



VON IHREN ERFAHRUNGEN über Glauben und Emanzipation zu schreiben, hat *Marianne Dirks* eine Anzahl Frauen angefragt: Hat der Glaube ihren Weg zur Selbständigkeit beeinflusst - und umgekehrt: Wie spiegelt sich der Prozeß der Selbstfindung in ihrem Glaubensleben? - Unter den Autorinnen, die in einem demnächst erscheinenden Sammelband¹ zu Wort kommen, ist die Berliner Schriftstellerin *Ingeborg Drewitz* eine der bekanntesten. Neben mehreren Literaturpreisen hat sie auch eine Auszeichnung der Internationalen Liga für Menschenrechte erhalten. Ihr Beitrag *«Eher bin ich meinem Großvater nahe ...»*, den wir hier zum Vorabdruck bringen, zeigt, daß es nicht nur um Erfahrungen, sondern auch um Aufgaben, nämlich zur Veränderung des Bewußtseins, geht. Red.

Angefragt, meine Geschichte zu schreiben ...

Vielleicht taue ich zu der Frage nicht. Einen Zusammenhang zwischen meinem Glauben und meinem Emanzipationsprozeß kann ich nicht nachweisen. Sicher, ich könnte über andere schreiben, ich könnte Roswitha von Gandersheim und Hildegard von Bingen nach ihrem Glauben, ihrem Leben ausforschen, ich könnte im Pietismus des 18. Jahrhunderts emanzipatorische Hoffnungen entdecken, ich könnte die Briefkultur der Frauen des Bürgertums von der Wende zum 19. Jahrhundert und das 19. Jahrhundert hindurch nach emanzipatorischen Einsichten und Erwartungen abtasten und keinen Widerspruch zum Christentum dieser vielen Frauen entdecken. Ich könnte die großen Namen der Frauenbewegung nennen - nicht nur Helene Lange und Gertrud Bäumer - ich könnte das Werk christlicher Autorinnen (was immer das für ein Etikett sei) deuten, wie das der Gertrud von Le Fort, der Elisabeth Langgässer, der Ina Seidel, und feststellen, daß für sie alle kein Widerspruch zwischen ihrer Selbstverwirklichung (die wir doch wohl mit Emanzipation meinen) und ihrer Religiosität bestanden hat. Ich könnte auf Jesus von Nazaret hinweisen, wie er sich mutig gegen die Vorurteile der Gesellschaft, in der er lebte, gewandt hat, wenn er Frauen, selbst sozial beinahe Ausgestoßene, anerkannt hat.

Doch ich bin angefragt, meine Geschichte zu erzählen. Und meine Geschichte beginnt fast ohne Religion.

Sicher, ich bin getauft worden, und zwar Pfingsten 1923 in der Heilandskirche in Moabit, so weist es der Taufschein aus. Doch meine Großeltern und Eltern hatten zur Kirche kein Verhältnis, soll ich sagen: kein Vertrauen?

Mein Großvater - ich wuchs in einer Großfamilie zwischen vier Generationen auf - hatte sich in der Armenpflege in Moabit und auf dem Beusselberg das Vertrauen in die Kirche abgewöhnt. In seiner Biographie gibt es früh schon Hinweise auf die Sozialdemokratie. (Er stammt, wie meine Vorfahren alle, aus einer Arbeiterzuwandererfamilie, die um 1870 herum als landlose Leute in die Stadt gezogen war.) Ganz gewiß hat er mit dem Hofprediger Stoecker und seiner Schrippenkirche in der Ackerstraße kaum etwas zu tun gehabt. Er wollte nicht Almosen geben, er dachte an grundlegende, also gesellschaftliche Veränderungen. Die Erziehung meiner Mutter war also beinahe kirchenfern, wenn sie auch getauft und konfirmiert worden ist und die kirchliche Trauung gegen meines Vaters Willen durchgesetzt hat. Mein Vater, ein Adoptivkind, gehörte keiner der christlichen Religionsgemeinschaften an. Sein Adoptivvater, der schon 1911 starb, war Freimaurer gewesen. Meines Vaters Erlebnisse im Ersten Weltkrieg, den er als junger Mann mitmachte, haben jeden Glaubenskeim in ihm erstickt. Seine Mutter wurde in den zwanziger Jahren eine Anhängerin Mathilde Ludendorffs, was niemandes Sympathie in der Familie fand, eher eine Bedrohung war und mit ihrem Selbstmord endete.

Ich lernte als kleines Kind (noch im Gitter des Kinderbetts) flüchtig und heimlich beten: Ich bin klein, mein Herz ist rein, soll niemand drin wohnen als Jesus allein. Aber ich erfuhr nicht, wer Jesus war: Die Begegnung mit der christlichen Überlieferung fand

ZEUGNIS

«Gerechtigkeit herzustellen ist das Schwerste»: Zum Zusammenhang zwischen Glauben und Emanzipationsprozeß der Frau - Biographisch nicht nachzuweisen - Der Großvater als Armenpfleger - Vom heimlichen Beten des Mädchens zur Entdeckung der Bibel durch die Schriftstellerin - Jesus und die Gerechtigkeit für alle - Ins Licht rücken, was Frauen namenlos gelebt haben. *Ingeborg Drewitz, Berlin*

IN MEMORIAM

Josef Rudin †: Ein seinerzeit leitender Mitredaktor unserer Zeitschrift in seiner Mittlerfunktion zwischen Psychoanalyse und Pastoraltheologie - *Erinnerungen eines Freundes:* Herausgefordert durch die Erkenntnisse der Tiefenpsychologie - Mißtrauen der kirchlichen Behörden - Weg von der Bewußtseinspsychologie zu einem umfassenderen Zugang - Die wichtigsten Veröffentlichungen. *Josef Goldbrunner, Regensburg*

LITERATUR

Der Betrachter greift ein: Zu Peter Handke *Der Chinese des Schmerzes* - Von der Kritik am sprachlichen Verhalten zur Hinwendung an die eigene Leidensgeschichte - Korrespondenz von Landschafts- und Selbsterfahrung - Der «Schwellensucher» Valentin Sorger - Erinnerungslose Prosa und gegenwartsgesättigte Sprache - Ihre Radikalität: Neue Sehweise der Wirklichkeit - Der wahre Betrachter ist der Handelnde. *Paul Konrad Kurz, Gauting bei München*

THEOLOGIE/POLITIK

Dietrich Bonhoeffer - In der Ohnmacht mächtig (1): Von der Kaiserzeit bis zum Ende des Dritten Reiches - Wenige Tage vor Kriegsende 1945 hingerichtet - Mitbeteiligt an der Verschwörung gegen Hitler (22. Juli 1944) - Möglichkeit zur Emigration ausgeschlagen - Wer Gewalt überwinden will, begibt sich in ihre lebensbedrohende Nähe - Versagen der Kirche vor den Problemen der Zeit - Prüfsteine: Friedensdiskussion und Judenfrage - Widerstand, Ergebung und Wahrheitssuche - Prophetisch-politische Elemente im Denken Bonhoeffers - Leitgedanke: Das Mögliche ist das Wirkliche. *Hans Jürgen Schultz, Stuttgart*

BRASILIEN

Wirtschaftskrise und Demokratisierung: Schuldenlast engt politisches Verantwortungsbewußtsein und Handeln ein - Eine zutiefst verunsicherte Gesellschaft - Inmitten des allgemeinen Mißtrauens einige Hoffnungsträger - Präsident *Figueiredo* und sein Demokratisierungsversprechen von 1979 - Amnestie und Pressefreiheit als erste Schritte - Wahlsieg der Opposition - Lohngesetz und Landreform - Der Präsident und die Militärs - Die demokratische «Öffnung» bleibt gefährdet. *Paul Ammann, Brasilia*

KIRCHE

Österreichischer Katholikentag: Nur «würdiger Rahmen» für Papstbesuch? - Überraschend breite Teilnahme - Grüppchengewohnte und auf Gemeinde konzentrierte Katholiken erleben: Wir sind ein Volk. *Willy Zauner, Linz*

erst im ersten und zweiten Schuljahr statt; die Passionsgeschichte packte mich so heftig, daß ich in Tränen ausbrach. Mit wahrer Leidenschaft besuchte ich den Kindergottesdienst; mein Lehrer spielte dort die Orgel, – das war in Oberschöneweide, einem Arbeitervorort im Osten Berlins, wo meine Eltern ihre erste eigene Wohnung fanden, als schon eine Schwester geboren und die Enge in der Moabiter Wohnung fast unerträglich geworden war.

In dieser Zeit begann ich wie besessen Gedichte zu schreiben, die Geschichte Jesu nachzuerzählen, das Karfreitagserlebnis darzustellen und mein kindliches Versagen in der Liebe, meinen Trotz, meine Unausstehlichkeit in diese Gedichte einzubringen – als Selbstanklage. Da war niemand, der mir sagte, daß das Entwicklungsschübe waren; die Eltern hatten Sorgen genug, denn mein Vater war seit dem Schwarzen Freitag 1929 arbeitslos.

Christentum?

Ich lernte beten, als wir 1932 in die Stadt zurückzogen, weil meine Eltern die Wohnung nicht mehr bezahlen konnten. Die Religionslehrerin kam mir falsch vor, auch wenn sie von meinen Gebeten angetan war. Sie war denn auch eine der ersten Parteigängerinnen Hitlers, noch 1933. Das machte mich mißtrauisch. Meine Eltern und Großeltern waren keine Freunde Hitlers.

Der Religionsunterricht hörte auf, wichtig für mich zu werden. Noch einmal, als Sextanerin und Quintanerin (1933 und 34) gab es bewegende Augenblicke an jedem Montagmorgen, wenn der Wochenunterricht mit einer Andacht begonnen wurde und ein sehr alter Professor wie mit Zungen redete. (Er mußte die Schule bald verlassen; er sei alt genug, hieß es.) Erst als die Nachricht von Pastor Niemöllers Verhaftung uns in der Friedenauer Oberschule erreichte, war das wie ein Zusammenzucken, wenn ich auch noch immer gegenüber der Kirche gleichgültig war. Die Gretchenfrage anlässlich des Konfirmationsunterrichts wurde von den Eltern gelöst, die weder in die Kirche gingen noch einen Pfarrer kannten, also auch nichts von der Barmer Erklärung wußten. Mein Vater spottete ohnehin ständig über die Frommen. Ich kam also zu einem Deutschen Christen, während einige meiner Freundinnen zu dem Pfarrer der Bekennenden Kirche gingen. Wir tauschten uns aus. Ich beneidete sie, daß sie zu Hause von ihren religiösen Unsicherheiten sprechen konnten. Ich war sehr allein. Doch durch diese Freundinnen und dank einer Lehrerin, die Latein und Religion unterrichtete, kam ich in das Umfeld der Bekennenden Kirche. Wir trafen uns wöchentlich, nahmen Bibeltexte durch, erfuhren, was zu tun möglich war. Ich entdeckte eine Wirklichkeit, die ich zuhause verbergen mußte. Meine Mutter hätte mich vielleicht verstanden, aber sie war von dem Druck, den meines Vaters Ratlosigkeit auf sie ausübte, ebenso verstört wie von der Verabschiedung vieler jüdischer Freunde und vom hilflosen langsamen Hinsterven meines Großvaters, der nicht verstehen konnte, daß die Nazis herrschten. Ich sehe ihn in seiner Sofaecke, blaß, hilflos, – er hatte Leukämie. Sein Leben war ihm zerfallen; alles, was er getan, gehofft hatte, war ihm zerstört worden. Geistig Kranke waren abgeholt worden, er hatte es nicht verhindern können; die Ärzte, mit denen er zusammengearbeitet hatte, waren in die Emigration gegangen; noch immer hatte er Verbindung mit jüdischen Familien in Bedrängnis, konnte aber kaum viel helfen – und im Radio die Nachricht vom Münchener Abkommen. Ich nahm seine Hand, ich weiß nicht, ob ihm das etwas bedeutet hat.

Meine Einsegnung war scheußlich. Mein Vater betrunken, ein wüster Streit mit den Gästen, die auf Hitler schworen; die Angst meiner Mutter, daß sie den Vater abholen würden, denn die Fenster standen auf, und so ein Mietshaus mit seinen hundert Ohren ist ein unsicherer Ort.

Und doch kam ich von der Geschichte des Mannes aus Nazareth so wenig los wie von der Schöpfungsgeschichte. Da war der Pfarrer Lokies, der immer wieder in Haft kam, da wurde

Bonhoeffer mehr als ein Name. Das waren Erfahrungen, die ich mit niemandem teilen konnte; sie spiegelten sich in meinen Tagebüchern dieser Jahre, deren Hauptthema die Gott-Suche war.

Und was hat das mit Emanzipation zu tun? mit meiner Emanzipation als Frau?

Herzlich wenig, meine ich.

Und – sehr viel.

Ich löste mich aus Vorurteilen, ich lernte mich als ein Mensch sehen, nicht als Mädchen, als Frau. (Ich wäre immer noch lieber ein Mann gewesen in diesen Jahren, ausgesetzt.)

Ich versuchte, nachzuholen, was mir an Kenntnissen fehlte, nicht sehr eifrig, – der Lebensalltag des Nachkriegs ließ wenig Zeit. Ich wurde nicht fromm, wenn das heißt, eine getreue Kirchengängerin zu sein. Ich setzte mich mit dem Neuen, dem Alten Testament auseinander, ich schrieb ein Judas-Drama, versuchte in einem Schauspiel die Figur des Moses und seine Gesetzfindung zu deuten. Ich las und lese die Bibel nie, wie ein Theologe sie liest, sondern als ein Buch, das von Menschen-schicksalen berichtet, von den Grenzen menschlichen Willens, von Erfahrungen, die die menschliche Willenskraft aufsprengen.

Mich als Frau zu behaupten – mit allen den Fähigkeiten des Nachgebekönnens, der Geduld, des Verstehens und Verzeihens – und doch auf ein Ziel gerichtet, das ich mit der Emanzipation der Menschen nur sehr allgemein umschreiben kann, das hat mit meinem Christsein, mit meiner Nähe zu dem Menschen Christus, mit meinen Fragen nach der Geschichte des Christentums und seiner Ketzereibewegung wohl kaum etwas zu tun.

Oder haben Beispiele eben doch mit uns, mit jedem von uns, also auch mit mir zu tun? Sind die Versuche, die Jesus zeitlebens immer wieder gemacht hat, Gerechtigkeit für alle, auch für die Ausgestoßenen zu fordern, zu leben, Ermutigung?

Vielleicht habe ich ihn so verstanden. Und jedenfalls verstehe ich Emanzipation der Unterprivilegierten, also auch der Frauen, so. Gerechtigkeit herzustellen ist das Schwerste, weil das, was Recht, also jedermanns Recht ist, so unscharf umrissen bleibt und von Gesetzen, Ideologien, Utopien – und Machtinteressen immer wieder eingengt wird.

Ich bin keine Musterchristin. Eher bin ich meinem Großvater nahe, wenn er da Tag für Tag in den Hinterhöfen von Moabit und dem Beusselberg nach denen gesehen hat, in deren Stuben kaum einmal die Sonne hineinreichte. Von ihm weiß ich, wieviel die Frauen ausgehalten, vorgebracht haben gegen die Verstörung und Abnutzung ihrer Männer. Emanzipation der Frauen heißt für mich vor allem das: Ins Licht rücken, was Frauen Jahrhunderte lang unbemerkt, namenlos gelebt haben (also Herstellung einer vernachlässigten Gerechtigkeit).

Ingeborg Drewitz, Berlin

¹ *Glauben Frauen anders?* Erfahrungen. Hrsg. von Marianne Dirks. Ca. 128 S., DM 19,80. Erscheint Mitte Oktober im Herder-Verlag.

Mittlerfunktion

Josef Rudin zum Gedenken

Der folgende Nachruf stammt von einem langjährigen Freund unseres verstorbenen Mitredaktors, dem dasselbe Anliegen, die Integration der Tiefenpsychologie in die Pastoraltheologie, am Herzen liegt. In der Tat zeigen die Titel bzw. Untertitel mehrerer Veröffentlichungen von *Josef Goldbrunner* verwandte Bestrebungen sowohl im theoretischen wie im praktischen Bereich an, z. B. wo es um «Heiligkeit und Gesundheit», um «Anthropologie in Seelsorge und Erziehung», um «Personale Seelsorge» oder überhaupt um «Seelsorge» (als einer «vergessenen Aufgabe») geht. Hier sei nur auf die jüngste Reihe von Kleinschriften des seit 1977 emeritierten Regensburger Professors hingewiesen: *Anregungen für das Glaubensleben* (Verlag F. Pustet, Regensburg), eröffnet 1973

mit «Die Lebensalter und das Glaubenskönnen» (wo im Unterschied zum «klassischen» Text Guardinis auch der geschlechtsspezifische Aspekt in der Entwicklungsgeschichte der Persönlichkeit berücksichtigt ist). Als jüngstes Bändchen erschien 1980: *Kleine Lebenslehre der Person*. Es mündet in zwei Kapitel, bei denen es wiederum um die Reife im Glauben geht: «Die Mündigen und die Unmündigen» (anknüpfend an Paulus) und «Die personale Christusbeziehung», für die nach den Bildern der «Nähe» (Freund, Bruder) solche der «Distanz» (der verreiste Herr, der uns Initiative und Phantasie zumutet) gesucht werden. Red.

ER WOHNTE in einer schönen, geräumigen Wohnung in der Eidmattstraße, wohl eingerichtet, wenn auch nicht gemächlich. Im offenen Kamin brannte vermutlich nie ein Feuer. Er lebte allein, übte eine psychotherapeutische Praxis aus, und etwas von diesem «seelenärztlichen Sprechzimmer» lag in der Luft. Doch ließ es sich bei einer Flasche guten Rotweins, den er sehr schätzte, gut plaudern.

Er führte die Unterhaltung nicht, sondern ließ fragen. Fragen über seine Gesundheit, da das Alter seinen Hang zur Isolation mehrte; über seine Praxis, deren Erfahrungen er illusionslos beurteilte, und vor allem über unser gemeinsames großes Problem: Die Beziehung zwischen Tiefenpsychologie und Christentum. Dieses Problem führte uns zusammen auf den Kongressen katholischer Psychotherapeuten in den fünfziger Jahren (damals geleitet von Mme Choisy, Paris), in London, Hall bei Innsbruck, Ettal, Rom und Madrid. Mit dem Wechsel in der Leitung verloren die Kongresse ihre Anziehungskraft. Dabei traf sich die erste Garde katholischer Priester, die ahnten, daß der Glaube nicht nur vom Bewußtsein abhängig sei, sondern in gleicher Stärke auch von den Kräften des Unbewußten. Sie waren fasziniert von der Tiefenpsychologie, die in den Richtungen von *Sigmund Freud*, *Alfred Adler*, *C. G. Jung* und *Medard Boß* vertreten war. Wer sich damals damit einließ, war hineingezogen in das Kräftespiel, ob Psychotherapie nicht nur falsche Religiosität, sondern überhaupt christliche Religiosität in Psychologie auflösen würde (daher auch das Mißtrauen der offiziellen Kirche gegenüber jedem Priester, der sich damit abgab); oder ob Tiefenpsychologie eine Hilfswissenschaft für die Seelsorge werde. Für sie stellte sich die Frage, ob der Mensch so durch die Dispositionen des Unbewußten strukturiert sei, «daß religiöses Verhalten für ihn notwendig sei, wenn er psychisch gesund bleiben will, und krank wird, wenn er diese Frage aus seinem Leben ausklammert» (Rudin).

JOSEF RUDIN machte sich nach seinem Doktorat im Gebiet von Psychologie und Pädagogik an diese Aufgabe heran. Er erhielt seine psychotherapeutische Ausbildung im engsten Umkreis von C.G. Jung. Als Redaktor und zeitweiliger Schriftleiter der «Orientierung» vertrat er in vielen Aufsätzen die Ausweitung des Seelischen, weg von einer Bewußtseinspsychologie hin zur Ganzheit, Bewußtsein und Unbewußtes umfassend und insofern unser Wissen von der Schöpfungswirklichkeit erweiternd. Die Streubreite seiner Arbeiten sei durch drei Themen wichtiger Aufsätze angedeutet: Der Papst über Psychotherapie (Orientierung 1953); Kirche als Mutter – ein psychologisches Problem (1966); Vom psychisch zum moralisch Bösen (1973). Als Dozent und Professor wirkte er am C.G.-Jung-Institut in Zürich und an den Universitäten Fribourg und Innsbruck (wobei dort nach mehrjähriger fruchtbarer Tätigkeit sein Plan für die Priesterfortbildung durchkreuzt wurde und er sich zurückzog).

Es war ihm auch ein Anliegen, die katholischen Psychotherapeuten in der Schweiz zu einer Gruppe zusammenzuführen. Seiner lächelnden Weite gelang es, alle oben genannten Richtungen zu einen. Ein von ihm geleitetes Symposium in Zürich (1962), zu dem auch Gäste aus Deutschland und Österreich geladen waren, fand leider keine Fortsetzung. Kirchenpolitisch wichtig war Rudins Intervention im Vatikan, wo starke Kräfte unter Pius XII. eine undifferenzierte Verurteilung der Psychoanalyse durchsetzen wollten. Es gelang ihm, die vatikanische Stellungnahme auf ein seinerzeit vertretbares Maß hin zu beein-

Neuerscheinung

Regenbogen der Hoffnung

Der depressive Mensch – dein Mitmensch.

Herausgeber: Werner Vogt.

132 Seiten, Paperback, Fr. 19.80

Verlag Pfeiffer, München, und Imba-Verlag, Fribourg.

«Was braucht der depressive Mensch? Er braucht viel, sehr viel. Er braucht einen Menschen, der ihn als Mit-Menschen annimmt.»

Zu diesem Thema schreiben namhafte Autoren wie E. Anderegg, R. Battegay, G. Benedetti, V. Hobi, P. Kielholz, F. Labhardt, J. M. Lochman, J. Merz, R. Mühlemann, X. Pfister, W. Vogt und R. Zerfass.

Zur Lieferung empfiehlt sich

Buchhandlung Dr. Vetter, 4001 Basel
Schneidergasse 27, Tel. (061) 259628

flussen (vgl. dazu auch das Monitum vom 15. Juli 1961 des Offiziums in Rom).

Rudins behutsame und sorgfältige Denkungsart durchzieht auch seine Bücher: *Psychotherapie und Religion* (1960), worin er u. a. das Jungsche Selbst in Beziehung zum Personkern christlicher Anthropologie setzt; *Religion und Erlebnis* (1963), und *Neurose und Religion* (1964) enthalten Aufsätze verschiedener Autoren, die alle um das Thema Tiefenpsychologie und Christentum kreisen; am bekanntesten ist sein Buch *Fanatismus* (1975), das eine unersetzliche Analyse zur Beurteilung des politischen, kulturellen und – heute besonders wichtig im Hinblick auf Jugendsekten – religiösen Fanatismus darstellt, sowohl kollektiv wie individuell.

DIE ZUNEHMENDE therapeutische Praxis bewog ihn, eine eigene Wohnung zu beziehen, wobei er den Kontakt zur Kommunität an der Scheideggstraße bewußt aufrechterhielt. Ihm gegenüber sitzend, stellte ich mir oft die Frage, wie wohl die Ausübung der Psychotherapie auf einen katholischen Priester wirke. Seine Patienten bringen die religiösen Fragen ja nicht in einem exegetischen oder dogmatischen Zusammenhang. Er erlebt täglich unechte Religiosität, ekklesiogen oder endogen, verursacht auch durch überwuchernde religiöse Archetypen. Die sich aufdrängende Erfahrung von langsamer Entwicklung und seelischen Wachstumsgesetzen machen behutsam. Das Wissen von der nicht vorauszu sehenden Wirksamkeit der eigenen Worte gegenüber einem Menschen in seelischer Not legt Zurückhaltung auf. Dazu kommt die Erfahrung, daß die non-verbale Kommunikation zwischen Therapeut und Patient die Grundlage aller Heilung ist – all das ist ein dauernder Appell an die Menschlichkeit, und bei ihm auch an die priesterliche Persönlichkeit. Weit, verstehend, einführend, leise fragend, durch seine Art dazusein verlockend zu existentieller Vertiefung – so saß er einem gegenüber, der große, schwere Mann mit dem immer etwas bleichen Gesicht und den dicken Brillengläsern.

An einer Wand seiner Wohnung hing ein Druck von *van Gogh*, der Sämman: Im Hintergrund die Sonne, Bild des Schöpfers der Welt, davor der blutende Acker der Menschheit (welche seelische Not tut sich im Sprechzimmer eines Seelenarztes auf!) und der Sämman, der bekümmert den Samen des heilenden Wortes in die Menschenherzen säen will. So verstand er sich wohl in seiner Existenz. Seine Illusionslosigkeit ließ eine leise religiöse Skepsis mitschwingen. Nur einmal entfuhr ihm ein Stoßseufzer, der ahnen ließ, daß er persönlich durch Leiden ging. In einem Gespräch über die Entwicklung der Orden seit

dem Konzil sagte er: «Was haben wir alles aushalten müssen, und welche Freiheiten kann sich heute die junge Generation nehmen.»

Einige Jahre vor seinem Tod bestellte er sein Haus. Er sandte eine Aufstellung der Themen all seiner Publikationen – eine leise Art, sich zu verabschieden. Das ist jetzt für mich sein letztes Lebenszeichen geworden. Daß er gegen Ende seines Lebens immer weniger sehen konnte, trieb ihn wohl noch weiter in die Innenwelt hinein, von deren Labyrinth er so viel wußte. Unsere seelische Innenwelt, in der sich beim Tod überraschend eine Tür öffnet hinüber, noch weiter nach innen! Für jeden allein.

Josef Goldbrunner, Regensburg/Seeshaupt

Der Betrachter greift ein

Peter Handkes «Schwellengeschichte»¹

An der Literatur habe ihn stets die Klärung der eigenen Befindlichkeit interessiert, hat Peter Handke bereits in den Jahren seiner Sprachexerzitien betont. Mit formalen Etüden am vorhandenen Wortmaterial sondierte er den Stoff, überprüfte seine handwerkliche Fähigkeit. Die «Sprechstücke» (1966) zeigten und kritisierten Modelle sprachlichen Verhaltens. Sie stehen in der vor allem österreichischen Tradition der Sprachbezweiflung (von Hofmannsthal über Kraus bis Wittgenstein). Sie machten in den 60er Jahren nachdrücklich auf das Zeichensystem «Sprache» aufmerksam, verbargen aber eher den Zusammenhang mit der eigenen Existenz. Ich hatte damals wiederholt den Eindruck, hier muß und will sich einer behaupten, ohne daß er sich selbst einbringen will oder kann. In den mit quasi-objektiver Zunge sprechenden Sprechstücken steckte auch Abwehr. Die erlittenen Verletzungen, das persönliche Existenzverhältnis zu anderen Menschen konnten anders als durch diese aggressiven Spiegelungen noch nicht zur Sprache gebracht werden.

Suche nach Gegenwart

Direkte Hinwendung zu den Leidensstationen der eigenen Existenz markieren der autobiographische Bericht «Wunschloses Unglück» und der auf autobiographischen Erfahrungen fußende Roman «Der kurze Brief zum langen Abschied» (beide 1972). In «Wunschloses Unglück» erzählt Handke den Selbsttod der krebserkrankten, von einem Säuferrmann und einem stumpfen Dorf allein gelassenen Mutter, im «Kurzen Brief» die freiwillige Trennung einer jungen Frau von ihrem Mann. Am Schock der ehelichen Trennung arbeitete Handke weiter im Paris-Roman «Die Stunde der wahren Empfindung» (1975) und in der Erzählung «Die linkshändige Frau» (1976). Jedesmal trennt sich eine Frau aus klarer Erkenntnis der falschen Ansprüche des Mannes von ihrem Ehemann. Im Paris-Roman macht Gregor, der verlassene Mann, in der «linkshändigen Frau» die Hauptgestalt Marianne eine wundersame Erfahrung von Gegenwart. Sie hat noch keinen genauen Namen. Unscheinbare Gegenstände strahlen eine wunderbare Transparenz aus. Die Hauptgestalten fühlen sich friedvoll angerührt. Sie erfahren durch den Schmerz der (notwendigen) Trennung hindurch sich selbst in einer zumindest in Augenblicken tröstenden Gegenwart. Der «geheimnisvolle Ruck», den der Sprecher des Meditationsgedichts «Die Sinnlosigkeit und das Glück» (1974) anvisierte, hat sich ereignet. Der allein lebende Mensch vermag sich auszuhalten. Er hofft und ist in einem geradezu religiösen Sinn neugierig auf Zukunft. Den Gestalten dieser zweiten Schreibphase – nach der ersten der Sprachexerzitien – ist ein Grad persönlicher Selbstfindung und ein Aufmerken auf eine «geheimnisvolle» Gegenwart gemeinsam.

¹ Peter Handke, Der Chinese des Schmerzes. Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 1983, 255 S., DM 28,-/Fr. 25.90.

Mit der Tetralogie «Langsame Heimkehr» (1979–1981) hat m. E. eine dritte Schreibphase bei Handke begonnen. Autobiographisch, erkundend, bekennd stellt der Autor Phasen, Stufen, Schichten der «Heimkehr» dar. Der in die Fremde Gezwungene kehrt heim. Der von Schuldgefühlen und Ängsten verfolgte Valentin Sorger ist entschlossen, «auch gegen die Zeit ein richtiges Leben zu führen». Er spürt das «Bedürfnis nach Heil», nach Heilung, nach Sinn. «Es verlangte ihn nach einem auf etwas gerichteten Glauben ...» Viermal geht es um Heimkehr aus der Fremde: um die Heimkehr Sorgers aus dem amerikanischen Alaska nach Europa, um die Erkenntnis der landschaftlichen und ästhetischen Formen (in: «Die Lehre der Sainte-Victoire»), um die Heimführung des eigenen Kindes aus Paris nach Salzburg («Kindergeschichte»), schließlich, geradezu programmatisch um die Heimfindung einer dörflichen Gemeinschaft in das Eigene und wahrhaft Zukünftige («Über die Dörfer»). «Friedensstiftende Formen» heißt die umfassende Erkenntnis und Botschaft: friedensstiftende Formen in der Landschaft, in der Geschichte, in der Ästhetik, im sozialen Zusammenleben. Sie verlangen einen meditativen Erkenntnisprozess und die Fähigkeit der Liebe. Handkes Bekenntnis zu (Stifters) «sanftem Gesetz», zu «Gnade», zu sakramentaler Gemeinschaft, zu einer in wunderbaren Augenblicken mystisch erfahrenen Gegenwart, hat die Literaturkritik – je nach den eigenen weltanschaulichen Voraussetzungen – in zwei Lager gespalten, eine scharf ablehnende und eine vorsichtig, verwundert, gespannt zustimmende. Zu den schärfsten Gegnern Handkescher «Innerlichkeit» zählen Marcel Reich Ranicki von der «Frankfurter Allgemeinen Zeitung» und Jürgen Lodemann, der Fernsehredakteur des Literaturmagazins in Baden-Baden. Ein Autor, der auf «Zusammenhang», auf «Versöhnung» aus ist, der den soziopolitischen Realitätsraster durchbricht, stößt notwendig auf Gegnerschaft. Handke stellt sich, indem er sich zu seiner Erfahrung und Formfindung bekennt, dem literarischen Gegner. «Ohne meine Liebe zur Form wäre ich zum Mystiker geworden», bekennt der Erzähler der «Kindergeschichte». Ein Satz, nicht vorgesehen in der deutschsprachigen literarischen Szene.

Korrespondenz von Landschafts- und Selbsterfahrung

Im Roman «Langsame Heimkehr» (dieser 1. Teil wurde später Gesamttitel der Tetralogie) sagt der Erzähler über den Landschaftsforscher Valentin Sorger, er habe bei seiner «Erfassung der Erdgestalt ... sich selbst allmählich als Eigengestalt mitgeföhlt». Damit war die Grunderfahrung einer Korrespondenz von Landschaftserfahrung und Selbsterfahrung formuliert. In «Die Lehre der Sainte-Victoire» sagt der Erzähler beim Betreten eines Waldes südlich Salzburg: «Das Schwellengefühl ist eine Ruhe, die absichtslos weiterführt.» Der innere Zusammenhang mit der neuen Prosa ist offenkundig. Handke ist dabei, eine Art Wegelehre, genauer *Wegeerfahrung*, mitzuteilen – darin Hermann Hesse vergleichbar. Aber während es bei Hesse mehr um entwicklungspsychologische Auseinandersetzungen und den Gegensatz Bürger – Künstler geht, lehrt Handke den Leser (verlangt er vom Leser) – darin dem Rilke des «Malte Laurids Brigge» vergleichbar – eine andere Art des Sehens, Fühlens, Wahrnehmens. Alle, die mit «Absichten», das heißt mit Interessen unterwegs sind, auch die literarischen Absichtler, verfehlen ja zugleich ein Stück Gegenwart. In der Absichtslosigkeit steckt eine fast göttliche Gegenwart, im «Schwellengefühl» Schöpfungsaufmerksamkeit. Handkes schriftstellerische Arbeit provoziert die literarische Szene aus einer nicht vorgesehenen Richtung. Aber man hüte sich, den Schriftsteller Peter Handke einer «Gemeinde» zuzuschlagen. Er macht seine «Expedition nach Wahrheit» als einzelner, unter uns, aber mit Abstand.

Einem so konsequent und logisch voranschreitenden Autor wie Handke stand als weitere Aufgabe ein Stück Beschreibung der heimatlichen Landschaft aus dem «Großen Geist der Form»

bevor. Mit ihrer «Erfassung» mußte, wenn möglich, die Erkundung der inneren Situation und Form des Betrachters einhergehen. Beides leistet die neue Prosa *«Der Chinese des Schmerzes»* in souveräner Manier. Ich kenne keinen Autor der mittleren deutschsprachigen Generation, der so methodisch und existentiell weiterarbeitet. Man hat bei Handke nie den Eindruck, daß er sich von den Aktualitäten des Tages her sein Thema sucht, daß er überhaupt Stoff sucht, um schreiben zu können. Seine schriftstellerische Arbeit erwächst seit Jahren – darin den «Dichtern» Rilke, Kafka, Robert Walser oder Hermann Lenz vergleichbar – aus dem Druck der eigenen Leidenserfahrung, aus der angestregten Suche nach Gegenwart, aus einer mit Isolierung und Distanz zu bezahlenden meditativen Aufmerksamkeit gegenüber dem Lebendigen als dem einzig Geschichtlichen.

Handke beschreibt in der neuen Prosa den Salzburger Mönchsberg, die Innenstadt, vor allem die südliche Umgebung. Sehend, hörend, fragend (nicht die Nachrichten der Medien reproduzierend) erkundet er die Teilnahmefähigkeit und moralische Gestalt seines scheinbar teilnahmslos zuschauenden Helden. Verschwunden sind die mitunter spröden Begriffsworte der Tetralogie; verschwunden die polemischen Ausfälle gegen die «Realitäts-Tümler», die ohne Sinnsuche auskommen; gegen die «selbstgerechten kleinlichen Propheten», welche die Darstellung von «Helligkeit» diffamieren.

In der *«Sainte-Victoire»*-Prosa wanderte der Erzähler zuletzt durch den Morzger Wald im Süden von Salzburg. Die neue Prosa *«Der Chinese des Schmerzes»* eröffnet ihre Landschaftsschilderung just daneben, im besiedelten «Leopoldskroner Moos», einem Außenbezirk der gleichen Salzburger Südseite. Über einem Supermarkt wohnt der von seiner Familie getrennt lebende Lehrer für alte Sprachen *Andreas Loser*. Nachdem er in der Getreidegasse mit Vorsatz einen Menschen niedergestoßen hat, läßt er sich vorläufig vom Dienst freistellen. Die Rache tat fällt irritierend in den ruhig an den Gängen durch das Moos sich ausbreitenden Bewußtseinsmonolog. Nicht Mordlust, ein objektiver Rachewille befällt ihn beim Anblick des Mülls im Altkanal. Er empfindet die frechen politischen Plakatlügen und die Zerstörung der Landschaft körperlich. Aber während er Vergils unschuldige *«Georgica»* liest, diese Landbaulehre in Versen, glaubt der Leser nicht, daß etwas «passieren» könnte. Vergils Absicht der ruhigen Lehre im Gesang be-seelt auch Handkes Ich-Erzähler.

Der findet sich im Zustand der «Schwebe». Alles ist unentschieden, offen. Loser, der Amateur-Archäologe, bezeichnet sich bei seinen Grabungen manchmal als «Schwellenkundler» oder auch «Schwellensucher». Haus-, Kirchen-, Siedlungsschwellen «ausfindig zu machen und zu beschreiben», ist seine Leidenschaft geworden. Auf die *mystische Grundstrukturierung* des Textes wird der Leser früh aufmerksam gemacht. Am Salzachufer am Fuß des Gaisbergs erfährt Loser das «Licht» eines besonderen «Augenblicks», eine «wärmende Leere» breitet sich aus, «... wie ein Aufklaren ... Es war eigentlich keine Wärme, sondern ein Glanz; kein Sich-Ausbreiten, sondern ein Aufwallen; keine Leere, sondern ein Leer-Sein; weniger mein persönliches Leersein, als eine Leer-Form. Und die Leerform hieß: Erzählung.» Als weiteres Sinnwort wird ins Wortfeld «Schwebe», «Leere», «Schwelle» der Name «Loser» eingeflochten, abgeleitet vom mundartlichen «losen», was lauschen heißt.

Auf dem Weg zur monatlichen Tarockpartie auf dem Mönchsberg am Tag vor Gründonnerstag wird der Betrachter zum Täter. Er bemerkt einen Hakenkreuz-Sprayer und tötet ihn mit einem Stein. Er weiß, daß er eine «Schwelle» überschritten hat. Nach fahrigem Kartenspiel löst Loser mit seiner Frage nach «Schwellen» bei den Mitspielern ein intensives Gespräch aus. Der Hausherr, der Politiker, der Maler, jeder assoziiert seine Schwellenvorstellung. Der Priester, eben noch als Tarockforscher apostrophiert, entwickelt die theologische Bedeutung von

Schwelle und Tür im Alten und Neuen Testament: die Tore der irdischen und der himmlischen Stadt, Hiob an der Prüfungsschwelle, die Pforten der Hölle, die Tür zur Erlösung. «Die Schwellen als Kraftorte» seien «Kräfte im Innern». Von einem «Schwellen-Bewußtsein» über ein Schwellenhandeln, gibt der Erzähler zu verstehen, «könnte sich auf der Erde wieder die Friedensstaffel» zeigen. Handke bewegt sich scheinbar weit von der aktuellen politischen Friedensdiskussion. In Wirklichkeit geht es in seiner «Schwellengeschichte» («Die Schwelle ist die Quelle») um das Bewußtsein im Übergang zum Handeln, um die kontemplative Aufmerksamkeit, welche erst Moral ermöglicht, um die Wachheit des Wertbewußtseins, das die Ethiker mit «Gewissen» bezeichnen.

Die untersten Stufen der Festspielterrasse bilden für Loser keine «Schwelle», sondern eine «Grenze». Etwas in ihm fühlt sich «abgestoppt». An den Fälschungen der Festspielbau-Fassade und am Geschäftsrummel in der Innenstadt sieht er die «Frevler» am Werk. Loser sehnt sich nach «jener Einheit von Gewährwerden und Vorstellungskraft, ... jener Art des Schauens, die auf griechisch *leukein* heißt» (S. 179).

Befreit und, seit dem Steinwurf, wissend, daß sein eigenes Sterben begonnen hat, meditiert Loser die «Idee der Auferstehung». Er hört die Osterglocken, erinnert sich des «Rituals der Wandlung», betritt später die Mooskirche während des Gottesdienstes. Er selbst hatte sein «Los» (des Sterbens), wo aber lag sein «Teil» (des Lebens)?

In zwei ausgeführten Szenen erzählt Handke Losers Begegnung mit einer jungen Frau und den Besuch bei seiner Familie. Der Anblick der jungen Frau, verkörperte Anima aus Schönheit, Sammlung, Eros und Wissen, «überwältigt» den Wartenden. Nach einer gemeinsamen, feierlich erzählten Nacht im Salzburger Flughafenhotel erbittet Loser zum Abschied ihr Bild von ihm. Mit geradezu göttlichem Blick erfaßt sie sein Wesen, seine Situation: «nicht ganz anwesend ..., ein wenig verwahrlost ..., etwas auf dem Gewissen ..., außerhalb des üblichen Rechts ..., eine Art Leiden.» Im erzählerischen Vergleich nennt ihn die Schöne heiter befremdend «mein Chinese des Schmerzes».

Im Mai besucht Loser, in den Schuldienst zurückgekehrt, seine Familie. Die Frau liest ihm aus einem alten Brief, durch das Fernsein des Mannes habe die Frau «ein soviel höheres Leben, soviel geistigen Aufschwung erhalten». Und sie fügt hinzu, ob «das nicht auch ein Mensch von Gott sagen» könne. Zuletzt sucht der zum Täter gewordene Betrachter seinen Sohn als Zeugen seiner Tötungsgeschichte. Der halbwüchsige Sohn hat die Entschiedenheit, ja Radikalität seines Vaters unterschätzt. Er steht noch vor der «Schwelle». Ein Epilog nimmt die Handlungsgeschichte in die scheinbar ereignislose Landschaftsschilderung des Anfangs zurück.

«Zeithaben», ein Wort für «Gnade»

Es gibt in dieser Prosa kaum Erinnerung und so gut wie keine Ereignisspannung auf Zukunft. Der Leser wird bereits mit den ersten Sätzen in eine ungeheuer intensive und doch nicht von Pathos überspannte Gegenwart hinein genommen. Ich möchte diese zugleich hochgradig gespannte und gelassen wirkende Prosa als spezifisch *meditativ* bezeichnen. Der Leser gerät nicht nur in Beziehung zum Erzählten, sondern auch zu sich selbst. Was üblich «im Stand der Gnade» genannt werde, sagt der Erzähler, sollte vielleicht «im Stand des Zeithabens» heißen. Später läßt er sich durch den Mund seiner Mutter das Gefühl, «in einer gnadenlosen Zeit» zu leben, bestätigen. Wie schon in der *«Sainte-Victoire»*-Prosa fällt im Seitenblick ein bitteres Urteil auf Deutschland, «als begänne dort, unverjährbar, das Nichts».

Wer zeitgenössische Texte an ihrer Aktualität mißt – zum Beispiel daran, ob sie die Thematik des Aussteigens, der Ökobewegung, der Friedenserziehung, der Frauenbewegung szenisch ins Bild setzen –, dessen Erwartung wird von Handke enttäuscht. Er fädelt nicht Zeitungsnachrichten in eine Geschichte. Er be-

stätigt dem Leser nicht seinen Informationsstand, sein Protestpotential, seine moralische Entrüstung. Er solidarisiert sich nicht. Er liefert nicht die «Poesie» zu dem, was der Leser auch ohne «Poesie» weiß. Handke nimmt in strenger Zurückgezogenheit einen poetisch unverzichtbaren Weg sinnlicher, geistiger, moralischer Erfahrung auf sich. Seine Prosa zwingt mich als Leser, ein Stück Welt neu, anders zu sehen. In ihr begegnet mir die Radikalität des Dichters. Sie schaut unangeschauten Formen von Welt an; sie deckt unaufgedeckte Zustände der Psyche, des Zusammenlebens auf. Diese Prosa irritiert meine Unaufmerksamkeit. Sie stimuliert meine Wahrnehmung. In seinen religiösen Sätzen ist Handke dabei, weiterzugehen als andere lebende Autoren. Seine meditative Lebensuche provoziert. Sein Andreas Loser ist ein zeitgenössischer Lehrer von der gelassen traurigen Gestalt. Der wahre Betrachter, zeigt Handke, ist der Handelnde. Haben wir zu viele Täter ohne Betrachtung, zu viele hektische Taten?

Handkes erzählendes Schauen ist im Grunde eine Form mystischer Partizipation und Realisation. Dies scheint mir auch der Grund dafür zu sein, daß episches Erinnern nicht ins Spiel kommt. Mystisch formiertes Bewußtsein kennt nur Gegenwart, diese allerdings in einer Dichte, welche das «Normal»-Bewußtsein, das den Ablauf der Zeit kontrolliert, nicht kennt. In einer noch näher zu untersuchenden Weise fließen in dieser Prosa eine streng perspektivische und eine anhaltend aperspektivische Sehweise zusammen, was den Eindruck der Aufhebung von Zeit bestätigen würde. Wiederholt wird der Leser gewahr, daß sich jeder Satz auf jeden bezieht. Handke hat ein Continuum nicht der Reflexion, sondern der Meditation geschrieben. Im einzelnen Satz steckt das Ganze. Ein Text von unerhörter künstlerischer Dichte. In seinen stärksten Partien überschreitet er die mentale Struktur in Richtung einer integralen Wahrnehmung und Darstellung von Welt. Erzählerisch Neues geschieht.

Paul Konrad Kurz, Gauting bei München

Nur Ohnmacht macht Macht ohnmächtig

Dietrich Bonhoeffer – Die Frage nach dem Möglichen (1)

Am 4. Februar 1906 wurden Dietrich Bonhoeffer und seine Zwillingsschwester Sabine geboren. Die Eltern, Paula Bonhoeffer, mit dem Mädchennamen von Hase, und Karl Bonhoeffer, Professor für Psychiatrie und Neurologie, lebten damals in Breslau. Der Stammbaum jedoch weist kaum auf schlesische, vielmehr auf kräftige schwäbische, dazu auf thüringische und preußische Wurzeln hin. Dietrich und seine sieben Geschwister wuchsen in einer familialen Kultur auf, die sie sehr geprägt hat. Der Vater mag ein fast zu bestimmendes Wesen gehabt haben. Aber statt sie zu beengen, haben die Gewohnheiten, die Regeln, die Formen, mit denen die Bonhoeffers groß wurden, ihnen einen Lebensstil sympathischer Unbefangenheit, Unabhängigkeit und Überlegenheit vermittelt.

Dietrich Bonhoeffer war, was man einen Mann von Welt nennt. Er hatte einen sicheren Geschmack, wählte seine Kleidung mit Sorgfalt, wußte sich in jeder Gesellschaft zu benehmen, war belesen, musikalisch, ein Globetrotter und ein Gourmet. Gleichwohl wohnte er in Berlin im Wedding und unterrichtete aus freien Stücken die Kinder des Proletariats. In Sachen der Politik wie des Glaubens war er streng, unerbittlich, geradezu monastisch und ohne Spur von Opportunismus. Gleichwohl waren pfäffische Manieren und dogmatische Abstraktionen ihm fremd, und trotz seiner Solidarität mit den Wortführern der Bekennenden Kirche hegte er eine unverhohlene Antipathie gegen den Kampf- und gelegentlichen Krampfgeist in der Dialektischen Theologie, deren Meriten für die damalige Stunde unbestritten sind, in deren Atmosphäre ein Bonhoeffer jedoch nicht tief genug Luft holen konnte. Den mannigfachen Einordnungen in Klischees, die man sich von Bonhoeffer zu machen pflegte und pflegt, entsprach er nie. Aber er widersprach ihnen auch nicht. Er hielt sie nicht für der Rede wert und ging unbekümmert seiner Wege.

Am 9. April 1945 wurde Bonhoeffer, wenige Momente vor dem Ende der Herrschaft Hitlers, im Konzentrationslager Flossenbürg hingerichtet. Zuvor hatte man ihn mit einer Gruppe international zusammengesetzter Mitgefangener von einem Gefängnis ins andere überführt, offenbar unsicher, was angesichts der näherrückenden Fronten der Alliierten mit den Häftlingen zu geschehen habe. Die Freilassung stand unmittelbar bevor. Da wurde der Gefangenentransport von einem Sonderkurier eingeholt, der ihm mit Anweisungen aus Berlin gefolgt war. Bonhoeffer – mit ihm Canaris, Oster und wenige andere – wurde aufgerufen. Er wußte, was das zu bedeuten hatte. Er verabschiedete sich von einem englischen Freund mit den Worten: «Das ist das Ende. Für mich der Beginn eines neuen Lebens.»

Das war ohne Kanzelpathos gesprochen. Von einem Mann, der des Lebens nicht müde und nicht überdrüssig war. Er liebte das

Leben, das Lebendige, alles, was wächst und blüht und gedeiht. Er fühlte sich dem Diesseits, dem Augenblick verwachsen und verpflichtet und hat Vertröstung auf eine andere, eine jenseitige Welt niemals für eine redliche Möglichkeit gehalten. Ich kenne keine ernsthaftere und weitergehende Infragestellung herkömmlichen Kirchen- und Christentums als die Dietrich Bonhoeffers. Dennoch konnte er mit einer Souveränität ohnegleichen unbrauchbar gewordenen Traditionen einfach das abgewinnen, was er für den Ausdruck seiner eigenen Frömmigkeit brauchte und was er mit einer solchen Selbstverständlichkeit zu neuem Sinn brachte, daß es auf seine Umgebung gleichermaßen anschaulich und ansteckend wirkte. Der Lagerarzt von Flossenbürg erzählt, daß er – nicht ahnend, um wen es sich handelte – durch einen Türspalt einen knieenden Häftling erblickte. Es war noch vor dem Morgengrauen am Tag der Hinrichtung Bonhoeffers. Die Ruhe und Ungebeugtheit dieses «ungewöhnlich anziehend» erscheinenden Mannes, berichtet der Arzt, «hat mich aufs tiefste erschüttert. Auch an der Richtstätte selbst betete er noch kurz und bestieg dann mutig und gefaßt den Galgen. Der Tod erfolgte nach wenigen Sekunden.» Er habe in seiner fast fünfzigjährigen ärztlichen Tätigkeit kaum je einen Menschen so bewußt, so klar, so angstlos sterben sehen.

Wie sein Bruder Klaus Bonhoeffer, sein Vetter Hans von Dohnany und sein Schwager Rüdiger Schleicher, so starb auch Dietrich wegen Landesverrats. Nicht – wie etwa Paul Schneider – als «Märtyrer». Während der Jahre nach dem Krieg wurde mehrfach der Vorschlag abgelehnt, Schulen oder Straßen oder Gemeindehäuser nach ihm zu benennen. Er hatte sich ziemlich früh in der Widerstandsbewegung gegen den Nationalsozialismus engagiert. Anfang des Krieges wurde er als Geheimagent, als sogenannter V-Mann, angestellt, um vor den Belästigungen der Gestapo einigermaßen geschützt zu sein und mit Papieren der Abwehr ins Ausland reisen und seine internationalen Erfahrungen und Beziehungen nützen zu können. Bonhoeffer erhielt den Auftrag, englische Politiker durch die Vermittlung des einflußreichen Bischofs von Chichester, George Bell, über die Umsturzabsichten und über die Namen einer neuen deutschen Regierung zu unterrichten. Seine Sorge ging über Hitler weit hinaus. Er befürchtete – als Folge der Kriegspolitik der Alliierten – jene Spaltung Europas, die später tatsächlich eintrat, und war leidenschaftlich interessiert, ihr vorzubeugen. Eine zentrale Figur in dem geheimen Informationsaustausch war Willem Visser't Hooft in Genf, der in engem Kontakt mit Adam von Trott und Helmuth James von Moltke und Dietrich Bonhoeffer stand – drei weitblickenden Männern, die untereinander aus Sicherheitsgründen kaum Kontakt haben durften, die aber nicht bloß ein gleiches Schicksal hatten, sondern bei denen

man nachträglich ein solches Maß an geistiger wie politischer Übereinstimmung feststellen kann, daß einem beim Vergleich bewußt wird, wie genau Hitler seine Gegner erkannt und bis zum letzten Atemzug verfolgt hat. Er hat gründliche Arbeit geleistet. Was es damals – namentlich bei Moltke und Trott – an Keimen für eine soziale Demokratie gab, eilt allem, was wir inzwischen verwirklicht haben, voraus. Sucht man Maßstäbe etwa in Moltkes Konzept einer partizipatorischen, das heißt Mündigkeit implizierenden Demokratie und wirft dann einen Blick auf unsere bestenfalls delegatorische Demokratie, so gehen einem die Augen dafür auf, daß man in einem Entwicklungsland lebt. Wir haben den äußeren Wiederaufbau (schon dieser Begriff hat ja einen restaurativen Akzent) Hals über Kopf dermaßen forciert, daß wir für einen inneren Wiederaufbau oder sagen wir besser: für einen veritablen *Neubau* zunächst einmal keine Zeit und danach – als die Frage nach der Qualität des Lebens zu stellen begonnen wurde – längst gar kein Interesse mehr hatten.

Wer Gewalt überwinden will ...

Die diversen Chancen, der ihm drohenden Gefahr zu entkommen, hat Bonhoeffer ausgeschlagen. Von seinen zahlreichen Auslandsaufenthalten kehrte er, entgegen wohlwollendem Freundesrat, stets in die Höhle des Löwen zurück. Emigration, mühelos möglich für ihn und nicht selten erwogen, hätte die Arbeit im Widerstand ausgeschlossen, und Bonhoeffer hat Christsein einmal definiert als die Bereitschaft, auf Privilegien zu verzichten und sich für das jeweils Notwendige zur Verfügung zu halten. Kaum jemand, der «heute am christlichen Credo sein Geld verdient», verbindet damit die Vorstellung, das sei lebensgefährlich – schrieb mir Eugen Rosenstock-Huesy in einem Brief zwanzig Jahre nach dem 20. Juli 1944: «Das wissen nur Menschen wie mein Freund Moltke oder Pfarrer Bonhoeffer, die zutiefst Laien sind, Weltchristen, ganz und gar vertraut mit dem Stoff, aus dem die Geschichte gemacht ist.»

Dieser Laie, der Theologe war, scheute die Konspiration nicht. Er, der immer ein Nicht-Militarist war, wurde später erklärtermaßen Pazifist. Doch der Egoismus des Bedürfnisses, seine Hände in Unschuld zu waschen, war ihm zuwider. Das Risiko kann man nicht umgehen, man muß mit ihm umgehen. Die Konflikte, in die jeder Pazifismus in einer anders gearteten Welt gerät, spitzten sich bei der Wahl zwischen den Übeln, die Bonhoeffer zu treffen hatte, unweigerlich zu. Wer Gewalt überwinden will, begibt sich in ihre brisanteste Nähe.

Wie konnte Hitler mit seinem Terror *über uns* kommen, so wird oft gefragt. Aber eigentlich müßte die Frage lauten: wie konnte er *aus uns* heraus kommen? Hitler war nicht nur auf Opfer, sondern er war vor allem auf Helfershelfer angewiesen. Zwar galt er als der Führer, als der Retter, der «von oben» erschien und als starker Mann Lösung, ja Erlösung versprach und *Endlösung* brachte. Andererseits ist er «von unten» projiziert und produziert worden. Er war ein Erzeugnis von Erwartungen und Verhältnissen. So gesehen, dürfte in der Politik der starke Mann nicht selten ein schwacher Mann sein. Er ist Exponent und Reflex einer Masse, deren Applaus ihn bestätigt. Hitler war ungeeignet, ohne Beifall eine Idee oder Vision zu entwickeln und zu propagieren. Sein Gefühl der Macht ergab sich aus der Reaktion derer, auf die er einwirkte. Aus einer Wechselbeziehung zwischen Führer und Geführten ließ Hitler sich beauftragen, die eigene Schwäche sowie die Schwäche anderer dermaßen ins Gegenteil zu übersteigern, daß dabei jegliche Angemessenheit an die Wirklichkeit verlor. Hitler war nicht der abstoßend eindrucksvolle Demagoge von Format, als der er gern gekennzeichnet wird, sondern eher die Verkörperung mediokren Spießertums. Er wäre wahrscheinlich irre, an sich selber irre geworden, wenn er nicht in der hellstichtigen Erkenntnis, einer von vielen zu sein, deren Sprecher geworden wäre und damit einen Massenaufbruch verursacht hätte, der ihm, dem Versager, ungeahnte Energien, Befriedigungen und Befähigungen einflößte.

Der Widerstand gegen diesen Hitler hat so wenig ausgerichtet, weil er mehr zu leisten hatte als etwa nur die Beseitigung dieses einen Mannes. Der Widerstand war ein Kampf einzelner gegen eine «Bewegung». Ihm fehlte die Basis. Bonhoeffer war einer der ersten, die diesen Sachverhalt durchschauten. Gern hätte er auf die Kirche als Trägerin breit angelegten Widerstands seine Hoffnung gesetzt. Aber er fand in ihr nicht nur eine wackere Opposition, sondern auch eine offensichtlich attraktive Glaubensbewegung namens «Deutsche Christen», die sich die «SA Jesu Christi» nannte. Bei den Kirchenwahlen des Jahres 1933 gelang es den Deutschen Christen mit Hilfe des nationalsozialistischen Propagandaapparates überall in Deutschland (mit Ausnahme Westfalens), deutliche Mehrheiten zu gewinnen. Bald darauf waren die Synoden, die Kirchenleitungen und die Verwaltungen der meisten Landeskirchen in ihren Händen. So konnte bereits Anfang September von der Generalsynode der Altpreußischen Union und später auch von weiteren Synoden das *Gesetz über die Rechtsverhältnisse der Geistlichen und Kirchenbeamten* verabschiedet werden, das die Rassenpolitik des Staates für die Kirchenorganisation widerspiegelte. § 1, Absatz 2: «Wer nicht arischer Abstammung oder mit einer Person nicht arischer Abstammung verheiratet ist, darf nicht als Geistlicher oder Beamter der allgemeinen kirchlichen Verwaltung berufen werden ...» Dieser Arierparagraph sollte nur ein erster Schritt auf dem Wege zu einer «judenreinen» Kirche, zu einer völligen «Entjudung der Gemeinde» sein. Was sich hier in weiten Teilen der Kirche zugetragen hat, war geeignet, das für viele von uns heute kaum noch begreifliche Klima vorzubereiten, das dann den Holocaust ermöglichte.

Prüfstein: Judenfrage

Nicht erst die kirchliche, bereits die staatliche Ariergesetzgebung im Frühjahr 1933 hatte Bonhoeffer zur Formulierung scharf analysierender Thesen über die politischen wie über die theologischen Folgen veranlaßt. Die Judenfrage ernannte er zum Kernproblem der bevorstehenden Auseinandersetzungen. Keineswegs beschränkte er sich – wie die meisten seiner Kampfgenossen in der Bekennenden Kirche – auf die Frage der Mitgliedschaft von Judenchristen in der evangelischen Kirche, sondern seine Angriffe bezogen sich auf einen Staat, der seine Grenzen verlassen hatte und dessen totalitäre Tendenzen allenthalben zum Vorschein kamen. Bonhoeffer erwartete von der Kirche, daß ihr Gebet nicht mehr nur ein Akt, sondern eine Aktion sei. Die Zeit werde kommen, so schrieb er, in der es nicht genüge, «die Opfer unterm Rad zu verbinden», wenn ein Auto auf dem Kurfürstendamm auf die Fußgänger zurase, vielmehr müsse man dem Rad in die Speichen fallen, um das Unglück zu verhindern. Wir dürfen nicht gregorianisch singen, wenn um uns herum die Ausrottung der Juden eingeleitet wird, rief Bonhoeffer. Dieses Thema drängte sich bis in seine persönlichen Entscheidungen vor. Seine Schwester Sabine heiratete den jüdischen Rechtsgelehrten Gerhard Leibholz. Als dessen Vater am 11. April 1933 starb, hätten die Verwandten gern gesehen, daß Dietrich ihn beerdigt. Er bat den zuständigen Generalsuperintendenten um dessen Einwilligung, ließ sich allerdings abraten, zu diesem Zeitpunkt die Trauerfeier für einen Juden zu übernehmen. Wenige Monate später schrieb Bonhoeffer seinem Schwager: «Es quält mich jetzt ..., daß ich damals Deiner Bitte nicht ganz selbstverständlich gefolgt bin. Ich verstehe mich offen gestanden selber gar nicht mehr. Wie konnte ich damals so ängstlich sein? Ihr habt es gewiß auch nicht verstanden und mir nichts gesagt. Aber mir geht es nun nach, weil es gerade etwas ist, was man nie wieder gut machen kann. Also ich muß Euch jetzt einfach bitten, mir diese Schwäche zu verzeihen und mir dabei zu helfen, daß sich so etwas bei mir nicht wiederholt ...»

In jüngeren Jahren hatte Bonhoeffer das Verhältnis der Kirche zur Politik einmal mit dem Ausdruck «Desinteressement» beschrieben. Später hat er diesen Begriff nicht allein bedauert, sondern geradezu «frivol» genannt. Er hat dann, mit seiner Teilnahme an der Verschwörung gegen Hitler, eine Stellung

eingenommen, die offizieller protestantischer Auffassung in keiner Weise entsprach. Für sein Verhalten gegenüber der «Obri- gkeit» hätte er gewiß keine Rechtfertigung aus moraltheologi- schem Repertoire herleiten und beanspruchen können. Er se- zierte und kritisierte die Unzulänglichkeit, ja die Gefährlichkeit einer religiösen Mentalität, die im Dispens von Weltverantwor- tung gipfelt. Hat die Kirche nur zu trösten, Zuflucht zu bieten und gut zuzureden? Hat sie nur aufzulesen, wer unter die Räu- ber gefallen ist, oder hat sie an Verhältnissen mitzuarbeiten, in denen es weniger Bedrohungen gibt? Müßte die Kirche nicht ini- tiativ sein, Krisenherde aufspüren, Unrecht bekämpfen, Frie- den modellieren usw.? Will sie nur Hungrige sättigen, noch pointierter: *braucht* sie sie womöglich zur Bestätigung ihres Daseinssinns als berufenes Organ von Caritas, oder will sie Hunger überwinden, indem sie zur Herstellung gerechterer po- litischer Ordnungen beiträgt? Ist sie nur Thermometer oder auch Thermostat? Ist sie ökumenisch allein in dem Sinne, daß sie ihre Mission an der «ganzen bewohnten Erde» orientiert, oder auch in dem Sinne, daß sie mit all ihren Aktivitäten dar- auf hinwirkt, daß aus der ganzen bewohnten eine *bewohnbare* Erde werde? Aus solchen Fragen (die ich absichtlich mit eigen- en, nicht mit Bonhoeffers Worten ausdrücke) entstanden erste Hinweise auf eine revolutionär neue Sicht von Mensch und Welt. Sie sind vor allem enthalten in *Widerstand und Erge- bung*, den während der Haftzeit niedergeschriebenen Aufzeich- nungen, die in ihrer Dichte und in ihrer Unbestechlichkeit den Pensées von Pascal nicht nachstehen. Sie sind das Dokument unserer Zeit für die immer schon gültige Erfahrung, daß Theologie erst erheblich wird in dem Moment, in dem die Wahr- heitsbehauptung durch die Wahrheitssuche abgelöst wird. *Widerstand und Ergebung* ist bezeichnenderweise kein Brevier; es ist eine Sammlung von Abkürzungen.

Die mündig gewordene Welt

Was hat sich bei Bonhoeffer angebahnt? Ihm ging auf, daß Mensch und Welt früheren Bevormundungen entwachsen sind. Man beginnt, auf eigenen Füßen zu stehen. Die Säkularisierung ist nicht eine vorübergehende Phase nur, sie ist das Ergebnis eines mächtigen Prozesses, in dem alle Kulturen ihre religiösen Grundlagen eingebüßt und die bestehenden Formen der Gesell- schaft eine tiefgreifende Entsakralisierung erfahren haben. Der Mensch ist «mündig» geworden. Für Verantwortungslosigkeit, für Weltuntüchtigkeit, für Infantilismus kann Religion ihm kein Alibi mehr liefern. Es lag Bonhoeffer fern, diesen Vor- gang zu verharmlosen. Er hat ihn nicht so unbedenklich be- grüßt wie viele seiner Interpreten. Eine Theorie der Säkularisa- tion, die man seinen aphoristischen Schriften meinte entneh- men zu können, hat er selbst so nicht vorgezeichnet. Ihr werden immer mehr begründete Einwände oder Differenzierungen ent- gegengehalten. Man wird sie zu beachten und zu besprechen haben. Bonhoeffer hat mehr Fragen als Antworten hinterlas- sen. Aber in einem Punkte wird man sich auf ihn berufen kön- nen: die momentane Wiederkehr der Sehnsucht nach Religion und Religiosität hätte zumindest seinen Verdacht, wahrschein- lich seinen Einspruch ausgelöst. Er hätte sie vermutlich gedeut- et als Regression, als Heimkehr in eine Haltung genießerischer Unmündigkeit, als die Neigung, wieder und wieder vor den An- forderungen des Erwachsenwerdens und der Aufklärung in die Idolatrie zu fliehen. In der Kirche wird die religiöse Konjunk- tur gelegentlich händereibend registriert als der warnend ange- kündigte Zusammenbruch eines hybriden Übermut und als längst fälliges Zugeständnis menschlicher Unzulänglichkeit, die auf Hilfe von außen, sprich: von oben angewiesen ist.

Ich möchte die Unsicherheiten und Übergänge, welche die Menschen zur Stunde erleben und die Regungen und Bedürf- nisse mit sich bringen, für die sich die Bezeichnung «Religion» anbietet, nicht vereinfachen. Daß nach einer Phase allgemeiner Intellektualisierung eine Phase der Emotionalisierung kommen mußte, war vorauszusehen. Aber wir müssen unterscheiden.

Gehen wir vorwärts oder rückwärts? Den meisten Strömungen, die wir in diesem Zusammenhang beobachten, dürfte eine Ängstlichkeit zugrundeliegen, die Sorge, mehr zu verlieren als zu gewinnen. Wer Neuland betritt, verläßt Muttererde. Ein Verlangen nach Nestwärme regt sich. Dem Menschen eignet eine obstinate Tendenz zum Versteckspiel. Er schaut nur blin- zelnd in das Licht der Welt und bevorzugt das Halbdunkel. Er fürchtet das Wissen mehr als das Nichtwissen. So wird Ver- nunft, die womöglich etwas mehr Helligkeit, etwas mehr Klar- heit bringt, immer neu verweigert und verunglimpft. Gegen den heute sich ereignenden Rückfall in eine Vorstufe des Rationa- lismus hat Albert Schweitzer bereits in den zwanziger Jahren zur Vernunft gerufen: «Ich wage unserm Geschlecht zu sagen, daß es nicht meinen soll, mit dem Rationalismus fertig zu sein, weil der bisherige zuerst der Romantik und dann einer auf dem Gebiet des Geistigen wie des Materiellen zur Herrschaft kom- menden Realpolitik Platz machen mußte. Wenn es alle Torhei- ten dieser Realpolitik durchgemacht hat und durch sie immer tiefer in geistiges und materielles Elend geraten ist, wird ihm zuletzt nichts anderes übrig bleiben, als sich einem neuen Ra- tionalismus, der tiefer und leistungsfähiger ist als der vergange- ne, anzuvertrauen und in ihm Rettung zu suchen.» Das ist der Kontext, in dem Bonhoeffers Begriff von der Mündigkeit zu suchen und zu erklären ist. Mündigkeit ist nicht schon erreich- tes, sondern dauernd erstrebtes Ziel des Menschen: Aufgabe von Erziehung. Er kann nicht länger Kind bleiben, so gern er es möchte. Religion als Entlastung von Selbständigkeit, als Rech- ttfertigung von Unreife, als Einladung zur Unterwerfung unter irrationale Autoritäten ist nicht nur antiquiert, sondern sie richtet Unheil an. Im Banne seiner Religion kann der Mensch zum Gefahrenfaktor Nummer Eins in unserer Welt werden.

Das Mögliche ist das Wirkliche

Bonhoeffer hat die Verweltlichung der Welt nicht als Dechristi- fikation beklagt oder verklagt; er hat in dieser Entwicklung mit all ihren unleugbaren Wachstumskrisen zugleich Wirkungen einer jüdisch-christlichen Überlieferung angenommen, und statt aus dieser (sicherlich ambivalenten) Geschichte auszusteigen, hat er sich couragiert in ihr betätigt und Partei ergriffen für jene Kräfte in ihr, die dem Ziel einer menschlicheren Menschheit zuspähen. Es gibt eine Bemerkung von Walter Ben- jamin, die man ganz gut auf Bonhoeffer anwenden kann und die sein Bewußtsein ziemlich genau beschreiben dürfte: «Es be- steht eine geheime Verabredung zwischen den gewesenen Ge- schlechtern und unserem. Wir sind auf der Erde erwartet wor- den. Uns ist wie jedem Geschlecht, das vor uns war, eine schwache messianische Kraft mitgegeben, an welche die Ver- gangenheit Anspruch hat.» Man muß, will man Bonhoeffer nä- herkommen, auf das prophetisch-politische Element in seinem Denken und Handeln achten. Man lese nur einmal die betont einseitige Friedensansprache von Fanö nach, die er als Acht- undzwanzigjähriger gehalten hat und in der er die verhängnis- volle Verwechslung von Frieden und Sicherheit angeprangert hat: Friede «muß gewagt werden», «ist das Gegenteil von Si- cherung». Er war seinen Gefährten um etliche Nasenlängen voraus. Im Gegensatz zum amtlichen Kirchentum, das, statt Glauben als Relativierung des Bestehenden zu praktizieren, im Kult des Tatsächlichen verharret, war Bonhoeffer stets angestif- tet von einer – wie Eberhard Bethge sagt – «unersättlichen Neu- gierde für jede neue Wirklichkeit». Wunschlosigkeit sei Armut, hat er gemeint. Er setzte seine Phantasie, sein Wunsch-Denken gegen alle Zwangsläufigkeiten ein. Die viele Christen und die nach ihnen benannte Politik charakterisierende Welt- und Menschenverachtung, der Glaube oder vielmehr: der Antiglaube, der Mensch und die Welt seien unveränderlich und vor al- lem unverbesserlich, die Mutlosigkeit, mit der jeglicher Enttäu- schung vorgebeugt und auf Erwartungen von vornherein ver- zichtet wird, der Mangel an Bereitschaft zu scheitern – dieser lähmende «Realismus», diese unkritische Akzeptation des Au- genscheins hat Bonhoeffer verabscheut. Es gibt nicht nur eine

Flucht *vor* den Tatsachen (um sie nicht bewältigen zu müssen), es gibt auch eine Flucht *in* die Tatsachen (um sie nicht durch andere ersetzen zu müssen). Bonhoeffer wünschte sich weder das weltflüchtige noch das weltstüchtige, sondern ein welttütiges Christentum.

Zwischen Dachziegeln verborgen, von der Gestapo unentdeckt, fand sich nach dem Krieg eine Notiz von Bonhoeffer, die um die Jahreswende 1942/43 entstanden war, in einer Zeit also, in der zu leichtfertigen Äußerungen wenig Anlaß bestand: «Es ist klüger, pessimistisch zu sein: vergessen sind die Enttäuschungen, und man steht vor den Menschen nicht blamiert da. So ist Optimismus bei den Klugen verpönt. Optimismus ist seinem Wesen nach keine Ansicht über die gegenwärtige Situation, sondern er ist eine Lebenskraft, eine Kraft der Hoffnung, wo andere resignieren, eine Kraft, den Kopf hoch zu halten, wenn alles fehlzuschlagen scheint, eine Kraft, die die Zukunft niemals dem Gegner läßt, sondern für sich in Anspruch nimmt. Es gibt gewiß auch einen dummen, feigen Optimismus, der verpönt werden muß. Aber den Optimismus als Willen zur Zukunft soll niemand verächtlich machen, auch wenn er hundertmal irrt; er ist die Gesundheit des Lebens, die der Kranke nicht anstecken soll. Es gibt Menschen, die es für unernst, Christen,

die es für unfrohm halten, auf eine bessere irdische Zukunft zu hoffen und sich auf sie vorzubereiten. Sie glauben an das Chaos, die Unordnung, die Katastrophe als den Sinn des gegenwärtigen Geschehens und entziehen sich in Resignation oder frommer Weltflucht der Verantwortung für das Weiterleben, für den neuen Aufbau, für die kommenden Geschlechter. Mag sein, daß der Jüngste Tag morgen anbricht, dann wollen wir gern die Arbeit für eine bessere Zukunft aus der Hand legen, vorher aber nicht.» Dieser Optimismus will Leben optimieren. Er fragt das «Wirkliche» mit einer Wünschelrute nach dem «Möglichen» ab, begnügt sich also nicht mit dem, was *ist*, sondern macht sich auf die Forschungsreise nach dem, was sein sollte, müßte, könnte. Erst in der «Mutmaßung» erweist sich – so Robert Musil – unser Maß an Mut.

(Zweiter Teil folgt.)

Hans Jürgen Schultz, Stuttgart

DER AUTOR ist Chefredakteur Kultur beim Süddeutschen Rundfunk in Stuttgart. Er veröffentlicht im Herbst 1983 eine Textauswahl von Matthias Claudius *Es gibt was Bessres in der Welt*. Zuletzt erschienen die von ihm herausgegebenen Sammelbände *Luther kontrovers* und *Letzte Tage. Sterbegeschichten aus zwei Jahrtausenden* (alle im Kreuz-Verlag, Stuttgart).

Brasiliens Fortschritte in der Demokratisierung

Brasilien befindet sich gegenwärtig in einer außergewöhnlich schweren Krise. Die finanzielle, wirtschaftliche, soziale, politische und kulturelle Situation ist so prekär, daß praktisch alle Parteien und Gesellschaftsschichten sich darüber einig sind, das an sich krisengewöhnte Land stehe heute der schlechtesten Lage gegenüber, seit es vor 160 Jahren unabhängig wurde. Schon allein diese Übereinstimmung ist außergewöhnlich, denn in Brasilien kommen Parteien selten zu einem sachlichen Konsens: Noch vor wenigen Jahren proklamierte die Regierungspartei in ihrem Slogan, Brasilien sei inmitten der Weltrezession eine Insel der Wohlfahrt, während *Lula* (Luis Inácio da Silva), der Präsident und Gründer der Arbeiterpartei (PT), zur gleichen Zeit in seinen Reden im In- und Ausland verkündete, schlechter als es dem Land gehe, könne es ihm nicht mehr gehen. Aber auch Lulas Rhetorik erwies sich als demagogische Übertreibung; heute geht es Brasilien bedeutend schlechter als vor zwei Jahren, und seine Partei, gegründet auf einer unrealistischen Situationsanalyse, hat, wie die Regierungspartei, wenig getan, um die Verschlechterung zu verhindern.

Unter den eingangs erwähnten Schwierigkeiten sind die finanziellen die bekanntesten, obwohl keineswegs die wichtigsten. Brasilien schuldet 1250 ausländischen Banken etwa 90 Milliarden Dollar. Die Inlandverschuldung ist noch größer, wird aber durch den Druck von Banknoten teilweise überbrückt, was u. a. die Inflation auf 150% erhöhte.

Das Schwerwiegende an dieser Verschuldung sind nicht die spektakulären Zahlen, sondern die absolute Priorität, welche die Regierung diesem Problem zumißt. In den letzten 20 Monaten wurden die wichtigsten nationalen Beschlüsse unter dem Druck des drohenden Staatsbankrotts getroffen, mit verheerenden Folgen im sozialen und kulturellen Bereich. Doch alle diese Maßnahmen, teilweise unter dramatischen Umständen dekretiert – zum Beispiel unter ostentativer Gegenwart des gesamten Staatssicherheitsrates an Stelle des doch an sich zuständigen Wirtschaftsrates –, nützten nichts. Heute ist Brasilien bereits mit zwei Milliarden Dollar Rückzahlung im Verzug. Immer mehr diktieren die ausländischen Banken, der Internationale Währungsfonds, aber auch die inländischen Banken (die in den letzten Jahren sehr hohe Gewinne erzielten) die finanziellen Spielregeln, welche direkt oder indirekt schwere Folgen für alle anderen Bereiche und für die ganze Gesellschaft haben. So bleibt keine Zeit und Energie übrig, um an soziale und kulturelle Fragen zu denken, wie z. B. an arbeitsintensive Investi-

tionen, um die Arbeitslosigkeit zu bekämpfen, und an die Verbesserung des Erziehungs-, Berufsbildungs- und Gesundheitswesens. Selbst wenn einige kaltblütige Politiker, Technokraten oder Intellektuelle Zeit fänden für solche sozialen und kulturellen Projekte, bekämen sie nicht das Geld für deren Ausführung.

Damit sind wir zum Zentrum des Teufelskreises der Unterentwicklung vorgestoßen: Man setzt keine Priorität zugunsten der Kultur und Erziehung des Volkes, der Berufsbildung (zumal für bereits Beschäftigte) und des Arbeitsmarkts. In Brasilien haben nur 8% der berufstätigen Bevölkerung eine Berufsbildung, und weniger als ein Drittel haben die Primarschule abgeschlossen. Es ist volks- und betriebswirtschaftlich einfach unmöglich, ein Land oder einen Betrieb gut zu verwalten, wenn 92% der Arbeitenden, inklusive viele Betriebsleiter, keine entsprechende Ausbildung haben. Solche Betriebe produzieren mangelhafte Güter und leisten unbefriedigende Dienste in allen Bereichen, natürlich auch im Bereich der Ministerien, welche gerade für die Planung, Ausführung und Kontrolle dieser Dienste zuständig sind.

Eine zutiefst verunsicherte Gesellschaft

In der Mitte des Teufelskreises agiert und reagiert noch eine weitere Komponente der Unterentwicklung: Der Mangel an einem Minimum an Grundschule und Ausbildung macht die Leute unsicher. Die enorme Masse von etwa 80 Millionen Bürgern ohne genügende Primarschulbildung und der 40 Millionen Beschäftigten ohne Berufsausbildung verunsichern wiederum die Verwaltung, auf allen Ebenen, und lähmen die gesamte Gesellschaft. Brasiliens Gesellschaft ist eine verunsicherte Gesellschaft.

Die Masse der Halbanalphabeten und Un- oder Angelernten lebt und überlebt von einem Tag zum anderen durch schöpferische Improvisation. Deshalb sagte auch der Planungsminister *Delfim Netto*, in Brasilien könne man nicht weiter als eine Woche (voraus)planen. Da man nicht weiß, was nächste Woche passiert, und da der größte Teil der Gesellschaft nicht dazu qualifiziert ist, das, was kommen könnte, zu meistern, schafft die Gesellschaft allerhand Abwehrmechanismen. Eine typische Abwehrreaktion ist das *Mißtrauen*. Keine Gesellschaftsschicht traut der andern, keine Partei der andern, jeder muß aufpassen, daß er vom andern nicht übervorteilt wird. Nicht einmal innerhalb der gleichen Bevölkerungsschicht oder Partei hegt man konstruktives Vertrauen, und selbst die Kirche erscheint in progressive und konservative Kräfte polarisiert. So glaubt auch die Regierungspartei nicht an die

Regierung, geschweige denn andere politische Gruppierungen oder gar das breite Volk. Selbst die Regierung glaubt nicht an sich. Nirgends hört man soviel (destruktive) Kritik an der Regierung wie gerade in Regierungskreisen. Das mag widersprüchlich klingen. Aber auch die Regierung besteht – sowohl in ihren Zivil- wie in ihren Militärpersonen – aus Bürgern dieser Gesellschaft, die als ganze zutiefst verunsichert ist.

Die Lage ist jedoch nicht hoffnungslos. Denn es gibt Gruppen, die Hoffnung und Glauben an die Zukunft haben und auch zeigen. Hierzu gehört nicht zuletzt die breite Bewegung der *Kirchlichen Basisgemeinden* (vgl. Orientierung Nr. 17, S. 184ff.), ferner sind kirchliche Sozialinstitute und Kommissionen der Brasilianischen Bischofskonferenz zu erwähnen, die sich *konsequent* in der gesellschaftlichen Veränderung engagieren.

Nicht an der Basis, sondern an der Spitze gibt es eine andere wichtige Gruppe, deren Zusammensetzung nicht so leicht zu charakterisieren ist. Sie hat unter der Initiative und Leitung von Präsident *J. B. Figueiredo* bereits eine Leistung vollbracht, die u.E. zeigt, welche Potentialität das Land trotz allem besitzt, um sehr schwierige Probleme, wie das der politischen «Abertura» (Öffnung), Schritt um Schritt zu lösen. Ob allerdings die folgende Evaluation zumal hinsichtlich der wichtigen Rolle, die sie der Persönlichkeit Figueiredos beimißt, zutrifft, wird sich in den nächsten zwei Jahren erweisen, dann nämlich, wenn der Präsident, wie für März 1985 vorgesehen, durch einen neuen abgelöst sein wird.

Erste Schritte: Amnestie und Pressefreiheit

Als im März 1979 General João Batista Figueiredo sein Amt als Staatspräsident mit dem Versprechen antrat, «aus diesem Land eine Demokratie zu machen», äußerten wir an dieser Stelle (Orientierung 1979, S. 236ff.) starke Zweifel, ob er das Versprechen während seiner Amtszeit erfüllen könne.

Die Zweifel waren begründet in zwei Tatsachen. Erstens haben die lateinamerikanischen Länder im allgemeinen wenig Erfahrung mit demokratischen Staatsformen; in Brasilien im besonderen hatte 16 Jahre lang ein Militärregime geherrscht, das dermaßen autoritär war, daß seine Verwandlung in eine Demokratie innert kurzer Zeit als höchst unwahrscheinlich anzusehen war. Zweitens gab es 1979 in Brasilien wenige Gruppierungen der Gesellschaft, die an einer Veränderung des Status quo Interesse hatten. Die einflußreichsten Schichten, wie die höheren Offiziere, Wirtschaftskreise und die Rechte im allgemeinen, betrachteten Brasilien als eine «Insel der Ruhe und Ordnung», an der es nichts zu verbessern gab. Der damalige Justizminister *Armando Falcão* sagte es ganz deutlich: «Wo keine Spannung herrscht, gibt es nichts zu entspannen.»

Heute muß man zugeben, daß Figueiredo seine politischen Versprechen erfüllt hat. Brasilien machte unglaublich schnelle Demokratisierungsfortschritte, viel schnellere, als es sich die Opposition je geträumt hatte. Figueiredo erklärte eine allgemeine politische Amnestie für all die Tausende von Bürgern, die ihrer politischen Rechte beraubt worden waren, im Exil oder in Gefängnissen lebten. Die Verbannten und die freiwillig ins Ausland Geflüchteten kehrten zurück und können hier frei ihren Beruf ausüben, soweit das bei der hohen Arbeitslosigkeit überhaupt möglich ist. *Fernando Gabeira* z.B., Autor der ersten spektakulären Botschafterentführung, ist heute Schriftsteller, und sein Buch über die Entführung und ihre Konsequenzen ist mit 27 Auflagen Bestseller. Andere, wie *Leonel Brizola* und *Miguel Arraes*, sind in freien Wahlen zu Gouverneuren und Abgeordneten gewählt worden.

Auch die politische Zensur ist praktisch verschwunden. Früher verbot der Bundesnachrichtendienst, noch zur Zeit als Figueiredo Chef dieses Geheimdienstes war, systematisch das Erscheinen von kritischen politischen Berichten in Zeitungen und im Fernsehen. Heute dürfen die Kommunikationsmittel berichten, was sie wollen. Falls sich jemand verleumdet fühlt, kann er sich auf das Presserecht berufen und einen Prozeß anstrengen. Nur in seltenen Fällen beruft man sich auf das Gesetz der Na-

tionalen Sicherheit, das einzige Gesetz, das noch an die Repressionszeiten erinnert und das gegenwärtig revidiert wird.

Der Befreiungsprozeß im Sinne der Meinungsäußerungsfreiheit läßt sich am Beispiel des Films «Pra frente Brasil» verfolgen. Als der Film – er zeigt, wie ein irrtümlicherweise als subversiv betrachteter Bürger im Jahr 1970 zutode gefoltert wird – zum ersten Mal der Zensur vorgeführt wurde, waren die Militärs so entrüstet, daß sie ihn gleich verbieten ließen. Der Regisseur des (mit öffentlichen Geldern finanzierten) Films insistierte aber so lange bei den Behörden, daß die Zensur ihn schließlich ohne jede Kürzung freigab. Auch eine große Anzahl ausländischer politischer Filme, alte und neue, wurden inzwischen zur öffentlichen Vorführung zugelassen. Besonders erfreulich war das Erscheinen von Schallplatten mit brasilianischer Musik, die früher nicht vertrieben wurden, weil die Zensur den Text der Lieder verboten hatte.

Wahlsieg der Opposition

Ein weiterer großer Schritt der Demokratisierung war die Schaffung neuer Parteien. Die Opposition benützte die Gelegenheit und gründete gleich drei Arbeiterparteien, eine liberale Zentrums- und eine linksstehende Partei, die auch Linksradi-kale aufnahm, weil die kommunistische Partei, trotz aller Gesuche und Versuche der verschiedenen kommunistischen Fraktionen, bislang nicht legalisiert wurde. Die liberale und die linksstehende Partei vereinigten sich kurz danach zu einer einzigen großen Oppositionspartei. Mit diesen Parteien wurden dann die allgemeinen Wahlen bestritten für die Kongreß-, Staats- und Gemeindeabgeordneten sowie für die Staatsgouverneure und Gemeindepräsidenten (Präfekten).

Regierung und Regierungspartei unternahmen natürlich alles, um die Wahlen zu gewinnen. Sie veränderten andauernd, je nach den Resultaten der Meinungsumfragen, die Spielregeln des Wahlprozesses und gaben über eine Billion Cruzeiros aus. Schließlich gewann die Opposition in den wichtigsten Staaten, die insgesamt 60% der Bevölkerung ausmachen und 75% des Bruttosozialprodukts aufbringen. Doch der große Sieger dieser Wahlen war nicht diese oder jene Partei, sondern die Nation und das Volk, die 59 Millionen Wähler, von denen 30 Millionen zum ersten Mal an die Urnen gingen.

Der Sieg der Opposition war größer, als die militärischen Strategen vorgesehen hatten, und man begann zu zweifeln, ob sie es zuließen, daß die gewählten Gouverneure der Opposition nun auch ihr Amt antreten würden. Besonders um *Leonel Brizola*, einen der ersten Verbannten und Erzrivalen der «Revolution von 1964», machte man sich Sorgen. Aber auch diese letzte Hürde hat Figueiredo genommen: Es gelang ihm, die Generäle der härtesten Linie, darunter seinen eigenen Bruder *Euclides*, davon zu überzeugen, daß sie den Fortgang der Demokratisierung nicht aufhalten dürften. Die Generäle beschränkten sich darauf, *Brizola* als «Brandstifter» und als einen «Frosch, den man herunterwürgt und dann ausstößt» zu bezeichnen, während der Verunglimpfte in einem Volksfest sondergleichen einen triumphalen Einzug in den Gouverneurspalast von Rio de Janeiro hielt. Heute, ein halbes Jahr nach dem Amtsantritt, ist *Brizola* weitherum als ausgewogener Politiker geschätzt, und die Militärs haben nicht einmal mehr reklamiert, als er in einer Meinungsumfrage als künftiger Staatspräsident miterwähnt wurde. Jedesmal, wenn Figueiredo nach Rio fliegt, holt ihn *Brizola* am Flughafen ab, und die beiden kommen so gut miteinander aus, daß die Regierungspartei den Präsidenten als zu oppositionsfreundlich und die Oppositionsparteien *Brizola* als Verräter der sozialistischen Ideale kritisieren.

Eine andere große Veränderung hat die Abertura in den vergangenen Jahren erzeugt. Es handelt sich um das Recht der Öffentlichkeit auf Information. Vor Figueiredo schaltete und waltete die Regierung selbstherrlich nicht nur in ihren Entscheidungen, sondern gab die Entschlüsse nicht einmal immer bekannt, geschweige daß sie sie begründet hätte. Jedesmal, wenn die Öff-

fentlichkeit reklamierte, hieß es: «Wir sind euch keine Rechenschaft schuldig.» Heute weigern sich praktisch nur der Finanz- und der Planungsminister, die Öffentlichkeit aufzuklären. Sogar die Präsidenten der mächtigen Staatsunternehmen bemühen sich um Öffentlichkeitsarbeit.

Sozialreform: zwei revolutionäre Gesetze

Dieses Bemühen verbesserte auch den Dialog mit den Arbeitern. Als die ersten Streiks ausbrachen, merkte man, daß sowohl Arbeitgeber als auch Arbeitnehmer verlernt hatten, über gemeinsame Probleme zu reden und zu verhandeln. Auch heute ist es noch sehr schwierig, sachlich zu diskutieren und zu einem Konsens zu kommen, aber es wurden viele Fortschritte gemacht. In diesem Sinne seien zwei Gesetze genannt, die wirklich revolutionär sind.

Erstens das Lohngesetz, das den niedrigen Lohnklassen mehr Inflationsanpassung gibt als den höheren. Das Gesetz mag zwar für die Angestellten höherer Lohnklassen (2000 Franken Monatslohn und mehr) «ungerecht» sein. Der Verfasser dieser Zeilen hat z. B. durch das Gesetz einen Viertel der Kaufkraft des Lohnes verloren, aber auf der anderen Seite haben die 50% der Beschäftigten, die weniger als drei Mindestlöhne verdienen (weniger als 400 Franken), ungefähr 20% Realloohnerhöhung bekommen. Das ist eine tiefgehende Veränderung, wenn man bedenkt, daß sonst immer dem gegeben wird, der hat, und dem genommen wird, der nicht hat. Das Gesetz war so revolutionär, daß es schon mehrere Male modifiziert wurde. Im Moment verlieren die höheren Lohnklassen mehr als im ursprünglichen Gesetz vorgesehen war, nur wird dieser Verlust nicht als Gewinn zugunsten der niederen Klassen gebucht, sondern als Gewinn des Arbeitgebers.

Das zweite Beispiel betrifft die Landreform. Der von Figueiredo ernannte Minister für Grundbesitz, General Venturini, verteilte in wenigen Monaten mehr Grundbesitztitel an Siedler auf titellosen oder enteigneten Farmen als die Regierungen vor ihm in den letzten 18 Jahren. Damit hat die Abertura auch dieses heiße Eisen angefaßt und gegen die Großgrundbesitzer ein Gesetz promulgiert, nach dem Siedler, die mindestens fünf Jahre ein Stück Land bebauen, das nicht größer ist als 25 Hektar, automatisch Besitzer des Landes werden.

Der Präsident und die Militärs

Man muß sich nun fragen, wie es möglich war, in so kurzer Zeit die Abertura so weit auszubauen. Da ist zunächst die Persönlichkeit Figueiredos zu nennen.

▷ Figueiredo als Bürger ist ein einfacher, offener und spontaner Mann. Er sagt, was er denkt. Diese Einfachheit kommt beim Volk gut an und schafft Vertrauen. Er hat das Charisma des gesunden Menschenverstandes, der Kommunikation und der Verhandlungsfähigkeit.

▷ Figueiredo als Politiker hat einen klaren Begriff von Demokratie und weiß, was er mit der Abertura will. Das ist nicht selbstverständlich, denn viele Politiker vertreten die relative Demokratie (des Ex-Präsidenten Geisel). Andere vertreten zwar die «absolute Demokratie», meinen aber, ohne direkte Präsidentenwahlen sei die Demokratie nicht erreicht. Für wieder andere erschöpft sich die Demokratie überhaupt in freien Wahlen.

▷ Figueiredo als General und ehemaliger Chef des Geheimdienstes ist bei den Generälen und Militärs im allgemeinen, wie auch bei denen der härtesten Linie, angesehen. Das ist wichtig, denn die Militärs stellen nach wie vor die stärkste Gesellschaftsschicht dar (schließlich haben sie die Waffen).

▷ Figueiredo als Präsident hat die Macht, welche Verfassung und Gesetz ihm verleihen. Der brasilianische Präsident hat viel mehr Macht als der Kongreß. Er unterschreibt im Durchschnitt alle drei Tage ein von der Exekutive unterbreitetes Dekret oder Gesetzesdekret, während die gesetzgebende Gewalt in den Jahren 1979/81 kein einziges Gesetz, das von ihr selbst vorgeschlagen wurde, angenommen hat.

Noch ein anderer Grund trug dazu bei, daß die demokratischen Prinzipien guten Anklang fanden. Die Militärs sind nun fast zwanzig Jahre lang an der Macht, und man spürt deutlich

Zeichen der ideologischen, politischen und geistigen Erschöpfung der «Revolution von 1964». Viele Militärs haben es satt, als Prügelknabe für all das herhalten zu müssen, was schief geht im Land: 140% Inflation, vier Millionen Arbeitslose, zehn Millionen Unterbeschäftigte, 90 Milliarden Dollar Auslandsverschuldung. Da die Militärs in fast allen Sparten des öffentlichen Lebens, wie z. B. in der Direktion der Fußballverbände, eine Rolle spielen, macht man sie buchstäblich für alles verantwortlich, auch für die Niederlagen in den Fußballweltmeisterschaften. In vielen der über 500 Staatsunternehmen sind die besten Posten von Obersten und Generälen besetzt, so z. B. in der «Stiftung für die Indios», welche die Politik für die Indios bestimmt und ausführt. Da die Obersten selten Zeit haben, Anthropologie, Ethnologie und Soziologie zu studieren, was unerlässlich ist für das richtige Verstehen der Indianerkultur und für die konsequente Ausarbeitung einer vernünftigen Indianerpolitik, kommt es häufig zu Auseinandersetzungen zwischen Indios und Militärs.

So denken nun einflußreiche Militärs ernsthaft an eine Rückkehr in die Kasernen und an die Übergabe ziviler Aufgaben an demokratisch gewählte Fachleute. Auch rechtsstehende Zivile und Militärs sind der Ansicht, daß der nächste Präsident nicht mehr von den Streitkräften gestellt werden sollte.

Verbleibende Gefährdung

Natürlich hat Brasiliens junge Demokratie noch eine Menge Kinderkrankheiten und Strukturschwierigkeiten zu überwinden. Ein großes Problem ist sicher die Tatsache, daß die Abertura zu stark von einem einzigen Mann abhängt: Figueiredo. Diese Abhängigkeit ist so groß, daß eine überraschende Übereinstimmung praktisch aller Parteien herrscht, dahingehend daß das Mandat des Präsidenten verlängert wird. Obwohl bereits viele Kandidaten für die Präsidentschaftswahlen von 1985 lanciert wurden, befürchtet man, daß keiner dieser oder eventuell anderer Kandidaten imstande sein wird, die Demokratie zu konsolidieren. Die Resistenz der Rechten ist noch groß, obwohl nicht mehr so stark wie 1980/81, als es Bomben- und andere Attentate gegen die Linke, oder besser gesagt, gegen die Nicht-Rechte gab, was damals Figueiredos Gesundheit zusammenbrechen ließ.

Neben der Führungsfrage sind andere Probleme, kultureller und wirtschaftlicher Natur, zu bewältigen. Brasiliens politische, wirtschaftliche und kulturelle Geschichte weist typisch schnell- und kurzlebige Perioden auf. Somit besteht auch für die neue Phase der demokratischen Öffnung die Gefahr, einfach eine Mode zu sein, die, wenn sie nicht kurzfristig Vorteile für die einflußreichen Gesellschaftsschichten zu bringen vermag, in einer Art zyklischen Wechsels bald wieder verschwinden wird.

Um die Konsolidierungsschwierigkeiten der neuen politischen Linie besser zu verstehen, kann man sie vergleichen mit der Konsolidierung kultureller und wirtschaftlicher Projekte. Bis heute, nach mehr als 160 Jahren Unabhängigkeit, wurde die Wirtschaftspolitik nicht konsolidiert. Es gibt keine Beschäftigungspolitik. Die Richtlinien für die Berufsbildung wurden so häufig geändert, daß man sich erst 1981 zu einer Bildungspolitik durchringen konnte. Die Erziehungspolitik wird im Durchschnitt alle zehn Jahre umorientiert.

Leben in der Nachfolge

Geistliche Arbeitswoche über die Ordensregeln mit
Josef Sudbrack SJ

vom Sonntag, 11. Dezember, 18.00 Uhr, bis Samstag,
17. Dezember, 14.00 Uhr

Information und Anmeldung in:

Notre Dame de la Route, 21, chemin des Eaux-Vives
CH-1752 Villars-sur-Glâne/Fribourg, Tel. 037/24 02 21

Die gegenwärtige wirtschaftliche Situation erleichtert es nicht, die Demokratie glaubwürdig zu verankern. Bis 1980 kannte man im Lande keine nennenswerte offene Arbeitslosigkeit, nur eine chronische Unterbeschäftigung. In den 70er Jahren wuchs die Industrie jährlich um 10% und die Wirtschaft im allgemeinen jedes Jahr um 8,4%. Als Figueiredo sein Amt antrat, begann eine weltweite Rezession, die, zusammen mit einer sehr unglücklichen Verwaltung der nationalen Wirtschaft, das Wachstum auf Null und unter Null drückte. Die Arbeitslosigkeit stieg auf alarmierende Höhen, und die Inflation geriet völlig außer Kontrolle. Da es in Brasilien keine Arbeitslosenversicherung gibt, sondern eine Entschädigung, die meistens nur für ganz wenige Monate ausreicht, beginnen die Arbeitslosen bald Hunger zu leiden und einen Unruheherd zu bilden, der wiederum zu Repression führt, wie dies in dem (von der Opposition regierten!) Staat São Paulo in diesem Jahr einige Male vorkam.

Nach dem Bericht der Weltbank für 1982 herrscht in Brasilien die ungleichste Einkommensverteilung von allen registrierten Ländern. Die 1500 Abgeordneten zum Beispiel verdienen etwa 50mal mehr im Monat als ein großer Teil der Stimmbürger, die sie am 15. November 1982 gewählt haben. Andere, noch schwerere Widersprüche machen sich dort bemerkbar, wo es um den Zugang zu Ausbildung, Gesundheitsdienst, Transport und Erholung geht. Quantitativ wurden im Erziehungs- und Sozialwesen zwar Fortschritte gemacht – heute sind mehr Jugendliche in der Schule als vor zehn Jahren, die Kindersterblichkeit hat abgenommen und die Lebenserwartung zugenommen –; aber die Lebensqualität hat sich verringert. Die Bevölkerung lebt länger, aber schlechter. Was wir an dieser Stelle im Jhg. 1972 (S. 190ff.) und 1977 (S. 70ff.) über Wachstum und Lebensqualität schrieben, hat sich leider verschärft. Unsere große Hoffnung lag damals in der Erziehung und Berufsbildung. Der öffentliche Primar- und Sekundarunterricht ist seither praktisch zerstört worden. Auf dem Land schließen 99% der Schüler die Primarschule nicht ab. Würde man für die Immatrikulation an den Hochschulen die Mindestnote 4 (vom Maximum 10) verlangen, würden 95% der Abiturienten von der Hochschule ausgeschlossen. Das stimmt pessimistisch, wenn man bedenkt, daß das Schicksal der Nation weitgehend von der Erziehung der Jugend abhängt.

Brasilien steht, wie die meisten Entwicklungsländer, vor einem Dilemma. Einerseits bedarf das Land dringend der Demokratie, der vollen politischen Mitbestimmung und Mitverantwortung aller Bürger und aller Kräfte, um seine gigantischen Pro-

bleme zu lösen. Andererseits ist die wirtschaftliche, soziale und kulturelle Situation so problematisch, daß die Demokratie nicht immer als prioritär, manchmal sogar als Luxus betrachtet wird. Es bleibt zu hoffen, daß es gelingt, diesen Teufelskreis zu durchbrechen: Durch echtes politisches Engagement und in fortschreitender Überwindung des tief eingewurzelten Paternalismus müssen immer breitere Kreise der Bevölkerung zur aktiven Mitverantwortung auch in den verschiedenen sozialen, wirtschaftlichen und kulturellen Bereichen gelangen und so die Geschichte des Landes mittragen. *Paul Ammann, Brasília*

DER AUTOR machte seine ersten Erfahrungen in praktischer Entwicklungspolitik und Berufsbildung in Indonesien, studierte dann Entwicklungssoziologie in Paris und ist heute Mitarbeiter des Arbeitsministeriums der Zentralregierung in Brasília. Als solcher ist er verantwortlich für die Aus- und Weiterbildung der berufstätigen Bevölkerung.

Es gibt das katholische Volk

Der österreichische Katholikentag, der vom 9. bis 11. September in Wien stattfand, brachte etwas in den Blick, womit man so nicht mehr gerechnet hatte: das katholische Volk. Auf dem Heldenplatz versammelten sich bei stechender Hitze 130000 zu einer Europa-Vesper; das Stadion war am Abend mit 80000 Jugendlichen gefüllt, und zur Abschlußmesse harrten 300000 Menschen bei strömendem Regen aus. Wenn man sich auf der «mittleren Ebene» der Organisation etwas mehr angestrengt hätte, wären noch mehr gekommen, sagt man.

Eigentlich hatte man nur einen würdigen Anlaß für einen Besuch des Papstes schaffen wollen, der schon bald nach seiner Wahl die Absicht erklärt hatte, nach Österreich zu kommen. Als man dann sah, daß der Papst für solche Besuche gar keinen besonderen Anlaß braucht, tat es manchen leid, eine solche Arbeit angefangen zu haben. Die einen ärgerten sich, weil der Papst, der durch ganz Österreich reisen wollte, mit Rücksicht auf die Veranstaltung gebeten werden mußte, sich auf Wien zu beschränken. Andere wieder befürchteten, der Katholikentag würde vom Papst erdrückt und man gehe doch nur «Papst schauen». Viele aber dachten, der fernsehgeübte Österreicher werde sich das Spektakel lieber aus der Ferne ansehen, als sich den Strapazen so langer Veranstaltungen auszusetzen.

Wer waren nun die vielen, die gekommen waren? Es waren mehr als die Summe der Organisierten und ihrer Funktionäre. Routinierte Verabschieder hatten in den letzten Jahren bereits die Volkskirche und auch gleich den Katholizismus verabschiedet. Die Gemeindeftheologie hat zwar in der Theorie auch die Vorstellung von einer Großgemeinde festgehalten, wußte jedoch in der Praxis nicht viel damit anzufangen. Viele haben nur mehr auf die kleine Gruppe gesetzt. Nun haben die grüppchengewohnten Katholiken erlebt: Wir sind viele, wir sind ein Volk. Viele, mit denen man gar nicht mehr gerechnet hatte, trugen das Abzeichen des Katholikentags, setzten sich mit Selbstverständlichkeit unter die Feiern und sagten resümierend: «Man muß sich nicht schämen, wenn man katholisch ist.» Das Fernsehen, ganz auf den Besuch des Papstes eingestellt, zeigte überlang nur diesen. Doch immer wieder schwenkte die Kamera in die Totale, und was man da sah, war das eigentliche Er-äugnis dieser Tage. Ohne den Papst wären gewiß nicht so viele gekommen; doch auch ohne ihn wäre dieser Katholikentag eine würdige Feier geworden.

Nach österreichischer Art wurde nach den letzten Katholikentagen jeweils erklärt, die Zeit der Katholikentage sei vorbei, und dieser sei wohl der letzte gewesen. Diesmal hat man sogar schon vorher gehört, dieser sei der letzte, wenigstens «seiner Art». Ich glaube es nicht. Man wird sich in 10 Jahren wieder plagen müssen, um die Christen nicht nur in Gruppen und Gemeinden, sondern auch als Volk zu versammeln.

Willy Zauner, Linz



Herausgeber: Institut für weltanschauliche Fragen
Redaktion: Ludwig Kaufmann, Clemens Locher, Karl Weber, Josef Bruhin, Albert Ebner, Mario v. Galli, Robert Hotz, Nikolaus Klein, Josef Renggli, Pietro Selvatico

Ständige Mitarbeiter: Paul Erbrich (München), Raymond Schwager (Innsbruck)

Anschrift von Redaktion und Administration: Scheideggstr. 45, CH-8002 Zürich, Tel. (01) 201 07 60

Bestellungen, Abonnemente: Administration

Einzahlungen: «Orientierung, Zürich»

Schweiz: Postcheck Zürich 80-27 842

Schweiz. Kreditanstalt Zürich-Enge

Konto Nr. 0842-556967-61

Deutschland: Postcheckkonto Stuttgart 6290-700

Österreich: Postsparkasse Wien, Konto Nr. 2390.127

Italien: Postcheckkonto Rom Nr. 29290004

Abonnementspreise 1982/83:

Schweiz: Fr. 33.- / Halbjahr Fr. 18.- / Studenten

Fr. 24.-

Deutschland: DM 39.- / Halbjahr DM 22.- / Studenten

DM 28.-

Österreich: öS 300.- / Halbjahr öS 170.- / Studenten

öS 200.-

Übrige Länder: sFr. 33.- plus Versandkosten

Gönnerrabonnement: Fr. 40.- / DM 45.- (Der Mehrbetrag wird dem Fonds für Abonnemente in Ländern mit behindertem Zahlungsverkehr zugeführt.)

Einzelexemplar: Fr. 2.- / DM 2,50 / öS 20.-

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion

AZ

8002 Zürich