

# THEOLOGISCHE REVUE

120. Jahrgang

– Dezember 2024 –

---

**Peetz, Katharina: *Erzählte Versöhnung*.** Narrative Ethik und christliche Glaubenspraxis in Ruanda nach dem Genozid. – Freiburg: Schwabe 2023. 280 S. (Studien zur Theologischen Ethik, 163), brosch. € 54,00 ISBN: 978-3796545832

„Dass Forscher\*innen selbst Datenmaterial gewinnen und reflektieren, ist in der Systematischen Theologie eher ungewöhnlich“ (35) – mit dieser Fußnote bringt Katharina Peetz eine erste Besonderheit ihrer DFG-geförderten Habil.schrift *Erzählte Versöhnung* auf den Punkt. Eine theol.-ethische Arbeit, die sich an der Grounded-Theory-Methodik nach Anselm Strauss orientiert und problemzentrierte Interviews in ihren Mittelpunkt stellt, ist in der Tat eine Seltenheit. Eine zweite Besonderheit besteht darin, dass P. ihre achtmonatige Feldforschung in Ruanda durchgeführt hat und nach „Vermittlungsmöglichkeiten zwischen ‚afrikanischen‘ und ‚westlichen‘ Ethiktraditionen“ (255) sucht. Sie knüpft damit an andere Interviewbd.e zum postgenozidären Kontext Ruandas an (v. a. Jean Hatzfeld, aber auch Anne Kubai und Catherine Claire Larson), gibt dieser Thematik durch die Verbindung mit der Frage, „welche Theologie angesichts des unvorstellbaren Grauens noch trägt“ (12), aber einen neuen Dreh. Zu Recht sieht sie daher Parallelen zum bekannteren Projekt einer Theol. nach Auschwitz.

Dieses umfangreiche und anspruchsvolle Vorhaben führt die Vf.in in sechs Schritten durch. Nachdem sie im Einleitungskap. den methodischen Zuschnitt ihrer Arbeit präsentiert hat, geht sie in Kap. zwei auf den historischen Kontext des Völkermords in Ruanda ein, der von April bis Juli 1994 zwischen 500.000 und 1.100.000 Menschenleben forderte. Auch wenn die Hintergründe zum Genozid mittlerweile gut recherchiert sind (z. B. von Alison Des Forges) und von P. daher in der gebotenen Kürze zusammengefasst werden, ist es dennoch immer wieder erschreckend zu lesen, dass „95 % der Ruander:innen während des Genozids Formen extremer Gewalt ausgesetzt waren oder sie verübt haben“ (25). Ein besonderes Augenmerk richtet die Vf.in auf die Rolle der christlichen Kirchen, deren Haltung als Institutionen „rückblickend im Wesentlichen als tatenloses Zuschauen charakterisiert werden [kann]“ (16). An einigen Stellen geht P. mit kirchlichen Vertreter:innen noch härter ins Gericht: „Zahlreiche Kirchen, die eigentlich Orte des Friedensstiftens und der Zuflucht sein sollten, wurden von Milizen in Schlachthäuser verwandelt [...]. In einer Reihe von Fällen wurden die Opfer von den örtlichen Priestern in die Kirchen gelockt“ (70).

Gleichzeitig – und dies zeigt Kap. drei – spielten die Kirchen im postgenozidären Versöhnungsprozess eine wichtige Rolle. Im Gegensatz zu staatlich durchgeführten Aufarbeitungsmaßnahmen, wie die Gacaca-Gerichte oder Umerziehungslager (Kap. 2.3.2), die P. insgesamt kritisch sieht, betrachtet sie lokale kirchliche Versöhnungsinitiativen als „produktive Resonanzräume für individuelle Transformationsprozesse“ (115). Fünf solcher Versöhnungsgruppen

unterschiedlicher christl. Denominationen und insbes. das in ihnen zum Tragen kommende Engagement von Lai:innen werden portraitiert. „Der spezifische Charakter lokaler kirchlicher Versöhnungsgruppen besteht darin, dass sich in ihnen Überlebende und Täter\*innen von Angesicht zu Angesicht in einem von Gott eröffneten Raum treffen“ (109). Für die Vf.in haben sie daher das Potential, „zu Orten des Widerstands gegen den staatlichen Machtzugriff und die staatliche Politik zu werden“ (113).

Kap. vier, in dem P. die individuellen Transformationsprozesse von drei Überlebenden und drei Täter:innen nachzeichnet, kann als „Herzstück der Arbeit“ (19) angesehen werden. Diese sechs Interviews sind nicht nur emotional berührend, sondern geben auch Aufschluss darüber, inwieweit „persönliche, gelebte Theologie eine wichtige Ressource für die Verarbeitung der genozidären Gewalt darstellt“ (16). Anhand von ihnen erarbeitet P. eine Matrix einer narrativen Ethik, die das Kernanliegen der Arbeit darstellt und in Kap. fünf weiter entfaltet wird. Ihr Konzept der „gelebten Theologie“ entlehnt sie dabei der „Ordinary Theology“ von Jeff Astley (19–25), nimmt aber auch auf die von Christian Bauer und Monika Kling-Witzenhausen konzipierten „Leutetheologien“ (22) Bezug.

Dass es sich bei den drei interviewten Überlebenden um drei Frauen handelt, ist angesichts der dem ruandischen Genozid inhärenten Genderdimension kein Zufall. Einfühlsam nähert sich P. dem erlittenen Leid dieser Frauen und beobachtet in den Gesprächen eine „Spannung zwischen Sprachlosigkeit und Sprachfähigkeit, zwischen ‚selbstgewählter Amnesie‘ und schmerzhafter Erinnerung“ (162). Trotz Glaubenskrisen, die an das Theodizeeproblem erinnern (131), und „spiritueller Ortswechsel“ (42) ist ihr Glaube „für alle drei Frauen eine Quelle der (Selbst-)Ermächtigung und der Versöhnung“ (163).

Auch für die drei interviewten Täter:innen spielt der Glaube zur Bewältigung der eigenen Schuld eine zentrale Rolle. „Not to remain like beasts“ (187) – also der Wunsch von Täter:innen zu einer neuen Menschlichkeit zu finden – kann durch den christlichen Glauben und kirchliche Versöhnungsinitiativen maßgeblich unterstützt werden. Bei der Lektüre des Buches geht einem bspw. das Schicksal von Dieudonné unter die Haut, der als Kind selbst Messdiener war und stolz darauf ist, dass einer seiner Söhne Priester wurde (168f). Aufgrund seiner Beteiligung am Genozid, die er nicht ganz offenlegt, war er 19 Jahre im Gefängnis und wurde nur einen Monat nach seiner Entlassung – also in einem „fragilen Zwischenraum zwischen Gefängnis und Freiheit“ (199) – von P. interviewt.

In allen geführten Gesprächen spürt die Vf.in Bausteine einer gelebten Theol. auf, die sie in vier wiederkehrenden Dimensionen zusammenfasst: ihrer biblischen Fundierung (200), ihrer Erfahrungssättigung (202), im Eröffnen denkerischer Freiräume (204) und als Moment der Selbstaneignung (205). Bei diesem Schritt bleibt sie jedoch nicht stehen, sondern stellt anschließend die Frage, inwieweit eine solche persönliche Theol. das eigene moralische Handeln beeinflusst. Dieser Nexus von Erzählen und moralischem Handeln bildet die Zielperspektive der Arbeit: „Insofern kann gelebte Theologie als eine motivationale Quelle für das moralische Handeln von Überlebenden und Täter\*innen nach dem Genozid sowie der Herausbildung von (neu) als handlungsleitend verstandenen Prinzipien interpretiert werden“ (207).

Welche Umrisse eine so verstandene narrative Ethik nach dem Genozid hat, zeichnet P. in Kap. fünf nach. Aus ihrer empirischen Arbeit leitet sie dabei besonders die Grundprinzipien „Personalität und Relationalität, Verantwortungsübernahme und Solidarität“ (229) ab. Überzeugend weist sie nach, dass eine solche Ethik keine solitäre Spezialethik für den ruandischen Kontext, sondern

durchaus „anschlussfähig an bestimmte westliche Ethiktraditionen“ (229), insbes. den Kommunitarismus und die Care-Ethik, ist.

Im abschließenden Fazit nimmt die Vf.in sowohl politische als auch kirchliche Akteur:innen nochmals kritisch in den Blick. Skeptisch sieht sie staatliche Top-Down-Ansätze, bei denen die Aufarbeitung der Vergangenheit vornehmlich dem eigenen Machterhalt und nicht „einer demokratischen Transformation Ruandas“ (242) dient. Von den Kirchen erhofft sich P. eine stärkere „Politik der ‚prophetischen Distanz‘“ (249) und vermisst insbes. bei der kath. Kirche „eine institutionelle Übernahme von Verantwortung für den Genozid“ (250).

Die Sonderstellung von P.s Arbeit wurde eingangs bereits hervorgehoben. Empirische Arbeiten, die sich mit dem afrikanischen Kontext befassen, haben in der dt.sprachigen Theol. einen Seltenheitswert. Das Ziel der Vf.in, die Stimmen ihrer ruandischen Gesprächspartner:innen „in ihrer Fragilität und Begrenztheit wie auch in ihrer visionären Kraft zur Geltung zu bringen“ (254), wurde überzeugend erreicht. Die Lektüre des Buches ist auch deshalb so bereichernd, weil es den Leser:innen eine neue Lebens- und Glaubenswelt fast beiläufig näherbringt (bspw. mit Ausführungen zu ruandischen Begrüßungsriten [157], der vielschichtigen Seelenlehre [221] oder der Bedeutung von Kühen im Versöhnungsprozess [230]). Gleichzeitig tappt das Buch aber nicht in die von der postkolonialen Kritik identifizierte Exotisierungsfalle. P. ist stets um einen Dialog auf Augenhöhe bemüht, rezipiert breit die afrikanische theol. Literatur und streicht die Kompatibilität von „afrikanischen“ und „westlichen“ Ethiken heraus. Differenziert ist auch ihr Blick auf die Rolle der Kirchen sowie der Religion insgesamt im postgenozidären Versöhnungsprozess. Sie zeichnet ein „ambivalentes Bild“ (248), da „Religion zu einer Ressource oder einem Hindernis werden kann“ (28).

Weil das Herzstück der Arbeit die umfangreiche Feldforschung ist – insgesamt hat P. in Ruanda 29 Menschen interviewt und zusätzlich Gruppen- und Expert:innenbefragungen durchgeführt (43) –, lässt sich erklären, dass die systematischen Ausführungen zur Narrativen Ethik eher kurz ausfallen. Vielleicht hätte man zu diesem Themenbereich noch die jüngeren Arbeiten von Hille Haker rezipieren können. Auch der Übergang von der Narrativen Ethik zu Fragen sozialer Gerechtigkeit in Kap. 5.5 hätte ein wenig ausführlicher sein können, zumal der Begriff der Gerechtigkeit von den ruandischen Interviewpartner:innen eher eschatologisch gedeutet wurde (239).

#### Über den Autor:

*Gregor Buß*, Dr., Professor für Katholische Theologie, Anthropologie, Ethik und Soziallehre an der Katholischen Hochschule Nordrhein-Westfalen (g.buss@katho-nrw.de)