



**V**OR EINIGEN Jahren hat *Gerhard Nebel* einem Essayband den Titel gegeben: «Sprung von des Tigers Rücken».<sup>1</sup> Damit spielte er auf ein chinesisches Sprichwort an, das es für unmöglich erklärt, während eines Tigerritts das Tier zu verlassen. Wer auf dem Tiger sitzt, dessen Schicksal ist unausweichlich. Der Tiger ist – so Nebel – Gleichnis der technischen Zivilisation. Sie rast so voran, daß sie schon die Bewohnbarkeit der Erde in Frage stellt und daß Zweifel aufkommen, ob Adam das dritte Jahrtausend erreichen wird. Vom Tiger müsse man sprechen, weil dies ein Prozeß von ungeheurer Taten- und Gebißkraft sei. Das chinesische Sprichwort habe mindestens dann recht, wenn man die Menschheit als ganze ins Auge fasse:

*«Ich erkenne keine Möglichkeit einer Wende zur Archaik, ich kann weder an die Wiederkehr der Götter noch eine kommende Liturgie und Offenbarung, noch an einen Abbau der Industrie, noch an eine Reinigung des Wassers und der Luft, noch an eine Überwindung der Langeweile und der aus ihr geborenen Anarchie, also an ein zukünftiges Ethos glauben. Ich halte die allgemeine Lage für hoffnungslos und es auch für vergleichsweise unerheblich, ob der Untergang kapitalistisch oder dirigistisch, demokratisch oder faschistisch geschieht.»*

Aber jeder Mensch sei ein einzelner. Als einzelner brauche er sich nicht dem allgemeinen Ablauf zu unterwerfen. *«Er kann vom Rücken des furchtbaren Raubtiers abspringen, aber immer nur für sich oder für einen kleinen Freundeskreis.»* Absprungschancen des einzelnen seien etwa die Gottesfurcht oder die Fantasie, der Weinrausch, der Sport, der Genuß an Ruinen oder die Waldwanderung.

Eine derartige hochreflexive Weltethosverweigerung eines trauernden Humanisten ähnelt nicht nur verzweifelt dem Kosmosabsprung aller gnostischen Bewegungen am Ausgang der Antike. Sie ist zugleich eine Ausdrucksform einer heute viel breiter vorhandenen Absprungs- und Privatisierungsmentalität. Sie kann sich auch mit Zen oder Yoga verbinden, oder mit einem Eigenheim und einem Schrebergarten, oder auch mit einem traditionell-christlichen Wertesystem, in dem Wörter wie Heil und Erlösung groß, irdische Realität, Menschheit und Schöpfung aber ganz klein geschrieben werden. Letzteres gibt es trotz aller marxistischen und karitativen Wellenkreise, die über das Wasser des christlichen Bewußtseins dahinzogen. Auch viele entgegengesetzte Modetheologien der letzten Jahre haben daran nicht viel geändert.

## Von einer stabilen Welt träumen

Trotzdem fragt sich, ob auf die Bibel gründender Glaube diese Mentalität zuläßt. Ruft er nicht gegen alle proverbielle Plausibilität dazu auf, den rasenden Tiger, auf dem wir reiten, zu bändigen? Die Frage ist, ob die Botschaft des Heils bestehen kann, wenn sie nicht mit Gott dem Schöpfer und mit der Welt als Gottes Schöpfung zu tun hat. Wir müssen heute neu nach der Schöpfungstheologie fragen.

Der Blick auf sie ist uns inzwischen gesellschaftlich verstellt. In einer segmentierten Gesellschaft ist das Religiöse ein Teilbereich. Die anderen Bereiche des Lebens haben eine davon unabhängige Wissensfundierung. So bezieht sich die Rede vom Heil nicht mehr aufs Ganze. Sie hängt sich, was auch immer die Theologen und die Pfarrer an Gegenteiligem versichern mögen, notwendig ans Individuum oder an die kleine Gemeinde, in der man religiös miteinander kommuniziert. Die Rede von der Schöpfung aber hat überhaupt keinen Ort im Leben mehr, wo sie sich brauchbar niederlassen könnte. Denn jeder Lebensbezirk folgt seiner eigenen, begrenzten Logik, und die Vielheit der getrennten Bezirke wird wissenschaftlich nur noch von ganz vagen Gesamtplausibilitäten zusammengehalten. Von der Schöpfung müßte man aber im Blick auf das Ganze reden. Wenn

*(Fortsetzung auf der nächsten Seite)*

<sup>1</sup> Stuttgart 1970. Die beiden Zitate stehen auf den Seiten 5 und 6.

### THEOLOGIE

**Die Ruhe der Schöpfung nach der Priesterschrift:** Bändigung des «Tigers» durch biblischen Glauben? – Kein Heil ohne das Ganze der Schöpfung – Aber Schöpfungstheologie ist für eine dynamisierte Gesellschaft gefährlich – Die Priesterschrift als Gesamtaussagesystem innerhalb des AT (Gen 1 bis hin zu Jos 18, 1): Gegenentwurf zur eschatologischen Geschichtsschau – Das Atrahasis-Epos als anti-dynamisches Erzählschema – Ein «Götterkompromiß» für das Problem der Überbevölkerung – Die «zweitbeste» Weltordnung nach der Sintflut – Fleischgenuß gilt nicht mehr als Gewalttat – Israel kommt zur Ruhe im eigenen Land – Die Botschaft der Bibel nicht notwendig an die Dynamik der Propheten gebunden – Gottes ewige Bundeszusagen lassen von einer stabilen Welt träumen.  
*Norbert Lohfink, Frankfurt*

### VOLKSRELIGION

**Synkretismus der afro-brasilianischen Riten:** Interview mit einem Priester vom Kult der «Trommler von Mina» – Die «Mutter des Heiligen» als Hauptperson – Anpassung an den katholischen Festkalender – Trotz der vielen Götter-Heiligen monotheistischer Hintergrund – Die Feier von Xapanã-Sebastian – Von einem Heiligen «beritten» (besessen) werden – Das Haus der «Unbefleckten Empfängnis» – Zwischen Folklore und Heilmethode – Parallelen zu den Sakramenten – «Nicht mehr katholisch»? – Die Religion des Brasilianers kreist um die beiden Pole «Kirche» und «terreiro» – Im ersten wird sie abstraktes Wort, im zweiten Leben nach seinem Maß.  
*Giovanni Gallo SJ, Belém (Brasilien)*

### HUMANISMUS

**Der Marginalismus (2) – und die Erfahrung des Nichts:** Einwände gegen den marginalistischen Humanismus – Weltflüchtiger Rückzug ins Private? – Die Antwort des «Herzens»: Liebe, Freundschaft und befreite Weltkritik – Elitär oder revolutionär? – Die Zeichen: Lachen, Fest, Humor, Zärtlichkeit – Chancen «am Rande» – Wiederddeckung von Schuld – Erfahrung des Nichts.  
*Heinz-Robert Schlette, Bonn*

### LEFEBVRE

**Im Schatten der «Konterrevolution»:** Das Zeichen auf Pariser Mauern – Der Hintergrund des französischen Traditionalismus – De Maistre schuf 200jähriges Schuldbewußtsein – Religiös-politische Sühneaktion: Herzjesu/Christkönig – Wie sich die ultramontane Papstwelt überschlug – Gottesrechte gegen Menschenrechte? – Vorausschauender Lamennais: Die Freiheit im Namen Gottes fordern – Rückwärtsgebundener Lefebvre: Religionsfreiheit ist gotteslästerlich – Spätes Erwerben des Lehramts: «Action française» und Erfahrung des Faschismus – Vererbte Feindbilder – Notizen zu Lefebvres Biographie: Konflikt mit Kardinal Liénart – «1789» in Afrika – Eine Kette von Enttäuschungen – Der Schock bei Konzilsbeginn – Kein Ohr für die Wegleitung Johannes XXIII. – Um ein geschichtliches «Gedächtnis» der Kirche – Religion und Evangelium: Entscheidung für den Vorrang.  
*Ludwig Kaufmann*

jemand den Mut aufbringt, Heil und Schöpfung miteinander zu verbinden und die Verantwortung des Glaubens für diese Erde und ihre Zukunft zu statuieren, dann greift er nicht nur die privatistische Grundeinstellung vieler Zeitgenossen an, sondern erklärt im gleichen Atemzug die Konstruktion unserer Gesellschaft für fragwürdig, ja für gefährlich. Im folgenden soll Theologie der Schöpfung getrieben werden. Das ist also nicht irgendeine Harmlosigkeit, meint man sie ernsthaft.

## Die Ruhe der Schöpfung nach der Priesterschrift

Mir scheint jener Schöpfungstheologie heute eine besondere Wichtigkeit zuzukommen, die gegen Ende des babylonischen Exils in der sogenannten Priesterlichen Geschichtserzählung oder – kürzer – Priesterschrift entwickelt wurde. Mit ihr haben wir, wenn wir nach biblischen Aussagen über die Schöpfung fragen, normalerweise auch sofort zu tun. Denn der sogenannte «Schöpfungsbericht» in Gen 1 ist der Anfang dieser Schrift. Man begeht allerdings weithin den Fehler, diesen Text isoliert auszulegen. Die nun folgenden Ausführungen sehen ihn nur als einen Baustein im Gesamtaussagensystem der Priesterschrift. Erst in deren letzten Sätzen im Buch Josua kommt auch ihre Schöpfungslehre zum Abschluß. Wenn im folgenden einiges neu und ungewohnt klingt, dann mag das damit zusammenhängen, daß noch so selten versucht worden ist, die Frage nach der Schöpfung an die Priesterschrift als ein Gesamtaussagensystem zu stellen.<sup>2</sup>

Die Welt wird in der Priesterschrift, anders als in unserer so dynamischen und an ständigem Wandel orientierten Weltauffassung, als ein stabiles System gesehen. Veränderung soll nicht ihr letztes Prinzip sein, sondern Ruhe. Dies herauszuarbeiten scheint mir so wichtig, daß der vorliegende Beitrag dem ganz gewidmet sein soll. Erst in einem anderen, bald folgenden Beitrag wird gefragt werden, wie sich nach der Priesterschrift nun Schöpfung und Heil zueinander verhalten. Diese Frage läßt sich im Grunde nicht recht beantworten, wenn man nicht vorher das ruhend-stabile Weltbild der Priesterschrift verständlich gemacht hat.

## Gegenentwurf zur Dynamik der Weltveränderung

Wir müssen die Priesterschrift wohl als eine Art Gegenentwurf zur eschatologischen Geschichtsschau sehen, die während des babylonischen Exils bei den Propheten und den Ausläufern der deuteronomistischen Bewegung entstand, besonders zur hochgesteigerten Naherwartung bei Deuteronomisten. Da war ja die Geschichte auf Zukunft hin dynamisiert. Das Alte war vergangen, Neues, Größeres stand bevor, Gott war gerade daran, es in der Völkerwelt zu schaffen. Der Bund mit den Vätern war

<sup>2</sup> Die «Priesterliche Geschichtserzählung» ist eine der «Quellen», die in nach-exilischer Zeit, wahrscheinlich für den Gebrauch als Lesung im synagogalen Gottesdienst, zum «Pentateuch» (oder «5 Bücher Mose») zusammengearbeitet wurden. Sie läßt sich durch literarkritische Analyse innerhalb des jetzigen Gesamttextes sowohl von den «alten Quellen» – älteren Geschichtsdarstellungen – als auch von deuteronomistischem und priesterschriftlichem Gesetzesmaterial, das in den Erzählungsgang eingearbeitet wurde, abheben. Man kann sie in der ursprünglichen Gestalt nachlesen bei R. Smend, *Alttestamentliches Lesebuch*, Siebenstern-Taschenbuch Nr. 182, Hamburg 1974, S. 88–124. Smend folgt bei der Abgrenzung allerdings der vor allem von M. Noth vertretenen Auffassung, daß sie mit dem Tod Moses endete. Demgegenüber folge ich der älteren Auffassung, daß ihre letzten Stücke noch im Buch Josua erhalten sind. Für die folgenden Ausführungen ist vor allem wichtig, daß Jos 18,1 zu ihr gehörte. Neuerdings treten wieder Stimmen auf, die in der Priesterschrift keine ursprünglich selbständige Schrift sehen, sondern einzelne interpretierende Ergänzungstexte zu den «alten Quellen» des Pentateuch. So F. M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, Cambridge 1973, und R. Rendtorff, *Das Überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch*, Berlin 1976. Die dort gelieferten Begründungen halte ich nicht für überzeugend.

vorüber, ein neuer Bund stand bevor, der nicht mehr wie der alte war.

Hier gebietet die Priesterschrift Einhalt. Wie sie die Dinge sieht, braucht es keinen neuen Bund. Der Bund, den Gott Abraham zugeschworen hat, war ein ewiger Bund, einseitige Setzung und Verheißung Gottes, die kein Mensch durch Sünde zu Fall bringen kann.<sup>3</sup> Eine sündige Generation mag aus ihm herausfallen. Dann wird der Tod sie ereilen, der Untergang in der Wüste. Aber für die nächste Generation leben einfach die alten Verheißungen wieder auf. Und der Abrahamsbund ist nochmals umfangen vom Noachbund.<sup>4</sup> Auch er ist ein ewiger Bund. Allen Menschen und Tieren, ja dem ganzen Kosmos ist von Gott zugesichert, daß er keine Flut, das heißt keinen Zusammenbruch des gesamten Weltsystems jemals wieder heraufführen werde. Die Ägypter, die ihre Städte aus dem Schweiß und Wehgeschrei eines geknechteten Israel gebaut haben, werden von den Wassern des Meers verschlungen.<sup>5</sup> Aber das Weltgebäude steht weiter, und das gerettete Israel kann den Weg in das ihm von Gott zugeteilte Land einschlagen. Abrahamsbund und noch vor ihm der Noachbund sind die theologischen Garanten der Stabilität der Welt.

Man mag einwenden, daß doch auch die Priesterschrift ständige Dynamik und Entwicklung schildere. Auch in ihr gebe es doch bald nach der Schöpfung die riesenhafte Gefährdung des Weltbestands durch die Sintflut, die erst im letzten Augenblick gebändigt wurde. Und auch die von Abraham bis Josua geschilderte Geschichte des Volkes Israel sei doch eine einzige Bewegung und dramatische Entwicklung. So sei doch auch die Welt und Geschichte der Priesterschrift dynamisch, nicht stabil.

In der Tat ist das, was die Priesterschrift erzählt, nach vorne drängende Dynamik. Doch die Frage ist, welchen Stellenwert für die Gesamtsicht der Welt jene Weltperiode hat, die die Priesterschrift aberzählt. Ich möchte mich der Antwort auf Umwegen nähern, über unsere heutige Dynamisierung der Welt und die altnesopotamische Auseinandersetzung mit einer ähnlichen Problematik.

## Schon damals gab es «Überbevölkerung»

Die immer gewaltiger werdenden Prozesse, die das Gefüge unserer Welt zu zerstören drohen, hängen ja weithin an der Bevölkerungsentwicklung, die dabei ist, zur Bevölkerungsexplosion zu werden. Sie zwingt zu immer größerer Urbanisierung, zu immer gewalttätigerer Nahrungsmittelproduktion, zu immer schnellerer Ausplünderung der Energie- und Rohstoffvorräte unseres Planeten. Deshalb ist die Frage nach Dynamik und Stabilität zwar nicht allein, aber doch sehr vordringlich heute eine Frage nach dem weiteren Wachstum oder einer anzuzielenden Stabilisierung der Menschenzahl.

Dieses Problem der Überbevölkerung hat sich nun aber analog auch schon in der Antike gestellt. Analog, weil bei der damaligen Gestalt des Verkehrs ein solches Problem schon innerhalb eines begrenzten geographischen Raums aufkommen konnte, und ferner, weil damals noch weniger technische Möglichkeiten zur Verfügung standen, um Hungerkatastrophen von einer zu sehr gewachsenen Bevölkerung abzuwehren. Jedenfalls dürfte schon die Entstehung der mesopotamischen Bewässerungs- und Stadtkultur auf Bevölkerungsdruck zurückgehen, und auch nachdem diese Kultur da war, scheint die Drohung der Überbevölkerung periodisch von neuem da gewesen zu sein.

Ein Zeugnis dafür, das uns gerade im Hinblick auf die Priesterschrift interessiert, ist das bedeutendste Urzeitepos, das wir aus Mesopotamien besitzen, das Atrahasis-Epos. In der uns am besten bekannten Fassung zählt es 1245 Verse und ist von dem Schreiber Ku-Aja im 17. Jahrhundert vor Christus verfaßt, ge-

<sup>3</sup> Gen 17.

<sup>4</sup> Gen 9.

<sup>5</sup> Ex 14.

hörte aber auch noch in der Mitte des 1. Jahrtausends vor Christus, als die Priesterschrift in Babylonien entstand, zu den allgemein bekannten und gern gelesenen Werken der alten Literatur.<sup>6</sup> Eines der Hauptthemen dieser Dichtung ist nun das Problem der Übervölkerung, und zwar im Zusammenhang mit der Frage nach dem Bestand des Kosmos überhaupt.

Das Epos setzt bei den Göttern im schon existierenden, aber noch menschenleeren Kosmos ein. Im Kosmos muß die Arbeit geleistet werden. Die oberen Götter zwingen die unteren Götter, allein die Arbeit zu tun. Nach einiger Zeit revoltieren die unteren Götter. Deshalb werden jetzt die Menschen geschaffen. Sie sollen von nun an die Arbeit leisten, und damit genügend da sind, werden sie mit den Mechanismen der Selbstvermehrung ausgestattet. Diese jedoch wirken so stark, daß bald die Zahl der Menschen so groß und der Lärm, den sie machen, so laut ist, daß einige Götter in ihren Palästen nicht mehr schlafen können und deshalb auf Dezimierung, ja Vernichtung der Menschheit sinnen. Da andere Götter den Menschen beistehen, mißlingen die ersten Vernichtungsversuche: Hungersnot, Seuchen. Es kommt zum Versuch einer radikalen Endlösung: die Sintflut wird heraufgeführt. Doch Atrahasis, der Günstling des Gottes der Weisheit, wird auch über sie hinweggerettet, und im Hinblick auf ihn und seine Nachkommenschaft einigen sich nun die rivalisierenden Götterparteien. Sie schließen, wie ich sagen möchte, den großen nachsintflutlichen Götterkompromiß. Er besagt einerseits, daß die Menschheit in Zukunft Daseinsrecht hat, denn die Götter brauchen den Menschen ja auch, damit jemand die Arbeit im Kosmos leistet. Andererseits jedoch wird ihre Zahl auf ein Drittel des bisherigen Bestands festgelegt, und damit sie nicht wieder zunimmt, werden bevölkerungshemmende Mittel eingeführt: die Unfruchtbarkeit vieler Frauen, die Kindersterblichkeit und die Institution unverheirateter und damit kinderloser Priesterinnen. So haben sich die gegensätzlichen Bestrebungen im Kosmos auf einer Mittellinie eingependelt – denn diese mesopotamischen Götter sind ja die Tiefendimensionen des Kosmos selbst.

An dieser Stelle endet das Atrahasis-Epos. Es muß nichts weiter erzählen, denn jetzt ist die Welt so, wie sie sein soll und wie sie auch bleiben wird. Die Dynamik der Weltwerdung im Hinblick auf Existenz, Funktion und Zahl der Menschen mit ihrer bis ins Tiefste gehenden Gefährdung des Weltgebäudes selbst ist vorüber, der stabile Zustand der Welt hat begonnen, in dem die Menschheit jetzt lebt und den sie stabil erhalten sollte. Die Botschaft des Atrahasis-Epos ist also die Botschaft von einer stabilen Welt, wenn auch allein deren dynamische Vorgeschichte erzählt wird.

Das gleiche gilt nun von der Priesterschrift. Schon die älteren Pentateuchsichten haben sich im Bereich der Urgeschichte vom Atrahasis-Epos inspirieren lassen, etwa für die Einführung der Thematik «Arbeit» und in der Sintfluterzählung. Doch war hier die Anlehnung eher äußerlich. Die Priesterschrift dagegen scheint neben manchem Material vor allem gerade die Grundform und Grundaussage des Epos in ihrer Frontstellung gegen die dynamische Zukunftsauffassung der Zeitgenossen aufzugreifen.

In der Priesterschrift ist das dynamisierende Element zwar nicht das zu große Bevölkerungswachstum, sondern die menschliche und tierische Abweichung von den gottgesetzten Ordnungen. Aber im übrigen hat auch sie das Erzählungsschema, daß auf dem Weg über kritische und dynamische Situationen schließlich eine Art Kompromiß erreicht wird, der zu stabilen Verhältnissen führt. Diese Struktur läuft in der Priesterschrift sogar zwei-

<sup>6</sup> Es gibt noch keine vollständige deutsche Übersetzung. Wissenschaftliche Ausgabe mit englischer Übersetzung: W. G. Lambert und A. R. Millard, *Atra-Hasis – The Babylonian Story of the Flood*, Oxford 1969. Die hier vorgelegte Deutung geht vor allem auf Artikel von W. L. Moran (Harvard University) und A. D. Kilmer (University of California, Berkeley) zurück.

mal hintereinander ab, einmal für das Weltgebäude, ein zweites Mal für die Weltbevölkerung.

### Die Gewalt und die Ruhe im eigenen Land

Die Welt wird so geschaffen, daß Mensch wie Tier sich nur von Pflanzen ernähren sollen.<sup>7</sup> Doch die Lebewesen halten sich nicht an diese Ordnung. Gewalttat nimmt überhand, und damit gerät der gut, ja sehr gut geschaffene Kosmos in einen Zustand der Verderbnis. Indem Gott die Sintflut, einen wirklichen Rückfall des Kosmos ins Chaos, herbeiführt, bringt er nur die schon vorhandene Verderbnis der Welt in ihre letzte Konsequenz.<sup>8</sup> Doch er rettet den nicht der Gewalttat verfallenen Noach aus der Katastrophe und tut der Katastrophe der Welt im letzten Augenblick Einhalt. Nach der Flut kommt der Kompromiß, der unter den monotheistischen Voraussetzungen der Priesterschrift natürlich nicht zwischen rivalisierenden Göttergruppen geschlossen werden kann, sondern von dem einen transzendenten Schöpfergott in souveränem Beschluß verkündet wird. Es ist die Einführung von so etwas wie einer zweitbesten Weltordnung. An die Stelle des paradiesischen Friedens zwischen Mensch und Tier tritt der Krieg, wohlgermerkt: der Krieg zwischen Mensch und Tier, nicht etwa zwischen Mensch und Mensch, als neue Ordnung. Konkret heißt das, daß Fleisch gegessen werden darf und Fleischgenuß nicht mehr als Gewalttat gilt.<sup>9</sup> Das vermindert seinerseits das Maß möglicher Gewalttat so sehr, daß Gott in der Lage ist, im Noachbund für alle Ewigkeit zuzusichern, daß er niemals mehr eine Flut heraufführen werde.<sup>10</sup> Damit ist das Weltgebäude stabilisiert.

Doch tritt weitere Dynamik noch unter den Bewohnern dieses Gebäudes auf. Gottes Schöpfungsplan lautete: «Wachset und vermehrt euch und füllt die Erde an.»<sup>11</sup> Nach ihm muß auch jetzt nach der Flut wieder die an einem neuen, kleinen Anfang stehende Menschheit sich vermehren, ausbreiten und Volk um Volk in die von Gott vorgesehenen Lebensräume einziehen. Das wird in der Priesterschrift nicht mehr für alle Völker erzählt, sondern am Beispiel des Volks Israel. Abraham bekommt das Land Kanaan zugeteilt.<sup>12</sup> In den nächsten Generationen vermehrt sich sein Stamm. Aber dann, wenn die volle Volksgröße erreicht ist und der Vermehrungssegen deshalb an sein Ende kommt, befindet sich dieses Volk in einem fremden Land, in Ägypten, und wird dort geknechtet.<sup>13</sup> So entsteht neue Dynamik und Instabilität. Jahwe befreit das Volk aus Ägypten und führt es durch die Wüste in sein vorgesehenes Land. Auch auf dem Zug gibt es noch Komplikationen, durch die Sünden des Volks selbst. Aber schließlich, an der Grenze Kanaans, ist die Zeit der Dynamik zu Ende. Die Leitungsverhältnisse im Volk werden von Gott umgebaut: Jetzt im Land können die Priester an die Spitze treten, dynamische Führer wie Mose sind nicht mehr nötig.<sup>14</sup> Das ist so etwas wie der zweite Kompromiß der Priesterschrift, der eine zweite Dynamik beendet und in Stabilität überführt.

Die Analogie des Erzählungsbaus zum Atrahasis-Epos ist offensichtlich. So wird auch die gleiche Grundaussage vorliegen: So dynamisch die Anfänge waren – nachdem die Welt und die Menschheit ihre Größe und ihre Ordnung erreicht haben, kann und soll die Welt so bleiben, wie sie ist.

Die Adressaten der Priesterschrift, Israeliten der Zeit des babylonischen Exils, befinden sich, obwohl sie Israeliten sind, de-

<sup>7</sup> Gen 1,29.

<sup>8</sup> Gen 6,9–13.

<sup>9</sup> Gen 9,1–6.

<sup>10</sup> Gen 9,7–17.

<sup>11</sup> Gen 1,28. Vgl. zu Sinn und Funktion dieses wichtigen Verses meinen Artikel «Macht euch die Erde untertan»? in dieser Zeitschrift 38 (1974) 137–142.

<sup>12</sup> Gen 17,8.

<sup>13</sup> Ex 1,1–5. 7: 13f.

<sup>14</sup> Num 27, 12–23.

facto nicht mehr im Land Kanaan. Wenn trotzdem diese Botschaft von einer stabilen Welt an sie ergeht, dann sollen sie ihren Verlust der Heimat offenbar als eine vorübergehende Störung betrachten lernen. Von Gott aus soll sie möglichst bald behoben werden, wenn nicht menschliche Weigerung störend dazwischen kommt. Trotz allen gegenteiligen Anscheins ist die Welt also als eine stabile gedacht, und Gottes ewige Bundeszusagen untermauern das.

Es stört uns hoffentlich nicht, wenn sowohl im Atrahasis-Epos als auch in der Priesterschrift die konkreten Vorstellungen von den Anfängen der Erde, der Lebewesen und der Menschheit ein wenig anders sind als sie uns heute die zuständigen Wissenschaften präsentieren. Darin sind diese Schriften Kinder der Vorstellungen ihrer Zeit. Daß irgendwann in der Frühzeit einmal die große Flut stattgefunden hat, galt als selbstverständlich. Die Frage war, aus welcher Perspektive man sie und zusammen mit ihr den gesamten Weltprozeß interpretierte. Diese Interpretation lief darauf hinaus, daß Gott die Welt auf die Dauer als stabile gedacht hatte. Was eine prophetisch-eschatologische Geschichtsschau als völlig revolutionären Umsturz der zukünftigen Geschichte verkündete, konnte in dieser Weltanschauung höchstens die selbstverständlich geforderte Rückkehr in normale, stabile Zustände sein. Und bei diesen sollte es dann bleiben. Der

Mensch sollte sich nicht als dynamisches, sich ständig je neu überschreitendes, sondern als ein in große, ruhige Ordnungen eingebundenes Wesen fühlen.

Wenn es, wie viele behaupten, einen biblischen Einfluß auf die unheilvolle Dynamik gegeben hat, die heute unsere Welt ihrer Selbstzerstörung entgegenzutreiben scheint, dann kommt er letztlich vom dynamischen Geschichtsentwurf der exilischen Propheten her. Wenn wir heute Grenzen des Wachstums wahrnehmen und nach Stabilisierung vieler Prozesse schreien, dann ist die Priesterschrift damals schon vorangegangen. Ihre Existenz macht mindestens eines klar: Die eigentliche Botschaft der Bibel scheint nicht die Dynamik im Gegensatz zur Stabilität der Welt zu sein. Sie hat sich in einer bestimmten Stunde mit prophetischer Dynamisierung verbunden. Doch diese ist sofort durch eine statische Konzeption beantwortet worden. Die Idee dabei war doch wohl, daß die eigentliche Botschaft sich auch so ausdrücken ließe, ja daß es so vielleicht noch besser ginge.

Was hat nun im Rahmen dieser Weltkonzeption, die letztlich auf Stabilität zielt, das von Gott kommende Heil mit der Schöpfung zu tun? Diese Frage soll dann ein zweiter Beitrag zu beantworten versuchen.

Norbert Lohfink, Frankfurt

## RELIGIÖSER SYNKRETISMUS IN BRASILIEN

Der religiöse Synkretismus, der sich vor allem in den sogenannten *afro-brasilianischen Riten* zeigt, ruft das Interesse und den Forscherdrang aller hervor, die Brasilien kennenlernen wollen. Beim Bemühen, das wahre Antlitz der Volksreligion zu entdecken, die auch den oberflächlichsten Beobachter ins Staunen versetzt, wird man auf die Ursprünge zurückverwiesen, das heißt, bis in die Zeit der massiven Einfuhr von Negerklaven aus Afrika und ihrer gleichzeitigen übereilten Evangelisierung.

Mein hier folgender bescheidener Beitrag zur Forschung gibt eine direkte und persönliche Erfahrung wieder. Es handelt sich um ein Interview, das ich vor einiger Zeit mit einem befreundeten Priester des Kultes *Tambor de Mina* (Trommler von Mina) geführt habe. Das Interview ist erst nach langer Wartezeit zustande gekommen. Es entspricht nicht meinem Stil, etwas herbeizuzwingen. Ich wollte die Möglichkeit haben, eine ungezwungene spontane Plauderei zu führen: im Geist der Freundschaft ohne Hemmungen und Hintergedanken. Für die Niederschrift habe ich da und dort Fragen und Antworten zum gleichen Thema zusammengezogen und einige Einzelheiten weggelassen, die nach zuviel Erklärungen gerufen hätten. Sonst gebe ich das Gespräch so wieder, wie ich es geführt habe, nur daß ich mit der Beschreibung der Örtlichkeit in erzählender Form beginne. Ich schicke noch die Erklärung eines oft vorkommenden Wortes voraus. Seine Bedeutung wird zwar aus dem ganzen Kontext heraus klar, aber es könnte doch dem Verständnis zunächst einige Schwierigkeiten bereiten. Es handelt sich um *«orixá»*, ein Wort afrikanischen Ursprungs, das verwendet wird, um jene Gottheiten zu bezeichnen, die während dieser Riten mit den Menschen in Kontakt treten.

**W**ir befinden uns in einem *«terreiro»*. Das Wort bedeutet eigentlich *«Platz»*, es wird aber in der besonderen Bedeutung von Ort für die afro-brasilianischen Kulte verwendet. Dieser wird auch Haus genannt.

Schauen wir uns miteinander um!

Der *«terreiro»* besteht im wesentlichen aus einem großen rechteckigen Raum, der für das Fest des heiligen Sebastian mit an der Decke befestigten Papiergirlanden ausgeschmückt wurde.

Der Hauptaltar heißt *«Congá»*; er ist mit blauem und versilbertem Papier bedeckt. Im Mittelpunkt thront das Bild der Unbefleckten Empfängnis zwischen betenden Engeln aus Pappe. Und ringsherum Heiligenbilder: Johannes, Hieronymus und Sebastian auf der einen Seite, Barbara und Michael auf der anderen Seite. Ein bißchen abseits der heilige Ludwig, König von Frank-

reich, und in einer Ecke das Bild eines Schwarzafricaners, des Paters Joachim von Angola.

Vor dem Altar sind die Trommeln aufgestellt, *«Batá»* genannt, die mit den Händen geschlagen werden. Ihr Fell stammt von den Tieren, die während der geheimen Riten geopfert wurden. Daneben hängen die *«cabaças»*, das sind leere Kürbisse, die von einem Netz überzogen sind, in das kleine Samen eingefügt sind, die einen charakteristischen Klang ergeben. Und da ist auch der *«Agogó»*, eine Glocke, die dem Ogún geweiht ist; sie ist das Hauptinstrument, das unaufhörlich läutet und den Trommeln beständig den Rhythmus angibt.

In schöner Ordnung liegen auf Tischen die verschiedenen Gegenstände bereit, die bei den Zeremonien gebraucht werden. Sie sind aus Holz, Stoff, Metall, Kristall: die Peitsche, das Beil, der Stock, ein Rosenkranz, ein Kelch, Bänder und Kleidungsstücke in verschiedenen Farben.

Es ist der Vorabend des Festes, und der *«Babalaó»* oder Priester, den das Volk zutraulich *«Tio Jorge»* (Onkel Georg) nennt, empfängt mich mit einem äußerst lebenswürdigen Lächeln über das ganze Gesicht. Ein Mann um die vierzig, mit einer gewissen Neigung zu Fettleibigkeit, mit einer Gesprächigkeit ohne Komplexe und nicht ohne eine Spur von Süffisanz.

Ich gehe ohne Umschweife auf mein Thema los. Ich lasse das beiseite, was ich schon weiß, und bediene mich desselben nur, um die Fragen zu formulieren. Ich ziehe es nämlich vor, diesem Menschen, der zweifellos in hohem Maß kompetent ist, zuzuhören, ohne mich durch ungefähre und ungenaue Auffassungen bestimmen zu lassen.

### Interview mit dem Priester

Ich: Zu Beginn möchte ich Sie fragen, wofür Sie sich selber halten. Für einen Priester, einen Führer, oder was?

Tio Jorge: Ich halte mich für einen Priester und gleichzeitig für einen Führer.

Ich: Priester wovon?

Er: Priester einer afrikanischen Religion.

Ich: Vor ein paar Monaten habe ich Sie in meiner Kirche kennengelernt, als Sie bei einer Taufe die Aufgabe des Paten erfüll-

ten. Sagen Sie mir bitte, ob Sie als Priester einer afrikanischen Religion sich irgendwie mit der katholischen Religion verbunden fühlen.

Er: Das hängt ein bißchen vom Prinzip unserer Erziehung und gleichzeitig von der christlichen Unterweisung ab.

Ich: In diesem Fall möchte ich die Frage anders stellen: Halten Sie sich für einen Katholiken?

Er: Nein, praktisch kann ich nicht mehr katholisch sein, und ich mache in Wirklichkeit nicht das, was die Kirche ihren Gläubigen vorschreibt. Ich nehme die katholische Religion an und lasse sie gelten, aber ich kann mich nicht als katholisch ansehen.

Ich: Viele Menschen besuchen sowohl die katholische Kirche als auch den «terreiro». Wie beurteilen Sie ein solches Verhalten?

Er: Ich würde so sagen: es zeigt ihr Bedürfnis, das zu suchen, was sie nicht finden können.

Ich: Möchten Sie damit vielleicht sagen, der «terreiro» sei gleichsam eine Ergänzung der Kirche?

Er: Ja genau; eines ergänzt das andere.

Ich: Sind die Teilnehmer an diesem Kult farbige?

Er: Früher war er auf die Schwarzen beschränkt, jetzt aber haben wir eine gemischte Teilnehmerschaft, auch deswegen weil in Brasilien keine Rassenvorurteile bestehen; so nehmen Menschen aller Art teil.

Ich: Kommen die Gläubigen mehrheitlich aus den armen Quartieren oder aus dem Zentrum der Stadt?

Er: Mehrheitlich aus der Stadt.

Ich: Aus welcher sozialen Schicht?

Er: Aus jeder, ohne klares Übergewicht der einen oder der anderen.

Ich: Aber kommen sie nur sporadisch, oder nehmen sie regelmäßig am ganzen Kultzyklus teil?

Er: Sie nehmen regelmäßig teil.

## Der Kult der «Trommler von Mina»

Ich: Nach dieser kleinen Einführung möchte ich direkt zur Sache kommen. Man hört oft von Umbanda, Macumba, Candomblé usw. Gehören Sie zu einem dieser Kulte, oder handelt es sich um etwas anderes?

Er: Unser Kult ist mit keinem der genannten identisch. Er heißt «Tambores de Mina» (Trommler von Mina) und geht auf einen Ort in Afrika, namens «Festung des heiligen Johannes von Mina», zurück. Im Staat Maranhão wurde er unter dem Namen «Tambores de Mina» übernommen, der sich auch in die angrenzenden Staaten Pará und Piauí hinein erstreckt. In Bahia dagegen findet sich der Candomblé und im Süden der Umbanda.

Ich: Gibt es eine Beziehung zwischen dem Tambor de Mina und den anderen Kulturen wie Umbanda und Candomblé?

Er: Ja gewiß, insofern es bei allen um eine Verschmelzung von Riten und Religionen geht. Aber selbstverständlich gibt es Unterschiede. Während der Umbanda außer vom Katholizismus auch manches vom kardecistischen Spiritismus übernommen hat, geht der Candomblé in besonderer Weise auf die Kultformen der afrikanischen Volksgemeinschaft der Alakieto zurück; der Tambor de Mina seinerseits ist mit Kambinda und Tapa verbunden.

Ich: Gibt es im Tambor de Mina verschiedene Grade der Zugehörigkeit? Sind einige Personen mehr eingeweiht als andere?

Er: Ja, es existiert eine richtiggehende Hierarchie mit den folgenden Graden: «Babalaó», das heißt Priester. Er ist der Vater des Heiligen. «Oialorixá (den Frauen vorbehalten) heißt Mutter des Heiligen (der üblicherweise verwendete Ausdruck). Die Mutter des Heiligen ist die Hauptperson unseres Ritus. Sie ist für ihr

ganzes Leben einem Heiligen geweiht, alle gehorchen jener Mutter, und deshalb heißt sie Mutter des Heiligen.

Ich: Gibt es eine besondere Zeremonie für die «Weihe» einer Mutter des Heiligen?

Er: Ja, sie muß ein ganzes Ritual durchlaufen haben. Und dann gibt es erst noch eine besondere Zeremonie, «a feitura direta do Santo dela», das heißt, die endgültige Weihe an ihren Heiligen.

Ich: Während meines Aufenthaltes in Bahia erschien von Zeit zu Zeit in der Antoniuskirche eine Gruppe, die den Eindruck erweckte, diesen afro-brasilianischen Riten anzugehören. Kann auch der Besuch einer katholischen Messe zu den Riten gehören, die einer Mutter des Heiligen auferlegt werden?

Er: Ja, das ist tatsächlich der Fall.

Ich: Gut. Und wen gibt es noch außer dem Vater und der Mutter des Heiligen?

Er: Dann kommen die «Ziaoais», die eine zweite Kategorie nach den Vätern und Müttern des Heiligen darstellen. Das sind die kleinen Väter und die kleinen Mütter. Dann gibt es noch die «bagaes», eine dritte Kategorie, die schon eine Initiation und Tonsur hinter sich haben. Und zuletzt die «igonjas», jene, die im Umbanda «Pferde» genannt werden.

Ich: Und Sie wären Vater des Heiligen?

Er: Ja.

Ich: Und wie zeigt sich diese Berufung zum Vater oder zur Mutter des Heiligen?

Er: Gemäß unserem Ritus handelt es sich da um eine natürliche Gabe, die einige Geschöpfe, die zu dieser Funktion bestimmt sind, von Geburt an empfangen und die deshalb von früher Kindheit an darauf vorbereitet werden. Aber es gibt auch andere Fälle, wo jemand, nachdem er während einiger Zeit an unserem Kult teilgenommen hat, zur Ausübung der Funktion eines Vaters oder einer Mutter des Heiligen gelangt, gemäß unserem Gesetz.

Ich: Sie verwenden öfter Worte, die offensichtlich weder portugiesischen noch indianischen Ursprungs sind. Sind diese vielleicht afrikanisch?

Er: Ja, sie kommen aus Afrika, aus jener Gegend, aus der unser Kult stammt, aus Alakieto. Hier im Staat Maranhão haben wir auch die Denomination von Omeana.

Ich: Welche Sprache wird während des Gottesdienstes gesprochen?

Er: Teilweise afrikanisch.

Ich: Wiederholen die Teilnehmer einfach etwas auswendig Gelerntes, oder verstehen sie auch den Sinn?

Er: Alle singen bloß mechanisch, ohne zu verstehen, was sie singen; es handelt sich um eine Tradition, die von Generation zu Generation weitergegeben wurde.

Ich: Wird diese Sprache nur in den Gesängen verwendet oder auch, sagen wir, in den Ansprachen?

Er: Die Anhänger verwenden in ihrer Sprache viele afrikanische Worte.

## Die «Heiligen» und der Festkalender

Ich: Dieses Haus bereitet sich momentan auf das Fest des heiligen Sebastian vor. Können Sie mir erklären, wie Sebastian im Tambor de Mina zu dieser Bedeutung gekommen ist?

Er: Schon viele haben dieses Problem studiert, aber man ist noch zu keiner endgültigen Lösung gekommen. Grundtatsache bleibt der religiöse Synkretismus, der die heidnischen Gottheiten und den katholischen Kult zusammengebracht hat. In unserem Fall beispielsweise ist Xapanã, der im Staat Maranhão große Verehrung genießt, eine Gottheit der Omeana-Volksgemeinschaft, jene Gottheit, welche für die Entstehung der Wälder verantwortlich ist und die gleichzeitig Patron der Jäger ist. Als nun

die Afrikaner nach ihrer Ankunft hier das Bild des heiligen Sebastian sahen, nämlich einen Heiligen, der an einen Baum gebunden und mit Pfeilen durchbohrt ist, hielten sie ihn für dieselbe Gestalt, und so kamen sie dazu, den heiligen Sebastian mit Xapanã gleichzusetzen.

Von daher kann man verstehen, wie unser Kult und unser Ritus mit jenem der katholischen Heiligen verwechselt werden kann. Aber das Element des katholischen Heiligen ist eine Sache, das der afrikanischen Gottheiten eine andere. Die afrikanischen Gottheiten werden mit Hilfe der katholischen Heiligen symbolisiert, ohne daß tatsächlich eine direkte Beziehung zwischen ihnen bestünde.

Ich: Gilt dasselbe für Iemanjá und die Unbefleckte Empfängnis?

Er: Ja, Iemanjá ist für den Uruba-Kult eine weibliche Gottheit, die für die Entstehung des Wassers verantwortlich ist und die Mutter aller Orixás ist. Sie wurde synkretisiert mit der Jungfrau Maria, welche die Mutter Jesu ist. Im Gesetz von Umbanda ist Iemanjá die Mutter von Oxalá, und Oxalá entspricht in unserer Liturgie Jesus Christus. Daraus ergab sich, daß die Jungfrau Maria schließlich die schöpferische Mutter aller Orixás symbolisierte, aber es bleibt klar, daß es sich um völlig verschiedene Dinge handelt.

Ich: Wenn es so ist, wie Sie sagen, wie beurteilen Sie dann jene Menschen, die sowohl in die Kirche als auch zum Tambor de Mina gehen, die also zwei wesentlich verschiedenen Religionen angehören?

Er: Manche, die an unserem Kult teilnehmen, sind überzeugt, daß der katholische Heilige und der afrikanische dasselbe sind. Andere wieder kommen ganz einfach aus Neugierde, um die Tänze zu sehen und sich an den Gesängen zu beteiligen. Unser Volk hat viel zu erdulden, es weiß nicht, wohin es sich wenden soll, und wendet sich deshalb auch an die afrikanischen Gottheiten in der Hoffnung, eine Lösung für seine Probleme zu finden. Es kann anschließend ohne weiteres in die Kirche gehen und Gott auf diesem anderen Weg suchen.

Ich: Wie sieht der offizielle Kalender Ihres Kultes aus?

Er: Unser Kalender beginnt am ersten Januar mit dem Fest «a lavagem de Oxalá». Oxalá entspricht Jesus Christus und wird normalerweise durch ein Herz-Jesu-Bild dargestellt.

Dann kommt das Fest der heiligen Dreikönige, das dem katholischen Kalender entnommen ist und mit Hilfe eines Orixá namens Dossú in unseren afrikanischen Kalender übernommen wurde.

Am 8. Februar ist Johannes von Matha, der mit dem Caboclo da bandeira identifiziert wurde.

Am Aschermittwoch haben wir ein heidnisches Fest, das Fest der «Toboças». Toboças sind für uns weibliche Orixás, junge afrikanische Prinzessinnen, die nichts mit katholischen Heiligen zu tun haben. Während alle anderen beim Karneval feiern und sich vernügen, tun wir es am Aschermittwoch, wenn sonst alles zu Ende ist. Mit diesem Fest schließt der erste Zyklus unseres terreiro ab und ruht dann bis zur Osternacht, von wann an er wieder parallel mit dem katholischen Zyklus läuft.

Ich: Gibt es einen Grund dafür, daß während der Fastenzeit keine Zeremonien stattfinden?

Er: Man kann sagen, daß wir auch hier einen Ausdruck des Synkretismus haben, um im Gleichschritt mit der katholischen Kirche zu gehen. In Afrika existierte dieses Problem nicht, aber hier spürte man die Notwendigkeit, eine Übereinstimmung zwischen der katholischen Liturgie und den afrikanischen Kulturen herzustellen. Nach der Osternacht kommt das Fest von Ogún, das mit dem heiligen Georg synkretisiert wurde, dem Gott des Krieges und der Waffen.

Im Mai haben wir das Fest der heiligen Rita, das heißt ein Fest, das einer Orixá namens Servana, Tochter von Bodecá-Xangô, geweiht ist.

Normalerweise haben wir im Mai auch das Fest des Heiligen Geistes, das heißt das Fest von Ifá, dem Gott der Weisheit, dem Gott der Wahrsagerei, der über die Geister herrscht.

Dann kommt der heilige Antonius, in der afrikanischen Sprache Xangô-Abomi.

Am 24. Juni haben wir den heiligen Johannes oder Xangô-Akafi und am 29. Juni den heiligen Petrus oder Xangô-Badeque-Viossú. Dann die heilige Anna, das heißt Sobó oder Naná-Ba-roquê.

Im August haben wir den heiligen Bartolomäus, genannt Oximaré, und den heiligen König von Frankreich, Xangô-Parquejô. Die heilige Rosa von Lima wird als eine Tobaça verehrt, und der heilige Raymund ist der König von Nagô.

Am 27. September haben wir die heiligen Cosmas und Damian, die immer zusammen mit einer kleinen Figur dargestellt werden; das ist Oún, ein Orixá mit zwei Persönlichkeiten. Am 29. September ist St. Michael, das heißt Xangô-Alojá-Guió. Am 30. September der heilige Hieronymus, Xangô-Agodó.

Der Oktober ist ohne Fest, und im November feiern wir brasilianische Orixás.

Am 8. Dezember ist Iemanjá oder Unbefleckte Empfängnis.

Am 13. Dezember die heilige Lucia oder Navé. Am 25. Dezember Oxalá, Jesus Christus.

Ich: Sie haben mir nun einen allgemeinen Überblick über Ihren Festkalender gegeben. Nun möchte ich gerne etwas wissen über die Hierarchie dieser Gottheiten. Handelt es sich bei Ihrem Kult um einen Polytheismus?

Er: Nein, er ist monotheistisch, es ist nur ein Gott, der die anderen bestimmt.

Ich: Welchen Namen hat der höchste Gott?

Er: Olorun. Nach ihm kommt Oxalá, dann die anderen Götter: Xangô, Ogún, Oxossa oder Xapanã (Sebastian), welche die wichtigsten männlichen Gottheiten sind. Dann kommen die weiblichen: Oiá oder Barbara, Iansá, Nana-Boroquê, Iemanjá (die Unbefleckte Empfängnis) und Oxun (Unsere glorwürdige Königin).

## Ablauf der Feier – Herabkunft der Heiligen

Ich: Nachdem Sie mir nun die Grundprinzipien erklärt haben, hätte ich gerne eine konkrete Information. Am Samstag werde ich an der Feier von Xapanã (Sebastian) teilnehmen. Sie sollten mir den Ablauf erklären, damit ich den Zeremonien folgen kann, ohne etwas zu verpassen.

Er: Am Vorabend findet eine spiritistische Sitzung statt, während ich die Kranken empfangen, die für eine Behandlung herkommen. Anschließend wird vor dem Altar die Muttergotteslitanei gesungen. Im übrigen folgen alle Feste demselben Ablauf. Der erste Teil heißt «Imbarabó», das heißt Anfang, eine Einleitung, die aus 54 oder 55 Gesängen in der Oruba-Sprache besteht; das ist die Anrufung der Götter, angefangen von Lorun bis zum letzten.

Ich: 54 Gesänge hintereinander? Wie lange dauert das?

Er: Mehr als eine Stunde. Diese Gesänge haben verschiedene Rhythmen: Kriegstanz, Bitte, Freude usw. Jeder Orixá hat seinen Rhythmus, und an jeden muß man sich auf eine genau bestimmte Weise wenden. Gleich nach mir tritt die kleine «Ialorixá» auf; das ist die zweite Person, die dem Ritus vorsteht.

Ich: Dieser Ritus wird immer nachts gefeiert. Gibt es einen besonderen Grund dafür?

Er: Nein, nur praktische Gründe. Die Leute arbeiten tagsüber und haben so nur die Nacht zur Verfügung. Aber an sich könnte man die Feier auch am Tag, zu jeder beliebigen Zeit, abhalten.

Ich: Was kommt nach diesen Gesängen?

Er: Unmittelbar nachher erfolgt die «Herabkunft» der Heiligen, das heißt die Gläubigen werden von den Heiligen besessen. Die Orixás, die herabsteigen, um ihre Arbeit zu verrichten, haben



schon eine bestimmte Person ausgewählt, die dann zu ihrem Diener wird und sich gestickte Tücher umlegt. Wenn die Orixás herabsteigen, kleiden sich die Menschen mit liturgischen Gewändern und behalten diese während des ganzen Gottesdienstes an. Wenn jemand keine solchen Tücher umlegt, ist das ein Zeichen, daß er noch nicht den Orixá empfangen hat. Und wenn die Orixás weggehen, kehren alle zur gewöhnlichen Kleidung zurück. Dann folgt der zweite Teil, wobei die Orixás selber ihre Tugenden und Ruhmestaten besingen. Bis zum Schluß der Zeremonie gibt es nichts anderes als endloses Singen für jeden Orixá und seine Familie.

Ich: Welches sind die äußeren Zeichen dafür, daß ein Orixá in einen Menschen herabgestiegen ist?

Er: Wir sagen, sie sei «atuada», was soviel heißt wie, daß sie vom Orixá besessen, beherrscht wird. Mit anderen Worten, sie gerät in Ekstase, sie verliert die Sinnesverbindung mit der Außenwelt, beginnt in der Sprache des Heiligen zu sprechen, nimmt also eine andere Persönlichkeit an. Erst am Schluß der Zeremonie kehrt sie in den Normalzustand zurück.

Ich: Kann man eine Parallele feststellen zwischen dem Trancezustand eines Mediums in spiritistischer Sitzung und dem «Besessensein» in Ihrem Ritus?

Er: Es ist mehr oder weniger dasselbe, ein hypnoseähnlicher Zustand.

Ich: Kann es vorkommen, daß jemand bei seiner ersten Teilnahme an Ihren Riten von einem Heiligen besessen wird?

Er: Ja, das kommt relativ häufig vor. Der Kult ist ja für jene da, die dafür vorbereitet sind.

Ich: Gibt es eine wissenschaftliche Erklärung dieser Tatsachen? Für den Spiritismus beispielsweise gibt es eine natürliche, eine außernatürliche und eine übernatürliche Erklärung. Wie beurteilen Sie diese Phänomene?

Er: Sie sind zweifellos übernatürlich.

Ich: Werden diese Menschen während ihres Besessenseins durch einen Heiligen anders genannt?

Er: Ja genau, sie werden «iaueis» oder Pferde genannt.

Ich: Weshalb gerade Pferde?

Er: Weil nach unserer Auffassung der Orixá den betreffenden Menschen besteigt; er besteigt ihn und ist der Reiter; wer ihn empfängt, ist das Pferd.

Ich: Man kann auch hören, ein «caboclo» besteige einen Menschen. Was ist ein caboclo?

Er: Die caboclos sind für uns die indianischen Ureinwohner dieses Landes, die tupinambá und die tupi. Auch der caboclo kann auf eine Person herabsteigen, aber auf eine ganz andere Art und Weise als der Orixá. Er ist recht grobschlächtig, kann praktisch nicht sprechen, bekleidet sich nicht, das heißt legt nicht diese Gewänder an wie die Orixás, die immer auf ganz charakteristische Art gekleidet sind. Kurz gesagt: der caboclo ist ein ordinäres, derbes und sehr unberechenbares Wesen. Und deshalb tanzen die Orixás nie mit einem caboclo.

Ich: Kann es vorkommen, daß eine psychisch schwache Person nach einem Besessensein durch einen Orixá gesundheitliche Folgen aufweist, Mattigkeit oder Erschöpfung?

Er: Das ist sehr schwierig zu sagen. Diese Umwandlung ist keine Belastung. Es ist schon vorgekommen, daß eine schwache Person während ihres Besessenseins außerordentlich stark war, ja allmächtig erschien und nachher zur vollständigen Normalität zurückkehrte.

## Das Haus der «Unbefleckten Empfängnis»

Ich: Sind diese Menschen im allgemeinen Frauen oder auch Männer?

Er: Im allgemeinen sind es Frauen, und ich erkläre Ihnen weshalb. Ein Haus kann patriarchalisch oder matriarchalisch sein.

Das unsere beispielsweise ist matriarchalisch, weil unser Hausgott weiblich ist, und deshalb können nur die Frauen tanzen. Es ist jedoch nicht ausgeschlossen, daß auch Männer tanzen können, aber nur in Ausnahmefällen, etwa wenn ein babalaó eines anderen Hauses eigens zu uns kommt, um an unserem Gottesdienst teilzunehmen; und wenn dann der Heilige in ihn eingeht, dann müssen wir ihn in den Tanz aufnehmen. Oder wenn ein Mann ausgerechnet um des Tanzes willen kommt. Wir aber haben keine Söhne, keine Männer in unserer Sekte.

Ich: Welches ist die besondere Gottheit dieser Sekte, dieses Hauses?

Er: Die Iemanjá, die Unbefleckte Empfängnis.

Ich: Weshalb diese Wahl? Vielleicht weil der terreiro in der Pfarrei der Unbefleckten Empfängnis liegt?

Er: Nein, der Grund ist folgender. Schon meine Mutter war von einem Heiligen besessen, sie tanzte im Haus von Nangó, dem «Mutterhaus» im Staate Maranhão, in Via Candido Ribeiro. Meine Mutter trug Xangô, sie war eine Tochter von Xangô. Die Mutter des Hauses von Nangó heißt Dudú Santo, eine Frau von nunmehr fast 90 Jahren, die schon seit 56 Jahren Priesterin ist. Die Orixá von Dudú war Iemanjá, während Xapaná der männliche Orixá war. Diese Frau war die Hebamme meiner Mutter, und so wurde ich gleich nach meiner Geburt der Iemanjá geweiht und dazu ausersehen, für Iemanjá und Xangô die Tonsur zu erhalten. Sie sehen, es besteht kein Zusammenhang mit der hiesigen katholischen Pfarrkirche, es ist ausschließlich Sache der Wahl, die schon bei meiner Geburt getroffen wurde.

Ich: Gibt es eine Rangordnung unter den verschiedenen terreiros? Gibt es irgendwelche Abhängigkeitsverhältnisse zwischen den verschiedenen Staaten Brasiliens?

Er: Alle terreiros sind gleichberechtigt.

Ich: Aber gibt es einen höchsten Priester, der unserm Papst entsprechen würde, oder so etwas wie einen Bischof?

Er: Nein, praktisch sind alle Väter von Heiligen für ihr Volk Bischöfe, aber es gibt kein Oberhaupt, das anderen Befehle erteilen könnte.

Es kann eine rein äußerliche Organisationsform geben, wie wenn sich verschiedene Häuser eines Kultes zu einem Bund zusammenschließen und einen Präsidenten und Sekretär wählen, aber in unserem Staat gibt es nichts dergleichen. Da ist jedes Haus selbständig, und es existieren bloß gute Beziehungen, wie zwischen Brüdern, aber keine Abhängigkeitsverhältnisse. Das schließt aber nicht aus, daß ein Haus wichtiger sein kann als andere und die starken die schwächeren nachziehen. Das erklärt auch, weshalb immer andere terreiros zu uns kommen, um uns Ehre zu erweisen, ich werde in der Tat als ein Führer angesehen.

Ich: Als ich am Strand von «Olho d'água» am Fest der Iemanjá teilnahm, wurde mir im Gespräch mit einer Gruppe gesagt: «Wir haben nichts zu tun mit schwarzer Magie, wir bemühen uns nur, das Böse auszurotten.»

Er: Ja, es gibt tatsächlich ein paar mit Kinbanda verbundene Gruppen, die solch schlechte Dinge tun. Unsere Funktion dagegen ist ausschließlich priesterlich: den Riten vorstehen, den Orixás die Ehre erweisen. Wir praktizieren nie schlechte Dinge wie Verwünschungen und dergleichen.

## Kult – Folklore – Heilmethoden

Ich: Jetzt möchte ich Ihnen eine etwas indiskrete Frage stellen, auf die Sie mir bitte nur antworten, wenn es Ihnen richtig scheint. An der Feier, von der ich eben sprach, waren Sie mit Ihrem Haus nicht dabei. Geschah dies aus praktischen Gründen oder etwa aus Prinzip, weil das Ganze vom Verkehrsverein organisiert war?

Er: Aus ideologischen Gründen, weil ich dagegen bin, die Religion auf solche Weise dem Tourismus vor die Füße zu werfen. Wenn mein Ritus im terreiro abgehalten werden muß, dann ge-

he ich mich nicht am Strand ausstellen, nur damit die Neugierigen mich sehen können. Wenn sie sich für unseren Gottesdienst interessieren, sollen sie hierher kommen. Ich bin gegen solche Veranstaltungen am Strand, das ist keine Religiosität mehr, sondern reiner Exhibitionismus.

Ich: Sie erinnern sich zweifellos, daß beim Bau des Hafens von Itaqui sich einige tödliche Unfälle ereigneten. Die Lokalbehörden organisierten darauf feierliche Riten, die Iemanjá günstig stimmen sollten, damit die Arbeiten fortgesetzt werden könnten. Wie beurteilen Sie das, war es eine seriöse Angelegenheit?

Er: Nur ein Trick, um den Tourismus anzukurbeln. Jener babalaó hätte den Namen der Orixás nicht in diese Sache hineinziehen dürfen, auf solche Weise verlieren wir nur unsere Glaubwürdigkeit vor der Öffentlichkeit.

Ich: Ist es nie möglich, den Tambor de Mina in einer profanen Veranstaltung vorzustellen, wie es mit dem Tambor de Crioula geschieht?

Er: Das ist absolut ausgeschlossen. Tambor de Crioula ist Folklore, während Tambor de Mina eine Religion ist. Im äußersten Fall könnte man für einen, der von außen kommt, etwas vorführen, aber rein mechanisch, ohne jeden religiösen Sinn. Wir führen nie etwas auf für ein Fest, sondern einzig für die Orixás.

Ich: Als ich einmal mit Ihnen über diese Riten sprach, ist Ihnen das Wort Folklore entwischt. Heute dagegen haben Sie mir eine rein religiöse Interpretation gegeben. Gibt es einen Zusammenhang zwischen Religion und Folklore?

Er: Für die Außenstehenden ist jeder Gesang und Tanz notwendigerweise Folklore. Ein Fremder, der zufällig hierher kommt, ist überzeugt, einer Darbietung von lokaler Folklore beizuwohnen, die auf afrikanische Traditionen zurückgeht, aber für uns ist es etwas ganz anderes.

Ich: Ich möchte gerne die Gelegenheit ausnützen und Ihnen einige Fotos zeigen, die ich bei einer spiritistischen Sitzung des Kardecisten-Zentrums «Olhar de Maria» (der Blick Marias) aufgenommen habe. Sagen Sie mir bitte, ob die Konzentration dieser Medien etwas gemeinsam hat mit dem, was Sie tun, wenn Sie die Herabkunft eines Heiligen erwarten?

Er: Ja und nein. Die Kardecisten glauben, sie müßten einander im Kreis sitzend die Hände geben, um die Geister herabsteigen zu lassen. Um in Trance zu geraten, müssen sie die Augen schließen und ganz fest an etwas denken. Wir dagegen treten stehend und mit offenen Augen in den Trancezustand ein.

Ich: Dann behalten Sie also die sinnliche Wahrnehmung?

Er: Während unserer zeremoniellen Gesänge bleibt die betreffende Person völlig unberührt von allem, was sie umgibt, nimmt aber wahr, wann sich die Orixás nähern.

Ich: Wenn jemand während des Trancezustandes ins Feuer fällt, spürt er das oder nicht?

Er: Das hängt vom Grad ab. Es gibt Medien, die das Bewußtsein nicht verlieren, die bloß nicht die Kraft haben, sich dem Einfluß zu entziehen. Andere dagegen verlieren jede Sinneswahrnehmung. Diese können ins Feuer oder ins Wasser fallen, ohne etwas zu spüren.

Ich: Stimmt es, daß Sie sich auch um Kranke kümmern, die herkommen, um geheilt zu werden?

Er: Ja, viele kommen auch aus diesem Grund zu mir.

Ich: Tun Sie das als Priester oder aufgrund einer besonderen persönlichen Begabung?

Er: Als Priester, der über den Kult hinaus sich bemüht, neben den geistlichen auch die körperlichen Übel zu heilen.

Ich: Welche Art Behandlung wenden Sie an: traditionelle, homöopathische, empirische oder psychologische?

Er: Es gibt viele Methoden. Ich verwende oft die empirische Medizin mit Heilmitteln, die aus der Erde und aus Kräutern gewonnen sind. Aber ich gebrauche auch psychologische Methoden,

denn viele Kranke leiden an seelischen Störungen und brauchen eine entsprechende Behandlung und nicht materielle Heilmittel.

Ich: Arbeiten Sie auch mit Rauchbehandlung?

Er: Ja, wir verwenden Weihrauch wie die katholische Kirche, aber wir fügen auch Alecrim (Rosmarin) und Bejuim bei, um die negativen Geister fernzuhalten.

Ich: Nehmen Sie diese Behandlungen während der Zeremonien vor?

Er: Nein, die Zeremonien sind ausschließlich den religiösen Riten vorbehalten.

Ich: Als Sie mir anfangs die Musikinstrumente des terreiro vorstellten, sagten Sie mir, die «Batá» (Trommeln) seien aus Fellen hergestellt, die von Tieren stammen, die während des Gottesdienstes geopfert worden seien. Dann finden hier also auch blutige Opfer statt?

Er: Ja, aber es handelt sich um geheime Zeremonien, die vor den eigentlichen Riten ausgeführt werden.

Ich: Kann ein Fremder daran teilnehmen?

Er: Kaum. Praktisch nicht.

Ich: Könnte ich daran teilnehmen?

Er: Sie schon, weil Sie mein Freund sind. Aber leider haben wir beim kommenden Fest keine Opfer. Die blutigen Opfer sind dem Xangô eigen, und auch dem Ogún; da wird dem Orixá ein Böcklein und ein Schaf geopfert.

## Parallelen zu den Sakramenten

Ich: Ich habe einmal das Foto eines Mädchens gesehen, das, wie mir schien, mit Blut getauft wurde.

Er: Ja, wir nennen diese Zeremonie «lavagem da cabeça», Waschung des Kopfes, Waschung des Heiligen.

Ich: Welche Bedeutung hat diese Zeremonie?

Er: Die Herrschaft des Heiligen über sein Kind zu bekräftigen.

Ich: Sind all diese Dinge, die Sie mir jetzt erklären, allen bekannt, die den terreiro besuchen?

Er: Nein, nur jenen, die in unserem Kult sehr zuhause sind. Die übrigen machen alles rein mechanisch, ohne wissen zu wollen, was sie tun.

Ich: Haben Sie außer den genannten noch andere Riten, die den katholischen entsprechen?

Er: Ja, wenn ein Kind ins Gesetz eingeführt wird, muß es im Gesetz getauft werden: eine Taufe, die jener der katholischen Kirche entspricht; da erhält das Kind den Namen des Heiligen. Dasselbe bei der Ehe. Der Betreffende muß seinen Orixá um Erlaubnis fragen. Dann verlangt der Orixá etwas, um die Ehe wirklichlich zu können, und gibt dann die Erlaubnis.

In der Todesstunde, wenn man diese Welt verlassen muß, haben wir auch einen Abschiedsritus wie in der katholischen Kirche, aber es ist keine Beichte dabei.

Ich: Haben Sie auch einen Totenkult?

Er: Ja. Zuerst geht man in die Kirche, um der Totenmesse vom siebten Tag beizuwohnen. Dann kommt man hierher, um den Geist vom terreiro zu entfernen. Praktisch alles, was wir haben, hat einen gewissen Bezug zur katholischen Kirche.

Ich: Wenn Sie einen Sohn hätten, würden Sie ihn taufen? Ich meine nach katholischem Ritus?

Er: Nein, ich würde es nicht tun. Das ist etwas, was ausschließlich die katholische Kirche angeht. In unserer (brasilianischen) Gesellschaft, wie sie organisiert ist, würde das nicht zugelassen; es könnte somit für das Kind in Zukunft Probleme schaffen.

Ich: Ich frage noch mehr. Sie persönlich würden Ihr Kind also nicht taufen, aber würden Sie es von einem katholischen Priester taufen lassen?



Er: Ja gewiß, denn ich glaube, daß das Sakrament auf irgend-eine Weise etwas wirkt.

**S**O ENDET mein Interview mit Tio Jorge, der uns damit auf sympathische Weise ein Fenster zur geheimnisvollen Welt des «Tambor de Mina» geöffnet hat. Ich halte es für unangebracht, einen großen Kommentar anzufügen, der bloß das Risiko einschliesse, die Frische dieser Erklärungen zu verderben, die im Grunde ziemlich vollständig sind, mindestens für das Ziel, das ich mir gesteckt habe, nämlich keine tiefgründige Studie vorzulegen (was von hier aus offensichtlich unmöglich ist), sondern einen Begriff von der Komplexität des Problems zu geben. Nicht ohne List habe ich versucht, das Gespräch auf alle grundlegenden Punkte zu lenken: Kalender, Hierarchie, Kultort, die tiefere Bedeutung der Zeremonien und ihre Bezüge zur katholischen Kirche, Folklore, Spiritismus.

Mehr als eine Studie ist es ein lebendiges Zeugnis. Im offeneren Gespräch des Babalaó findet sich wie in einem Spiegel die Mentalität eines ganzen Volkes, das mit einer außerordentlichen Unbefangenheit Iemanjá und Unbefleckte Empfängnis zusammenbringt: bald beachtet es den Widerspruch nicht, der zwischen den durch diese Namen bezeichneten Begriffen besteht, bald gesteht es ihn ein, wie es mein Gesprächspartner tut, wobei er aber trotzdem einen Weg findet, eine friedliche Koexistenz herzustellen. Symptomatisch ist die Erklärung, mit der er ehrlich zugibt, nicht mehr katholisch zu sein, obwohl er andererseits ohne Umschweife seine Bereitschaft erklärt, sein Kind in der katholischen Kirche taufen zu lassen.

Auch wir, die in diesem Milieu arbeiten, bleiben angesichts dieser Wirklichkeit in hohem Maß perplex. Wir sehen uns einer Volksreligion gegenüber, die den unsichtbaren, aber entschei-

denden Untergrund der Mehrheit dieses Volkes darstellt, auch wenn man dies zunächst nicht bemerkt.

Während der Kolonialzeit wurde eine ungeheure Anstrengung unternommen, alle und alles zu «taufen» und dabei ohne Hemmungen alle Formen von Kultur und Tradition zu ersticken. Das Resultat war aber der Absicht ganz entgegengesetzt: Der katholische Glaube wurde seines Inhalts entleert und auf ein bloßes Symbol reduziert, das man sorgfältig bewahrte und großzügig zur Schau stellte, um sich die Sympathien der aller-katholischsten Herren zu sichern.

Und so wird das Volk weiterhin die Kirche und den terreiro besuchen und aus den beiden Kulturen die Pole machen, um die sein ganzes religiöses Leben kreist. Nach einigen Jahren Erfahrung habe ich den Eindruck, daß es sich im terreiro wohler fühlt als in der Kirche, weil es dort ein Milieu findet, das ihm wirklich angepaßt ist. Für den Brasilianer ist das Leben Musik, Rhythmus und Tanz. Diese Elemente sind für ihn unerlässlich wie die Luft, die er einatmet. Er schreckt vor Schematisierungen zurück und zieht die Sprache der Symbole und der Gesten vor.

In unserer Kirche wird ihm Gott einfach ein abstraktes und deshalb unzugängliches Wort bleiben. Im terreiro jedoch fühlt er psychisch und physisch die Anwesenheit Gottes, der mit ihm tanzt, von ihm Besitz ergreift, durch seinen Mund spricht. Mit anderen Worten, die Religion hört auf, Lehre zu sein, und wird Leben, und zwar Leben nach seinem Maß.

*Giovanni Gallo SJ, Belém (Brasilien)*

DER AUTOR war in den sechziger Jahren Seelsorger der italienischen Gastarbeiter in Baselland (Aesch/Arlesheim) und wirkt seit 1973 auf *Marajo* in der Amazonas-mündung (größte Flußinsel der Welt) als Pfarrer von Santa Cruz do Arari, 170 km von der Stadt Belém. – Die Übersetzung aus dem Italienischen besorgte Werner Heierle.

## DER MARGINALISMUS IST EIN HUMANISMUS II.

Es könnte der Eindruck entstehen, der marginalistische Humanismus\* sei letzten Endes ein schädlicher Privatismus, am Rande des Textes könne jeder tun, was er will, es sich wohlergehen lassen und seine Hütten bauen – für sich, seine Philosophie, seine Moral, seine Kultur, seine Religion, für seine «Interpretation» des Textes. Freilich ist zuzugeben, daß die Möglichkeiten der Marginalität vertan werden können, ja vieles läuft offensichtlich darauf hinaus, den marginalistischen Freiheitsspielraum mit Nichtigkeiten derart auszufüllen, daß für Kreativität und Kritik kein Raum bleibt. Dennoch ist Marginalismus nicht Privatismus, wohl jedoch bewahrt er die legitimen Rechte des Individuums oder der Subjektivität, die der Text absorbiert. Dieses Subjektive ist aber nicht irgendetwas am Menschen, vielmehr – (biblisch-)bildlich gesprochen – sein «Herz», so daß die Subjekte, die sich an den Rand des Getriebes und Gemähtes begeben haben, nicht abstrakt und weltfern sind, sondern real gegenwärtig in der Reflexivität, mit der sie – in der durch die Distanz ermöglichten und geschehenden Zuwendung – auf den Text bezogen bleiben. Marginalismus ist nicht Weltflucht, vielmehr Bedingung der Möglichkeit von Weltkritik, während pure Text-Existenz in der Fatalität des Integriertseins eine Form von Verlorenheit ans Ablaufende bedeutet, deren Konsequenzen noch entfremdender sind als die einer gewissen platonisch-christlichen Weltablehnung. Bedenkt man zudem, daß erst in der marginalistischen Spiritualität der andere aufhört, die Hölle zu sein (Sartre) oder, was auf dasselbe hinausläuft, ein Rad im Räderwerk (Sartre),<sup>10</sup> insofern erst der «Marginalist» zu sich

selbst kommt und unbedrückt anderen sich zuwenden kann – Liebe und Freundschaft sind nur in der Marginalität möglich, ja sie sind in sich selbst marginalistisch –, so wird der Vorwurf des Privatismus vollends unhaltbar.

### Zeichen: das Lachen, das Fest, der Humor, die Zärtlichkeit

Aber, so lautet ein anderer Einwand, ist der Marginalismus, der ein Humanismus ist, nicht doch nur etwas für Snobisten, Reiche, Intellektuelle, ist er gar «elitär»? Auch dieser Einwand verfährt nicht. Nehmen wir als Beispiel die Situation des Arbeiters. Der Arbeiter ist gerade nicht als Arbeiter er selbst, und schon gar nicht ist der vollkommene Mensch der «Arbeiter», wie es Ernst Jünger 1932 verkündigte.<sup>11</sup> Marx wußte es besser: Das Reich der Notwendigkeit wird fort dauern, aber dank Wissenschaft und Technik wird es zusammenschumpfen, und in der größeren Frei-Zeit, in der man je nach Lust jagen, fischen, Viehzucht treiben und «nach dem Essen» kritisieren kann,<sup>12</sup> werden die Menschen ganz sie selbst sein. Aber das Reich der Frei-Zeit wird hier nicht, wie es sich kapitalistischer Mentalität darstellt, banal zum Reich der Freiheit proklamiert, denn dieses umfaßt das Ganze, schließt also ein neues Verhältnis zur Notwendigkeit ein. Was sich also in Kunst und Spiel (selbst noch im Zuschauersport), in Philosophie und Festlichkeit (wo sie noch gelingt) anzeigt, ist nichts Snobistisches und Elitäres, sondern

<sup>11</sup> Vgl. H.-P. Schwarz, *Der konservative Anarchist. Politik und Zeitkritik Ernst Jüngers*. Freiburg 1962, S. 87–91.

<sup>12</sup> Vgl. K. Marx/F. Engels, *Die Deutsche Ideologie*, in: K. Marx, *Frühe Schriften*, Bd. 2, hrsg. v. H.-J. Lieber und P. Furth. Darmstadt 1971, S. 36; nach der Ausgabe von S. Landshut ist zu lesen: «auch das Essen zu kritisieren»(!), vgl. K. Marx, *Die Frühschriften*, hrsg. v. S.L., Stuttgart 1953, S. 361.

\* Vgl. Teil I in Nr. 12, S. 135–138

<sup>10</sup> Vgl. J.-P. Sartre, *Bei geschlossenen Türen* («Huis clos», 1945), in: *Dramen*. Hamburg 1949, S. 45 sowie das Filmdrehbuch «L'Engrenage» (1948), deutsch unter dem Titel: «Im Räderwerk» (zuerst Darmstadt 1954).

das konstante Bedürfnis, unentfremdet man selbst zu sein, oder aber «das Recht ein anderer zu werden»<sup>13</sup>, das heißt also: Realste Wünsche, Sehnsüchte, Ansprüche werden laut, werden «expressiv», die gerade dort am legitimsten sind, wo die Negativität am schmerzhaftesten empfunden wird. Deswegen ist der marginalistische Humanismus ein revolutionärer Humanismus, dessen Ziel nicht heißt «Weiter arbeiten» (wofür auch immer ...) und der sich zudem nicht dogmatisch auf die Arbeiterklasse fixiert, die es im Sinne des 19. Jahrhunderts nicht mehr gibt, der vielmehr für jene und mit jenen kämpft, die jeweils die Bedrücktesten sind.<sup>14</sup> Marginalismus als Humanismus mag einstweilen als Rarität erscheinen, wartet aber vielleicht nur auf das ihn benennende Wort, jedenfalls ist er eine Möglichkeit und ein Ziel, mit dem utopischen Wohlgeruch humaner Anarchie:

«Les signes par lesquels on reconnaît une société libre sont le rire, la fête, l'humor et la tendresse.»<sup>15</sup> Diese Bestimmung, die auf *das Ganze* zielt, gilt trefflicher für den *Marginalismus*, der ein Humanismus ist.

Doch skeptisch lösen wir uns aus der Faszination einer solchen Perspektive und fragen abermals. Ist der Übergang von der Text-Existenz in die Rand-Existenz, dieses «Transzendieren» des Textes, das den Marginalismus konstituiert, nicht doch Resignation, Rückzug, Flucht – weg von dem a-humanen, aus eigener Automatik ablaufenden, sich der Menschen lediglich bedienenden Text? Nur dann träfe dies zu, wenn in Vergessenheit geriete, warum es zum Marginalismus überhaupt kommt. Wird anerkannt, daß Menschsein weder im «Text» noch in einer den Text stabilisierenden Freizeit oder in psychologischer oder ästhetisierender Beschäftigung mit sich selbst sein Gelingen findet, sondern eben in der Möglichkeit, außerhalb des Textes in herrschaftsfreier Subjektivität bei sich zu sein (genauer: seine «Identität» zu suchen und zu finden) und aus jenem Verhältnis heraus, das der Marginalismus bedeutet, auf den Text blicken, ihn analysieren und kritisieren zu können, so erledigt sich dieser Vorwurf ebenfalls.

### Einflußnahme auf den Text?

Es bleibt indes zu prüfen, ob und wie von der marginalistischen Position aus auf den Text Einfluß ausgeübt werden kann. Vergewärtigen wir uns genauer die Chancen, die diese Position bietet. Nun, sie bietet alle Chancen, die der Mensch hat, wenn er nicht als homo faber und homo fungiens agiert:

- ▷ Chancen für das Denken, Fragen, Kritisieren;
- ▷ Chancen für den Protest – im Text kann Protest nicht aufkommen: er wird niedergewalzt;
- ▷ Chancen für die Kunst, die nicht Bestätigung will, sondern Aufklärung, Decouvrierung, Bewußtmachung, aber auch Zwecklosigkeit, Spiel, Traum, Schönheit.

Ja, der Marginalismus bietet auch die Chance, etwas wiederzuentdecken, das im Ablauf des Textes zu negativer Normalität einplaniert wird, so daß es kaum mehr stört und schnell vergessen werden kann: *Schuld*. Am Rande, im Marginalismus, kann man sie zumindest wieder für möglich halten, weil man hier eine Spur von Freiheit erfährt, von einer Freiheit, die im Text ausgeschaltet ist.

Schließlich zeigen sich Chancen für die transzendierende Reflexion im umfassendsten Sinne: Wozu überhaupt der Text, wozu dieses Ganze aus Text- und Randexistenz, bis wohin wird alles gehen, wird der Ablauf des Textes eines Tages gestoppt – durch

wen oder was? – oder bricht das Gemächte unter der Gewalt-samkeit seiner eigenen irrationalen Automatik zusammen?

Enthalten aber all diese Chancen auch die Chance, auf den Text Einfluß zu nehmen?

Versteht man das Verhältnis von Rand und Text äußerlich-mechanisch und stellt man sich «Einflußnahme» nach Art einer medizinischen Injektion vor, so muß die Antwort negativ sein. Aber es kann indirekte Wirkungen geben. Wer sich im Text befindet, wird weder hören noch denken, auch kann er dies hier nicht lernen; wer aber, in den Bezirk des Marginalismus eintretend und von dort wieder zurückkehrend – denn wir alle schreiben den Text mit fort, können aus ihm nicht definitiv emigrieren –, im Text weitermacht, könnte die Fähigkeit gewonnen haben, da und dort Schlimmeres zu verhüten. Mehr zu tun, den Text aufzuheben, umzukehren oder zu ändern und künftig in ganz neuer Schrift zu schreiben, ist niemandem möglich. In der Platonischen Höhle hörte man die Kunde des Zurückkehrenden nicht gern; man tötete ihn (vgl. Pol II, 516e–517a). Ob es dem Marginalisten, der in den Text zurückgeht, um ihn mit Vernunft zu beeinflussen, besser ergeht, ist nicht sicher, aber wir setzen – mit oder ohne Kant – wenigstens auf die Verbesserung der Institution, der Legalität. Hexen werden nicht mehr verbrannt, Sklavenhandel ist abgeschafft, die Pest gebannt, der Text ist nicht derselbe geblieben. Jetzt haben wir die Bürokratie, atomare Energie, Raumschiffe, verschmutzte Flüsse usw. – Dialektik von Aufklärung und Wissenschaft als Wiederkehr des Gleichen. Die Textmaschinerie kann uns ins Verderben stürzen, ohne daß vom Rand her eine Chance bestand, die Katastrophe zu verhindern. Es gibt laut Schopenhauer einen «verruhten Optimismus». Nicht erst seit gestern ist der Marginalismus, dieses noch schwächliche Gewächs, im Verhältnis zu den Rotationsmaschinen des sich selbst fortschreibenden Textes, ist Denken im Verhältnis zum Getriebe, ist Geist im Verhältnis zum sogenannten Leben ohnmächtig. Davon profitieren die Raffinierten und die Zyniker. Wie anders könnte man auf den Text einwirken als durch das Insistieren auf dem marginalistischen Freiheitsraum und seinen Chancen sowie durch Agenten des Marginalismus, die sich in den Text hineinwagen?

### Vom Text abgewandt: die Erfahrung des Nichts

Die Metaphorik, in der wir uns bewegen, gestattet uns eine weitere Überlegung. Der homo marginalis vermag sich gelegentlich von seiner Korrespondenz zum Text freizumachen (wenn auch nicht zu trennen): Er kann sich umwenden. Der dem Text abgewandte Blick richtet sich dann – ins Leere, ins Nichts. Erschien dem homo marginalis schon der Text, trotz seiner kontingenten Notwendigkeit, wegen seiner A-Humanität als nichtig, so erblickt er, dem Text den Rücken kehrend, überhaupt kein Etwas mehr, sondern – paradox gesprochen – nur noch das Nichts. Der horror vacui, das Schaudern ergreift ihn. Nichts ist zu sehen, wenn der Text nicht zu sehen ist. Zwar kann der marginalistische Mensch sich selbst zum Gegenstand machen, sich analytisch zergliedern usw., blickt er jedoch in die dem Text gegenüberliegende Richtung, so sieht er nichts, nicht einmal «das Nichts». Meister Eckhart sagt, Paulus habe nach seinem Sturz vor Damaskus die Augen geöffnet und «das Nichts» gesehen – für Eckhart eine Chiffre «Gottes».<sup>16</sup> Die buddhistischen Meister wissen noch mehr vom Nichts: sie halten es nicht für «Gott», aber sie pflegen es wie etwas Kostbares.<sup>17</sup> Der Marginalist er-

<sup>13</sup> Titel eines Buches von D. Sölle: Neuwied/Berlin 1971.

<sup>14</sup> Vgl. z. B. die Beiträge in: H. Marcuse, *Zeit-Messungen*. Frankfurt 1975, spez. den Aufsatz: «Marxismus und Feminismus» (S. 9–20).

<sup>15</sup> *Liberté, libertés. Réflexions du comité pour une charte des libertés*, animé par Robert Badinter. Paris (Gallimard) 1976, p. 285.

<sup>16</sup> Vgl. H. Dumoulin, *Östliche Meditation und christliche Mystik*. Freiburg/München 1966, S. 118f. mit Bezugnahme auf Eckharts Predigt 37, in: Meister Eckhart, *Deutsche Predigten und Traktate*, hrsg. v. J. Quint. München 1955, S. 328–334.

<sup>17</sup> Vgl. etwa L. Schmithausen, *Ich und Erlösung im Buddhismus*, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 53 (1969), S. 157–170; H. Nakamura, *Die Grundlehren des Buddhismus*, in: *Buddhismus der Gegenwart*, hrsg. v. H. Dumoulin. Freiburg 1970, S. 9–34, spez. S. 26–30.

fährt das Nichts weder als «Gott» noch als «Schleier des Seins» (Heidegger) noch als das unsagbar und unausdenkbar Kostbare, das abendländische Sprachen und Gedanken nicht erreichen; er erfährt es, «sieht es» als leeren, bedrohlichen Abgrund, aus dem ihm nichts entgegenkommt, niemand ihn anspricht und wo er nichts zu erhoffen oder zu gewinnen hat. Der Schauer vor dem Nichts müßte noch drastischer gesagt und erlebt werden, als Schiller die Tiefe erfährt: «Da unten aber ist fürchterlich, Und der Mensch versuche die Götter nicht, Und begehre nimmer und nimmer zu schauen, Was sie gnädig bedecken mit Nacht und Grauen.» Das Nichts, das der homo marginalis, vom Text abgewandt über seinen Randbereich hinaus blickend, «sieht» oder nicht einmal mehr «sieht», ist wirklich nichts, und aus ihm wird auch nichts (ex nihilo nihil fit). Warum aber ist es dann bedrohlich? Weil es das Ganze aus Text und Rand gibt, welches als ins Nichts ausgesetzt, als vom Nichts umgeben erfahren wird. Dieses Nichts ist mehr als der Tod, aber im Tod hat es seinen Boten. Daß die Wirklichkeit im ganzen ein Sein-im-Nichts ist, kann im Text nicht erkannt werden. Der Text stellt sich als total seiend und totalisierend dar; er möchte das Nichts dementieren. Die Erfahrung des Nichts ist nicht nur im Marginalismus möglich, sie ist auch die äußerste Erfahrungsmöglichkeit des Marginalismus.

Betrachten wir abermals genauer die Chancen, die der Marginalismus anbietet. Es sind dies zum Beispiel die folgenden:

#### Chancen «am Rande»

► Am Rande der Städte lebend man selbst zu sein, wenn der Zwang der Abläufe verlassen wird (die Arbeiter könnten Marginalisten sein, ohne sich zu genieren – Marx war wie jeder Denkende Marginalist; die «Bürger» dagegen treten aus dem Text nur scheinbar hinaus – man geht ins Theater –, sie müssen zählen, rechnen, basteln, machen, sehen und gesehen werden, zu ihrer komfortablen Entfremdung geben ihre «Kultur», mit der sie sich von den Ziegenhirten abgrenzen [Nietzsche], und ihre «Religion» den Segen);

► am Rande der großen Politik-Maschine, in der Menschen nur in bestimmten Rollen auftreten können (homo politicus, homo sociologicus, homo oeconomicus) und wo im Namen einer sogenannten Verantwortungsethik (Max Weber) kaum jemand noch etwas verantwortet (denn man hat Gremien und Mehrheiten), man selbst zu sein in Kritik und Skepsis, in einer Form von Humanität, für die Politik nicht alles ist;

► am Rande der Öffentlichkeit, die uns ihre Normen, Regeln und Vorurteile aufzwingt und injiziert, so daß sie drinnen bleiben, unter der Haut, «internalisiert», man selbst zu sein in der Freiheit des Subjektiven, in einem reflektierten, sich in kritischer Distanz zum Text haltenden Individualismus, jedoch nicht ohne Freunde und Freundschaft, vielmehr auf dem Weg zu jenem als Ziel unaufgebbaren Sozialismus des Festes und der Zärtlichkeit;

► am Rande der Religionen, die uns dieses Ganze aus Text, Rand und Grenze zum Nichts in den Sprachen, die sie sprechen, nicht mehr zu rechtfertigen vermögen, man selbst zu sein, indem man alle Ansprüche auf totale Unterwerfung und Identifikation als Vernebelungs- und Beschwichtigungsmechanismen zurückweist und allenfalls partiell sich noch betreffen läßt, weil die großen Figuren der Religionsgeschichte als Marginalisten ihrer Zeit die Misere ihres Textes erkannt haben und uns bis heute Rätselfragen aufgeben.

#### «Abschiedlich» leben

Die äußerste Chance aber, die der Marginalismus bietet, besteht darin, am Rande des Randes, d.h. am Rande des Seins selbst, an der Grenze schlechthin, das Nichts zu gewahren als die Leere, die alles umgibt, und alsdann, mit dem Wissen um dieses Nichts, gleichsam mit neuen Augen, sich zurückzuwenden zu sich selbst, zu anderen und zum Text. Plotin spricht einmal den

Gedanken aus, man sei reicher, sehender, weiser geworden, wenn man durch die Erfahrung des Negativen hindurchgegangen ist.<sup>18</sup> Die Erfahrung des Nichts verändert die Existenz und den Blick, sie erschließt die Weisheit des Marginalismus. Vor einschlägigen Experimenten ist jedoch zu warnen: Es ist nicht sicher, daß man nicht wie gebannt bleibt durch das Nichts, daß man die Fähigkeit zu der zweiten Umwendung, zur Rückkehr behält. Doch Experimente sind auch überflüssig, denn denjenigen, der nicht durch die Vanitäten verführt wird, überkommt in der marginalistischen Situation die rationale Neugier nach jener unbekanntem, dem Text abgewandten Seite. Es mag Sehnsucht zum Tode, oder stärker noch: Sehnsucht zum Nichts sein, was diese Neugier unwiderstehlich macht. Man ist versucht, diese Neugier «Metaphysik» zu nennen – doch wozu dieses Wort, wenn es nur Professoren befriedigt und die meisten verwirrt? Marginalistische Metaphysik wäre das Äußerste des marginalistischen Humanismus, aber ich nehme den Titel «marginalistische Metaphysik» wieder zurück, denn er verleitet dazu, dem Nichts seinen Schrecken zu nehmen, es zu verdinglichen durch Integration in ein philosophisches «Problemfeld» oder gar eine «Disziplin». Das Nichts muß das Nichts bleiben. (Selbst die Theologen konnten es nicht wegschaffen, sie sagen: «ex nihilo».)

Wie aber existiert man im humanistischen Marginalismus oder marginalistischen Humanismus, dessen Blick auf den Text und dessen Wissen von sich selbst durch den Schrecken des Nichts geschärft wurde? Dieser Marginalismus ist die Haltung dessen, der die Ausgesetztheit des Ganzen kennt, der an nichts hängen bleibt, sondern «abschiedlich» lebt<sup>19</sup>, d.h. in skeptischer Distanz und innerer Freiheit gegenüber allem, der aber dennoch nicht den Text fatalistisch seinem Ablauf überläßt, vielmehr ebenso beharrlich wie illusionslos auf ihn zu-denkt und wachsam die Gelegenheiten wahrnimmt, die sich – spärlich genug – dem humanisierenden Einwirken auf den Text bieten.

Heinz-Robert Schlette, Bonn

<sup>18</sup> Vgl. Plotin, Enn. IV 8 (6) 7, 11–17.

<sup>19</sup> Vgl. W. Weischedel, Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus, II. Darmstadt 1972, S. 256f.; ders., Skeptische Ethik. Frankfurt 1976, S. 194–197 und 209–215.

Für unseren Ressort «Mission» suchen wir eine an der Missions- und Entwicklungsarbeit interessierte

## Sekretärin

#### Aufgabenbereich:

Korrespondenz, selbständig und nach Diktat. Bearbeitung von Projekteingaben bei Hilfswerken. Sitzungsprotokolle. Betreuung unserer Dokumentation.

#### Wir verlangen:

Guten schriftlichen Ausdruck. Englischkenntnisse. Selbständige Arbeitsweise.

#### Wir bieten:

Angemessene Entlohnung. Sozialleistungen. Mitarbeit in einem kleinen Team.

#### Arbeitsort: Immensee SZ

#### Eintritt: Nach Vereinbarung.

Wenn Sie sich gerne in den Dienst der Dritten Welt stellen möchten und die nötigen Voraussetzungen für diese Aufgaben mitbringen, bitten wir Sie, sich zu bewerben.

**Missionsgesellschaft Bethlehem,  
Ressort Mission, 6405 Immensee**  
Tel. (041) 81 10 66 (l. Gassner)

# IM SCHATTEN DER «KONTERREVOLUTION»

Geschichtliche und biographische Notizen zum Traditionalismus von Erzbischof Lefebvre

Auf Pariser Mauern ist seit Monaten ein Zeichen mit drei Buchstaben zu sehen. Das Zeichen stellt ein mit einem Kreuz gekröntes Herz dar. Die drei Buchstaben CRC bedeuten: Contre-Révolution-Catholique. Die Wandverschmierer, die sich damit zu einer «Katholischen Konterrevolution» bekennen, sind ebenso wie gewisse rechtsextreme Schlägertrupps junge Leute, vor allem Studenten, die u. a. mit einem auch im Deutschen leicht nachzuvollziehenden Wortspiel an der «Rechts-Fakultät» der Rue d'Assas lokalisiert werden. Begibt man sich aber in die seit dem Monat März «besetzte» Pariser Kirche Saint Nicolas du Chardonnet, so findet man dort keineswegs ein Standquartier kraftstrotzender und bewaffneter Freischärler, sondern ein Häuflein alter Frauen, denen zum Teil bereits die Zähne ausgefallen sind. Wer wollte bei solchem Anblick die Zuflucht zur öffentlichen Gewalt oder zu feierlichen Kirchenstrafen nehmen? Wer will sich dem Odium der Lächerlichkeit und der Inhumanität aussetzen? Weder die mit Eisenstangen und Farbtöpfen bewehrte Unreife der einen noch die bereits an die Beständigkeit von Totengerippen erinnernde Beharrlichkeit der andern, scheint einer ernsten Auseinandersetzung würdig und fähig zu sein.

Um so erstaunlicher ist der Aufwand, mit dem nun schon ein volles Jahr hindurch durch sozio-psychologische Analysen, literarische Essays und theologische Kontroversen eine ganze «Intelligenzia» mit diesem Streit befaßt ist. Die Karikaturisten belieben ihn zwar auf die «beiden alten Männer» Lefebvre und Paul VI. zu reduzieren, aber seine wirklichen Dimensionen sind durch solche Personifizierung kaum einzufangen, es sei denn, es gelinge über das Biographische der Geschichte ganzer Milieus und Mentalitäten auf die Spur zu kommen. Das typisch Französische am Phänomen Lefebvre verweist uns jedenfalls auf eine bereits zweihundert Jahre alte Bewegung, die heute schon ziemlich gründlich erforscht, die aber trotzdem, mindestens im deutschen Sprachgebiet, nur sehr dürftig bekannt ist. Ihre Unkenntnis wie die Unkenntnis von Geschichte überhaupt, dürfte zu einem schönen Teil erklären, warum hierzulande so manche Leute vor dem Phänomen perplex und verwirrt sind, und warum sie ihrerseits Gefühle von Pietät für bestimmte Verwandte und Vorfahren, für deren «Erbe» und damit auch für ein Stück geistiger «Heimat» auf die Figur Lefebvres übertragen.

## Drei Ebenen der Konterrevolution

Aber selbst ein 78jähriger französischer Jesuitenpater, der viel gelesen hat, und der wie nicht jeder zweite einen Überblick über die geistigen Strömungen in seinem Land besitzt, schüttelte den Kopf: «Wie ist es möglich», rief er aus, daß ein Bischof, der in allen Ehren das Konzil mitgemacht hat, heute so weit kommt, es in Bausch und Bogen zu verwerfen?» Wenn die Sache für einen solchen Mann ein Rätsel bleibt, so ist es kein Wunder, wenn es vielen andern, die weniger wissen als er, ebenso geht.

Nur so erklärt sich das große Interesse an einer Aufhellung des *biographischen* und *kulturgeschichtlichen* Backgrounds von Lefebvres heutiger Einstellung, wie es uns in den Tagen und Wochen nach dem 29. Juni (Weißen in Ecône) als Echo auf einen kurzen Rundfunkkommentar bzw. dessen mehrfach abgedruckte Niederschrift<sup>1</sup> begegnet ist. Wenn wir hier einen Versuch in ähnlicher Richtung unternehmen, so weder mit dem Anspruch, das Rätsel zu lösen, noch den vielschichtigen Motiven beizukommen, die Anhänger und Sympathisanten in die Nähe Lefebvres führen. Vielmehr kann es nur darum gehen, einige Lichter aufzustecken, die das Verständnis für mögliche Zusammenhänge, bzw. Gedanken- und Motivreihen wecken können. Dabei möchten wir nunmehr deutlicher als es die Kürze und der Rahmen der erwähnten Sendung erlaubte, die *politische Dimension* in ihrer engen Verknüpfung mit *religiösen Vorstellungen* zur Geltung bringen. Deshalb ziehen wir in einem ersten Abschnitt die Linien noch etwas weiter aus und gehen hin-

ter die im ersten Viertel unseres Jahrhunderts virulente Bewegung der «Action Française (mit ihrem damals betont areligiösen und ungläubigen Chef Charles Maurras) zurück. Wir fragen nach den Impulsen einer spezifischen Frömmigkeit, die der traditionalistisch-restaurativen «Konterrevolution» zugute kamen bzw. von ihr vereinnahmt wurden. Wegleitend ist uns dabei u. a. eine Studie des französischen Priesters und Historikers Bernard Plongeron vom Nationalen Wissenschaftlichen Forschungszentrum C.N.R.S., die in den «Etudes» (Zeitschrift der französischen Jesuiten) veröffentlicht wurde.<sup>2</sup>

*De Maistre*, dessen Hauptwerk «Le Pape» (1819) noch heute in integristischen Zeitschriften zitiert wird, hat zu seiner Zeit wie ein «neuer Moses», aber als «Prophet der Vergangenheit» den französischen Katholiken ein *Schuldbewußtsein* hinsichtlich der Revolution von 1789 und vor allem hinsichtlich der Hinrichtung des Königs Louis XVI (1793) beigebracht. Diese Ereignisse wurden als «Strafgericht» Gottes dargestellt. Die «*Wiedergutmachung*» wurde von den Theokraten der Restauration auf *drei Ebenen* gesehen, von denen man die erste in etwa die religiös-mythische, die zweite die ekklesiologisch-kirchenpolitische und die dritte die staats- und gesellschaftspolitische nennen könnte. Daß diese drei Ebenen je länger desto weniger unterschieden wurden, macht den ideologischen Knäuel aus, der bis heute im kollektiven Unterbewußtsein gewisser Schichten zumal in Frankreich nachzuwirken scheint, und dessen Entwirrung in der Hitze des viel zu punktuell geführten Lefebvre-Streits kaum gelingen kann.

## Das Herz mit dem Kreuz und der Christkönig

Die erste Ebene war die einer auf die revolutionären Greuel (Kirchenschändungen, Priesterorde usw.) antwortenden religiösen *Sühneaktion*: Von der Mitte des Jahrhunderts an verlagerten sich die monarchistischen «Wallfahrten» zum «roi-martyr» (Louis XVI) auf solche zum «Sacré-Cœur». Das Herz mit dem Kreuz hatte schon auf den Fahnen der Aufständischen der Vendée (1793) geflattert. Die Visitandin Marguerite-Marie Alacoque, die hundert Jahre vor der Revolution (1689) den Standarten mit diesem Zeichen den Sieg über die Feinde von Thron und Altar verheißen hatte, wurde 1846 als ehrwürdig erklärt, was die Pilgerzüge nach ParayleMonial lenkte. Nach dem neuen «Strafgericht», der Niederlage von 1871 durch die «protestantischen Preußen», hing die mit dem Herzjesu bestickte Trikolore bald einmal in der letzten Dorfkirche, und aufgrund des «Nationalen Gelübdes» des gleichen Jahres erhob sich auf dem Montmartre die stolze Motiv- und Sühnekirche Sacré-Cœur. Dabei ist es religionsgeschichtlich interessant, daß bei den Volksmassen das *leidende* «Herz-Jesu» nicht aber der zuerst (von L. Bonald) propagierte triumphierende «Christkönig» Anklang fand. Ihn beanspruchte dann allerdings zu Beginn des Jahrhunderts die «Action Française» mit ihrer ausgesprochen politischen antirepublikanischen und antidemokratischen Ausrichtung. Daß Pius XI. ein Jahr vor ihrer Verurteilung das Christkönigsfest einführte (1925), läßt sich in dieser Sicht als Versuch verstehen, der «Action Française», die bis dahin diesen Titel monopolisierte, den Wind aus den Segeln bzw. das Emblem aus den Fahnen zu nehmen, was ihm auch durchaus gelang: Das Fest fand bekanntlich Anklang bei der katholischen Jugend und bei der zur gleichen Zeit gegründeten «Katholischen Aktion», die vor allem in ihrer von Chan. Cardijn ausgehenden Prägung (J.O.C.: Christl. Arbeiterjugend) bis heute wirksame, dem Evangelium verpflichtete Gegenakzente setzte.

<sup>1</sup> Vgl. u. a. Weltwoche (Zürich), 6. 7. 77, Kleine Zeitung (Graz) 6. 7. 77, Oö. Rundschau (Linz, Wels usw.) 14. 7. 77 (teilweise gekürzt).

<sup>2</sup> R. Plongeron, Traditionalistes et traditionalisme des catholiques français (A propos de Monseigneur Lefebvre): Etudes (15, rue Monsieur, F-75007 Paris), Tome 345, Dez. 1976, S. 687-706.

Das hat allerdings nicht verhindert, daß in jüngerer Zeit der Christkönigstitel erneut von rechtsextremen Fanatikern, ja von bewaffneten Terroristengruppen, von Nordspanien bis Lateinamerika (z. B. derzeit in El Salvador) usurpiert worden ist.

Lefebvres engster und ob seines Alters ehrwürdigster Mitarbeiter in Ecône, P. *Barielle*, der von den CPRC (Coopérateurs Paroissiaux de Christ Roi) von Chabeuil herkommt, hat den Ruf, «monarchistischer als der Monarch» bzw. «plus royaliste que le roi» zu sein: In seiner «Lettre aux A.R.P.», d. h. an frühere Exerzitanten (Chabeuil ist ein großes Exerzitienhaus bei Vienne), gab der heutige Ex-Chabeuillist kürzlich ein Testament «Avant de mourir» heraus, das an Fanatismus nichts zu wünschen übrig läßt. Vermerkt sei noch, daß das Zeichen des vom Kreuz überhöhten Herzens derzeit in Paris nicht nur als Erzeugnis studentischer Wandmalerei Urständ feiert: man begegnet ihm auch als Verlagszeichen der *Editions «La Nouvelle Aurore»*, wo nebst anderer integristisch-konterrevolutionärer Literatur die (meisten) Bücher Lefebvres erscheinen.

Das Peinliche an der Verwendung solch religiöser Titel und Zeichen ist dies, daß ihre christlichen Quellen schon so lange getrübt und verschüttet sind und deshalb die christliche Unterscheidung der ihnen zugrundeliegenden Frömmigkeit heute nur noch zur Sache von Historikern wird. Die Lehre aus der Geschichte aber ist die simple Tatsache, daß auch das Fromme und Frömmste so wenig wie vor menschlicher Torheit, so wenig auch vor allerweltlichstem Mißbrauch gefeit ist, und zwar auch gerade dann, wenn sich damit aszetische Strenge – die oft beschworene Parallele von Ecône mit dem jansenistischen Kloster Port-Royal – verbindet.

#### Wenn sich die Papstwelle überschlägt ...

Die zweite Ebene der versuchten katholischen «Wiedergutmachung» war die des Übergangs vom Gallikanismus zum *Ultramontanismus*. Wiederum nach De Maistre (Brief von 1814 an den Grafen von Blacas) gibt es «weder öffentliche Sitten noch einen Nationalcharakter ohne Religion, keine europäische Religion ohne Christentum, keine christliche Wahrheit ohne Katholizismus, keinen Katholizismus ohne Papst, keinen Papst, ohne daß die höchste Vollgewalt an seine Person geknüpft wäre.» Auf dieser Ebene hat Lefebvre nun heute offensichtlich Schwierigkeiten. Direkte Äußerungen gegen den Papst in Person schockieren immer noch manche seiner Anhänger, weshalb er auffallenderweise den Namen von Papst Johannes XXIII. und meistens auch denjenigen von Paul VI. bei seinen Anklagen gegen das Konzil und die Kirche des Konzils aus dem Spiele läßt.

Daß er auch der Kurie nicht einfach jede Autorität absprechen kann, kommt darin zum Ausdruck, daß er immer wieder vom «Hl. Stuhl» einen regelrechten «Prozeß» verlangt. Andererseits scheinen seine Vorstellungen von der päpstlichen Autorität einen derart formalen und abstrakten Charakter angenommen zu haben, daß er den heute lebenden Inhaber dieser Autorität sozusagen ausklammert und dafür in der Befähigung auf Sätze einiger längst verstorbener Päpste seine Rechtfertigung suchen kann. Auf vergleichbare Weise entfernte sich schon Charles Maurras bei aller Verherrlichung der monarchischen Struktur des Papsttums vom konkreten lebendigen Papst. Lefebvres Verhalten wird hier um so widersprüchlicher, als er die *persönliche* Autorität des Bischofs und des Papstes gegen alle Formen von kollegialer und geteilter Autorität bzw. Mitverantwortung verfißt. Konsequenterweise müßte er sich eigentlich von irgendeiner Visionärin zum Gegenpapst ausrufen lassen, was die Boulevardpresse im Gefolge so begeisterter Anhängerinnen wie der Deutschen Frau *Gerstner* bisher vergeblich insinuiert hat.

Umgekehrt muß man sich fragen, wie weit es heute noch verfängt, in öffentlichen Stellungnahmen Lefebvre gegenüber immer wieder und fast ausschließlich auf die päpstliche Autorität zu pochen. Zulange hat sie sowohl unter Pius X. (im Zeichen des Antimodernismus und mit dem internationalen Denunziationssystem des verhaßten Mgr. Benigni) wie nochmals unter Pius XII. (gegen die «nouvelle théologie» und die Arbeiterpriester) den Integritismus unterstützt, als daß es ratsam erscheinen könnte, mit Lefebvre rivalisieren zu wollen, wer sich noch päpstlicher als der Papst erweise. Mit anderen Worten: wenn sich in

Lefebvre, wie weiland in Maurras die ultramontane Welle überschlagen hat, sollte man nicht nochmals auf derselben zu reiten versuchen, sondern der ungeschichtlichen Logik zu Leibe rücken, die ihr zugrunde lag, und die im oben angeführten Zitat De Maistres zum Ausdruck kommt. Nicht von ungefähr hat der Ultramontanismus ja dann im Vorfeld des Vatikanum I eine exklusiv auf den Papst reduzierte Unfehlbarkeitslehre propagiert, in deren juristischem Charakter die Wahrheit des Evangeliums zur Satz Wahrheit erstarren mußte. Auch in dieser Hinsicht hat sich in Lefebvre die Welle überschlagen, die zu kritisieren das berechtigte Anliegen von *Hans Küng* war, dem ja dann auch schließlich die Erklärung der Glaubenskongregation über die Bedingtheit jeder Glaubensaussage (*Mysterium Ecclesiae* 1973)<sup>3</sup> mindestens ein Stück weit entgegengekommen ist.

#### Gottesrechte gegen Menschenrechte?

Auf der dritten Ebene geht es um die gesellschaftlich-politische Ordnung:

«Setzen wir der *Erklärung der Menschenrechte*, die der Revolution zugrunde lag, die *Proklamation der Rechte Gottes* entgegen: Sie muß das Fundament der *Konter-Revolution* sein, denn ihre Unkenntnis oder ihr Vergessen ist die wahre Ursache des Übels, das die Gesellschaft in den Abgrund führt.»

Dieser Satz, der vom Begründer des «Sozialkatholizismus», *Albert le Man*, 1877 dem Werk der «katholischen Arbeiterzirkel» (*cercles catholiques d'ouvriers*) als Parole gegeben wurde, zeigt, wie tief das «Gegen-Revolution»-Denken in katholischen Kreisen noch saß, als schon bald ein Jahrhundert nach der allgemeinen Erklärung der Menschenrechte vergangen war, und wie es den Blick für deren echte und notwendige Anliegen verstellte. Wie ein Echo auf diesen Satz klingt es, wenn heute Lefebvre (Ansprachen in Genf und Rom) gegen die Menschenrechte als Grundlage der Staaten polemisiert und fordert, die Staaten müßten auf den Geboten Gottes basieren: solche Staaten «unterstütze» seine Bewegung.

Das ob dem tiefen Ressentiment gegen die Revolution gebrochene Verhältnis zu den Menschenrechten dauerte im Grunde bis zur Enzyklika «*Pacem in Terris*» (1963), auch wenn mit Leo XIII. die Verhärtung in diesem Bereich ein erstes Mal aufgebrochen wurde: Er mahnte die Katholiken nicht nur, sich an der parlamentarischen Demokratie zu beteiligen, sondern bekannte sich auch in der Enzyklika «*Rerum Novarum*» (1891) zu einigen Grundrechten der Arbeiter, u. a. zur Koalitionsfreiheit und zur Achtung ihrer Menschen- und Christenwürde. Die jüngste Veröffentlichung der päpstlichen Kommission «*Justitia et Pax*» nennt deshalb «*Rerum Novarum*» die kirchliche «*Charta*» der Menschenrechte im sozialen Kontext.<sup>4</sup> Die Frage ist aber, wie weit sie als solche damals und in den folgenden Jahrzehnten in katholischen Kreisen akzeptiert und rezipiert wurde. Die katholische Gegnerschaft zu den Menschenrechten, wie sie Lefebvre heute wieder aufleben lassen möchte, bekam übrigens in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts nochmals neuen Auftrieb, insofern sie Charles Maurras von der «*Action Française*» als «*Etwas Protestantisches*» bezeichnete.

#### Der Kampf um die Religionsfreiheit

Doch bevor wir uns dieser Bewegung und ihrem Einfluß auf Lefebvre zuwenden, müssen wir noch *ein* Menschenrecht herausheben, das von Lefebvre geradezu verteufelt und als «gotteslästerlich» bezeichnet wird, der *Religionsfreiheit*. Für den Kampf gegen sie, auf den er am Konzil seine ganze Kraft und die Organisation des von ihm (mit dem brasilianischen Bischof Proença Sigaud u. a.) gegründeten «*Coetus internationalis Patrum*» aufwendete, konnte er sich auf eine ganze Kette päpstlicher Äußerungen aus dem letzten Jahrhundert, vor allem auf den Syllabus berufen, was allerdings weder für die Konzilsväter noch für den Papst selber etwas Neues war. Für Lefebvre ist der Gedanke der Religionsfreiheit unzertrennlich an *Felicité de*

<sup>3</sup> Vgl. Orientierung 1973, Nr. 13/14, S. 150ff.

<sup>4</sup> Die Kirche und die Menschenrechte. München/Mainz 1976. Vgl. Orientierung 1976/10, S. 116ff., näherhin 117.



Lamennais, den Führer des Liberalkatholizismus, geknüpft, der für ihn der Feind Nr. 1 zu sein scheint, und gegen den sich ja auch die große erste innerkatholische Hetze des letzten Jahrhunderts (mit Veillot usw.) entfaltet hat. Tatsächlich veröffentlichte Lamennais in seiner 1830 gegründeten Zeitung «L'Avenir» (Die Zukunft) ein Manifest, in welchem es u. a. hieß:

«Die religiösen Belange der Gesellschaft müssen vollständig von der politischen Macht unabhängig sein, das heißt: 1. Die Gewissens- und Kulturfreiheit muß vollständig sein, so daß der Staat sich auf keinerlei Weise und unter keinem Vorwand in das Unterrichtswesen, die Kirchenzucht und den Gottesdienst einmischen kann.»

Schon hier also war es ganz deutlich, daß es zunächst um die Befreiung von Kirche und Religion von ihrer engen Verflechtung mit dem Staat ging:

«Die Kirche wird erstickt mit den goldenen Fesseln, mit denen die weltliche Macht sie an sich kettet: Die Freiheit, die man seinerzeit im Namen des Atheismus verlangt hat, müssen wir heute im Namen Gottes fordern.»

Das war nun im wahren und guten Sinn auf «Zukunft» gedacht. Aber die Kirchenautorität klammerte sich an die bereits versunkene Epoche und sah nicht, welche Aufgabe die Gegenwart stellte, wie sie Lamennais formulierte: «Man zittert vor dem Liberalismus; nun gut, macht ihn katholisch, und die Gesellschaft wird wieder erstehen». <sup>5</sup> Die im Grunde echt missionarische Einstellung, eine je neue Gesellschaft je neu im Glauben «taufen» zu müssen, fehlte weiterhin: Die «Mission» verlegte man auf Übersee, Lamennais' «Worte eines Gläubigen» aber setzte man auf den Index.

Die Frage nach der Religionsfreiheit <sup>6</sup> war eng mit der nach der Toleranz verbunden. Eine Stichfrage für die Katholiken des 19. Jahrhunderts war die, ob es Toleranz auch für Atheisten geben könne. Noch im Jahre 1904, am Vorabend der Trennung von Kirche und Staat, konnte ein Geistlicher namens Vacandart schreiben, daß das für erklärte Atheisten nicht in Frage komme: der Staat, als Wächter der «öffentlichen Ordnung» müsse sie jedenfalls von Beamtenstellen fernhalten. Er fügte ehrlicherweise hinzu, daß diese «These» hinfällig würde, falls die «Hypothese» bewiesen würde, daß es «Gesellschaft» auch «ohne Religion» geben und Atheismus auch ohne Gefahr für die öffentliche Ordnung bekannt werden könne.

Die konsequente Opposition gegen die Religionsfreiheit aber, wie wir ihr auch noch bei Lefebvre und seinem «Coetus» begegnen, ging vom Begriff der «wahren Religion» aus, die der Staat beschützen müsse. Nur «die Wahrheit», nicht aber der «Irrtum» habe Rechte. Über dieses Denkschema ist Lefebvre nicht hinausgekommen. Er wollte nicht begreifen, daß es in der Konzilerklärung um den Menschen (und menschliche Gruppen) als Rechtsträger geht. Andererseits muß Lefebvre sehr wohl wissen, daß die Erklärung von der Pflicht zur Wahrheitssuche spricht, und daß sie dem Mißverständnis, als halte das Konzil alle Religionen für gleich wahr, deutlich begegnet ist. Es gehört zur unredlichen Polemik des Büchleins «J'accuse le Concile» <sup>7</sup>, daß Lefebvre unterschlägt, daß die von ihm angegriffenen Texte Entwürfe waren, die bis zur endgültigen Verabschiedung noch modifiziert wurden. Aber im Zeichen der Polemik, des «Kontra», stehen im Grunde alle dort abgedruckten Interventionen Lefebvres, und dieses «Kontra» ist das eigentliche Erbe, das er aus den Kämpfen des 19. Jahrhunderts in unsere Gegenwart einbringt. Von der Psychose der belagerten Festung muß sich deshalb die Kirche ebenso entschieden und endgültig abkehren wie weiland vom Hexenwahn, dem sie nicht minder verfallen war.

Deshalb hilft es auch wenig zur Bewältigung der Vergangenheit, wenn zur Rechtfertigung der früheren päpstlichen Äußerungen (Syllabus usw.) immer wieder das alte Feindbild des Liberalismus beschworen wird, wie es zum Bei-

spiel in einer Äußerung der nordfranzösischen Bischöfe im Vorfeld von Lefebvres Messe in Lille – offenbar im Sinne des Entgegenkommens – erneut geschehen ist. Wo Feindbilder aufgebaut werden, gibt es kein Entgegenkommen.

In diesem Sinn haben wir zu den kirchlichen Entscheidungen, die trotz allem der Erklärung über die Religionsfreiheit den Boden bereitet haben, neben den sozialen Rundschreiben nicht zuletzt das Verbot der «Action Française» zu zählen. Von ihr und ihrem Einfluß auf Lefebvre muß nun noch die Rede sein.

### «Action Française»: Feindbilder und Gewalt

Es ist zwar «cum grano salis» zu nehmen, aber doch auch in seinem Körnchen Wahrheit zu sehen, daß zu bestimmten Zeiten, wie ein Dictum lautet, von der französischen Intelligenz «jeder, der etwas auf sich hielt, einmal bei der Action Française war». Andererseits gilt es festzuhalten, daß der Ursprung der Action Française in der berüchtigten Dreyfuß-Affäre liegt, und daß das erste «Komitee» mit diesem Namen, bzw. die «Liga», die ihm folgte, auf jener Seite stand, die den zu Unrecht verurteilten jüdischen Hauptmann den Interessen von Armee und Vaterland opfern wollte. Zum Feindbild des Juden trat das des Freimaurers: Die Idee eines Komplotts der Freimaurer geisterte herum, sie behauptete auch lange Zeit ihren Platz in geschichtlichen Darstellungen der Französischen Revolution (heute kaum mehr von einem Historiker gehalten) und hat nunmehr in den letzten Veröffentlichungen Lefebvres hinsichtlich des Zweiten Vatikanischen Konzils eine späte und fürwahr unverhoffte Auferweckung erlebt.

Die «Action Française» zur «Wiederherstellung der Monarchie» und zur «Bekämpfung jedweden republikanischen Regimes» nannte sich nicht katholisch, gab sich aber als Freund und Beschützer der Kirche. Deren monarchische Organisation (vgl. oben das Kirchenverständnis des Ultramontanismus) betrachteten ihre Führer, zumal Charles Maurras, als modellhaft und das ganze Ritual als stabilisierenden Traditionswert, der sich den angestrebten politischen Zielen dienstbar machen ließ, auch wenn man den christlichen Glauben nicht teilte. Ob ihrer direkten politischen Aktionen fand die Bewegung vor allem unter den Studenten Anklang, aber auch Priester traten ihr bei, und viele erkannten nicht, welch antichristlicher Geist ihr zugrunde lag.

Der unmittelbare Anstoß, hier mitzumachen, war der von Liberalen und Sozialisten getragene Antiklerikalismus, der im Gefolge der Dreyfuß-Affäre hochkam und der die Gesetze von 1905 (Ausweisung der relig. Orden, zumal der Jesuiten, Unterdrückung der freien Schulen und Vereine, Trennung von Kirche und Staat) gebar. Angesichts dieser Herausforderung scheint man sozusagen jedes Mittel zur Bekämpfung des Gegners für gut befunden zu haben: Denunziationen, falsche Verdächtigungen und systematische Verteufelungen, wie sie dann besonders im Zug der Antimodernisten-Jagd (seit 1907) auch in die Kirche eindringen, wurden bald einmal als normal empfunden. Der Geist der Gewalt, der aus den Büchern des Chefs, Charles Maurras, sprach, erschreckte aber selbst im antimodernistischen Rom und provozierte deren Verurteilung durch das Hl. Offizium bereits im Jahre 1914. Der Beschluß, dem Pius X. zustimmte, wurde dann allerdings nicht publiziert und erst zwölf Jahre später von Pius XI. wieder aufgenommen und mit einem Verbot der Bewegung für Katholiken verschärfend ergänzt. Man schrieb das Jahr 1926: In Italien hatte der Papst das Regime des (von Maurras verehrten) Mussolini vor Augen, und aus Deutschland mochte er bereits etwas von Nazitrupps gehört haben.

Die Antwort der «Action Française», ihrer Führer und ihrer gleichnamigen Zeitung war die Revolte. Eine Kampagne gegen den Papst, den Kardinalstaatssekretär, den Nuntius und selbst gegen die landeseigenen Bischöfe wurde in Szene gesetzt, wobei die Haßausbrüche den zuvor bekämpften Antiklerikalismus bei weitem in den Schatten stellten. Erst als die Führer der Bewegung gewahr wurden, was sie mit diesem taktischen Fehler an romtreuem Anhang verloren hatten, begannen sie einzulenken. Kurz vor Kriegsbeginn (Sommer 1939) wurde von den zuständigen Instanzen des Vatikans (Hl. Offizium/Pönitentarie) in aller Form die Versöhnung notifiziert. Ob ihrer Verflechtung mit der Vichyregierung verfiel die Bewegung dann allerdings nach

<sup>5</sup> Vgl. G. Denzler, Religionsfreiheit im 19. Jahrhundert, Lehren der Päpste, in der reichhaltigen, von H. Helbling betreuten Sonderbeilage der Neuen Zürcher Zeitung (Literatur und Kunst, 9./10. 7. 77, S. 49–54) zum Thema «Religionsfreiheit».

<sup>6</sup> Zur Kontinuität und Diskontinuität in dieser Frage vgl. Orientierung 1976/18, 191ff., näherhin 193/4.

<sup>7</sup> Deutsch: Ich klage das Konzil an. Beide Ausgaben in den Ed. St-Gabriel, Martigny.



dem Sieg der Alliierten auf nationaler Ebene der Auflösung. Es bedurfte der Algerienkrise, um den bereits tot geglaubten Geist der «Action Française» wieder aufleben zu lassen. Er bemächtigte sich der militanten Kreise unter den «Pieds noirs», den Franzosen in Nordafrika, die dort nicht abdanken wollten. Der Zeitpunkt, da es trotz ihres Widerstands und nicht ohne ihre Verbitterung zur Unabhängigkeit und damit zum Ende der «Algérie française» kam, fiel – das sollte man nicht vergessen – zusammen mit der Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils.

### Lefebvres Biographie: Konflikte und Enttäuschungen

In diese ganze Geschichte schreibt sich nun die Biographie von Marcel Lefebvre mit sozusagen symbolischen Lebensdaten ein: Seine Geburt in *Tourcoing* (Bistum Lille) fiel ins historische Jahr der «séparation» (Trennung Kirche/Staat) 1905. Den Höhepunkt der Auseinandersetzung um die «Action française» erlebte er an einer ihrer «Schlüsselpositionen», dem *Séminaire français* in Rom (1923–30). Und den Abschied von Afrika hatte auch er persönlich aufgrund seiner Abberufung aus *Dakar* im Jahre 1962 zu vollziehen. Den Konzilsbeginn erlebte er deshalb nicht «unbelastet». Wie er diesen heute sieht und vor seinen Hörern anschwärzt, läßt sich aber damit allein noch nicht erklären. Wir müssen auch noch seine kirchliche Laufbahn ins Auge fassen und persönlich erfahrene Konflikte und Enttäuschungen in Rechnung ziehen.

Eine erste Enttäuschung muß für ihn unmittelbar nach dem Verbot der «Action Française» der «Sturz» von zwei Koryphäen seiner Studienzeit gewesen sein. Der eine, ein Pater der Kongregation vom Hl. Geist namens *Le Floch*, war Leiter des Seminars, der andere, *Billot*, Jesuit und Professor an der Gregoriana, war Kardinal: Beiden wurde der versuchte Widerstand bzw. die Unterstützung der Revolte gegen das Verbot vorgeworfen. Wie Lefebvre auf all das innerlich reagierte, wissen wir nicht: Jedenfalls gab er seinen Priesterberuf nicht auf, sondern setzte sein Theologiestudium an der Gregoriana bis zum Abschluß (Dr. phil. und theol., 1930) fort. Daß er aber an dem leidenschaftlichen Streit um die Rollen bzw. die Verschiedenheit von Kirche und Staat nicht unbeteiligt war, läßt sich daran erkennen, daß er noch heute gegen die Religionsfreiheit auf ein damals von ihm studiertes Buch «*Le droit public de l'Eglise*» verweist. Ferner muß ihm das gesamte Klima im französischen Seminar sehr zugesagt haben: In Ecône hat er haargenau die damalige Tagesordnung usw. wiederaufleben lassen.

Mindestens affektiv beteiligt war der junge Lefebvre an einem weiteren Konflikt, dessen Höhepunkt in die Zeit unmittelbar vor seiner Priesterweihe (1929) fiel, der aber während seines Seelsorgejahrs in der Heimatdiözese Lille (1930/31) noch nachwirkte.

Es waren die Jahre der großen Wirtschaftskrise. Seit 1919 gab es in der Industriezone *Tourcoing-Roubaix* (man nannte sie das Manchester des Kontinents) eine von einem Geistlichen gegründete «freie Gewerkschaft», deren Autonomie aber von einem mächtigen Unternehmenskonsortium (*Lille-Roubaix-Tourcoing*) unter Führung eines eifrigen Katholiken bestritten wurde. Im Zuge der seit 1927 ausgebrochenen Streiks spitzte sich die Lage auch kirchlich zu. Priester, die die Anliegen der Arbeiter verteidigten, wurden zuerst in der Presse angegriffen, dann in Rom als Revolutionäre denunziert. Einer von ihnen, *Achille Liénart*, Pfarrer in *Tourcoing*, wurde aber Ende 1928 Bischof von Lille und machte schon drei Monate später in einem Hirtenbrief seinen Standpunkt klar. Vom Papst, der die Frage der christlichen Gewerkschaften schon längere Zeit verfolgte –, das Jubiläum von «*Rerum Novarum*» stand bevor und «*Quadragesimo Anno*» war in Vorbereitung – wurde er alsbald durch ein Schreiben unterstützt und im folgenden Jahr, allen Konventionen (Alter, Bischofssitz) zum Trotz, zum Kardinal erhoben. Das Volk bereitete ihm einen riesigen Empfang, und obwohl er selber aus der führenden Oberschicht stammte, galt er künftig als der Bischof der Arbeiter.

Auch Lefebvres Familie gehörte zur Oberschicht: sein Vater war Direktor einer Textilfabrik in *Tourcoing*. Aber der junge Marcel hatte nicht die Chance seines Bischofs, während vier langer Kriegsjahre in den Schützengräben das Los der kleinen Leute zu teilen. Man muß – aufgrund seiner späteren Reaktionen gegen *Liénart* – annehmen, daß er schon damals innerlich einen Bruch vollzog. Jedenfalls paßte ihm das ganze Klima der jungen Katholischen Aktion – 1927 war in Frankreich die J.O.C. (Christliche Arbeiterjugend) lanciert worden – nicht,

und mit ihren Kaplänen kam er offenbar nicht gut aus, wie man dann auch in Afrika hören wird.

### Versteinert vor dem jungen Afrika

Von wann an der Entschluß zur Afrikamission in Lefebvre reifte, wissen wir nicht; daß er aber 1931 der Kongregation vom Hl. Geist beitrug, dürfte von der zu seiner Studienzeit unverholenen Bewunderung für den oben erwähnten Pater *Le Floch* mitbeeinflusst sein. *Tourcoing* war übrigens bekannt für eine große Zahl geistlicher Berufe, und im ganzen Norden gehörte es zum Stolz katholischer Familien, die Missions- und Kolonialgebiete sowohl mit Priestern und Nonnen wie mit Offizieren zu versehen. Dabei spielte zumal nach 1905 das Bestreben mit, mindestens dort unter den Schwarzen den Vorstellungen des Ancien Régime über die Einheit von Thron und Altar eine Zuflucht und ein Modellfeld zu verschaffen, was nota bene sogar von den antiklerikalen Regierungen aus kolonialistischen Interessen geduldet, wenn nicht gefördert wurde.

Volle dreißig Jahre wirkte Lefebvre in Afrika, und niemand bestreitet ihm dort seine, wie *Anzévy*<sup>8</sup> sagt, «großartige missionarische Vergangenheit». Das Vertrauen der römischen Missionszentrale (Propaganda Fide) und offenbar auch von Papst Pius XII. selber verschaffte ihm eine steile Karriere: Er wurde 1948 Apostolischer Delegat für alle frankophonen Gebiete Afrikas und 1955 zudem erster Erzbischof von *Dakar*. Aber ebendort, in Senegal, erwies sich, daß er der herausziehenden Bewegung afrikanischer Unabhängigkeit nicht gewachsen war. Ohne auf die Stimmen anderer Missionare und Vertreter der Katholischen Aktion zu hören, die ihm helfen wollten, die «Zeichen der Zeit» zu lesen, und auch in der Unabhängigkeit die Chancen für das Evangelium zu erspüren, versteifte er sich zur Beurteilung der Lage immer mehr auf einen einzigen Raster: die französische Revolution.

Am 18. Dezember 1959 trat er in der Zeitung *France-Catholique* (Nr. 581) mit einem großen Artikel hervor, dessen erste Schlagzeile eben diesen Raster verrät: *Un «1789» africain*, und der insinuierte, die «christlichen Staaten» lieferten Schwarzafrika über den «Mythos der liberalen Demokratie» und über die Unabhängigkeit dem roten Sowjetstern aus. Der damals neue Pro-Nuntius in *Dakar*, Mgr. *Maury*, mußte nach Auskunft der Zeitschrift «*Afrique Nouvelle*»<sup>9</sup> sein ganzes diplomatisches Geschick aufwenden, um das von Lefebvre zerbrochene Porzellan noch einmal zusammenzuleimen. Viel böses Blut machten auch die im gleichen Artikel erhobenen *Anklagen gegen den Islam* und die Länder mit muslimischer Mehrheit; sie lösten sich am schnellsten vom «Abendland» und riefen nach den «Methoden des Kommunismus», die den «Traditionen des Islams verwandt» seien: «Fanatismus, Kollektivismus und Versklavung der Schwachen». Der Artikel gipfelte im Aufruf an die «Staatsmänner», sie müßten sich entscheiden zwischen dem «Kreuz» und dem «Stern», zwischen der «Botschaft von Fatima» und der «Hölle schon hier auf Erden».

Kein Wunder, daß nun die Tage Lefebvres in Afrika gezählt waren. Anfang 1960 wurde er von *Dakar* weg und auf das kleine französische Bistum *Tulle* berufen. Das französische Festland und nicht zuletzt die französische Kirche aber traf er verändert vor, und zumal mit der französischen Bischofskonferenz kam er nicht zurecht. Er mochte froh sein, daß er noch im gleichen Jahr vom Generalkapitel seiner Kongregation zum Generalobern gewählt wurde, doch auch hier erlebte er bald eine neue Enttäuschung. Seine Ideale, zumal für die Priestererziehung im Stil des *Séminaire français*, waren nicht gefragt, und 1968, vor Ablauf seiner Amtszeit, sah er keinen andern Ausweg als zu demissionieren.

### Der Schock bei Konzilsbeginn

Vorweg dieser letzten, der Gründung von Ecône vorausgehenden Enttäuschung, erlebte er aber noch eine andere: das Konzil. Hier hatte sich ihm noch eine ehrenvolle Rolle angekündigt, war

<sup>8</sup> Das Drama von Ecône, deutsche und franz. Ausg. in Ed. Imprimerie Valprint, Sion 1976.

<sup>9</sup> *Afrique Nouvelle* Nr. 1416 (18.–24.8.1976), S. 19. Vgl. zum Ganzen den dort in Nr. 1415 und 1416 erschienenen Aufsatz von J.B. Cisse, der 8 Jahre neben Lefebvre im Senegal gearbeitet hat.

er doch von Papst Johannes XXIII. in die vorbereitende Zentralkommission (100 Mitglieder) berufen worden. Lefebvre dachte sich das Konzil in erster Linie als eine imposante Zusammenfassung aller Lehren Pius XII. Einzelne «Schemata» (Entwürfe) waren denn auch tatsächlich zumeist aus Zitaten zusammengesetzt: so der Entwurf «De deposito fidei» aus über 20 Passagen der Enzyklika «Humani generis» von 1950: er kam allerdings nie zur Diskussion, wie dies auch noch für manch anderes der viel zu vielen (71!) vorgesehenen Schemata der Fall war. Trotzdem stimmt es nicht, wenn Lefebvre heute sagt, es sei die gesamte Vorbereitungsarbeit weggefegt worden. Gerade für die Liturgiereform, die er damals noch befürwortete, stimmt dies am wenigsten. Was aber Lefebvre einen Schock versetzt hat, war die Intervention seines eigenen früheren Bischofs *Lié-nart*, der, unterstützt von Kardinal Frings, auf der ersten Arbeitssitzung (13. 10. 62) eine Vertagung der Kommissionswahlen und die Aufstellung freier Listen beantragte.

In diesem simplen und plausiblen Antrag – die 2500 Konzilsväter sollten sich gliedern und kennen lernen – sieht Lefebvre heute das «Komplott», das das Konzil den «Freimaurern» ausgeliefert hat, deren erster natürlich Kardinal Lié-nart sein muß. Die Tatsache, daß er selber, wie noch manch anderer, durchfiel, verleitet ihn zur Behauptung, aufgrund des Komplotts seien *sämtliche* Bischöfe, die sich um die Vorbereitung verdient gemacht hätten, nicht mehr gewählt worden. In Wirklichkeit gehörten von den 160 Gewählten immer noch 92, also über die Hälfte, zu den Bischöfen, die bereits Mitglieder der vorbereitenden Kommissionen waren.

### Tradition, Evangelium und «Gedächtnis» der Kirche

Es ist kaum nötig, auf weitere Zeichen einer fortschreitenden Verblendung gegenüber den simpelsten Tatsachen des Konzils zurückzukommen, die sich in Lefebvres Publikationen von «Un évêque parle» (1975) bis «Non. Mais oui à l'Eglise catholique et romaine» (Paris, Stock 1977) niedergeschlagen haben.<sup>10</sup> Was aber auffällt, ist, daß er hinsichtlich des Konzilsbeginns nie auf die Eröffnungsansprache von Johannes XXIII. zu sprechen kommt. Hat er hier vielleicht das verdrängt, was seine Grundkonzeptionen herausforderte und ihnen aus der Sicht einer nüchternen aber souveränen Geschichtskennntnis und eines

<sup>10</sup> Eine eingehende Konfrontierung der Äußerungen Lefebvres mit den Tatsachen des Konzils bietet: G. Caprile, Mons, Lefebvre tra storia e apologia, in: La Civiltà Cattolica Nr. 3048, vom 18. 6. 77, S. 569–578.

**Die zweite Ferien-Doppelnummer (15/16) erscheint am 25. August.**



ORIENTIERUNG

Herausgeber: Institut für weltanschauliche Fragen  
 Redaktion: Ludwig Kaufmann, Raymund Schwager, Karl Weber, Jakob David, Albert Ebner, Mario v. Galli, Robert Hotz, Josef Renggli, Josef Rudin  
 Anschrift von Redaktion und Administration:  
 Scheideggstr. 45, CH-8002 Zürich, ☎ (01) 201 07 60  
 Bestellungen, Abonnemente: Administration  
 Einzahlungen: «Orientierung, Zürich»  
 Schweiz: Postcheck Zürich 80-27842  
 Schweiz. Kreditanstalt Zürich-Enge Konto  
 Nr. 0842-556967-61

Deutschland: Postcheckkonto Stuttgart 6290-700  
 Österreich: Postsparkasse Wien Konto Nr. 2390.127  
 Italien: Postcheckkonto Nr. 29 290004  
 Abonnementspreise 1977:  
 Schweiz: Fr. 29.- / Halbjahr Fr. 16.- / Studenten Fr. 20.-  
 Deutschland: DM 31.- / Halbjahr DM 16.- / Studenten DM 22.-  
 Österreich: öS 210.- / Halbjahr öS 120.- / Studenten öS 140.-

Übrige Länder: sFr. 29.- plus Versandkosten  
 Gönnerabonnement: Fr./DM 35.- (Der Mehrbetrag wird dem Fonds für Abonnemente in Länder mit behindertem Zahlungsverkehr zugeführt.)  
 Einzel exemplar: Fr./DM 1.70 / öS 12.- plus Porto

**AZ**

8002 Zürich Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion

## WISSENDER GLAUBE

### THEOLOGIEKURS FÜR LAIEN (TKL)

4 Jahre (8 Semester) systematische Einführung in die Hauptgebiete der katholischen Theologie. Der Kurs bietet Ärzten und andern Akademikern eine wertvolle Ergänzung zum Fachstudium. **Abendkurse** in Zürich und Luzern sowie **Fernkurs** mit Studienwochen. Zwischeneinstieg in den laufenden Turnus: Oktober 1977 (7. Semester). Beginn des nächsten 4-Jahres-Kurses: Oktober 1978. Anmeldeschluß: jeweils 15. September.

Prospekte, Auskünfte und Anmeldungen: Sekretariat TKL, Nöpfungstrasse 38, 8032 Zürich, Postfach 280, Telefon (01) 47 96 86

gläubigen Vertrauens in Gottes Führung ein echtes Traditionsverständnis und ein lebendiges «Gedächtnis» (memoria) der ganzen Kirche entgegengesetzt? Denn zum Einen wandte sich Papst Johannes gegen jene, die glaubten, es sei früher in Sachen Evangelium alles zum besten gestanden, und seither habe es nur Abfall gegeben, zum andern betonte er, es genüge nicht, nur frühere Äußerungen des Lehramts zu kopieren. Den berühmten Satz vom Kern des Christlichen, den es in einem *neuen Bemühen* aus der *gesamten* Tradition herauszuschälen und dem heutigen Denken und Empfinden nahezubringen gelte, hat Papst Johannes bekanntlich noch zweimal als Kriterium für die Auswahl und Begutachtung der Schemata wiederholt: doch von solchen Kriterien der Unterscheidung findet sich bei Lefebvre nicht die Spur. Heute hat er, wie zuvor für das junge Afrika, so auch für die verjüngte Kirche des Konzils nur noch den alten Raster von «1789» zur Hand: mit den Schlagworten von «liberté, égalité und fraternité» versucht er die Religionsfreiheit, die Kollegialität und die Ökumene zu verteufeln, wenn er das Konzil nicht noch mehr vereinfachend kurzerhand das Werk des «Satans» nennt!<sup>11</sup>

So steht über dem Dissens Lefebvres wie über der langen Geschichte des Traditionalismus der Schatten einer versteinerten «Konterrevolution». Manches, ja vieles daran, mag außerhalb des französischen Raumes als fremd und irrelevant empfunden werden, aber man sollte vielleicht doch nicht zu schnell vergessen, wie sehr das Selbstverständnis der Gesamtkirche bis zur Mitte unseres Jahrhunderts von den aus Frankreich kommenden Strömungen und auf sie bezogenen römischen Entscheidungen geprägt war. Auf diesem geschichtlichen Hintergrund, aber auch angesichts der bei uns vordergründigen Diskussion über die Beibehaltung oder Veränderung von Riten, über deren neue bürokratische Uniformierung usw. geht es letztlich nicht darum, ob es *auch* ein gutes Recht und eine gute Politik im Sinne der Bewahrung, der Wiederholung, des Gleichbleibenden, Immerwährenden und Vertrauten gibt. Wo immer von *Religion* die Rede ist, muß es und wird es all dies geben. Die wahre Frage ist vielmehr die nach der Priorität. Steht «Religion», wie sie überliefert wird und den Gesetzen solcher Überlieferung unterworfen ist, *gleichberechtigt* neben dem Auftrag zur Verkündigung des *Evangeliums*? Oder hat diese, insofern sie Aufruf zu Bekehrung und Glaube ist, den *Vorrang*?<sup>12</sup> Daß hier für die Kirche eine Entscheidung ansteht, dürften alle Verständigungsbemühungen Lefebvre und den Traditionalisten gegenüber nicht vergessen machen. Wenn man die Kampagnen gegen die Missionare der Campesinos von Brasilien bis El Salvador und anderswo verfolgt, und wenn man ein Zeugnis wie das des ermordeten Paters Rutilio Grande beherzigt, so läßt sich nicht übersehen, wo heute die wirkliche Entscheidung fällt.

Ludwig Kaufmann

<sup>11</sup> So zweimal in der jüngsten Publikation «Non. Mais oui ...», S. 108 und 122.

<sup>12</sup> Sehr eindringlich stellt diese dem Christentum wesentliche Frage im Kontext von Tradition und Glaubenserfahrung: J. Moingt SJ, *Ouverture ou repli sur la Tradition?*, Etudes, T. 345, Novembre 1976, S. 531–556.