, 327–337.

18 Vgl. Jon Sobrino, Christologie der Befreiung, Mainz 1998, 363–364.

19 Weckel, Um des Lebens Willen, 172.

20 Javier Giménez Limón, Leiden und Tod, Kreuz und Martyrium, in: Ignacio Ellacuría und Jon Sobrino (Hg.), Mysterium Liberationis, Luzern 1996, Bd. II, 1130, zit. nach der meiner Ansicht nach gelungeneren Übersetzung von Ludger Weckel in: Weckel, 172.

quenz seines »Kampfes gegen die religiösen und politischen Machthaber seiner Zeit« verstanden werden: Jesus »starb, weil er kämpfte, sein Tod darf nicht isoliert gesehen werden von seinem Leben.«²¹

Für Jon Sobrino und Bischof Oscar Romero, die beide zu Zeugen einer beispielloser brutalen Gewalt an den einfachen Leuten des salvadorianischen Volkes wurden, war die Ausnahme des »Tyrannenmordes« nicht ein bloß akademisches Problem.²² Nach Sobrino kann ein in »legitimer Gewaltausübung« Gefallener theologisch als Märtyrer bezeichnet werden, wenn dieser aus Liebe gehandelt hat.²³ Legitim kann eine Gewaltausübung sein, wenn sie vom Grundmotiv der Liebe geleitet ist, die versucht, Gewalt einzudämmen und Opfer zu schützen. Der brasilianische Bischof Pedro Casaldáliga kann in diesem Sinne sagen: »Viele – und ich unter ihnen – werden keine Skrupel haben, Camilo Torres einen lateinamerikanischen Märtyrer zu nennen und einen Propheten der Kirche. Er liebte bis zum Ende. Er erbrachte den größten Beweis, indem er sein Leben hingab.«²⁴

Damit ist jedoch noch nichts über die zweifelhafte Wirksamkeit eines bewaffneten Aufstands als Mittel zu Verteidigung der Menschenwürde gesagt. Die Geschichte der bewusst praktizierten Gewaltfreiheit zeigt in zahlreichen Beispielen, welche gesellschaftsverwandelnde Ausstrahlung von Menschen ausgeht, die sich gerade in heiklen Konfliktsituationen an die Seite derjenigen stellen, die am meisten darunter leiden, und dazu die Gefahr, umgebracht zu werden, in Kauf nehmen.²⁵ Sie sind BlutzugInnen im wahrsten Sinne des Wortes, und zwar als TrägerInnen einer Botschaft, für die schon die Propheten und Jesus von Nazareth eingestanden sind. Ihre Bedeutung als Vorbilder des Glaubens ist gerade wegen ihrer existentiellen Glaubwürdigkeit nicht zu unterschätzen.

21 Rahner, Dimensionen, 296–297.

22 Weckel stellt sieben unterschiedliche Arten von Gewalt zusammen, die Romero unter Einbeziehung der päpstlichen Enzyklika *Populorum progressio* miteinander verglichen hat. Zwei davon betrachtete er als legitim: die aufständische Gewalt gegen eine offensichtliche und langfristige Tyrannei, welche die Rechte der Person verletzt und das Gemeinwohl missachtet, sowie die Verteidigung gegen einen ungerechten Angriff (vgl. Weckel, 183).

23 Sobrino, Christologie, 366.

24 Pedro Casaldáliga, Auf der Suche nach dem Reich Gottes, Eine Anthologie, Klagenfurt/Wien 1989, 46.

25 Mahatma Gandhi und Martin Luther King können hier ebenso angeführt werden wie zahlreiche weniger bekannte Persönlichkeiten wie z.B. Vre Karrer, eine Schweizer Hebamme und Krankenschwester, die als religiöse Sozialistin ihre neun letzten Lebensjahre in einem Slum des kriegsgeschüttelten Somalia unter anderem auch in der Erziehung zur Gewaltfreiheit einsetzte und am 22.2.2002 von unbekannten Tätern erschossen wurde. Vgl. dazu Elisabeth Bäschlin (Hg.), Und grüße euch mit dem Lied des Regenvogels. Vre Karrer. Briefe aus Somalia, Bern/Wettingen 2003.

6 Paradox und Bedeutung des Martyriums

Zum Märtyrer oder zur Märtyrerin im lehramtlich-katholischen Sinne wird jemand, wenn er oder sie dem Tod durch Verleugnung des Glaubens ausweichen könnte, es aber aus bewusster Entscheidung nicht tut. Dies ist die heikelste aller Bedingungen, weil es den Betroffenen ja gerade nicht darum gehen kann, diesen Tod um des Todes selbst willen anzustreben. Mit dem Tod hat Romero z.B. gerechnet, dennoch darf man sich nicht zur Annahme verleiten lassen, er habe ihn gesucht. Trotz wiederholter Todesdrohungen und nach misslungenen Anschlägen gegen ihn gab er schlicht und einfach zu verstehen, dass, solange die einfachen Menschen in El Salvador nicht geschützt würden, auch ihm kein Schutz zustehe.²⁶ Dies ist das Dilemma der MärtyrerInnen: Um den Wert des Lebens zu bezeugen, müssen sie ihr eigenes Leben riskieren. Zögen sie sich in Sicherheit zurück, würde die von ihnen verkündete Botschaft der Solidarität Gottes mit den Verfolgten unglaubwürdig. Indem sie für diese Botschaft bis zum Äußersten eintreten, realisieren sie Werte wie Zivilcourage und werden fähig, die von den Mächtigen gebrauchte Sicherheitsrhetorik zu entlarven und die instrumentalisierte Todesangst der Unterdrückten zu überwinden – eine beispielhafte Haltung, die im deutschen Kontext vor allem von den Menschen des Widerstands im Dritten Reich bekannt ist.²⁷

Die Märtyrerverehrung in der Kirche der ersten Jahrhunderte schließt an das biblische Bewusstsein an, die Geschichte aus der Sicht der Opfer von Gewalt zu verstehen. Die Erzählung von Kain und Abel und viele andere Erzählungen, wie auch manche Psalmen, brechen eine geschlossene mythologische Sicht auf, in der die Geschichte nur aus der Sicht der Überlebenden erzählt wird. Mit dem leidenden Gottesknecht in den Liedern des Deuteriojesaja identifiziert sich immer wieder das leidende Volk Israel, und die Christen sehen darin die Figur Jesu. Ignacio Ellacuría und Jon Sobrino sprechen in einer weiteren Analogie vom »Gekreuzigten Volk« und meinen damit das massakrierte Volk El Salvadors wie auch die Völker der Dritten Welt, die als »Anwesenheit des gekreuzigten Christus in der Gegenwart« zu begreifen seien.²⁸ Jürgen Moltmann spricht von der apokalyptischen Dimension des Martyriums der Millionen von Kindern, die an den Folgen der menschlichen Unrechtssysteme sterben. »Sie werden zu Zeugen der Anklage Gottes und für die notwendige Umkehr aus dem Tod zum Leben.«²⁹

26 Vgl. James R. Brockman, Oscar Romero, Eine Biographie, Fribourg 1990, 307–308.

27 Man denke an Leute der Kirche wie Alfred Delp oder Dietrich Bonhoeffer, aber auch an Studierende wie die Geschwister Scholl.

28 Vgl. Sobrino, Christologie, 347–368; vgl. Ignacio Ellacuría, Das gekreuzigte Volk, in: ders./Sobrino, Mysterium liberationis 2, 823–850.

29 Vgl. Jürgen Moltmann, Die Leiden dieser Zeit. Die Kirche und ihre Märtyrer, Evangelische Kommentare 18 (1985), 443–444, zit. 444.

Hier geht es nicht mehr so sehr um die Vorbildfunktion Einzelner, sondern um diejenige der Gemeinschaft. Eine Gemeinschaft, die die Opfer der Gewalt nicht vergessen lässt, lässt gegen jede Gewalt aufstehen und legt Zeugnis für eine neue Art zu leben ab, was die Evangelien als das Reich Gottes, das schon mitten unter uns ist, bezeichnen.

An den Kirchen ist es, das Gedenken an die Opfer jeglicher Art von Gewalt zu pflegen und so das Zeugnis für eine Gesellschaft aufrechtzuerhalten, von der auch die Verstorbenen nicht ausgeschlossen werden. Die darin enthaltene subversive Kraft gegenüber allem, was Leben ver- oder missachtet, ließe sich in der Eucharistiefeier wieder neu entdecken, wo doch in jedem Hochgebet auch die MärtyrerInnen erwähnt werden.³⁰

Dr. *Christoph Albrecht* ist z.Z. Leiter des Bildungshauses Notre-Dame de la Route/Fribourg/CH.

30 Zur Bedeutung der Eucharistie im totalitären System Pinochets vgl. *William T. Cavanaugh*, *Torture and Eucharist, Challenges in Contemporary Theology*, Oxford 1998.