

Im Kreuz ist Heil?

Gerade in der Volksfrömmigkeit steht oft das Leiden so im Zentrum, dass das Heil kaum mehr zu sehen ist.

Jede Theologie, die Kreuz und Leid weder falsch verherrlichen noch verharmlosen will, geht auf einem schmalen Grad. Ein Versuch.

● Karfreitag in der philippinischen Provinz Pampanga: Wir fahren nicht nur an kleinen Häusern und einfachen Bambushütten, Reisfeldern und Palmenhainen vorbei, sondern immer wieder auch an Flagellanten, die meist mit verhülltem Gesicht und Blätterkronen auf dem Haupt und sich selbst den Rücken auspeitschend die Straße entlang wandern. Ab und an spritzt Blut auf unser Auto. Vor manchen Häuschen stehen Menschentrauben. Ein seltsamer Singsang dröhnt aus Lautsprechern. Hier wird die *pasyon* gebetet – ein Text aus dem frühen 19. Jahrhundert im Stil eines Volksepos, der auf Tagalog, einer der wichtigsten Sprachen auf den Philippinen, von Leben, Tod und Auferstehung Christi erzählt. Wir sind auf dem Weg nach San Fernando. Dort kommen nicht nur viele Flagellanten aus der Umgebung zusammen, dort werden auch alljährlich Kreuzigungen inszeniert. An diesem Karfreitag wollen sich 14 Männer und eine Frau ans Kreuz schlagen lassen.

Maria Katharina Moser

Zwei Minuten werden sie da hängen, an Armen und Beinen angebunden, Nägel durch die Handflächen getrieben.

Eine blutige Übung – obschon die Wunden am Rücken angeblich innerhalb von nur drei Tagen heilen und die Hände mittels einer Kräutertinktur betäubt werden, bevor die Nägel durchgeschlagen werden. Berichte von Flagellantentum und Selbstkreuzigungen sind für viele befremdlich und verstörend. Für die Hunderten von ZuschauerInnen, die jährlich nach San Fernando kommen – darunter nicht wenige TouristInnen, JournalistInnen und Kameraleute –, haben sie meist auch den Reiz des Spektakels, des Tremendum et Fascinosum, des Exotischen.

Welche Bedeutung aber haben diese Rituale für jene, die sie praktizieren? Welche Bedeutung haben die Kreuzigung Christi und ihr rituelles Nachspielen für in Armut lebende Filipinos und Filipinas? *Pabasa ng pasyon* (das singende Beten der Passion), Selbstgeißelungen und Kreuzigungen gehören in den Bereich der Volks- und Armenfrömmigkeit. Sie werden vor allem von Menschen praktiziert, die zu den Ärmsten der Armen gehören und sonntags nicht zur Kirche gehen. In den gepflegten Kirchenräumen würden sie sich als Fremdkörper fühlen, und die Li-

turgie sei ihrer Lebenswirklichkeit entfremdet, meint Fr. Vic, Professor für Neues Testament im diözesanen Priesterseminar in San Fernando, der mich zu dem Kartfreitags-Event begleitet hat. Die Kirche sei meist auch zu weit weg von ihrem Zuhause, und sie könnten sich die Fahrtkosten nicht leisten. Es ist auch nicht die Kirche, die diese Rituale organisiert; offiziell lehnt die Kirche Selbstgeißelung und Kreuzigung ab. Das *pabasa ng pasyon* und die Geißelungsrituale organisieren die Menschen selbst in ihrer Nachbarschaft. Die Kreuzigung wird von einer *barangay* (politischen Gemeinde) organisiert – und zwar von einer der ärmsten *barangays* in San Fernando.

Es gibt unterschiedliche Gründe, warum Menschen an diesen Geißelungs- und Kreuzigungsritualen teilnehmen: Manche betrachten sie als Bußhandlungen. Andere erbitten damit Gottes Zuwendung. Sie verstehen diese Rituale

»ein Pakt mit Gott«

als *panata* (wörtlich: Schwur), schließen durch sie sozusagen einen Pakt mit Gott. Ein Mann erzählte uns, seine Mutter sei immer schwer krank gewesen und es sei kein Geld da gewesen, um Ärzte und Medizin zu bezahlen. Also habe er beschlossen, sich kreuzigen zu lassen. Er mache das jetzt zum siebten Mal. Seit er das tue, sei seine Mutter nicht mehr krank gewesen. Für eine dritte Gruppe von Teilnehmenden sind Selbstgeißelung und Kreuzigung Reinigungsrituale. Sie glauben, so ihren Körper reinigen und stärken zu können. Ein viertes Motiv nennt sich *damay* (wörtlich: Anteil nehmen, sympathisieren) und begreift die Kreuzigung als Ausdruck der Freundschaft und Verbundenheit mit dem leidenden Christus. Schließlich gibt es auch Leute, die sich für ihre Teilnahme an der Kreuzigung von der *barangay* bezahlen lassen.¹

Wilde Blüten der Volksreligiosität?

- Was ist von diesen Ritualen zu halten? Sind sie vielleicht bloß ein gut kommerzialisierbares Spektakel und Hochfest für lokale Funktionäre und StraßenhändlerInnen in einer armen *barangay*? Sind sie Frucht eines von den spanischen Kolonialherren vermittelten Christentums, das Leiden in den Mittelpunkt stellte und die Auferstehung unterschlug, das Nachfolge als Leidensakzeptanz bestimmte und Widerstandskräfte lähmte? Oder lassen sich hier befreiende Momente und spiritueller-religiöse Selbstbestimmung jenseits der mittel- und ober-schichtorientierten Institution Kirche finden?

Eine solche befreiungstheologisch inspirierte Lesart erschließt sich im Blick auf das *pabasa ng pasyon*. Was hier gesungen wird, erzählt von Leben, Tod und Auferstehung eines Jesus, der wie die Armen war, die diesen Text beten: »Er kam aus Galiläa, ein armer Mann, niedrigen Standes, der unter anderer Menschen Dach lebte. Sein Vater war nur ein einfacher Tischler, ohne Ruhm und Reichtum, der in Armut lebte und keinen Besitz sein Eigen nennen konnte.

»Transformation von Elend in Heil«

Sein Verhalten und Charakter waren dementsprechend. Kann er, fragst du, von sich behaupten, ein Gentlemen von Rang und Namen zu sein? Nein, keineswegs.«² Die Texte erzählen von einem Jesus, mit dem sich die betenden Armen identifizieren können. Und sie erzählen in machtvollen Bildern über Transformation von Hoffnungslosigkeit in Hoffnung, Elend in Heil, Tod in Leben, Schmach und Schande in Reinheit.

In einer Zeit entstanden, in der die spanischen Kolonialherren den Filipinos nicht nur ver-

boten hatten, ihre traditionellen Epen weiter öffentlich zu rezitieren, sondern überhaupt öffentlich zu sprechen, bot die *pasyon* eine Möglichkeit, in der eigenen Sprache Ideen, Werte, Überzeugungen und Hoffnung auf Befreiung auszudrücken. Gegen die Intention der Spanier füllten die Filipinos die *pasyon* mit ihren eigenen Inhalten. Wie die vorkolonialen Epen, die an den Gräbern von Helden und Märtyrern, den *bayani*, gesungen wurden, fungierte die *pasyon* als kollektives Gedächtnis und orale Historiographie.

Von Kindheit an konnten (und können) die Menschen die Texte auswendig. Sie stellten eine Sprache zur Verfügung, um die Ablehnung der Kolonialherren auszudrücken – etwa indem die

»ritualisierte Akte der Aneignung von Macht«

Idee in die Texte eingewoben wurde, dass sozialer Status und Reichtum im Vergleich zu einem reinen *loob* (innerem Selbst) keinen Wert haben.

Über diesen Gedanken schließt sich der Kreis zu den Kreuzigungsritualen. Sie können, ebenso wie Selbstgeißelungen, als Rituale der Reinigung des *loob* verstanden werden. Ein reines *loob* zu haben, bedeutet Macht zu haben. Denn nach indigenem Verständnis besteht Macht nicht in sozialem Status, sondern ist eine formlose, kreative Energie, die durch Reinigungsrituale, asketische Übungen und Meditation erreicht wird. Wer ein reines *loob* hat, dem wird von Christus besondere Macht verliehen.

So kommen wir zu einer Lesart der Kreuzigungsrituale, in der diese nicht als Unterwerfung unter Leiden und fremde Macht erscheinen, sondern im Gegenteil als ritualisierte Akte der Aneignung von Macht. Vor allem werden sie verstehbar als »Mittel der Artikulation ihrer [= der Armen] Hoffnungen und Sehnsüchte. In einer

Gesellschaft, in der die Mittel der Artikulation von einer kleinen Elite kontrolliert werden, sind volksreligiöse Praxen Ventil für das Volk, ein »Seufzer der Unterdrückten.«³ Wir können diese Kreuzigungen verstehen als Ausdruck dessen, was Jon Sobrino mit dem Begriff des »gekreuzigten Volkes« beschrieben hat: Christus ist gegenwärtig in allen Opfern von Unterdrückung,

»nicht nur das individuelle, sondern kollektive Kreuze«

Ungerechtigkeit und Gewalt. »Aus der Sicht der Dritten Welt kann kein Zweifel daran sein, dass es das Kreuz gibt, und zwar nicht nur das individuelle, sondern kollektive Kreuze: die Kreuze ganzer Völker. Angesichts der gegenwärtigen Situation der Dritten Welt pflegte I. Ellacuría zu sagen, es sei gut, vom »gekreuzigten Volk« zu sprechen. Damit hat er die Wirklichkeit der Völker der Dritten Welt zu einer theologalen Wirklichkeit erhoben.«⁴

Das Widerstandspotenzial, das im Symbol des Kreuzes und in der Kreuzigung als Symbolhandlung steckt, tritt eklatant zutage in Kreuzigungen, von denen aus Paraguay und Ecuador berichtet wird: Dort lassen sich Menschen im Protest gegen Ausbreitung und Folgen des Neoliberalismus ans Kreuz schlagen.⁵

Bleibende Ambivalenzen

● So wichtig und richtig diese positive Interpretation ist – sie bleibt ambivalent, mit einem »Aber« versehen: Das Aufzeigen des Leidens des gekreuzigten Volkes ist notwendig, weil notwendig. Denn um gegen Ungerechtigkeit, Gewalt und Leid aufstehen zu können, müssen sie erst einmal erkannt, benannt und skandalisiert werden. Aber: Eine zu starke Betonung von

Kreuz und Leiden reduziert die Armen auf eben dieses Leiden und blendet Momente des guten Lebens in ihrem Alltag aus. Die Fixierung auf – und damit einhergehend die Gewöhnung an – das Leiden bleibt eine offene Flanke von Frömmigkeitspraktiken und Theologien, die das Kreuz ins Zentrum stellen. Den Blick aufs Kreuz als Symbol der Realität menschlichen Leidens zu richten, ist wichtig. Doch oft fällt es schwer, bis zur Auferstehung weiter zu schauen, zu fühlen und zu denken. Denn Leiden und Kreuz sind vertrauter und konkreter als Auferstehung.

In den Problematiken und Ambivalenzen, die in kreuzzentrierter philippinischer Volksreligiosität begegnen, spiegeln sich Probleme, die es generell mit dem Kreuz gibt: Wie die blutigen Rituale, so erscheint hierzulande beispielsweise auch die Vorstellung, Gott habe seinen Sohn geopfert, grausam. Im Kreuz ist Heil – das zu glauben, fällt vielen heute schwer.

Heil durch Leiden?

● Können denn, so lässt sich fragen, in der Interpretation des Kreuzestodes Jesu als Erlösensopfer, das notwendig geworden ist wegen unserer Sünden, die Heilsbedeutung Jesu Christi und die Liebe Gottes adäquat zum Ausdruck kommen? Ist eine solche Kreuzestheologie nicht viel zu belastet durch eine Missbrauchsgeschichte, die mit Jesu Leiden die vielen und unterschiedlichen Leiden der Menschen zu rechtfertigen versucht hat – nach dem Motto: Wie Jesus sein Kreuz auf sich genommen hat, so müssen auch wir unser Kreuz tragen? Im Rahmen einer empirischen Studie, die ich u.a. auf den Philippinen durchgeführt habe, zeigte sich einmal mehr, dass z.B. das Phänomen nur allzu vertraut ist, dass Frauen ihre gewalttätigen

Ehemänner nicht verlassen, weil sie meinen, ihr Kreuz tragen und ihr Opfer bringen zu müssen, indem sie die Gewalt hinnehmen.⁶

Auch in stärker säkularisierten Zusammenhängen trage, kritisiert die Theologin Regula Strobel, die Rede vom Kreuzestod Christi als erlösendes, Heil bringendes Opfer dazu bei, dass »Denk- und Handlungsstrukturen, die Menschen immer wieder zum Opfer machen«⁷, als normal erscheinen und als selbstverständlich akzeptiert werden. Strobel fragt: »Dürfen Menschen oder auch nur ein Einzeller geopfert werden zur Erlösung, zum Heil, zum Wohl von anderen Men-

»Wäre das Christentum denkbar,
wenn Jesus hoch betagt
im Bett gestorben wäre?«

schen? Liegt im Denken, dass einer für das Wohl anderer geopfert wird, nicht eine Vorausnahme und Rechtfertigung jenes Verhaltens, das heute die Kosten unseres Wohlstandes mit dem Tod Tausender von Menschen der sogenannten Drittwelt-Länder bezahlt? Legitimiert dieses so genannte Heilshandeln Gottes im Kreuz nicht immer weitere Gewalttaten, daß Mächtige weiterhin andere opfern, für das Wohl des Staates und für das Heil des Volkes oder der ganzen Welt?«⁸

Diese Kritik an Leidensaffirmation und Gewaltlegitimierung durch das Symbol des Kreuzes ist berechtigt. Ein Haltung, die in diesem Missbrauch des Kreuzes eine unausweichliche Wirkung jeder Rede vom Kreuz sieht und das Kreuz in Theologie und Spiritualität an den Rand rückt, wenn nicht überhaupt streicht, ist jedoch zu hinterfragen: Wäre das Christentum denkbar, wenn Jesus hoch betagt im Bett gestorben wäre? Wäre die Inkarnation, diese radikale Identifikation Gottes mit dem Menschsein, nicht unvollständig, hätte er es nicht auch mit lebensbedrohlicher Gewalt zu tun bekommen? So sehr

die Betonung des Kreuzes in der Gefahr steht, dazu beizutragen, dass sich Menschen mit dem Leiden abfinden, so sehr steht ein Vergessen des Kreuzes in der Gefahr, mit dem Kreuz auch das Leiden zu vergessen. Es gilt, in der Rede vom

»Gefahr, mit dem Kreuz auch
das Leiden zu vergessen«

Kreuz den Weg zwischen den Abgründen der Leidverherrlichung auf der einen und der Leidvergessenheit auf der anderen Seite zu finden. Dabei können zwei Wegmarkierungen helfen:

Erstens: Wenn in der Verkündigung vom Kreuz die Rede ist, ist stets »zu unterscheiden, ob sie entweder als Indikativ oder als Imperativ, entweder als geschenkte Wirklichkeit oder als erst noch zu gestaltende Wirklichkeit, entweder als Zuspruch oder als Anspruch, als Gabe oder als Aufgabe aufzufassen ist, ... So dürfen biblische Geschichten, in denen vom Handeln Gottes die Rede ist, nicht einfach imperativisch auf die Menschen umgelegt werden.«⁹ Biblische Texte, die um das Verstehen des Todes Jesu ringen und vor diesem Hintergrund ihre Kreuzestheologie entwickeln, sind im Indikativ zu lesen: Gott lässt sich so sehr auf die menschliche Realität ein, dass

»jener Ort, an dem der Skandal
des Unheils sichtbar wird«

er auch Leiden und Gewalt durchlebt. Das spricht Leiden und Gewalt nicht heilig. Daraus lässt sich kein Imperativ ableiten, der Menschen dazu auffordern würde, Leiden und Gewalt zu durchleben. Und zweitens: Das Kreuz ist zunächst nicht Ort des Heils, sondern jener Ort, an dem der Skandal des Unheils sichtbar wird. Hier zeigt sich, wie sehr unsere Welt und wir Menschen angesichts von Gewalt und Unrecht Gottes Heils bedürfen.

Gottes Solidarität mit den Leidenden?

● So kommen wir zu einer Deutung des Kreuzes, in deren Zentrum Solidarität steht. Solidarische Zuwendung zu den Ausgegrenzten prägt Jesu gesamtes Leben. Zur vollen Solidarität gehört auch der Tod dazu. Jesu Kreuzestod ist so gesehen Konsequenz seines Lebens. Wieder stehen wir aber vor einer Ambivalenz: Der Kreuzestod Jesu erscheint hier als unausweichliche Folge seines freiwilligen Einsatzes für die Gerechtigkeit des Reiches Gottes. Eben diesen Einsatz

»Zur vollen Solidarität
gehört auch
der Tod dazu.«

hat Jesus standhaft durchgehalten und bekam – wie alle, die in ihrem Einsatz für Gerechtigkeit, auch heute, standhaft bleiben – die Konsequenzen der Repression und Folter bis hin zum Tod zu spüren.

Diese Deutung impliziere, wie Regula Strobel wiederum kritisch anmerkt, dass Befreiung und Erlösung nicht ohne Leiden und Kreuz zu haben seien und dass, wer sich für Gerechtigkeit einsetzt, eben mit repressiven Konsequenzen zu rechnen habe. Die Kreuzigung Jesu sei aber – wie auch die Repressionen und Gewalt, die alle Menschen, die sich heute für Gerechtigkeit einsetzen, erleiden – nicht Konsequenz des Engagements, sondern »Konsequenz und Resultat der Gewaltanwendung der Herrschenden«¹⁰.

Wir können nicht bei der Deutung des Kreuzestodes Jesu als Konsequenz seines Lebens stehen bleiben. Denn er ist nicht die letzte Konsequenz. Das Kreuz hat nicht das letzte Wort. Kreuzestheologie, die der Gefahr begegnen möchte, zur Aufrechterhaltung von Gewalt missbrauchbar zu sein, muss immer den Blick öffnen

auf das, was nach Jesu Tod kommt. Maria Magdalena und die anderen standen nicht nur unter dem Kreuz, sondern auch vor dem leeren Grab. »Die Texte der Tradition vom leeren Grab nehmen Leiden und Tod ernst, geben ihnen jedoch nicht das ›letzte Wort‹ oder einen religiös-theologischen Wert an sich. ... Sie bestätigen, daß

»*Sie standen nicht nur unter dem Kreuz, sondern auch vor dem leeren Grab.*«

der Kampf Jesu nicht mit Hinrichtung und Tod endete. Das Grab ist leer! Aber der Lebendige geht nicht ›fort‹, er läßt uns nicht im Kampf allein, ... Das leere Grab symbolisiert nicht Abwesenheit, sondern Anwesenheit: Es verkündigt die Gegenwart des Auferstandenen ...«¹¹

Gekreuzigt wegen unserer Sünden?

● Wenn wir dem vorgeschlagenen Interpretationsweg folgen, können wir dann am Karfreitag noch singen: »Was du, Herr, hast erduldet, ist alles meine Last. Ich, ich hab es verschuldet, was du getragen hast?« Diese Frage führt uns zu einer theologischen Aussage, die für viele heute besonders befremdlich klingt: »Christus ist *für unsere Sünden* gestorben« (1 Kor 15,3). »*Alle haben gesündigt* und die Herrlichkeit Gottes verloren. Ohne es verdient zu haben, werden sie gerecht, dank seiner Gnade, durch die *Erlösung in Jesus Christus*. Ihn hat Gott dazu bestimmt, *Sühne zu leisten mit seinem Blut* ... So erweist Gott seine Gerechtigkeit durch die Vergebung der Sünden« (Röm 3,23-25).

Befremdlich an dieser Aussage erscheinen vor allem der Sühnegedanke – Jesu Tod als Ersatzleistung für die Bestrafung aller Menschen –

und die Annahme, der Mensch sei in erster Linie Sünder. Die Rede von der Sündenverstricktheit des Menschen kann als ein Disziplinierungsmittel erlebt werden, das Menschen klein, passiv und schuldbewusst halten soll.

Liegt das Kreuz, das wir mit dem Kreuz haben, also vor allem in diesem Sühnegedanken? Sollten wir diesen streichen und uns auf das Kreuz als Skandal, als Symbol für den Skandal der Gewalt und des Unrechts konzentrieren? Auch hier gilt: Religion und theologische Rede stehen immer in der Gefahr, missbraucht zu werden. Dem können wir weder durch Abschied von der Religion überhaupt noch durch Verabschiedung bestimmter theologischer Begriffe bekommen, sondern nur durch stetige Interpretationsleistung.

Wie wir Kreuz, Leid und Tod Jesu in der Rede vom »gekreuzigten Volk« aus ihrer christologischen Isolation herausgeholt haben, so können wir den Gedanken, Jesus sei »gestorben für unsere Sünden«, aus seiner individualistischen Engführung herausholen. Die Interpretation des Kreuzes als Symbol für den Skandal von Leid,

»*auf den Begriff der Sünde nicht verzichten*«

Gewalt und Unrecht und für die Solidarität Gottes mit den Leidenden kann auf den Begriff der Sünde nicht verzichten. Er weist darauf, dass Gewalt und Unrecht konkret verursacht sind. Um die konkrete, gesellschaftliche Verursachtheit von Gewalt und Unrecht zu beschreiben, hat die Befreiungstheologie den Begriff der strukturellen Sünde geprägt. Strukturen der Sünde können aber nur fortbestehen, wenn sie aktiv aufrechterhalten und/oder passiv hingenommen werden – von jedem und jeder Einzelnen. In diesem Sinne können wir auch heute noch singen: »Ich hab es verschuldet.«

Das Kreuz ist kein leichtes Symbol. Ob es ein auch heute aussagekräftiges Symbol sein kann, wird sich daran erweisen, ob und wie wir

das Gefüge von Sünde, Stellvertretung, Erlösung, Opfer, Kreuz, Jesu Tod, Leben und Auferstehung neu zum Tanzen bringen.

¹ Vgl. Leonardo N. Mercado, *Inculturation and Filipino Theology*, Manila 1992, 142f.

² Pasyon Pilapil, zit. nach Reynaldo C. Iletto, *Pasyon and Revolution. Popular Movements in the Philippines, 1840–1910*, Quezon City 41997, 16. Deutsche Übersetzung MKM.

³ Arche Ligo, *Liberation Themes in Philippine Popular Religiosity. A Case Study*, in: *Voices from the Third World XVI* (1993) 117–141, hier: 137.

⁴ Jon Sobrino, *Christologie der Befreiung Bd.1*, Mainz 1992, 345.

⁵ Vgl. Marcella Althaus-Reid, *Schlimmes Sterben. Kreuzigungen und nicht beherrschbare Auferstehungen in Lateinamerika*, in: *Concilium* 42 (2006) 523–532.

⁶ Vgl. Maria Katharina Moser, *Opfer zwischen Affirmation und Ablehnung. Feministisch-ethische Analysen zu einer politischen und theologischen Kategorie*, Wien/Berlin 2007, 159ff.

⁷ Regula Strobel, *Opfer oder Zeichen des Widerstandes? Kritische Blicke auf problematische Interpretationen der Kreuzigung Jesu*, in: Claudia Janssen/Benita

Joswig (Hg.), *Erinnern und aufstehen – antworten auf Kreuzestheologien*, Mainz 2000, 69.

⁸ Dies., *Feministische Kritik an traditionellen Kreuzestheologien*, in: Doris Strahm/Regula Strobel (Hg.), *Vom Verlangen nach Heilwerden. Christologie in feministisch-theologischer Sicht*, Fribourg/Luzern 1991, 52–64, hier: 56f.

⁹ Ottmar Fuchs, *Erinnerung und Weisung*, in: Herbert Haslinger (Hg.), *Handbuch Praktische Theologie Bd. 2*, Mainz 2000, 422–438, hier: 428f.

¹⁰ Regula Strobel, *Theolo-*

gische Interpretationen der Kreuzigung Jesu und die gesellschaftliche Normalität des Opfer-Diskurses, in: Charlotte Methuen/Angela Berlis, *Befreiung am Ende? Am Ende Befreiung! Feministische Theorie, feministische Theologie und die politischen Implikationen*, Leuven 2002, 160.

¹¹ Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Jesus – Miriams Kind, Sophias Prophet. Kritische Anfragen feministischer Christologie*, Gütersloh 1997, 193f.

Pierre Claverie, ein französischer Dominikaner, war Bischof von Oran in Algerien. Er wurde aufgrund seines Widerstandes gegen die Gewalt 1996 von islamischen Fundamentalisten ermordet. Wenige Wochen vor seinem Tod schrieb er: »Die Kirche erfüllt ihre Berufung, wenn sie in den Brüchen gegenwärtig ist, die die Menschheit in ihrem Fleisch und ihrer Einheit kreuzigen. Jesus starb ausgestreckt zwischen Himmel und Erde, seine Arme ausgebreitet, um die Kinder Gottes einzusammeln, die von der Sünde zerstreut wurden, die sie trennt, sie isoliert und sie

gegeneinander und gegen Gott aufbringt. Er stellte sich selbst auf die Bruchstellen, die diese Sünde hervorbringt. In Algerien stehen wir auf einem dieser seismischen Gräben, die die Welt durchziehen (...). Und wir sind hier wahrhaft am rechten Ort, denn an diesem Ort kann man das Licht der Auferstehung erhaschen.«

Entnommen: Ulrich Engel OP, *Ort und Auftrag der Orden in der Gesellschaft heute. Statement beim Zukunftsgespräch zwischen Bischöfen und Gemeinschaften geweihten Lebens am 1.2.2007 in Würzburg*, in: <http://www.dbk.de/aktuell/meldungen/01266/index.html>