

Mögliche Formen religiöser Praxis im Zeitalter der Gewalt und des Leids

Der Kampf von Frauen, die sich dem Nazismus, dem Massaker von Nanking und dem System der Sexsklavinnen des japanischen Militärs entgegenstellten

ÔGOSHI Aiko
Kinki Universität

1. Einleitung

In meinem Vortrag werde ich den Spuren von drei Frauen folgen, die – in ambivalenten Beziehungen zur institutionalisierten „Religion“ stehend, jener Form von Religion, die unfähig war, eine Antwort auf das Zeitalter der Gewalt und des Leids zu finden – den Entschluss gefasst hatten, Gewalt und Leid auf sich zu nehmen und ein Leben lang zu tragen. Meine Wahl fiel auf diese drei Frauen nicht wegen ihres Geschlechts (*gender*) und auch nicht in Abstimmung mit unserem Thema „Der Osten – der Westen“, sondern vielmehr deshalb, weil die Menschen, die durch das Schaudererregende ihres Handelns, ihrer Praxis und des religiösen Raums, zu dem sie die Tür aufstießen, mein eigenes religiöses Bewusstsein wortwörtlich erschütterten, im Endeffekt aus irgendeinem Grund diese Frauen waren: eine Jüdin, eine Amerikanerin und eine Koreanerin. Natürlich ist es möglich, aus dieser Tatsache einen Sinn abzuleiten, doch darauf werde ich später zu sprechen kommen.

Von folgenden drei Frauen soll hier die Rede sein: Simone Weil, die gegen die von der Moderne hervorgebrachten strukturellen Gewaltsysteme Militarismus, Kapitalismus, Imperialismus, Rassismus, Kolonialismus und letztendlich gegen den Nazismus kämpfte, jenes System, in dem sich die vorgenannten verdichteten; Minnie Vautrin, die buchstäblich alles unternahm, um jene Frauen zu schützen, die die Leidtragenden des Massakers von Nanking und der Vergewaltigungen in der Stadt waren, Folgen des Sexismus, Rassismus und der ethnischen Diskriminierung, die das Großjapanische Kaiserreich kennzeichneten, den Staat, der sich anschickte, Ostasien einer Hegemonialherrschaft zu unterwerfen; und schließlich Yun Chung-ok, die sich an die Seite der Frauen stellte, die Zeugnis ablegten, die Opfer des vom japanischen Militär unterhaltenen Systems von Sexsklavinnen, das zahllose Frauen Asiens in Verzweiflung und Leid getrieben hatte, und sich dem Kampf gegen den Staat und die Welt stellte, um die Ehre dieser Frauen wiederherzustellen und ihnen eine würdige Existenz zu verschaffen.

Von diesen drei Frauen ist lediglich Yun Chung-ok noch am Leben, die ihren Wohnsitz in Seoul hat. Während meiner eigenen Beschäftigung mit dem System der Sexsklavinnen des japanischen Militärs, hatte ich Gelegenheit, mehrfach mit dieser Frau zusammenzutreffen, wobei ich immer wieder von ihrer kämpferischen, kompromisslosen Haltung und ihrer fast einzigartigen persönlichen Ausstrahlungskraft fasziniert war. Man kann sagen, dass mich die Treffen mit Yun Chung-ok und die Begegnung mit ihrer Gedankenwelt in die Lage versetzten, die Bedeutung des Kampfes von Simone Weil und Minnie Vautrin in einem neuen Licht zu sehen. Ich spürte in den Gedanken dieser drei Frauen ein verbindendes Element, das über Staatsgrenzen und Kulturen hinausgeht, ebenso wie ich die dringende Notwendigkeit spürte, diesem Element

sprachlichen Ausdruck zu verleihen. Und zwar deshalb, weil ich der Überzeugung bin, dass damit Möglichkeiten einer religiösen Praxis aufgezeigt werden können, die von diesen Frauen vorgelebt wurde, einer Praxis, die wir brauchen, um im Zeitalter der Gewalt und des Leids, das noch immer nicht an sein Ende gekommen ist, Widerstand zu leisten.

2. Die Theologie des „Unglücks“

Religiöse Praxis ohne „Religion“ tritt uns in ihrer reinsten Form in der Gestalt von Simone Weil entgegen. Simone Weil, Jüdin qua Geburt und dennoch abgestoßen von der Gewalttätigkeit des Gottes des Alten Testaments, bekannte sich leidenschaftlich zu Christus und widmete ihr außerordentliches Leben, das sie in rasender Geschwindigkeit durchlief, mit Leib und Seele einem Ziel: der Beantwortung der Frage, was es bedeutet, in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, dem „Zeitalter der Gewalt und der Kriege“, aus freien Stücken Leid auf sich zu nehmen und im Geist der Selbstaufopferung zu leben. In ihren Schriften kommen zahlreiche Probleme zur Sprache, die in verschiedenen geistes- und sozialwissenschaftlichen Bereichen erst Jahre nach ihrem Tod sichtbar zu werden begannen: die auf Symbolen (*signe*) beruhende Herrschaft, die wiederum Ausdruck eines Systems gesellschaftlicher Repression sind; die Situation fortschreitender zwischenmenschlicher Entfremdung; das Phänomen der Versklavung, das selbst vom Innersten des Menschen Besitz ergriffen hat; die alles durchdringende Herrschaft über körperliche Arbeit durch den rationalen Intellekt; der Faschismus, der aus einer Mischung von Kontrolle, Herrschaft und Rassismus entstand, und vieles andere mehr. Weil, eine Frau, die über einen überragenden Intellekt verfügte, verbot es sich selbst, eine der Gewinnerinnen der intellektuellen Kultur zu werden. Sie entschloss sich aus freien Stücken zur Unterwerfung, einer Haltung, die die Privilegierten des Geistes für gewöhnlich von anderen Menschen fordern.

Diese Frau, der es suspekt war, dass Denker wie Marx oder Lenin sich theoretisch zur körperlichen Arbeit und Unterdrückung äußerten, ohne am eigenen Leib je die Erfahrung von „Sklavensarbeit“ gemacht zu haben, entschied sich für einen anderen Weg und wurde mit fünfundzwanzig Jahren Fabrikarbeiterin, eine Wahl, die durchaus kritisierbar ist. Man sucht sich die erbärmliche Lage von Arbeiterinnen nicht aus, man wird in sie hineingezwungen, und hierin liegt der definitive Bruch in ihrer Entscheidung. Doch Weil, die diese Kritik sehr wohl antizipierte, wagte es, sich dem zu stellen, woraus das Handeln und die Praxis von Arbeiterinnen besteht.

Zerrissen von der paradoxen Situation, einerseits eine Frau zu sein, die das staatliche Philosophieexamen (*Agrégée de Philosophie*) abgelegt hatte, andererseits eine Arbeiterin, die man „wie Abfall behandelte“, eine unfähige Arbeiterin mit schwacher Konstitution zudem, machte sie die Erfahrung, dass ihr Stolz, den sie für ihre substantielle Charaktereigenschaft gehalten hatte, und andere Facetten ihrer Persönlichkeit mit einem Schlag zerstört wurden. Im Tagebuch, das sie zu dieser Zeit führte, findet sich folgende Passage:

„Die Sklaverei hat mich vollständig des Gefühls beraubt, Rechte zu besitzen. Es scheint mir eine Gnade, Augenblicke zu erleben, in denen ich keine menschliche Brutalität ertragen muß.“ (Weil 1978, S. 106)

Doch in den Tagen, in denen Weil ihre sklavenähnliche Situation ertrug und über ihre Lage nachdachte, gelangte sie zu einem neuen Ich.

Sie wünschte sich sehnlich, die fortdauernde Kraft, die aufgrund der Freiheit entsteht, die sich selbst in der unglücklichen Situation eröffnet, in der man, gefangen vom eigenen sklavischen Wesen, Tag und Nacht den Stempel der eigenen Wertlosigkeit auf dem Körper trägt, mit jenen Menschen teilen zu können, denen „niemals die geringste Wertschätzung widerfährt, gleichgültig was auch geschieht.“ Nach dem Ende ihrer Erfahrungen in der Fabrik trieb sie dieser sehnliche Wunsch in weitere schwierige Situationen, auf Schlachtfelder und in die Widerstandsbewegung.

Dieser Akt der ständigen Reflexion der „sklavischen Situation von Fabrikarbeiterinnen“ könnte sich dem heutigen postkolonialen Problembewusstsein als kritikwürdig darstellen – als Usurpation oder illegitime Aneignung der Erfahrungen und der Sprache von Menschen in subalternen Positionen. Ich möchte allerdings daran erinnern, dass Gayatri Chakravorty Spivak, eine postkoloniale Feministin, in ihrem Aufsatz „Can the Subaltern Speak?“ entschieden die Position vertritt, dass nicht zu leugnen ist, welche große Schwierigkeiten es weiblichen Intellektuellen bereitet, nolens volens die Funktion der Repräsentation – des stellvertretenden sprachlichen Ausdrucks – für Subalterne übernehmen zu müssen, die ihrer Sprache beraubt wurden (Spivak 1996). Simone Weil empfand angesichts des Privilegs einer Intellektuellen, sich für eine Fabrik entscheiden und diese auch wieder verlassen zu können, durchaus Schuldgefühle, doch gleichzeitig sah sie es als ihre Aufgabe an, der Bedeutung dieser Erfahrung nicht nur in unmittelbaren Zusammenhängen, sondern auch in sozialer, kultureller und spiritueller Hinsicht nachzuspüren.

Weil unternahm den Versuch, in der absoluten Sinnlosigkeit der Arbeit den Urquell der Religion zu finden. Sie bekennt in ihrer spirituellen Autobiographie, dass sie vom Unglück der Menschen, die unter der absurden Arbeit in Fabrik litten, magisch angezogen worden sei und ihr Entschluss, dieses Unglück auf sich zu nehmen, in direkter Verbindung mit ihrer Begegnung mit Christus, dem unglücklichsten Menschen der Welt, gestanden habe.

Weils Originalität liegt in der Art und Weise ihrer Beschäftigung mit dem „Unglück“. Geprägt von der Erfahrung, dass sich das Unglück in ihre „Seele“ und ihren Körper hineinfräß, stellte sie der männlichen „Theologie der Schuld“, die in dem Bewusstsein wurzelt, die legitimen Kinder Gottes zu sein, die „Theologie des Unglücks“ gegenüber. Sie entwickelte eine Theologie für jene Menschen, die definitiv aus der männerorientierten theologischen Ordnung ausgeschlossen waren, in der dem Menschen aufgrund der Liebe Gottes vergeben wird, auch wenn er sich fortgesetzt der Sünde subjektiver Rebellion gegen Gott schuldig macht. Man kann sagen, dass das leidenschaftliche Anliegen ihrer Theologie weniger in der eigenen Erlösung als in der Rettung des Anderen besteht, in der Erlösung jener, die unter ungerechtfertigter Repression und Gewalt leiden, in einer Heilung ihrer „Seelen“.

Weil definiert „unglückliche Menschen“ in einer für sie charakteristischen Art und Weise als „Menschen, die in eine Lage versetzt wurden, die kaum ferner von Gott sein könnte“, in eine Lage mithin, die fast identisch ist mit der Abwesenheit Gottes. Nach ihrer Auffassung ist der Sünder ein zu aktivem Handeln fähiges Subjekt, das

Böses tut, während der unglückliche Mensch sich in einer an Absurdität kaum zu überbietenden Situation befindet, in der andere verächtlich auf ihn hinabsehen, ein Wesen, dessen Daseinsgrund darin besteht, als Opfer erniedrigt und herabgewürdigt zu werden. Es sind dies Menschen, die ihrem von körperlicher Arbeit bestimmten Sklavendasein nicht entkommen können, Menschen, die im Krieg wie Vieh geschlachtet werden, Menschen, die von totalitären Systemen ihrer Menschlichkeit beraubt wurden. Weils Einblicke in das Los des „unglücklichen Menschen“, eines Menschen, der von der institutionalisierten „Religion“ weitgehend im Stich gelassen wird, sind von einer Scharfsichtigkeit, die an Grausamkeit grenzt.

„Das Unglück verhärtet und läßt verzweifeln, weil es der Seele bis auf den Grund, gleich einem glühenden Eisen, jene Verachtung einprägt, jenen Ekel und sogar jenen Abscheu vor sich selbst, jene Empfindung der Schuld und der Befleckung, die logischerweise das Verbrechen hervorrufen müßte und nicht hervorruft. Das Böse wohnt in der Seele des Verbrechers, ohne dort empfunden zu werden. Es wird empfunden in der Seele des unglücklichen Unschuldigen. Alles geschieht, als ob die seelische Verfassung, die ihrem Wesen nach dem Verbrecher zukommt, von dem Verbrechen getrennt und mit dem Unglück verbunden worden wäre; ja sogar gemäß der Unschuld des Unglücklichen.“ (Weil 1953, S. 115–116)

Mit diesen Zeilen beschreibt Weil präzise die perverse Situation, in der sich im allgemeinen Opfer wiederfinden, die dem Leid, Selbsthass und der Negation des eigenen Ichs anheimfallen, während Täter zu sich selbst in einem eher affirmativen Verhältnis stehen. Weil zufolge nistet sich das Unglück – sobald es von jemandem Besitz ergreift – wie ein Parasit im Menschen ein und schneidet ihn von sämtlichen Möglichkeiten ab, dem Unglück zu entkommen. Gleichzeitig gerät der unglückliche Mensch immer tiefer in eine ausweglose Verfassung, in der er sogar Hass gegenüber jenen empfindet, die ihm einen Weg aus dem Unglück weisen.

Menschen, die so sehr verletzt wurden, dass sie nicht einmal die Gnade Gottes zu heilen vermag, weisen selbst Liebe und Erlösung zurück, sie durchlaufen einen Prozess der Entmenschlichung und Verdinglichung und schließen sich ein im Zirkelschluss des Unglücks. Nach ihrer Überzeugung war Christi Tod am Kreuz kein Martertod, sondern der Tod von Materie, die an Nägeln aufgehängt wurde. Weil zufolge lässt der Schmerz, der von den in die Materie geschlagenen Nägeln verursacht wird, in der Seele ein Loch entstehen, wodurch es möglich wird, eine unendliche Entfernung zu überbrücken, und es zu einer Konzentration auf einen Punkt kommt. Weil schreibt, dass in diesem Moment der Zirkelschluss des Unglücks zerbrochen wird.

Weil zufolge kann der Zirkelschluss des Unglücks ausschließlich dadurch zerbrochen werden, dass Christus in jene Seelen eintritt, die vom Unglück entwurzelt und vernichtet wurden. Dies ist auch der Grund, warum sie sagt: „Das Unglück ist ein Wunder der Technik Gottes.“ (Weil 1953, S. 133) Dieser religiöse Grundsatz, durch den Unglück in den Ausgangspunkt religiöser Rettung verkehrt wird, findet sich durchaus auch bei anderen Denkern, aber Weils Originalität besteht darin, dass sie den brennenden Wunsch verspürt, sich selbst in das Unglück hineinzugeben, um so permanent diesen Grundsatz reflektieren zu können. Andererseits kann herbeigesehntes Unglück seinem Wesen nach kein Unglück sein. Ob die Reflexion des „unglücklichen Menschen“ auf der Basis körperlichen Handelns wirklich mit der Erlösung des „unglücklichen Menschen“ in Verbindung steht – diese brennende Frage hat Weil sich selbst

gestellt. Sie war sich bewusst, dass sich auf dem Grund ihres Mit-Gefühls mit dem „unglücklichen Menschen“ Furcht, Unbehagen, Verachtung und Widerwille verbargen, dennoch versuchte sie, im Kommen Christi einen Horizont für die Möglichkeit zu finden, „gemeinsam mit anderen zu leiden“.

„Selbst die Qual des verlassenenen Christus ist ein Gut. Es kann kein größeres Gut für uns hienieden geben als die Teilhabe an dieser Qual. Gott kann uns hienieden nicht vollkommen gegenwärtig sein, auf Grund des Fleisches. Aber er kann im äußersten Unglück beinahe vollkommen abwesend von uns sein. Dies ist für uns auf Erden die einzig mögliche Vollkommenheit. Darum ist das Kreuz unsere einzige Hoffnung.“
(Weil 1953, S. 123)

Die „Theologie der Schuld“ – sie begann mit Paulus, für den Christi Kreuzestod die Vergebung der Sünden bedeutete – ist nichts anderes als eine Theologie, die den Tätern dient. Demgegenüber lässt sich Weils „Theologie des Unglücks“ als Theologie für Überlebende bezeichnen, in der das Unglück von Christus in seiner absoluten Verlassenheit reflektiert wird und jegliche Hoffnung auf die Möglichkeit der Auferstehung gerichtet ist. Unter Überlebenden sind jene Menschen zu verstehen, denen – ungeachtet der Tatsache, dass sie zur Befriedigung der Begierden von Sündern in die Falle des „Unglücks“ getrieben wurden – die Last von Schuldgefühlen aufgebürdet wurde, Menschen, die sich quälen und an sich selber leiden.

Der in der Geschichte beispiellose Vorgang des Massenmords an Juden durch das nationalsozialistische Deutschland hatte in Europa aber auch eine sehr große Zahl von Überlebenden zur Folge. Als Jüdin befand sich Weil selbst im Zentrum der Gefahr, dennoch entschied sie sich dafür, zusammen mit den Überlebenden zu leiden, die in Konzentrationslagern und auf Schlachtfeldern litten, und versuchte, deren Leid – durch Reflexion und Praxis – an sich selbst zu erleben.

In der Sphäre der „Seele“ konzentrierte sich Weils Kampf auf die „Theologie des Unglücks“, die allein Überlebenden offen steht, wichtig aber vor allem ist, dass ihr Kampf sich keineswegs auf die spirituelle Ebene beschränkte. Für sie war „Unglück“ ein Geschenk, das einzig und allein von Gott dem Menschen gemacht werden kann. Unglück, das von Menschen oder der Gesellschaft über andere gebracht wird, war in ihren Augen nicht hinnehmbar. Genau aus diesem Grund kämpfte sie bedingungslos gegen soziale, kulturelle und politische Ungerechtigkeit und strukturell bedingte Gewalt.

Doch Weils brennende Sehnsucht nach Kampf, eine Sehnsucht, die man durchaus als unrealistisch bezeichnen kann, war nicht unbedingt als politische Strategie geeignet, die sich in der Wirklichkeit als brauchbar erwiesen hätte. Weil, die unbestreitbar über einen ausgeprägten Willen zum Kampf verfügte, sich mit ihrem praktischem Handeln aber im luftleeren Raum bewegte, blieb am Ende nur eines – der Versuch der Identifikation mit den Überlebenden und ihrem Leiden, das von Augenblick zu Augenblick fort dauerte. Weil, die selbst gewöhnliches Essen als Privileg ablehnte, starb mit vierunddreißig Jahren an Auszehrung.

3. Zerrissen von Gewalt und Traumata

Meiner Auffassung nach entlarvte Simone Weil mit ihrer entschiedenen religiösen Praxis den gewalttätigen Charakter der institutionalisierten „Religion“, die auf der „Theologie der Schuld“ basiert, und erschloss den von eben dieser „Religion“ ausgestoßenen Überlebenden einen neuen theologischen Horizont. Andererseits kann man sagen, dass ihr Handeln und ihre Praxis auf der Ebene der real existierenden Gesellschaft scheiterte, ein Scheitern, das teilweise von ihr gewollt war. Im „Zeitalter der Gewalt und des Leids“, in dem Simone Weil lebte, setzten sich nicht wenige Menschen in absurden, aussichtslos erscheinenden Situationen mit Leib und Seele für Überlebende ein, die von der Gewalt zerbrochen worden waren.

Im Folgenden werden ich mich mit zwei dieser Menschen beschäftigen: mit Winnie Vautrin, einer Amerikanerin, die unmittelbar mit dem wahllosen Morden und den Vergewaltigungen konfrontiert war, die sich 1937 in Nanking ereigneten, und mit Yun Chung-ok, einer Koreanerin, die für Frauen kämpft, die das von der japanischen Armee organisierte System von Sexsklavinnen überlebten, das in den Dreißiger- und Vierzigerjahren des letzten Jahrhunderts über zahllose Frauen Ostasiens beispiellose Gewalt und Leid brachte, sie in Verzweiflung stürzte und traumatisierte. Im Unterschied zu Weil waren diese beiden Frauen allerdings weder philosophisch geschult, noch standen sie als Folge eines ausgeprägten religiösen Empfindens in konfliktreichen Beziehungen zu einer institutionalisierten Religion.

Man kann sagen, dass die beiden Frauen – anders als Weil, bei der dem Handeln begriffliches Denken vorausging – von der Erfahrung gequält wurden, mit Realitäten konfrontiert zu sein, die an Schrecken ihresgleichen suchten, und dass es diese Erfahrung war, die sie zu handeln zwang. Das Denken der beiden Frauen fand keinen Ausdruck in einer in sich geschlossenen Sprache der Theorie, vielmehr liegen uns im Fall Vautrins nur ein Tagebuch vor und im Fall Yun Chung-oks zwei Sammelbände mit Vorträgen, Texte, die uns nur einen Teil ihrer Gedanken vermitteln. Und doch korrespondieren die von ihnen gefundenen Worte auf wunderbare Weise mit dem Denken von Weil. Diese beiden Frauen ließen Weils brennenden Wunsch, ihr Leben mit den Überlebenden zu verbringen, Wirklichkeit werden, denn sie mussten sich den großen Problemen realiter zu stellen, mit denen Weil sich lediglich als Denkerin auseinandersetzte. Aus diesem Grund ergibt sich für uns die Aufgabe, die Fragen zu klären, die von ihrem Leid und ihrer Verzweiflung aufgeworfen werden.

In der Nacht des 16.12.1937 notiert Minnie Vautrin am Ende ihres Tagebucheintrags folgende Worte, weniger ein Gebet als vielmehr ein Schrei.

„Oh, Gott! Gebiete Einhalt dem brutalen nächtlichen Treiben der japanischen Soldaten in Nanking, die sich wie Bestien benehmen! Lindere den Schmerz der von Trauer niedergedrückten Mütter und Väter, deren völlig schuldlose Söhne heute erschossen wurden! Beschütze die jungen Frauen bis die lange leidvolle Nacht zu Ende geht! Mach, dass der Tag, an dem kein Krieg mehr herrscht, schneller kommt! (...)“
(Vautrin 1937)

Minnie Vautrin, die auf Wunsch der United Christian Missionary Association nach China gegangen war und in der Missionsarbeit sowie im Unterrichten junger Frauen ihre Berufung sah, lehrte zur damaligen Zeit am Ginling College in der Hauptstadt

Nanking, der ersten, von Missionaren geleiteten Frauen-Universität Chinas. Nach dem sogenannten mandschurischen Zwischenfall hatte der Krieg zwischen Japan und China an allen Fronten begonnen, japanische Truppen rückten von Tag zu Tag immer weiter in China vor, und der Fall der Hauptstadt Nanking war nur eine Frage der Zeit.

Am 27. August riet die amerikanische Botschaft zum Rückzug aus der Stadt, doch Vautrin entschloss sich, in Nanking zu bleiben, in der Überzeugung, „dass eine Frau Kinder nicht im Stich lassen kann, die sich in Gefahr befinden.“ Vautrin, die vom barbarischen Verhalten der vorrückenden japanischen Truppen gegenüber der chinesischen Bevölkerung und von der Grausamkeit und Gewalttätigkeit gehört hatte, die die Soldaten insbesondere Frauen gegenüber an den Tag legten, machte der amerikanischen Botschaft – nachdem sie sich mit den wenigen noch in der Stadt verbliebenen Missionaren und Universitätslehrern beraten hatte – den Vorschlag, eine Zone für Flüchtlinge einzurichten, und gründete schließlich das „Internationale Komitee zur Organisation der Sicherheitszone in Nanking“ (jap.: Nankin anzenku (nanminku) kokusai iinkai).

Vautrin und ihre Mitstreiter öffneten das Ginling College als Aufnahmelager für Flüchtlinge und versuchten hier alles, um das Leben der zahllosen Menschen zu bewahren, die sich dorthin geflüchtet hatten. In den Monaten nach dem Fall Nankings am 12. August erlebte Vautrin, wie sich die Stadt vor ihren Augen in eine Hölle verwandelte, die jede Phantasie überstieg: die von Angehörigen der regulären Truppen verübten Massaker an Nichtkombattanten, die Plünderungen, die Zerstörungen und die zahllosen Vergewaltigungen von Frauen, unter denen Vautrin besonders litt. Um die etwa viertausend Frauen in der Sicherheitszone zu schützen, setzte Vautrin Himmel und Erde in Bewegung, wobei sie buchstäblich zu essen und zu schlafen vergaß. Immer wieder vertrieb sie verzweifelt japanische Soldaten, die in die Sicherheitszone eindringen, dennoch blieben ihre Bemühungen letztlich erfolglos, denn zahllose Mädchen wurden weggeschleppt, von denen die Mehrzahl nicht zurückkehrte, und jenen, die zurückkamen, standen abgrundtiefe Erschöpfung und Angst ins Gesicht geschrieben.

In dieser Situation wurde sie mit einem weiteren Problem konfrontiert, das sie physisch wie psychisch an den Rand ihrer Belastbarkeit trieb. Unter dem Vorwand, die Vergewaltigung der viertausend Frauen auf dem Universitätsgelände verhindern zu wollen, verlangten japanische Offiziere die Herausgabe einer größeren Zahl von Frauen, die der Unterhaltung der Soldaten dienen sollten. Vautrin beugte sich schließlich der Forderung und nahm die Opferung dieser Frauen stillschweigend hin. Wie groß Vautrins seelische Konflikte waren, wird deutlich, wenn man die Aussagen über die damalige Verfassung der Missionarin liest, die sechzig Jahre später bei einer Befragung von Überlebenden gemacht wurden (Matsuoka 2003). Die Kürze und Lakonie, mit der Vautrin diese Zeit in ihrem Tagebuch schildert, lassen erahnen, wie tief ihr Schuldgefühl gewesen sein muss.

In diesen Tagen, in denen die Menschen von Nanking dem absoluten „Unglück“ ausgeliefert waren, plante Vautrin die Einrichtung eines Gebetskreises und die Abhaltung von Gottesdiensten, um die psychische Verfassung der Menschen zu stabilisieren und ihnen zumindest einen kurzfristigen zwischenmenschlichen Umgang zu ermöglichen. Darüber hinaus bemühte sie sich weiterhin um die Einrichtung einer Schule, an der technische Fächer und Sprachen unterrichtet werden sollten, um den Menschen, die alles verloren hatten, ein neues Leben zu ermöglichen. Sie tat dies, weil sie sich bemühte, an die Möglichkeiten der jungen Frauen zu glauben, die versuchten, einen Weg zu einem neuen Leben zu finden, während sie inmitten des „Unglücks“ das „Unglück“ auf sich nahmen.

Doch es waren nur kurze Momente, in denen sie direkten Zugang zu den Menschen fand. Die meiste Zeit wurde sie vom Wissen um ihre begrenzten Einflussmöglichkeiten, die sie letztlich zur Ohnmacht verdammt, und von ihren Schuldgefühlen gepeinigt, die zahllosen grausam Ermordeten und das Leid der jungen, mit Füßen getretenen Frauen vor Augen, die hasserfüllten Worte und Bitten alter Frauen im Ohr, die um Rettung flehten. Auch ihr Widerstandsgeist wurde allmählich ein Opfer der Machtlosigkeit und Verzweiflung, die sie gegenüber der endlosen Orgie der Gewalt empfand. Für Vautrin wurde selbst die vordergründige Wiederherstellung der öffentlichen Ordnung durch die Besatzungstruppen zu einer weiteren Quelle des Leids, da sie wusste, dass diese nichts anderes als Staffage war, hinter der sich Gewalt und Zerstörung verbargen. All diese von Angst und Verzweiflung geprägten Erfahrungen entwickelten sich zum Trauma, das Vautrin vor eine psychische Zerreißprobe stellte. Dass sich dieses Trauma im Lauf des Jahres nach der Orgie der Gewalt mehr und mehr verschlimmerte, lässt sich aus dem Tagebucheintrag vom 16. Dezember ablesen.

„Heute Abend genau vor einem Jahr, es war ein Freitag, standen wir um diese Zeit vor dem Haupttor, getrieben von entsetzlicher Angst. Was wir zu diesem Zeitpunkt noch nicht wussten, war, dass man zwölf junge Frauen aus unserem Flüchtlingslager auf dem Campus weggeschleppt hatte. Diese Nacht werde ich mein ganzes Leben nicht mehr vergessen können.“

Hatte das Gebet – der Schrei, den Vautrin einige Nächte zuvor im Tagebuch notiert hatte – Gott nicht erreicht? Ihrem Glauben schwor sie öffentlich nie ab, aber es scheint, dass es ihr im Lauf der Zeit immer schwerer fiel, an einen Gott zu glauben, der die Gewalttaten zuließ, die sie mit eigenen Augen gesehen hatte. Ihre depressiven Symptome verstärkten sich mehr und mehr, bis es ihr schließlich unmöglich wurde, ein Tagebuch zu führen. Am 14. April 1940 schreibt sie in ihrem letzten Tagebucheintrag: „Wie es scheint, bin ich mit meiner Kraft am Ende. Ich bin außerstande weiterzumachen.“

Begleitet von besorgten Kolleginnen kehrte Vautrin wenig später nach Amerika zurück. Sie begab sich wegen schwerer Depressionen für längere Zeit in Behandlung, beendete aber, nach mehreren Selbstmordversuchen, im Frühjahr 1941 selbst ihr Leben. In ihrem flüchtig hingekritzelt Testament soll der Satz stehen: „Meine Tätigkeit als Missionarin in China endete im Misserfolg.“

Vautrin, die zufällig in die Vorfälle in Nanking, eine selbst an den Genoziden des 20. Jahrhunderts gemessen besonders grausame Orgie der Gewalt, verwickelt wurde, leistete in einer verzweifelten Lage Widerstand, wobei sie ihren religiösen Glauben und ihre Leidenschaft als Pädagogin in die Waagschale warf, verlor aber schließlich unter dem Druck überwältigender Gewalt ihr seelisches Gleichgewicht. Sie selbst gehörte zwar nicht zu den Leidtragenden unmittelbarer Gewalt, musste aber immer wieder mit ansehen, wie Mädchen, Angehörige ihres Geschlechts, Opfer der Gewalt wurden, eine Erfahrung, die für sie mit tiefem Leid verbunden war, einem Leid, das – wie wir annehmen können – zwar anders geartet, aber keineswegs leichter zu ertragen war als die Qual der direkt Betroffenen.

Als Frau war auch sie mit der Möglichkeit konfrontiert, zum Objekt der Begierde der Soldaten zu werden, aber das Privileg, „Amerikanerin“ zu sein, schützte sie. Bei dem Versuch, andere Frauen zu schützen, machte sie bis an die Grenzen des Möglichen Gebrauch von diesem Privileg, doch auch wenn dieses Privileg sie schützte, es erwies sich letzten Ende als nutzlos, als es darum ging, chinesische Frauen zu schützen. Für

diese Frauen war Vautrins Privileg einerseits ein Halt, an den sie sich klammern konnten, andererseits zweifellos aber auch ein Grund für Erbitterung. Unmittelbar konfrontiert mit der Tatsache, dass sie selbst, eine Frau, die auf der Grundlage des Christentums die Gleichheit aller Menschen vor Gott predigte, nun zu einer absurden Verkörperung der Ungleichheit geworden war, dürfte es Vautrin nahezu unmöglich erschienen sein, weiterhin der Arbeit nachzugehen, zu der Gott sie berufen hatte.

Aus welchem Grund aber ging Vautrin in den Freitod, der ihr als strenggläubiger christlicher Missionarin verboten war? In gewissem Sinn lässt sich ihr Freitod als Akt der Selbstbestrafung bezeichnen. Vermutlich stellte es in ihren Augen eine unter keinen Umständen verzeihbare Sünde dar, dass sie allein, in einer Zeit massivster Gewalt, inmitten der Massaker und der Orgie von Schändungen chinesischer Frauen, von eben dieser Gewalt verschont blieb. Vor den Opfern zu stehen und weiterhin die Botschaft des Gottes zu verbreiten, der die Opferung dieser Frauen stillschweigend hinnahm – dieser Widerspruch dürfte für sie unerträglich geworden sein. In dieser Prüfung, die Gott ihr auferlegt hatte, sah sie – möglicherweise – nichts anderes als einen Akt der Gewalt, dessen Urheber Gott war.

4. Feministische Theologie und die „Mittlerin“

Simone Weil und Minnie Vautrin waren Augenzeuginnen der strukturell bedingten Gewaltausbrüche, die das 20. Jahrhundert verkörpern – die eine des Holocausts, die andere der Gräueltaten in Nanking. Auch Yun Chung-ok war Augenzeugin – sie lebte inmitten eines ungeheuerlichen Gewaltsystems, des Systems der Sexsklavinnen des japanischen Militärs. Den Kern von Yuns Denken bildet die Idee des Feminismus, für den Weil, sechzehn Jahre früher als Yun geboren und Zeitgenossin von Simone de Beauvoir, einer der Feministinnen der ersten Generation, kein Interesse an den Tag legte. Es ist nachvollziehbar, dass Weil für den privilegierten liberalen Feminismus keine Sympathie empfand, da sie in Beauvoirs Feminismus eine Strömung sah, die für weiße Frauen aus der Mittelschicht Rechte einforderte. Doch seit den Sechzigerjahren des letzten Jahrhunderts hat das feministische Denken einen radikalen Wandel vollzogen. So übt die feministische Theologie, die sich insbesondere im Rahmen des Christentums herausgebildet hat, scharfe Kritik an Sexismus, Rassismus und der Diskriminierung bestimmter gesellschaftlicher Klassen, inhärente Bestandteile des Christentums in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, und lässt sich in der Praxis vom Grundsatz leiten, an der Seite der Opfer gegen Gewalt und Ungerechtigkeit in der real existierenden Gesellschaft zu kämpfen. Rosemary Radford Ruether, eine Autorin, die man als führende Theoretikerin der feministischen Theologie bezeichnen kann, schreibt zum Begriff der „Befreiung“ Folgendes.

“Liberation for the oppressed thus is experienced as a veritable resurrection of the self. Liberation is a violent exorcism of the demons of self-hatred and self-destruction which have possessed them and the resurrection of autonomy and self-esteem, as well as the discovery of a new power and possibility of community with their own brothers and sisters in suffering. Anger and pride, two qualities viewed negatively in traditional Christian spirituality, are the vital ‘virtues’ in the salvation of the

oppressed community. Through anger and pride the oppressed community receives the power to transcend self-hatred and recover a sense of integral personhood. Anger, here, is felt as the power to revolt against and judge a system of oppression to which one was formerly a powerless and buried victim.” (Ruether 1972, S. 12)

Wie Ruether zeigt, ist die Ich-Werdung kein Vorgang, der sich im Reich der Ideen abspielt, ein inneres Exerzium und die Wiedererlangung der Spiritualität, sondern ein Prozess, der gespeist wird aus praktischem Handeln – dem Einspruch und Widerstand gegen real existierende Systeme der Unterdrückung. Widerstand leistende Träger der Handlungen werden zwar aufgrund all der Erfahrungen generiert, die sie in der Praxis machen, dennoch sehen sich die Träger der Handlungen unablässig einer Frage ausgesetzt. Und zwar der prinzipiellen Frage nach dem Wozu des Kampfes.

Der Prozess des Kampfes für die Befreiung, ein Prozess, der nach dem Trial-and-Error-Verfahren abläuft, verlangt eine ständige Überprüfung des eigenen Standpunkts: Wird der Kampf nicht zum Selbstzweck? Lässt sich die Schuld allein auf den Anderen schieben, mit dem man verfeindet ist? Hat ein Urteil die Ablehnung der Mitglieder einer anderen Gruppe zur Folge und ist man selbst nicht bereits in einen Zustand der Selbstgefälligkeit geraten? Das größte Gewicht in diesem Prozess aber besitzt eine weitere Frage: Geht es in diesem Kampf um die Wiederherstellung der Menschlichkeit der Unterdrücker oder doch um Rache?

Die feministische Theologie stellt sich diesen scharfen Fragen, weil sie auf der grundsätzlichen Überlegung basiert, dass zahllose linke Gruppierungen Unterdrücker entmenschlichten, mit der Konsequenz, dass sie letztlich selbst unmenschlich wurden und Befreiungsbewegungen sich in einem simplen Rollentausch zwischen Unterdrückern und Unterdrückten erschöpften. Das ist der Grund, warum Aktivistinnen der feministischen Theologie die Rolle der „Mittlerin“ anstreben, die zwischen Unterdrückern und Unterdrückten steht. Die außerordentlich schwierige, wenngleich für Versöhnung und den Wiederaufbau einer menschlichen Gesellschaft unbedingt notwendige Aufgabe der „Mittlerin“ besteht darin, die Unterdrückten von Hass und Rachegefühlen zu befreien und von den Unterdrückern die Wiederherstellung ihrer Menschlichkeit zu fordern.

Yun Chung-ok, eine strenggläubige Frau, deren Großeltern bereits Protestanten waren, wuchs als Tochter eines evangelischen Pfarrers auf. Der koreanische Protestantismus, der bereits während der Zeit der japanischen Besatzung in unverkennbarer Weise als Religion des erbitterten Widerstands auftrat und auch in der Zeit der Militärregierungen nach dem Krieg der Hauptakteur im leidenschaftlichen Kampf für die Demokratisierung des Landes war, entwickelte – angefangen von der „Volks-Theologie“ – auf der Basis dieser Erfahrungen eine besondere Art des Denkens, bei der der Kampf gegen gesellschaftlich bedingte Gewalt und Ungerechtigkeit im Vordergrund steht. Es nimmt nicht Wunder, dass auf dieser Grundlage die feministische Theologie in Korea ausgeprägte Tendenzen praktischen Handelns aufweist und sich entschlossen mit realen Aufgaben auseinandersetzt. In dieser Situation war es für Yun, deren Persönlichkeit gleichermaßen vom Christentum wie vom Feminismus geprägt ist, unumgänglich, sich den verschiedenen Ausprägungen struktureller Gewalt entgegenzustellen, auf denen das System der Sexsklavinnen des japanischen Militärs beruhte: Sexismus, ethnische Diskriminierung, Kolonialismus.

Zu der Zeit, als Yun Chung-ok im ersten Studienjahr an der Ewha Women’s Professional School (Ewha Haktang) war, wurden in verschiedenen Regionen der kore-

anischen Halbinsel Frauen, vor allem unverheiratete Frauen, in das „Freiwilligenkorps“ (jap. *teishintai*) verschleppt. Auf Anraten ihrer Eltern verließ Yun die Schule und entging dem „Freiwilligenkorps“, wohingegen zahlreiche andere junge Frauen ihrer Generation gewaltsam abgeführt wurden, um dem japanischen Heer als „Trostrfrauen“ (jap. *ianfu*) zu „dienen“. Im Rückblick auf die damalige Zeit schreibt Yun: „Ich selbst wurde nicht zum Freiwilligenkorps verfrachtet, aber die Frauen, denen dies widerfuhr, kehrten nicht zurück. Damals war ich froh, zumindest für den Moment verschont geblieben zu sein, aber vergeben kann ich meinem damaligen Ich nicht.“

Es war dieses tief empfundene Gefühl, Buße tun zu müssen, das Yun veranlasste, sich mit dem System der Sexsklavinnen auseinander zu setzen. Seit den Achtzigerjahren des 20. Jahrhunderts arbeitete sich Yun in der Geschichte zurück und folgte auf verschiedenen Kriegsschauplätzen den Spuren von „Trostrfrauen“. Die Ergebnisse ihrer Recherchen veröffentlichte sie zu Beginn der Neunzigerjahre in der Zeitung *The Hankyoreh*.

Während ihrer Recherchen konnte sie sich mit eigenen Augen von dem absoluten „Unglück“ überzeugen, dem die weiblichen Opfer ausgeliefert waren, einem „Unglück“, das sie bis heute in physischer wie psychischer Hinsicht quält und nicht enden will.

„Als sie sich abermals wehrte, befahl er ihr, das Erbrochene zu essen, das er auf die Tatami gespiesen hatte. Sie hatte also die Wahl, sich auszuziehen oder das zu essen, was er auf den Boden erbrochen hatte. An diesem Abend zog sie sich aus. Sie wäre ohnehin kaum dem Schicksal entgangen, zur ‚Trostrfrau‘ zu werden, selbst wenn sie das, was der Offizier erbrochen hatte, gegessen hätte. Und dennoch quält sich diese Frau bis zum heutigen Tag, weil sie sich an jenem Abend selbst ausgezogen hatte, ohne noch heftigeren Widerstand zu leisten.“ (Yun 2003, S. 64)

Wie aus den zitierten Zeilen deutlich hervorgeht, muss der gewalttätige Charakter des Systems der „Trostrfrauen“, das von der japanischen Armee errichtet worden war, in verschiedener Hinsicht klar herausgearbeitet werden: Es geht dabei um unvorstellbare sexuelle Gewalt, die auch die Zerstörung von Geschlechtsorganen mit einschloss; es geht um physische Gewalt, von denen die Narben auf den Körpern der Frauen zeugen; und es geht um psychische Gewalt, die auch heute noch, nach so vielen Jahren, wieder und wieder in Form von Alpträumen erlebt wird. Dabei muss das Augenmerk – und auch das geht aus dem Zitat hervor – auf die Tatsache gerichtet werden, dass in diesem System vor allem Verbrechen gegen die „Würde des Menschen“ begangen wurden, Verbrechen, die so großen Schmerz zur Folge hatten, dass die Opfer sich bis zum heutigen Tag selbst quälen.

Die Täter, die ein Spiel mit dem Leben und dem Geschlecht (*gender*) dieser Frauen trieben, pflanzten ihren weiblichen Opfern überdies Schuldgefühle ein und wiesen ihnen die Rolle des Bösen zu, wodurch sie bis heute, in physischer wie psychischer Hinsicht, an ihre Vergangenheit gebunden sind. Fern von den Schlachtfeldern gelingt es diesen Frauen heute weniger denn je, diesem Kreislauf zu entkommen. Zahllose Frauen waren nicht in der Lage, sich aus dem Zirkelschluss des Unglücks zu befreien, dem absoluten „Unglück“, das in dem Umstand besteht, dass es genügt, eine Frau zu sein, um überwältigender sexueller Gewalt ausgesetzt zu werden, und dass Frauen keine andere Wahl bleibt, als diese Gewalt hinzunehmen, und zwar wegen der Sünde, die es bedeutet, eine Frau zu sein.

Yun Chung-ok allerdings befreite sich aus diesem Zirkelschluss. Sie sah nämlich deutlich, dass dieses absolute „Unglück“ von nichts anderem als struktureller Gewalt verursacht wurde, einer von Menschen geschaffenen Gesellschaft und Kultur, einem Kriegssystem, das im Namen des herrschenden Krieges alles für entschuldigbar hielt: das patriarchalische System, in dem der aggressive männliche Sexualtrieb als natürlich galt, den Kolonialismus, in dessen Rahmen die barbarische Behandlung von Angehörigen anderer Völker und deren Beherrschung für selbstverständlich erachtet wurden, die Täter, die Gewalt ausübten. Gegen Unrecht, dessen Urheber Menschen sind, müssen Menschen kämpfen. Man kann sich nicht mehr für ein Leben entscheiden, in dem man das Unrecht auf sich beruhen lässt und die unter dem Unrecht leidenden Menschen weiterhin mit Füßen tritt.

Die japanische Regierung bestreitet jegliche staatliche Verantwortung für das Problem der „Trostrfrauen“ und versucht sich damit aus der Affäre zu ziehen, dass sie die Verantwortung auf private Unternehmer abwälzt. Als Einspruch gegen diese Politik wurde der „Korean Council for the Women Drafted for Military Sexual Slavery“ gegründet, unter dessen Repräsentanten sich auch Yun Chung-ok findet. Empört über die verantwortungslose Haltung der japanischen Regierung bekennen sich immer mehr ehemalige „Trostrfrauen“ öffentlich zu ihrer Vergangenheit. Yun unterstützt diese weiblichen Opfer und steht in vorderster Front bei dem Kampf, in dem um das Bekenntnis der japanischen Regierung zur Verantwortung des Staates gerungen wird. Ihr geht es vor allem darum, sich mit dem Leid und dem Zorn der Opfer auseinander zu setzen, wobei sie sich nach Kräften dafür einsetzt, dass deren Wunsch und Willen entsprochen wird, doch geht es dabei nicht um das bloße Äußern von Hass und die Befriedigung von Rachegefühlen, sondern darum, den Opfern die verlorene menschliche Würde zurückzugeben und gleichzeitig den Tätern die Möglichkeit zu eröffnen, ihr Ich wiederzugewinnen, indem sie die Verantwortung für ihre Taten übernehmen. Dadurch nimmt Yun – aus Sicht der feministischen Theologie – den Standpunkt einer „Mittlerin“ ein. Indem das „System der Sexsklavinnen“ nicht als spezielles, singuläres Problem betrachtet wird, sondern als allgemeines Problem, das von strukturell bedingten Gewaltphänomenen wie Krieg, Kolonialismus und Patriarchat hervorgerufen wird, könnte eine neue Sichtweise eröffnet werden, die den Zirkelschluss des „Unglücks“ zu durchbrechen hilft. Diesbezügliche Überlegungen Yuns finden ihren Niederschlag in einer Textpassage aus dem Jahr 1992.

„Wir müssen uns auf die Suche nach jenen Frauen machen, die auch heute noch in fremden Ländern wohnen, Frauen, die zwar überlebt haben, sich aber fragen, wie sie mit ihrem besudelten Körper jemals wieder heimatlichen Boden betreten sollten, und dafür sorgen, dass sie die ihnen verbleibenden Jahre in Würde in ihrer Heimat verbringen können. Eine unabdingbare Voraussetzung dafür ist eine Revolution im gesellschaftlichen Bewusstsein, mit dem Ziel einer radikalen Veränderung des Denkens, mit dem das Geschlecht der Frau konfrontiert ist. Des Weiteren muss die historische Bedeutung der ‚Trostrfrauen‘, die sich keineswegs aus freien Stücken den japanischen Truppen anschlossen, sondern als Bürgerinnen, die das Joch eines Kolonialvolkes zu tragen hatten, zwangsweise mobilisiert wurden, offengelegt und sowohl auf politischer wie gesellschaftlicher Ebene geklärt werden.

Es ist heute an der Zeit, dass sämtliche historischen Darstellungen revidiert werden. Denke ich an die ‚Trostrfrauen‘ und die zum Militärdienst gezwungenen Männer, spüre ich in mir Hass, so groß, dass er zum Himmel zu reichen scheint, doch

andererseits leben auch in Japan zahlreiche Menschen mit einem Gewissen, die bereit sind, über die Vergangenheit selbstkritisch nachzudenken. Tatsächlich sind meine Recherchen erst durch ihre Hilfe möglich geworden. Wir dürfen zwar die Verachtung nicht vergessen, die auf der Invasion in Korea beruht, aber wenn wir uns gegenüber Japan nur von hasserfüllten Gefühlen leiten lassen, werden wir unser Problem nicht lösen. Es ist unsere Pflicht gegenüber den ‚Trostfrauen‘, die starben, noch ehe sie wirklich zu leben begonnen hatten, in Zusammenarbeit mit den Menschen in Japan, die ein Gewissen besitzen, und mit Hilfe der zuständigen japanischen Regierungsstellen dieses Problem zu lösen. Darin liegt auch die Chance, die Geschichte neu zu erschaffen. In dem Moment, in dem die japanische Seite mit uns bei der Lösung dieses Problems zusammenarbeitet, wird auch Japan von der Vergangenheit und den Kriegsverbrechen befreit werden.“ (Yun 1992, S. 47)

Doch trotz dieses dringlichen Wunsches, der aus diesen Zeilen spricht, ist die japanische Regierung nicht bereit, die Verantwortung für die begangenen Taten zu übernehmen, sondern schlägt eine finanzielle Lösung vor – eine abermalige Verhöhnung der Opfer. Diese plötzliche Volte aufseiten der Täter versetzte die Frauen in beträchtliche Verwirrung und spaltete sie. Auch unter den Opfern machte sich nun gegenseitiges Misstrauen breit, und selbst Yun Chung-ok, die sich bemühte, die Rolle der „Mittlerin“ einzunehmen, keineswegs mit dem Ziel, den Opfern finanzielle Vorteile zu verschaffen, sondern ausschließlich in der Absicht, deren „Würde wiederherzustellen“, musste sich jetzt mit Verleumdungen aller Art auseinandersetzen. Gelegentlich geschah es sogar, dass die Angriffe seitens der Opfer nicht mehr den Tätern galten, sondern anderen Opfern und deren Sympathisanten. Sollte es tatsächlich unmöglich sein, den Zirkelschluss des „Unglücks“ zu durchbrechen?

5. Praktisches Handeln, das den Kreislauf der Straflosigkeit zerbricht

Charakteristisch für den Zirkelschluss des „Unglücks“ ist seine absurde Struktur, die darin besteht, dass sie den Mund der Opfer versiegelt, wenn sie versuchen, demjenigen Fragen zu stellen, der ihr Unglück verursachte. Simone Weils Antwort auf dieses Problem lautete, dass man das Unglück hinnehmen müsse, sofern es von Gott komme. Als wollte sie gegen diese fundamentale Absurdität rebellieren, versuchte Weil gegen die strukturelle Gewalt zu kämpfen, die der menschlichen Kultur und Gesellschaft entspringt. Und sie versuchte es nicht nur, sie kämpfte tatsächlich.

Minnie Vautrins Leid entsprang dem Umstand, dass sie, unmittelbar konfrontiert mit dem Zirkelschluss des „Unglücks“, die Opfer zu retten versuchte und mit diesem Versuch die Macht des Zirkelschlusses im Gegenteil verstärkte. Man kann sagen, dies führte dazu, dass der Zirkelschluss Vautrin zerfraß, dass er wie ein Dämon Besitz von ihr ergriff und letzten Endes auch sie vernichtete.

Die Feministin Yun Chung-ok, seit Jahren damit befasst, die strukturelle Gewalt zu entlarven, die den Zirkelschluss des „Unglücks“ hervorbringt und gleichzeitig seine weitere Existenz garantiert, leidet unter dem Bewusstsein, einerseits selbst zu den Opfern der strukturellen Gewalt zu gehören, andererseits ihr potentieller Komplize zu

sein, und bemüht sich in ihrer Position der „Mittlerin“, Wege zur Versöhnung zwischen Tätern und Opfern zu finden.

In einer Gesellschaft in der Gewalt – gleichviel ob direkte oder strukturelle Gewalt – zur Aufrechterhaltung des männerzentrierten Systems toleriert wird, widerfährt das absolute „Unglück“, das es bedeutet, ein Opfer der Gewalt zu sein, in erster Linie dem Geschlecht (*gender*) der „Frau“. Die so strukturierte Absurdität wird vonseiten der Täter mit der „Theologie der Schuld“ kaschiert, wobei „Schuld“ in diesem Fall durch Wörter wie „Werk“, „Leid“ oder „das Böse“ ersetzt werden kann.

Dabei geraten wir in einen erneuten Zirkelschluss: Die „Theologie der Schuld“ verbirgt die „Theologie des Unglücks“ und die „Theologie des Unglücks“ stützt, in verborgener Form, die „Theologie der Schuld“. Daraus folgt, dass der betrügerische Charakter der „Theologie der Schuld“ so lange nicht aufgedeckt werden kann, wie der Zirkelschluss des „Unglücks“, dieses dem Geschlecht (*gender*) der „Frau“ eingebrannte Zeichen, nicht aufgebrochen wird. Um diesen toten Punkt zu überwinden, wird von der Praxis, mittels deren der Zirkelschluss des „Unglücks“ zerstört wird, ein Denken gefordert, das den Standpunkt der „Frau“ einnimmt – „Frau“ nicht im Sinne des biologischen Essentialismus verstanden, sondern als historisches und gesellschaftliches Konstrukt.

Geradezu paradigmatisch für das Durchbrechen des Zirkelschlusses des „Unglücks“ ist das Bild des Jesus von Nazareth, ein Bild, das von Frauen heute mehr denn je hochgehalten wird. Der feministischen Theologie zufolge existiert Jesus in der menschlichen Vorstellung zwar als „Mann“, aber indem er zugleich das Opfer absurder Gewalt ist, sein nackter machtloser Körper zur Schau gestellt, bis zum heutigen Tag vergewaltigt von den Blicken der Menschen, ist er nichts anderes als eine Metapher für unzählige „Frauen“, denen die Stimme geraubt wurde, die ermordet wurden. In Jesus, in dem Simone Weil die Fleischwerdung des „Unglücks“ gesehen hatte, entdeckte Hannah Arendt das Prinzip der „Vergebung“.

„Entscheidend in unserem Zusammenhang ist, dass Jesus [...] die Ansicht vertritt, daß nicht nur Gott die Macht habe, Sünden zu vergeben, ja daß diese Fähigkeit unter den Menschen noch nicht einmal auf die göttliche Barmherzigkeit zurückzuführen sei – als vergäben nicht die Menschen einander, sondern Gott den Menschen, indem er sich eines menschlichen Mediums bedient –, sondern umgekehrt von den Menschen in ihrem Miteinander mobilisiert werden muß, damit dann auch Gott ihnen verzeihen könne.“ (Arendt 2002, S. 305)

Doch wie sollte es möglich sein, dass Menschen anderen Menschen vergeben? Von Menschen, die schließlich nicht Gott sind, kann kein bedingungsloses Erbarmen, kann keine bedingungslose Liebe erwartet werden. Diesen unmöglichen Akt von Menschen zu verlangen, hieße letztlich, ihre Rachegefühle am Leben zu erhalten. Arendt schlägt vor, in der Strafe die „Alternative zum Vergeben“ zu sehen.

„Wenn Rache und Verzeihen im Verhältnis eines Gegensatzes zueinander stehen, so stellt die einzige echte Alternative des Vergebens die Strafe dar, insofern ihnen beiden eigentümlich ist, daß sie etwas zu beenden suchen, was ohne diesen Eingriff endlos weitergehen würde. Es gehört zu den elementaren Gegebenheiten im Bereich der menschlichen Angelegenheiten, daß wir außerstande sind zu verzeihen, wo uns nicht die Wahl gelassen ist, uns auch anders zu verhalten und gegebenenfalls zu bestrafen, und daß umgekehrt diejenigen Vergehen, die sich als unbestrafbar heraus-

stellen, gemeinhin auch diejenigen sind, die wir außerstande sind zu vergeben.“ (ebd., S. 307)

Es ist die Strafe, die in diesen Zeilen als Kraft angeführt wird, mit deren Hilfe der Kreislauf der Gewalt, von der das Geschlecht (*gender*) der „Frau“ betroffen ist, durchbrochen werden kann. In der Geschichte der Menschheit wurde die von Gewalt beherrschte Beziehung zwischen „Mann“ und „Frau“ als naturgegeben betrachtet, wobei diese Gewalt niemals als strafwürdig galt. Dies war das absolute „Unglück“, das das Geschlecht (*gender*) der „Frau“ auf sich zu nehmen hatte. Doch in unserer Zeit, in der sich abzuzeichnen beginnt, dass dieses „Unglück“ weder naturgegeben noch schicksalhaft, sondern Menschenwerk ist, wird deutlich, dass die fortgesetzte Hinnahme des „Unglücks“ durch Frauen diese zu Gefangenen ihres Opferbewusstseins macht und gegenüber den Tätern latente Rachegefühle erzeugt. Aus diesem Grund ist es notwendig, die Täter, die unter dem Deckmantel des „Zirkelschlusses des Unglücks“ agieren, sichtbar zu machen und den Kreislauf der Straflosigkeit zu zerbrechen.

Was die Opfer des Systems der Sexsklavinnen des japanischen Militärs forderten, ist die „Bestrafung der Verantwortlichen“ und „Gerechtigkeit“, mit deren Hilfe das Unrecht überwunden werden soll. Nachdem Yun Chung-ok davon überzeugt war, dass es den Frauen nicht um „Rache“ ging, sondern ihre Forderungen das Potential besaßen, zum Ausdruck der „Vergebung“ zu werden, brach die Phase praktischen Handelns an, die Eröffnung der ersten Sitzung des „Women’s International War Crimes Tribunal on Japan’s Military Sexual Slavery“.

„Denn ist es nicht so, dass Japan – wenn es sich in aller Offenheit zu den furchtbaren Untaten bekennte und die Frauen, die unter Traumata und somatischen Krankheiten leiden, aufrichtig um Verzeihung bäte – von den begangenen Verbrechen befreit würde? Erst dann wäre Japan frei von seiner Schuld.“ (Yun 2003, S. 324)

Indem die Gewalt, unsichtbar geworden und Teil der Struktur, zum Objekt von Strafe gemacht wird, wird deutlich, dass sie nicht natürlichen Ursprungs, sondern das Werk von Menschen ist, ebenso wie deutlich wird, dass sie Stück für Stück abgebaut werden kann. In diesem Sinne befreit die Strafe die Täter von den Fesseln der Gewalt und die Opfer von den Fesseln der Rache. Yun, die plötzliche Zornausbrüche angesichts der Schuld der Täter befürchtete, entdeckte in der Praxis des Gerichtshofs die Möglichkeiten, die sie als „Mittlerin“ besaß. Während der Verhandlung dürfte der politische Raum, den ein „Gerichtshof zur Bestrafung von Tätern“ darstellt, vom religiösen Raum der „Vergebung“ überlagert worden sein. Der im Dezember 2001 veröffentlichte Urteilstext¹ schließt mit folgenden Worten:

„Nicht genug kann ich den starken Willen und die Würde der Frauen rühmen, die ihren Kummer überwandern und weiterlebten, die sich ein neues Leben aufbauten aus den Trümmern ihrer zerschlagenen Existenz, die Furcht und Scham ertrugen und der Welt von ihren Erfahrungen berichteten – der Überlebenden, die Zeugnis ablegten. In das Buch der Geschichte wurden bislang höchstens die Namen von Männern eingeschrieben, Männer, die Verbrechen begingen, und Männer, die diese Verbrechen strafrechtlich verfolgten, doch niemals die Frauen, die zu Opfern wurden. Auf Grund

¹ Der gesamte Text ist im Internet z.B. unter der Website der VAWW-NET (Violence Against Women in War – Network Japan), Women’s Tribunal 2000: Judgements, einzusehen; 265 Seiten. (d. Red.)

dieses Urteils jedoch werden die Namen der Frauen unvergesslich bleiben, die hier im Zeugenstand ihre Erfahrungen schilderten, wodurch sie, zumindest für den Zeitraum von vier Tagen, das Unrecht auf die Guillotine schickten und der Wahrheit zu ihrem Platz auf dem Thron verhalfen.“

Diese Worte sind zweifellos ein erster Schritt zur inneren Durchbrechung des „Zirkelschlusses des Unglücks“, der im Zeitalter der Gewalt und des Leids immer weitere Bereiche erfasste. Mit dem praktischen Handeln von „Frauen“, vielgestaltig in seiner Form, wird auch in Zukunft zu rechnen sein.

Aus dem Japanischen übersetzt von Otto Putz.

Benützte und zitierte Literatur

[Soweit verifizierbar, wurden Zitate nach den angegebenen deutschen Übersetzungen bzw., im Fall R. R. Ruether, nach dem amerikanischen Originaltext wiedergegeben. (Anm. d. Übers.)]

- Arendt, Hannah 1958: *The Human Condition*, The University of Chicago Press, Chicago. (Arendt, Hannah 2002: *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, Piper Verlag, München)
- Matsuoka Tamaki 2003: *Nankin-sen – Kirisakareta junansha no tamashii: Higaisha 120-nin no shôgen* [Die Schlacht um Nanking – Die zerschnittenen Seelen der Leidenden: Das Zeugnis von 120 Opfern]. Shakai Hyôronsha, Tôkyô
- Ruether, Radford Rosemary 1976: *Ningen kaihô no shingaku* [Theologie der Befreiung des Menschen], übers. v. Odagaki Yôkô u.a., Shinkyô Shuppansha, Tôkyô. (Ruether, Rosemary, Radford 1972: *Liberation Theology. Human Hope Confronts Christian History and American Power*, Paulist Press, New York, Paramus, Toronto)
- Spivak, Gayatri Chakravorty 1996: *The Spivak Reader: Selected Works of Gayatri Chakravorty Spivak*. Routledge, New York.
- Spivak, Gayatri Chakravorty 1998: *Sabarutan wa kataru koto ga dekiru ka* [Can the Subaltern Speak], übers. v. Uemura Tadao, Misuzu Shobô, Tôkyô
- Vautrin, Minnie: *Minnie Vautrin's Diary (1937)*. (Das unveröffentlichte Manuskript befindet sich in der Yale Divining School Library). Zu einer Teilübersetzung siehe: Vautrin, Minnie 1999: *Nankin-jiken no hibi* [Die Tage des Nanking-Zwischenfalls], übers. v. Okada Ryônosuke u. Ihara Yôko, Ôtsuki Shoten, Tôkyô
- VAWW-NET (Hg.) 2002: *Josei kokusai senpan hôtei no zenkiroku II* [Gesamtausgabe der Akten des Internationalen Frauengerichtshofs zur Verfolgung von Kriegsverbrechern II], Ryokufû Shobô, Musashino; [sämtliche Unterlagen sind auch auf der Website der Organisation in Englisch einzusehen, einschließlich des 265 Seiten langen Urteilstextes]
- Weil, Simone 1967a: *Kôjô nikki*. Übers. v. Tanabe Tamotsu, Iwanami Shoten, Tôkyô. (Weil, Simone 1978: *Fabriktagbuch und andere Schriften zum Industriesystem*, übers. u. mit einer Einl. versehen v. Heinz Abosch, edition suhrkamp 940, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M.)
- Weil, Simone 1967b: *Kami o machinozomu* [Warten auf Gott], in: *S Weiyû chosakushû* Bd. 4 [Ausgewählte Werke von Simone Weil], Shunjûsha, Tôkyô. (Weil, Simone 1953: *Das Unglück und die Gottesliebe*, übers. v. Friedhelm Kemp, Kösel-Verlag, München)

- Weil, Simone 1968: Jûryoku to onchô [Schwerkraft und Gnade], in: S Weiyu chosakushû Bd. 3, Shunjûsha, Tôkyô. (Weil, Simone 1952: Schwerkraft und Gnade, übers. v. Friedhelm Kemp, Kösel-Verlag, München)
- Yun Chung-ok 1992: Chôsenjin-josei ga mita „ianfu“ mondai – Ashita o tomo ni tsukuru tame ni [Die Frage der „Trostfrauen“ aus der Sicht von Koreanerinnen – Um das Morgen gemeinsam zu gestalten], übers. v. Yamashita Yon'e, San'ichi Shobô, Tôkyô
- Yun Jon'oku 2003: Heiwa o kikyû shite – „Ianfu“ higaisha no songen kaifuku e no ayumi [Die Sehnsucht nach Frieden – Schritte zur Wiederherstellung der Würde der Opfer („Trostfrauen“)], übers. v. Yamashita Yon'e, Shirasawasha, Musashino