



DAS GRAUEN IN GUATEMALA hat seit dem Putsch vom 8. August 1983 nicht nachgelassen. Unter General *Oscar Humberto Mejía Victores*, der den religiösen Fanatiker *Ríos Montt* gestürzt hat, gehen die Massaker auf dem Land genau gleich weiter, und in den Städten haben die Todesschwadronen neuen Aufschwung genommen. Anfang November wurde der Franziskanerpater *Augusto Ramírez Monasterio* umgebracht, und am 11. Dezember erlitt der Seminarist *Prudencio García Mendoza* das gleiche Schicksal.¹ Neu ist nur, daß *Mejía* bedingungslos die Interventionsabsichten der USA unterstützt. Es wäre ja nicht das erste Mal ... In einem zweiten Beitrag dieser Nummer (28ff.) ist von der blutigen Intervention im Jahre 1954 die Rede und davon, mit welcher Motivation – aber auch mit welcher unerwarteten Folgen – bald darauf eine neue Welle der Mission unter der indianischen Bevölkerung des Hochlandes eingesetzt hat. Wenn dabei der sozialgeschichtliche Aspekt und die Aufstandsbewegung im Vordergrund stehen, so erfahren wir im folgenden zunächst etwas von der *Glaubenskraft* der Indianer, und wie das *Evangelium* ihnen nahe gekommen ist, so nahe, daß sie in verzweifelter Lage daraus leben und damit zu sterben bereit sind. Der Bericht stammt von einem guatemaltekischen Flüchtling und wurde im März letzten Jahres im Süden Mexikos aufgenommen. Wir verdanken dieses außerordentliche Zeugnis der Vermittlung des Informationsdienstes *Dial* (Leitung Charles Antoine), Paris und Barcelona.² Für unsere deutsche Übersetzung haben wir von gewissen Verdeutlichungen der französischen Fassung profitiert, uns aber weitmöglichst an das spanische Original gehalten. Den spezifischen, populären Sprachstil bis in Wortkürzungen usw. nachzuahmen, haben wir nicht versucht.

L. K.

Der Gefangene – die Henne – die Wunder

Nach einem ersten Teil, worin er seine Verhaftung und seine Mißhandlungen erzählt, fährt der Indianer fort:)

Von jetzt ab blieben mir als einzige Nahrung die Schalenabfälle des Lebens.

Ein anderer Wächter kam an die Reihe, und er kam in mein Gefängnis.³ Er war ein Protestant. Er verdiente sein Brot als Militärpolizist. Als er unter der Türe mich so sah, hat er gesagt: «Oh, mein Gott!» und kam herein. «Mein Bruder, man hat dich verhaftet, nicht wahr?» – «Ja» – «Wieviele Tage bist du schon hier?» – «Es wird etwa ein Monat sein, ja, ungefähr ein Monat.» – «Oh du meine Güte», hat er gesagt, «ich habe noch nie mit Leuten zu tun gehabt, die verhaftet wurden! Jetzt bin ich da hineingeraten. Ich habe in Fabriken gearbeitet. Ich war Wächter in Banken, in Geschäften und in Warenlagern. Das ist mein Job. Aber nicht Gefangene bewachen. Armer Kerl! Mit dir muß man beten.»

Er hat angefangen, mit mir zu beten. Er entlud sein Gewehr und sagte: «Mein Gott, meine Brüder lege ich in Deine Hände. Du weißt es, ob Du ihn wieder in die Freiheit entlassen wirst oder ob hier für ihn die Lebenswende kommt.» So machte er sich daran, zu beten und mir zu helfen. Das gab mir Kraft. Als wir miteinander gebetet hatten, sagte er noch: «Besser nicht an deine Familie denken, auch nicht an deine Freunde. Bist du ein Guerillero, so, weil du nicht anders konntest. Bist du keiner, nun ... jedenfalls bist du ein Freund Gottes! Gott wird dir helfen. Er wird dir in dieser Welt helfen. Gott wird seinen ganzen Willen an dir tun. Ich bin mit dir.»

Er ist hinausgegangen. Gegen Mitternacht hat er mir ein Glas Wasser gebracht, ein kleines Glas jedem, mit Tortillas, zwei oder drei Tortillas, jedem eine. Aber das war nur möglich, solange er an der Reihe war. Ein Wachtposten ist 24 Stunden lang dran, zwölf Stunden am Morgen und zwölf Stunden in der Nacht. Als seine Zeit abgelaufen war, kam ein anderer zu mir herein, einer der schlimmsten.

ZEUGNIS

Bericht eines guatemaltekischen Indios: In der Gefangenschaft des Militärs – Was Glaube vermag – «Aber das ist dann der Wille Gottes, nicht der deine» – Von seinem Cousin fälschlich denunziert – Hunger – Das Gebet um Hilfe und die Fürbitte für den Cousin – Die Henne und ihr Ei – Unerwartete Freilassung.

GUATEMALA

Gesellschaftliche Folgen einer Missionsoffensive: Nach einer reformerischen Regierung eine blutige Intervention der USA (1954) – Kirchliche Re-Missionierung im Zeichen des Antikommunismus – Im Verbund mit den politisch Mächtigen – Primärer Ort des Einsatzes: das dichtbevölkerte und ausgebeutete Hochland – Institutionelles Wachstum der Kirche – Auseinandersetzung mit historisch gewachsenen Formen sozialer Organisation: die *Costumbre* – Asketisch-sparsames Verhalten als Idealbild entgegengestellt – Förderung organisatorischer Veränderungen – Unbeabsichtigte Sprengwirkung der Reformen – Ihr Preis: Kirche wird selber verfolgt – Endgültiger Bruch mit dem Militärregime nach dem Tode von Kardinal Casariego.

Sergio Montúfar, Neuchâtel

THEOLOGIE

Der Christ Karl Rahner: Versuch einer Bilanz zu Werk und Person – Gotteserfahrung der Ignatianischen Exerzitien als Ursprung und Mitte seines Denkens – Selbständiger Rückgewinn kirchlicher und theologischer Traditionen – Wille zum systematischen Denken – Selbstmitteilung Gottes als Schlüsselbegriff – Angesichts eines veränderten Weltverständnisses – Kontextuell verfaßte Theologie, die universal wirksam werden konnte – Wissenschaftsorganisatorisches Engagement – Wirksamkeit am Zweiten Vatikanischen Konzil und in der nachkonziliaren Zeit – Weiterführende Diskussion des Geschichtsverständnisses.

Herbert Vorgrimler, Münster/Westfalen

FILM

Federico Fellinis «E la nave va»: Welt der Oper in der Sprache des Films – Leben wird zum Spektakel – Zeitgeschichtlicher Index: das Jahr 1914? – Vieldeutiger symbolischer Diskurs – Das verliebte Nashorn. *Virgilio Fantuzzi, Rom*

BUCHHINWEIS

Huldreich Zwingli zwischen Krieg und Frieden: Fiktive biographische Darstellung von W. J. Hollenweger – Zwinglis Frau erzählt dessen Leben – Gemeindereform und soziale Politik – Tod im Bürgerkrieg mit den katholischen Miteidgenossen. – Ökumenische Bedeutung. *Ludwig Kaufmann*

DER GING SO mit mir um: Er drehte mich im Kreis und drohte mir mit dem Gewehrkolben. Der war ein Spezialist im Foltern. Er wollte mir die Nase abschneiden. Er setzte das Messer an. So. «Mein Bruder», sagte ich zu ihm, «wenn ich etwas wüßte, würde ich dir die Wahrheit sagen. Aber wo ich nichts weiß ... Ich weiß nur, daß es die reine Verleumdung ist, warum ich hier bin. Verleumdungen von Leuten, die mir viel Leid angetan haben; ich weiß nicht warum. Gott allein weiß es.» Ich fing an zu beten, vor seinen Augen. Da sagt er: «Was? – Hundesohn!», sagt er, «Warum betest du zu Gott?» – «Weil ich gerne beten möchte.» – «Du willst, daß Gott kommt und dich herausholt aus unseren Händen? – Hier kommt niemand herein. Für uns gibt es keinen Gott. Hier gibt es keinen Gott. Nichts gibt es, Nichts und gar nichts. Was du machst, ist Schabernack, reiner Blödsinn. Ganz allein willst du dich retten: das gibt es nicht. Wenn du meinst, du könntest dich retten und Gott käme, Dich hier herauszuholen: das hilft überhaupt nichts. Die ganze Nacht lang kannst du beten, aber das wird dich nicht retten.»

«Hör zu. Du verstehst mich falsch. Wenn hier über mir der Wille Gottes ist, dann wird er mich entweder herausholen und aus euren Händen befreien oder ich sterbe. Das habe ich ihm gesagt. Das heißt: es ist der Wille Gottes. Der Wille Gottes ist in beidem. Entweder ich werde befreit oder ich werde von dieser Welt weggenommen. Aber das ist dann der Wille Gottes, nicht der deine.»

«Du scheinst ja sehr gläubig zu sein», hat er darauf gesagt. «Ja, ich bin katholisch.» – «So, du bist katholisch ... Das werden wir ja bald einmal sehen. Ja, schauen wir mal: Was weißt du vom Wort Gottes?» Und er rezitierte ein paar Verse vom Wort Gottes. Er fragte mich aus über die gute Saat, die mit dem Senfkorn. Er sagte: «Was weißt du über das Samenkorn? Als ein Mann anfang, Senfkorn zu sähen und ein Teil fiel in gute Erde, ein anderer Teil fiel auf die Straße und noch ein anderer Teil fiel in die Steine ... was soll das alles? Ich kapiere nichts. Aber interessieren würde es mich schon.» – «Also. Das, was in die Steine fiel», habe ich geantwortet, «da ist es wie mit deinem Herz: es ist ja so hart! Ja, wie mit deinem Herz: wo es so hart ist, kann niemand das Wort Gottes aufnehmen und noch weniger das, was ich sage. Dein Herz ist ja so hart wie Fels.»

«Und die Erde», fragte er, «was ist das?» – «Das, was in die gute Erde fällt: da sind die Kleinen in dieser Welt gemeint. Die Erde ist das, was hervorbringt, was Frucht trägt. Das Getreide wurde ausgesät, und später kommt die Ernte. Das sind die kleinen und demütigen Leute, die Leute, die arbeiten, die Leute, die leiden hier unten in der Welt.»

Bei alledem hatte ich einen grausamen Hunger. Was immer es gewesen wäre, ich hätte es gegessen. Und er gab mir nicht einmal eine Tortilla. Nichts. Nichts. Ein Glück, daß mir das Gebet zu Gott blieb. Ich rief mir ein Kapitel der Apostelgeschichte in Erinnerung, vom heiligen Petrus, vom heiligen Paulus, als sie im Gefängnis waren. Daß doch Gott irgend etwas für mich tun möge. Daß er ein Wunder wirke!

ALL DAS GING mir durch den Kopf. Ich erinnerte mich an den heiligen Paulus, wie er verfolgt wurde, wie er im Gefängnis saß, wie er befreit wurde. Auch an die Geschichte in der Bibel dachte ich. Wie heißt sie jetzt auch noch? ... Ja, Sie wissen doch, der Mann, den der große Fisch brachte. Ich dachte an Jonas. Daß Gott ihm das Leben gerettet hat, als er im Bauch des riesigen Fisches war. Ich auch, so fühlte ich, befand mich im Bauch von all den Menschen in der Militärzone, ich war da ganz drin.

Ich bat Gott, daß er mich rette. Es war in einer Nacht, als ich mich konzentrierte: ganz, ganz fest. Und ich spürte, daß Gott mir jetzt in meinem Fall ganz fest half. Es muß um ein Uhr morgens gewesen sein. Ich hatte mich aufgesetzt, um zu Gott zu beten. Es muß gegen anderthalb Stunden gedauert haben, daß ich so betete. Dann, ich spürte es, fiel etwas auf mich, auf

den ganzen Körper, etwas, wie etwas ganz Frisches. Es war wie ein Schock, wie ein Schauer, würde einer sagen, im ganzen Körper. Für mich, der ich doch am Sterben war, kam es wie eine Erleichterung. Und ich sagte: «Herr, mein Gott, schick irgend eines deiner Kinder, daß es mir etwas bringe, etwas für den Hunger: der schnürt mir den Bauch zusammen!»

TAGS DARAUF betete ich noch einmal zu Gott. Es war sicher noch nicht 10 Uhr morgens. Ich schaute zu dem kleinen Fenster dort auf der Seite des Raums, wo ich war. Ein kleines Fenster. Ich hatte den Eindruck, daß etwas in dem Raum geschehen würde, und schon nahm ich etwas wahr. Ein Huhn flatterte auf draußen und versuchte, sich auf den Fensterrand zu setzen. Es fiel herunter, da drin, zu meiner Seite. Einmal heruntergefallen, suchte es einen Winkel. Fast eine Minute lang. Und dann hat es ein Ei gelegt. Die Henne hat ihr Ei gelegt ...

Ich hatte Mühe, danach zu langen. Meine Hände waren an eine Kette gefesselt. Ich hatte Mühe. Denken Sie doch, die Henne war mir so nah gekommen und sie hatte dort unten bei mir gelegt. Sie müssen ja alle vierundzwanzig Stunden legen – das unterbrechen sie nicht –, und so hat sie ihr Ei mir zu Füßen gelegt. Und die Henne begann zu singen ...

Ein Offizier trat ein. Als die Henne ihn wahrnahm, fing sie an herumzuflattern. Sie hatte Angst und flatterte in allen Richtungen herum. Der Offizier sagte: «Was ist da los mit dem Huhn? Wenn das Huhn hier legt, heißt es acht geben und mich rufen. Das Huhn gehört nämlich dem Hauptmann.»

Dann ging er hinaus und schloß die Türe. Mir gelang es, ich erwischte das Ei. Ich nahm das Ei in meine Hand. Das erste Ei, das die Henne gelegt hat.

Am Tag danach zur gleichen Stunde, die Henne, noch einmal ... Als sie hereinkam, die Henne, kam sie in meine Nähe. Ich streichelte sie, die brave kleine Henne. Sie legte ihr Ei. Ich ergriff es sofort, während die Henne noch ohnmächtig war. Man wird eben ohnmächtig, wenn man ein Ei legt. Ohnmächtig, arme Henne! Dann, in einem Zug, flog sie durch das Fenster und jetzt, draußen, gackerte sie.

Sooft mir nun die Henne ihr Ei legte, das können Sie sich denken, mußte ich mich fragen, wo ich die Schalenreste verschwinden ließ, damit sie niemand finde. Denn siehe da, die Henne gab mir während sechzehn Tagen zu essen. Sechzehn Eier hat mir die Henne gelegt, immer unterhalb meines Fensters. Ich fühlte mich so wohl! Sie hat mir so unerhört aufgeholfen, jedesmal, wenn ich von ihr ein Ei aß. Ich dachte unentwegt an Gott. Ich sagte Danke zu Gott. Es war etwas Großes, was da Gott für mich getan hat.

ICH BESCHLOSS, NOCH UM ETWAS anderes zu bitten. Ich bat um etwas anderes für meine Vettern. Gott hatte so vieles für mich getan. Jetzt also für meinen Cousin, den armen, der – mein Gott! – gleichzeitig und ebenso wie ich eingesperrt war.

Er, mein Cousin, hatte vielerlei gegen mich ausgesagt. Als man ihm die Frage stellte, «Was weißt du über deinen Cousin?», antwortete er: «Oh ja, mein Cousin ist ein Guerillero». Das mußte er sagen, sie haben ihn gezwungen. Das ist traurig. Das hat er gesagt, mein Cousin, der arme. Mein Gott, das tut mir sehr weh, wenn ich daran denke, wie das war mit meinem Cousin:

– Was weißt du über deinen Cousin?

– Mein Cousin ist ein Guerrillero. Er ist ein *promotor social*.⁴

Das alles, was er sagte, war doch reine Lüge, um der Folter zu entgehen.

– Wo hat dein Cousin gekämpft? Gekämpft hat er, nun ja ...

Er wollte nicht leiden. Er fing an zu sagen: einige, nein, die anderen ... Eine ganze Woche lang hat er so gesprochen. Für mich war es aus: Mein Cousin, der so aussagt, das heißt für mich sterben.

Ich also, ich betete zu Gott. Ich sagte: «Herr, mein Gott, Du mit all Deinen großen Werken, mit all den Wundern, die Du schon gewirkt hast, bitte tu mir noch ein weiteres!» – Was ich wollte? Um was ich bat? – Nun, ich sagte zu Gott: «Mein Gott, wirke das Wunder und mach, daß sich etwas ändert mit meinem Cousin, wie er denkt.» Es war ja nicht so sehr für mich, sondern auch um der andern willen, die ... nun ja, er mußte aussagen ... und das bereitete mir noch mehr Leid. So gab er auch Informationen über eine 55jährige Frau, eine Witwe, die mich besucht hatte.

- Und diese Frau, wer ist das? – fragten die Soldaten meinen Cousin.
- Die? Sie macht das Essen. Sie geht auf den Markt und kauft Reis, Hühner ... Und wenn er abends um 8 Uhr heimkommt, bringt sie ihm das Essen in sein Haus, und er nimmt es mit in die Berge.

Ich betete zu Gott: «Mein Gott, mach, daß mein Cousin auf andere Gedanken kommt. Ändere ihm sein Gewissen. Mein Gott, tu dieses Wunder, jetzt gleich, ich hab' es nötig, denn wenn er aussagt, muß ich sterben, und vierhundert oder fünfhundert Personen müssen ebenfalls sterben dort an dem Ort. Ja, Herr!» Dies also habe ich von Gott erbeten. Und alles, worum ich gebetet habe, hat Gott mir gegeben. Ja, so war es.

AM ACHTEN TAG, um 11 Uhr vormittags, konnte ich Diegos Stimme vernehmen. Diego, so heißt mein Cousin. Das ist sein Name. «Heute», sagten die Soldaten zu ihm, «halten wir mit dir das letzte Verhör. Dann bist du frei. Und alle, die du uns in deinen Antworten angeben hast, werden sterben. Dich aber wird man nicht in dein Dorf, in die Gemeinschaften dort zurückschicken. Damit sie dich nicht töten, wirst du anderswohin kommen. Wenn sie nämlich einmal alles vernehmen, was passieren wird, dann werden sie auch wissen, daß es wegen dem ist, was du gesagt hast. Dich werden wir also an einen anderen Ort bringen.» So redeten sie. Aber es ist doch alles Lüge, sagte ich mir.

(Ein Soldat zu meinem Cousin:) Ich will, daß du uns die Wahrheit sagst. Heute ist das letzte Verhör, und nach den Angaben, die du uns jetzt machst, werden wir zupacken ...

Als die Dinge so standen, betete ich zu Gott. Da ... Gestern – sagt er – als ich diese Erklärungen abgab, daß sie Guerillos seien und der auch, ja Señor – sagt er –, da paßten alle, die mit ihren Fragen kamen und es herauslockten, sehr genau auf. Aber ich sagte es ihnen, damit sie mir zu essen geben. Denn wenn einer nicht lügt ...

So sagt er also: «damit sie mir zu essen geben, damit sie mich nicht foltern».

Ja, sagt er, ich bin ein Lügner. Ich bekenne, daß ich ein Lügner bin. Alles, was ich gesagt habe, waren Lügen. Und also, wenn Sie mich jetzt töten wollen ... töten Sie mich!

Der Arme fing an zu weinen. Er sagte alles noch einmal. Mein Cousin fing an zu weinen.

Mein Gott! Das ist die Rettung, einmal mehr, und nicht nur für mich, auch für alle andern.

(Der Soldat zu meinem Cousin:) So ist das also mit dir, du erzählst Lügen. Gestern, all die Tage und heute?

EIN OFFIZIER TRAT hinzu. Er zweifelte, wie es sich mit den Lügen verhielt. Was war nun wahr und was gelogen? Er zweifelte, der Offizier. Ja, sagte er schließlich, gestern hatte ich den Eindruck, daß du lügst. In diesem Fall, dein Cousin, der muß nun also nicht sterben. Aber du, du wirst sterben, weil du ein Lügner bist. Fesselt ihn an den Füßen!

Als ich merkte, daß sie anfangen, meinen Cousin zu schlagen, sagte ich zu Gott: «Ach, mein Gott, wenn er Lügen dahergeredet hat, so weil er nicht anders konnte. Mein Gott, komm ihm zu Hilfe!»

Sie fesselten ihn an den Händen, sie fesselten ihn an den Füßen. Es stand da ein Backofen zum Brotbacken. Sie stießen ihn in

Wie kann ich Gott erfahren?

Die vorherrschende Erfahrung heute ist, überhaupt keine religiöse Erfahrung zu machen, und doch ist diese Stunde der Gottesferne eine Stunde neuen Suchens nach Gott. Orte der Gotteserfahrung heute.

Exerzitien für akademische Berufe
mit P. Josef Bruhin SJ, «Orientierung», Zürich.

Sa., 14. April (19.00 Uhr), bis Mi., 18. April (9.00 Uhr).

Anmeldung:
Bildungshaus Bad Schönbrunn
CH-6311 Edlibach/Zug, Tel. 042/52 16 44.

den Ofen.⁵ Sie blockierten die Ofentüre, sie häuften Steine davor, damit er nicht herauskomme, große Steine, so groß. Zugestopft haben sie den Ofen ... Und: «Da wird er sterben», haben sie gesagt.

Sie haben ihm nichts zu essen gegeben. Absolut nichts. Und dabei hatte er schon fast fünfzig Tage Gefangenschaft hinter sich. Er war am Ende. Am äußersten Ende.

Jemand kam herein. «Schau», sagte er zu mir, «ich glaube, ihr müßt alle sterben. Sterbt ihr nicht heute, so sterbt ihr morgen. Sie werden Befehl geben, euch zu erschießen. Drum, Kerle, gebt euch in die Hände Gottes. Heute ist der letzte Tag, daß ihr hier seid. So gebt euch in die Hände Gottes. Der Augenblick ist gekommen, Gott zu empfangen.»

Ein wenig später kam der Kommandant der ganzen Zone vorbei. Er sagte: «Ich sehe, daß diese Kerle schon viel gelitten haben. Man wird sehen, was mit ihnen geschehen soll. Wir werden sehen. Später.»

SO HINGEN WIR an einem Faden. Wir wußten nicht: werden Sie uns töten oder nicht. Aber unsereiner betete zu Gott.

Und dann zogen sie meinen Cousin aus dem Ofen heraus. Er hatte einen dichten Bart – ich auch, wir alle, denn zwei Monate lang hatten wir uns nicht mehr rasiert. Aber er, mein Cousin war darüber hinaus ganz schwarz im Gesicht: der Ofen war sehr schmutzig!

Weitere Offiziere kamen an.

Man muß ihnen etwas zu essen geben. Gebt diesen beiden zu essen, sonst sterben sie uns noch.

Und somit wurde etwas zum Essen gebracht. Sie gaben uns zu essen. Einer, vielleicht der Sanitäter, ich weiß es nicht, sagte: Achtung. Nicht zuviel essen!

Am Ende kam der Kommandant. Er sagte nicht die Wahrheit. Aber einer von denen, die herumstanden, war ein guter Freund – ich hatte tatsächlich Freunde unter ihnen. – Er sagt, wir würden frei. Sie würden uns nicht töten.

¹ Über die neueste Entwicklung der Kirche in Guatemala orientiert eine soeben bei *Enfoprensa* (Postfach, 8049 Zürich) erschienene Broschüre: *Guatemala, Anfang 1984* (26 S., Fr. 10.-). Über die Ausrottungskampagnen und Massaker unter der Junta von General Ríos Montt sowie über den vereinigten Widerstand vgl. *Orientierung* 1982, S. 113ff. und 155ff. (Flüchtlingselend).

² DIAL (diffusion de l'information sur l'Amérique Latine. 47, Quai des Grands-Augustins, F-75006 Paris), Wochenbulletin Nr. 899 vom 1. 12. 83, S. 1-6. – Spanische Ausgabe (dial, Carrer de la Diputació, 185. Barcelona 11) Nr. 125 vom 2. 12. 83, S. 1-4. Die französische Fassung wurde inzwischen abgedruckt in: *Le Monde Diplomatique*, Jan. 1984, S. 15 und Choisir, Febr. 1984, S. 5.

³ Unter dem «Gefängnis» hat man sich einen Raum in einem von den Soldaten requirierten Haus im Dorf vorzustellen. Mit Vorliebe wird zum Beispiel das Pfarrhaus requiriert.

⁴ Dieser Ausdruck mag die engagierte Mitgliedschaft des indianischen Bauern in einer Genossenschaft bedeuten (vgl. S. 31: Kriterien für Verdacht).

⁵ Der Backofen, in den einer in kurzen Abständen hineingeschoben, herausgezogen und wieder hineingestoßen wird, ist eine von anderen Fällen bekannte Foltermethode, bei welcher der Ofen brennt. In unserem Fall brennt er nicht.

Vom Komplizen zum Opfer der Aufstandsbekämpfung

Gesellschaftliche Folgen des missionarischen Wirkens der Kirche in Guatemala

Die Kirche ist auffallend mit Guatemalas gesellschaftlichen Veränderungen der letzten Jahrzehnte verbunden. Von manchem anderen gesellschaftlichen Bereich, dem man bei der Entwicklung eines Landes hohes Gewicht zuschreibt, kann das nicht gesagt werden. Ansätze zur Industrialisierung, zum Beispiel, vermochten das Angesicht Guatemalas, dessen wirtschaftliche Grundlage die Exportlandwirtschaft ist, im Grunde kaum zu verändern. Einem Versuch, Guatemala politisch zu verändern – er brachte immerhin in den zehn Jahren zwischen 1944 und 1954 bedeutende gesellschaftliche Fortschritte –, bereitete eine nordamerikanische Intervention ein blutiges Ende. Doch vom Augenblick der Vorbereitung dieser Intervention an fiel der Kirche in der Geschichte Guatemalas eine neue Rolle zu. Sie förderte von nun an einen nicht nur religiösen, sondern auch gesellschaftlichen, politischen und wirtschaftlichen Wandel, der schließlich – ohne daß sie es im geringsten gewollt oder verursacht hätte – in einen revolutionären Prozeß mündete.

Die Kirche unter den heutigen Mayas

Die Kirche machte quantitativ wie qualitativ eine ungeheure Entwicklung durch. Bestand anfangs der fünfziger Jahre das Erzbistum Guatemala aus vier Bistümern und hatte es – auf eine Bevölkerung von damals fast fünf Millionen – einen Bestand von etwa 100 Priestern und zweimal soviel Ordensfrauen, die ihre Seelsorge vor allem den Städten zugute kommen ließen, so waren es Ende der siebziger Jahre doppelt so viele Bistümer und etwa sechsmal so viele Priester und Ordensfrauen. Zudem hat sich ein ganzes Heer von Katecheten (Laienreligionslehrern) ausbilden lassen. Ihre Tätigkeit entwickelten sie vor allem auf dem Land – im dichtbevölkerten und ausgebeuteten Hochland. Zur selben Zeit suchten zahlreiche evangelische Pastoren, in der Regel Angehörige fundamentalistischer Sekten, Anschluß in den Dörfern des Hochlandes, und in jedem Dorf entstanden neben der stolzen kolonialen Kirche kleine evangelische Betonkapellen. (Um nicht immer wieder auf Unterschiede zwischen der evangelischen und der katholischen Missionsarbeit eingehen zu müssen, konzentrieren wir uns im folgenden auf letztere.)

Das Hochland geriet in diesen drei Jahrzehnten nicht nur religiös und kulturell, sondern auch gesellschaftlich, wirtschaftlich und politisch in immer größere Unruhe. Dazu hat das institutionelle Wachstum der Kirche sicher beigetragen. Der Großteil von Guatemalas Bevölkerung – heute wohl vier von insgesamt siebeneinhalb Millionen Einwohnern – lebt im Hochland, geprägt keineswegs nur vom Christentum, sondern von ihrer uralten Kultur der Mayas zusammen mit einem Ausbeutungssystem, mittels dessen die Spanier vor 450 Jahren aus diesem Kontinent Lateinamerika machten.

Was der guatemalteckische Staat fast ganz unterließ, brachten nun die Kirchenleute: Möglichkeiten der Ausbildung – wenigstens für eine Minderheit. Ihr Sinn war ursprünglich vor allem die Befähigung zur Lektüre des Katechismus und der Heiligen Schrift. Doch im Rahmen umfassender Seelsorgebemühungen wurden nicht nur Jahrzehnte, ja Jahrhunderte lang verlassene Pfarreien neu besetzt und kirchliche Laienorganisationen gegründet wie Katholische Aktion und Dritter Orden, sondern im Lichte der kirchlichen Soziallehren Genossenschaften mit wirtschaftlichen Zielsetzungen geschaffen; und manche aufgeschlossene Bauern taten sich politisch in der Christdemokratie – «dem politischen Arm der Kirche» – zusammen. Immer häufiger übernahmen Nachfahren der Mayas – stets irrtümlich und verächtlich «Indios» genannt – in den Hochlandgemeinden wieder politische Macht.

Der Preis für diese doch eigentlich sehr geringen gesellschaftli-

chen Reformen ist – wie man heute sieht – unvorstellbar hoch. Im vergangenen halben Jahrzehnt mußten dreizehn Priester ihr Leben lassen (der letzte im vergangenen November), Hunderte von Katechisten wurden ermordet, gut weitere fünfhundert werden vermißt. Vor drei Jahren wurde ein Bistum – jenes von Santa Cruz del Quiché – sistiert. Seinen Seelsorgern – denen sich auch ein Großteil der evangelischen Pastoren anschloß – verordnete der Bischof, damals Vorsitzender der nationalen Bischofskonferenz, die Flucht ins Exil. Wohl ein Fünftel der über 600 Geistlichen mußte seither das Land verlassen. Die Hälfte der 1979 noch bestehenden Kooperativen wurden zerstört, ein Viertel der Genossenschaftler ermordet. Mitgliedschaft bei der Katholischen Aktion oder bei der Christdemokratie qualifizierte einen Indianer für die schwarze Liste der Todesschwadronen. Der Staat versuchte – vergeblich – einen Krieg unter den Bekenntnissen (zwischen Katholiken und Evangelischen) zu entzünden. Die Kirchengebäude des Hochlandes wurden zu Armeekasernen. Ein Viertel der Hochlandbevölkerung ist auf der Flucht. Seit 1950 wurden etwa 100000 Menschen von den Sicherheitskräften ermordet, etwa 35000 sind verschwunden. In Guatemala herrscht Krieg, und das jahrhundertalte, von uns Christen in Guatemala eingeführte Ausbeutungssystem steht vor einer Revolution. Die Repression gegen die Kirche nahm die eben geschilderten Ausmaße unter der Regierung von General *Romeo Lucas García* an, der im März 1982 gestürzt wurde.

Im Verbund mit den Mächtigen

Erst dieser Staatsstreich sollte einen Bruch der guatemalteckischen Regierung mit der katholischen Kirchenhierarchie anbahnen, welcher noch der erkonservative Kardinal *Mario Casariego* vorstand. Der Nachfolger von Lucas García, General *Efraín Ríos Montt*, war nämlich Mitglied einer evangelischen Freikirche, der «Kirche des Wortes», und entschlossen, den traditionellen Einfluß der katholischen Kirche in Guatemala zu brechen und die evangelischen Gemeinschaften zu fördern. Es wäre allerdings verfehlt, diesen grundlegenden Wandel in der Religionspolitik des guatemalteckischen Regimes allein auf den anderen Glauben des neuen Staatspräsidenten zurückzuführen. Der katholische Lucas García stürzte über seine erfolglose und gesellschaftlich wie wirtschaftlich kostspielige Aufstandsbekämpfungspolitik, und der neue Präsident wollte seinen Glauben in der *Aufstandsbekämpfung* einsetzen.

Dies ist nichts Neues in der Geschichte Guatemalas. Bereits die Spanier mißbrauchten das Christentum, um über die eroberten «Heiden» die Kontrolle zu erlangen. Ähnlich wie es die heutige Armee tut, zerstörten die spanischen Eindringlinge im 16. Jahrhundert Dörfer und Gehöfte der zerstreut im Lande lebenden Bergbauern und konzentrierten sie gewaltsam in militärisch übersichtlich angelegten – nach Idee und Struktur den heutigen «Modelldörfern» ähnlichen – Siedlungen; in deren Zentrum befand sich der Dorfplatz mit Rathaus und Pfarrkirche. Das sieht man heute in ganz Lateinamerika.

Auch in der jüngeren Geschichte sollten die religiösen Bekenntnisse der Aufstandsbekämpfung dienen. Das außerordentlich starke institutionelle Wachstum der katholischen (und auch evangelischen) Kirchen im guatemalteckischen Hochland ist darauf zurückzuführen. Den Hintergrund zu diesem Mißbrauch des Glaubens liefert die Reformperiode von 1944 bis 1954. Bekanntlich beendete am 20. Oktober 1944 nach einem wochenlangen Volksaufstand ein Militärstreich eine jahrhundertalte Zeit von Diktaturen und ermöglichte freie und ungefälschte demokratische Wahlen in den Jahren 1945 und 1950. Es entstanden politische Parteien; unter den wenigen Fabrik- und zahlreichen Plantagenarbeitern entwickelten sich Gewerkschaften, und es gab Ansätze zu kleinkapitalistischer Industrialisierung. Um 1950 begann zögernd eine Landreform, die brachliegende Grundstücke in die Hände landloser Bauern überführen sollte. Man kann sich vorstellen, welche Opposition dies unter den traditionellen Plantageneigentümern hervorrief.

Aus den statistischen Angaben über die damalige Kirche wird man kaum auf eine große Volksverbundenheit schließen: Konzentriert auf wenige Städte gab es damals in den vier Bistümern nur etwa 300 Priester und Schwestern, und das in einem Land von über 108 000 Quadratkilometern und einer Bevölkerung von fast fünf Millionen. Näher liegt es, an ein Einverständnis mit den herrschenden Klassen zu denken. Die folgenden Ereignisse weisen deutlich in diese Richtung.

Der damalige Erzbischof von Guatemala, *Rossell y Arellano*, förderte mit großer persönlicher Energie eine Kampagne gegen die gewählte Regierung und wählte zum Patron dieser Kampagne den Schwarzen Christus von Esquipulas (einer Klosterkirche in einer Kleinstadt im Osten Guatemalas), mit welcher er von Ortschaft zu Ortschaft fuhr oder ritt, um gegen die Gefahr des Kommunismus zu predigen.

Zusammen bereiteten die guatemalteckische Grundbesitzerarchie, die guatemalteckische Kirchenhierarchie und die nordamerikanische Regierung den Sturz des reformerischen Regimes vor. Sie konnten mit der Hilfe eines Heers von Söldnern und Überläufern auf dem Boden von Honduras sowie mit der nordamerikanischen Flugwaffe rechnen. Die Invasion erfolgte Mitte 1954, und die Regierung wurde gestürzt; sie hatte es nicht gewagt, unter der Bevölkerung Waffen zu verteilen.

Mission gegen Costumbre

Als bald wurden Gewerkschaften und Parteien Opfer blutiger Verfolgung. Landverteilungen wurden rückgängig gemacht. Zu all dem schwieg die Kirche. Andererseits nahm sie ein großangelegtes *Missionierungsprojekt* an die Hand. Der Bevölkerungsmehrheit, die bisher in keinem guatemalteckischen Staate – auch im reformistischen von 1944 bis 1954 – eine Stimme hatte, sollte der Glaube verkündet werden. Nie sollte sie ihrer Armut wegen dem Kommunismus verfallen. Damit engagierte sich die Kirche in einem Projekt der präventiven Aufstandsbekämpfung außerordentlichen Ausmaßes und brauchte deshalb nicht um die Zustimmung der herrschenden Klassen zu bangen. Dieses großangelegte – je nach der Betrachtungsweise – Missions- oder Aufstandsbekämpfungprojekt legte den Grund für jene Entwicklung der Kirche, die wir zu Beginn unseres Aufsatzes angesprochen haben; seine Konzeption und sein Ergebnis stehen deshalb zueinander in vollkommenem Widerspruch, und Paradoxien entdeckt man auf Schritt und Tritt.

Von einem Missionsprojekt zu sprechen, scheint paradox, angesichts der Tatsache, daß das Hochland – wie erwähnt – bereits über 400 Jahre zuvor missioniert und kirchlich erschlossen worden war: kaum ein Dorf, das nicht der kolonialmilitärischen Struktur entspräche und seine Kirche besäße; kein Dorf ohne seinen Heiligen, Heiligenfiguren und Feste. Kein Dorf ohne seine Bruderschaften mit einem Heiligen als Patron. *So galt es also, Christen zu missionieren?* Andererseits wird auch kaum ein Dorf, bedenkt man die damalige Stärke des in den Städten konzentrierten Kirchenpersonals, mehr als ein-, zweimal im Jahr einen Priester gesehen haben; eine kirchliche Seelsorge bestand im Hochland praktisch nicht.

Und doch wird man nicht behaupten dürfen, die Kirchen seien verwaist gewesen, und eine Seelsorge habe es nicht gegeben. Einmal mehr haben wir unseren Blick zurück in die Vergangenheit zu lenken. Zwei Tatsachen sind hervorzuheben: der Widerstand der Mayabevölkerung in seinen vielen Formen und die wirtschaftliche Entwicklung im Laufe der Kolonisierung.

Der Ausrottungskrieg der Eroberer konzentrierte sich vor allem auf die Elite, die die höchsten Errungenschaften der Mayakultur vertrat. Mit der Festigung der spanischen Kontrolle in den als Wehrdörfern angelegten Siedlungen setzten sich jedoch unter der Urbevölkerung mehr und mehr spanische Kultur- und Glaubensformen durch; althergebrachte Praktiken wurden von den Kolonisatoren als Widerstandsformen interpretiert und verfolgt. So zogen es manche Angehörige der Mayas vor, sich aus den Dörfern zurückzuziehen und in geheimen Siedlungen – «Pajuides» – in den für Guatemala typischen Schluchten

und in abgelegenen Urwäldern zu verstecken. Sie pflegten – mit der heutigen Lage vergleichbar – auf Notstandsbasis eine Art Kriegsproduktion, erhielten aber dafür manche religiösen, wissenschaftlichen und sonstigen Ansichten, Überzeugungen und Praktiken aufrecht. Kontakte zwischen den Pajuides und den spanisch verwalteten Dörfern hörten nicht auf und brachten den Kolonisatoren immer wieder neu das Fürchten bei.

Ende des 17. Jahrhunderts suchte eine tiefe Wirtschaftskrise ganz Mittelamerika heim. Die mittelamerikanische Exportlandwirtschaft erlitt einen Zusammenbruch, und die Aufrechterhaltung der staatlichen und kirchlichen Kontrolle über die Hochlandbevölkerung wurde zu aufwendig – eine weitere Problematik mit Parallelen zur heutigen Lage im Hochland. Dies führte zum Rückzug der Spanier, auch der religiösen Orden, aus den Hochlanddörfern in die Städte. Ganze Regionen blieben seither sich selbst überlassen. Es kam im Hochland zum Zusammenbruch der kirchlichen Seelsorge.

Nicht jedoch der Seelsorge überhaupt.

Die Zahorinen, wie die religiösen Autoritätsfiguren der Mayas heißen, konnten von nun an offen ihre Riten pflegen; sie übten auch den Beruf des Mediziners aus, so daß Körper- und Seelenmedizin eine Einheit bildeten. Kirchliche und zivile Administration wurde von den Dorfbewohnern in eigener Hand übernommen und eng miteinander vermischt; wer ein öffentliches Amt übernimmt, tut es abwechselungsweise im kirchlichen und im zivilen Bereich. (Dieses System ist von den heutigen Anthropologen oft beschrieben worden.) Eine enge Vermischung entstand auch zwischen christlichen und aus der Mayareligion stammenden Anschauungen. Letztere sind eng mit der Familie und den Vorfahren und der Natur verbunden. Die Heiligenverehrung behielt ihre große Bedeutung, ebenso die dazugehörigen Organisationsformen in den Bruderschaften.

Die Geschichte dieses Brauchtums, der *Costumbre*, gibt wohl genügende Grundlagen, um es als ein *Bekenntnis* zu verstehen, das mit «Heidentum» oder gar «Aberglauben» überhaupt nichts zu tun hat. Wie der orthodoxe Katholizismus ein Bekenntnis ist, oder wie eine evangelische Lehre ein Bekenntnis ist, so wohl auch die *Costumbre*. Sie ist deshalb im selben Maß zu achten.

So jedoch ist das im Missionsprojekt nach der nordamerikanischen Invasion *nicht* verstanden worden. Das Projekt, im Zeichen des Antikommunismus entworfen, stellte sich im allgemeinen intolerant gegen die *Costumbre*; Kommunismus, den zu bekämpfen man gekommen war, fand man nicht vor. Also galt es, die vor vier Jahrhunderten bekehrten «Indios» noch einmal zu bekehren.

Vor allem die als heidnisch verurteilte Art der Heiligenverehrung wurde bekämpft. Die erneute katholische Missionierung hatte jedoch in der Bilderstürmerei nicht ihr einziges «protestantisch» wirkendes Charakteristikum. Der Kampf gegen den Alkoholismus – Bestandteil der Kirchenfeste auf den Dörfern und Folge des Elends –, gegen das Rauchen, gegen den Ehezwang unter der Autorität der Eltern, gegen den Brautpreis – all das waren Elemente einer religiös-ideologischen Auseinandersetzung und mochten als solche mehr oder weniger intolerant vorgebracht worden sein; infolge ihres asketischen Charakters (Max Weber!) hatten sie jedoch unmittelbare wirtschaftliche und infolge ihres Widerspruchs zu manchen die Gemeinschaft regelnden Normen auch gemeinschafts-zerstörende Folgen.

Reformen im Hochland

In immer mehr Regionen des guatemalteckischen Hochlandes geriet ein Dorf nach dem anderen in einen Konflikt zwischen kirchlich missionierten, auf die neu organisierte Selbsthilfe und Sparsamkeit bedachten, wirtschaftlich aufblühenden Familien und ärmeren, die an der *Costumbre* festhielten. Besonders Familien, in welchen sich ein Mitglied dem Handel widmete und deshalb Fremdsprachenkenntnisse (das Spanische!), etwas Lesen und Schreiben sowie eine gewisse Aufgeschlossenheit für die Segnungen der Industrialisierung mitbrachte, waren bereitwillige Kandidaten für die Ideen dieser ganzen Missionskampagne. Das überlieferte Autoritätssystem geriet unter starken

Beschuß, als die medizinischen Fähigkeiten der Zahorinen angesichts der Konkurrenz zwischen Naturmedizin und chemischer Pharmazie in Frage gestellt wurden.

Das großangelegte – wenn auch keineswegs im einzelnen geplante – Missionsprojekt wäre mit den eigenen Kräften der guatemalteckischen Kirche der fünfziger Jahre nie durchzuführen gewesen. Es erfolgte der Ruf nach ausländischen Missionaren, und vor allem die Vereinigten Staaten, Spanien und Italien sandten Dutzende, wenn nicht Hunderte von Priestern und Nonnen und Pastoren. Der Anteil der Ausländer pendelte sich auf etwa vier Fünftel ein. Aus der Situation der Kirche in den Herkunftsländern der Missionare kann leicht geschlossen werden, daß diese gesellschaftlich nicht sehr aufgeschlossen waren, sondern den konservativsten Ideen über den Aufbau einer Gesellschaft nachgingen. In der Tat belegen das Dutzende von Erzählungen solcher Kirchenleute.

Bedenkt man die Situation dieser – in der Regel jungen – Leute, die größtenteils eine langjährige akademische Ausbildung genossen hatten, ansehnliche Sprachkenntnisse oder wenigstens Fähigkeiten zum Sprachenlernen mitbrachten sowie einen Opfer- oder Askesegeist, der ihnen ermöglichte, sich in totale Armut, ja Elend zurückzuziehen, oft mehrere Stunden von der nächsten Stadt entfernt, dann kann man sich fragen, was sie in den Hochlanddörfern noch an Bewahrenswertem wahrzunehmen wußten. Sie bildeten eine importierte Elite. Zudem verfügten sie im Hintergrund über starke, für die guatemalteckischen Hochlandverhältnisse sogar unerschöpflich erscheinende, organisatorische und finanzielle Ressourcen. Ausgesandt also, um die Seelen zu verändern und zu schützen, die Gesellschaft jedoch zu belassen, stellten sie sich ihrer widersprüchlichen Aufgabe und machten sich an die Arbeit.

Beitrag zur Entwicklung

Der von den Missionaren gebrachte Wandel bestand weniger in Kapitalinvestitionen – unterschätzen sollte man sie allerdings auch nicht – als in der Förderung organisatorischer und institutioneller Veränderungen als Alternative zu den überlieferten Strukturen der Mayabevölkerung. In erster Linie gehörten dazu wohl die religiös ausgerichteten Gruppen, deren bekannteste in der Katholischen Aktion zusammengeschlossen waren und in einem Hochlandbischof einen engagierten Förderer besaßen.

► *Bildungswesen.* Ihre Bedeutung für die Entwicklung ist darin zu sehen, daß die von ihnen betriebene religiöse Ausbildung im Nebeneffekt *Ausbildung überhaupt* war. Beim geringen kirchlichen Personalbestand war es offensichtlich nicht möglich, die Ausbildungsaufgaben der ausländischen akademischen Kirchenelite allein zu überlassen, sondern schrittweise mußten verschiedene Aufgaben wie Unterweisung, Predigt und Führung von Gruppen einheimischen Laien überlassen werden. Dies wiederum setzte die Unterrichtung von Lesen und Schreiben voraus, ebenfalls die Unterweisung im Weitergeben der Kenntnisse; die notwendigerweise damit verbundene Verwaltung finanzieller Budgets erzwang die Vermittlung von Rechen- und Buchhaltungskennntnissen.

Da staatliche Bildungsinstitutionen infolge der herrschenden Ausbeutung (die sich auch in einem äußerst geringen Steuereinkommen auswirkt) weitgehend fehlen mußten, erfolgte die Wissensvermittlung am Anfang informell und unsystematisch – persönlich oder in kleinen Gruppen. Erst später kam es zur Gründung und wachsenden Bedeutung kirchlicher – katholischer wie evangelischer – Schulen, die überdies der Mayakultur und den Mayasprachen einige Bedeutung beimaßen. Es wurde eine bewundernswerte *alternative Bildungstechnologie* auf kleinster Skala geschaffen, die sich außerdem wirkungsvoll expandierte. Daß es damit *keineswegs* zu so etwas wie umfassender Volksbildung oder einer drastischen Verbesserung der Analphabetenrate kommen konnte, sondern einfach einige, manchmal besonders sensible, Minderheiten bevorzugt wurden, darf angesichts des charakteristischen Personal- und insbesondere Kadernmangels nicht erstaunen.

► *Genossenschaftswesen.* Ohne die grundlegenden Wirtschaftsstrukturen angreifen zu wollen, gingen die Kirchenleute auch an die Förderung von Genossenschaften. Ihre Anzahl wird bis Ende der siebziger Jahre wohl weit über fünfhundert betragen haben; allein die Hälfte davon wurde in den sechziger Jahren gegründet. Vor dem systematischen Ausrottungswerk der Armee anfangs des gegenwärtigen Jahrzehnts

waren etwa die Hälfte der Kooperativen Landwirtschaftsgenossenschaften, gut ein Drittel Spar- und Kreditgenossenschaften und etwa ein Sechstel Konsumgenossenschaften. Sehr verschieden sind jedoch die Anteile der Genossenschaftsmitglieder: etwa ein Viertel nur gehörte zu Landwirtschaftsgenossenschaften, weit über die Hälfte zu Spar- und Kreditgenossenschaften und weniger als ein Sechstel zu den Konsumgenossenschaften. Weit über die Hälfte der Genossenschaften und ihrer Mitglieder befanden sich im Hochland und gehörten zum Mayavolk. Insgesamt wird es dort also ungefähr dreihundert Genossenschaften gegeben haben mit fast hunderttausend Mitgliedern. Das bedeutet, daß wohl mindestens ein Zehntel der Hochlandfamilien von den Kooperativen profitierte.

Sprengwirkung in der Gesellschaftsstruktur

Daß dadurch die Wirtschaftsstrukturen vorerst nicht grundsätzlich angetastet wurden, geht z. B. daraus hervor, daß das Einkommen der Mitglieder nicht wesentlich erhöht wurde. Hingegen wurde die Ausgabenverteilung verbessert, indem das wenige, was im materiellen Elend des Hochlandes noch als Luxus bezeichnet werden kann, aus dem Familienbudget ausgemerzt und investiert wurde. So gelang es den Genossenschaftlern bald, Kunstdünger einzuführen, diesen billiger aufzukaufen und alle Arten Landwirtschafts- und Haushaltswaren billiger zu erhalten. Sie wurden produktiver; mancher Genossenschaftler war nicht mehr jedes Jahr gezwungen, in die Plantagen arbeiten zu gehen. Sie sparten, und mancher Bauer war nicht mehr gezwungen, Geld beim Wucherer zu leihen.

Damit erhielten die Genossenschaften eine Sprengwirkung in der gesellschaftlichen Struktur Guatemalas, die sich die Kirchenleute nie vorgestellt hätten, wären sie und die Ihrigen nicht bald eine Zielscheibe für Sanktionen geworden. Vorerst gerieten die kirchlichen Gruppen in Konkurrenz mit den Institutionen der Costumbre: mit den *Bruderschaften*. Dies schwächte die traditionellen Institutionen des Volkes. In dieser Hinsicht hat die Remissionierung oft ohne Zweifel manches unnötige Leiden verursacht. Alsdann gerieten sie in Konkurrenz mit den herrschenden Familien der Dörfer. Diese zählen sich in der Regel nicht zum Mayavolk, sondern schauen auf dieses mit ausgeprägtem *Rassismus* herab, weil es in der spanisch-mittelamerikanischen Kultur nicht zu Hause sei. Zu diesen Familien gehören in der Regel die Großhändler, die *Wucherer* und die *Arbeitsvermittler* für die Plantagen. Oft sind im selben Familienclan alle diese Rollen vertreten.

Aber nicht nur auf die Dorfstruktur wirkten sich die Reformen aus, sondern auf die *gesamte* Landwirtschaftsstruktur des Landes. Der Wucherer und Arbeitsvermittler ist oft ein und dieselbe Person. Wenn ein Bauer sein Darlehen nicht zurückzahlen kann, verliert er entweder seinen Kleinbesitz, oder er sieht sich gezwungen, auf einer Plantage zu arbeiten, die ihm der Wucherer vermittelt, und wohin er in einer Arbeitstruppe zu gehen hat. Würde er unabhängig gehen, könnte er einen höheren Lohn erzielen, da er sich die Plantage wählen könnte. Die Mehrheit der Hochlandfamilien ist auf diese Weise auf die Plantagen angewiesen. Das Genossenschaftswesen untergräbt also den Wucher und die Arbeitsvermittlung, wovon die Exportlandwirtschaft abhängt. Es richtet sich nicht nur gegen die herrschende Klasse des Dorfes, sondern gegen diejenige des ganzen Landes.

Zweierlei ist in diesem Zusammenhang bemerkenswert. *Erstens* kann zwar nicht gesagt werden, daß das Genossenschaftswesen zu einer Verteuerung der Exportlandwirtschaft geführt habe; allenfalls hätte es dazu führen oder die Großgrundbesitzer zu Investitionen in modernere Landwirtschaftstechniken zwingen können. Doch schon diese Möglichkeit war Grund genug, gegen diese insgesamt geringen Reformen, die dazu noch von ursprünglich regimetreuen Leuten initiiert wurden, mit Repression vorzugehen. *Zweitens* ist bemerkenswert, daß das Personal, das im beschriebenen – ursprünglich von den herrschenden Klassen als präventive Aufstandsbekämpfung verstandenen – Missionsprojekt arbeitete, seiner Aufgabe treu blieb, und zwar aller Repression zum Trotz.

Die ersten Ausweisungen von Seelsorgern erfolgten bereits Ende der fünfziger Jahre. Ende der sechziger Jahre wurde etwa die Hälfte der Mitglieder des nordamerikanischen Maryknollordens ausgewiesen. Sehr oft hatten die Mutterhäuser der in Guatemala engagierten Kongregationen und Orden kein großes Verständnis für die Vorgehensweisen ihrer Mitglieder und liebten sie teilweise im Stich. *Sie konnten die ungewollten gesellschaftlichen Folgen ihrer Missionsarbeit nicht verstehen.*

In den siebziger Jahren wurde die Armee – aus Gründen, die wir hier nicht erörtern – immer mehr in die direkte Repression verwickelt. Sie nahm sofort terroristische Formen an. Erste Terroropfer wurden die politisch engagierten Bauern – zuvor hat es solche nicht gegeben. Als in der zweiten Hälfte der siebziger Jahre die kriegerischen Auseinandersetzungen zwischen Armee und Guerilla begannen, wurden die Genossenschaften zwangsmilitarisiert. Ein Hauptkriterium dafür, daß jemand mit der Guerilla sympathisierte, wurde für die Armee, daß er Religionslehrer, Genossenschafter, Mitglied der Katholischen Aktion oder indianischer Christdemokrat war.

Auf den Ruinen ...

Der Tod von Kardinal Casariego, Mitte letzten Jahres, führte dazu, daß auch die Kirchenhierarchie den Bruch mit dem Militärregime endgültig vollzog. Während die Bischofskonferenz und die Guatemaltekeische Vereinigung der Ordensleute die Menschenrechtsverletzungen – Entführungen, Morde und Massaker – und die ungerechte gesellschaftliche, wirtschaftliche und politische Lage des guatemaltekeischen Volkes bereits seit mehreren Jahren anprangerten, sind sie nun dazu übergegangen, ausdrücklich die Aufstandsbekämpfungsmaßnahmen der Armee anzugreifen. Der anfangs Jahr eingesetzte neue Erzbischof, Prospero Penados del Barrio, steht dabei, im Unterschied zu seinem Vorgänger, nicht mehr abseits. Vor allem kritisieren die Bischöfe den Zwang zur Teilnahme an den Zivilpatrouillen und die Umsiedlungspolitik im Hochland mit ihren

konzentrationslagerartigen «Modelldörfern».

Von alledem, was die Kirche ein Vierteljahrhundert lang aufgebaut hatte, gibt es heute nur noch Ruinen. Was sich im Weg der Reformen trotzdem gelohnt haben mag, war, daß ihr Schicksal überall im Hochland, ja überall in Guatemala, die Einsicht in die Notwendigkeit des revolutionären Weges verbreitete.

... blüht die Revolution

Die Geschichte der Reformen der kirchlichen Aufbauarbeit im Hochland und ihrer – vorläufigen – Zerstörung kann durchaus Verständnis für die grundlegend andersartige Aufbauarbeit der guatemaltekeischen Revolutionäre vermitteln. Arbeitet die Kirche oft im stillen, so die Revolutionäre im geheimen. Es handelt sich dabei um eine *Sicherheitsmaßnahme*, deren Sinn in den obigen Ausführungen mehr als deutlich wird. Erst anfangs der siebziger Jahre lernten die Revolutionäre die große Bedeutung des Mayavolkes kennen. Die schonungslose Repression gegen alle Reformen sowie die angebotene Alternative öffneten offensichtlich die Mayabevölkerung für den Weg der Revolution. In der Tat ist nach ernstzunehmenden Quellen die Anzahl revolutionärer Kader heute – grob gesagt – ein Mehrfaches des Kirchenpersonals; sie sind Meister der alternativen Bildungstechnologie unter Kriegsbedingungen. Deren Wirkung, die Eingliederung der Bevölkerung, ist aus der geographischen Verbreitung, Häufigkeit und Stärke der politisch-militärischen Operationen über drei Viertel des guatemaltekeischen Territoriums leicht zu ersehen. Die dabei geschaffenen und sich stets ausweitenden organisatorischen Strukturen haben manche Bewährungsproben bereits überstanden. Sie sind allerdings auch geschaffen worden, um einen Krieg, der vom politischen Repressionssystem mit Methoden des Völkermordes geführt wird, siegreich zu überstehen. Die reformerische Aufbauarbeit der Kirche illustriert die Notwendigkeit dieser Strukturen, da das guatemaltekeische Gesellschaftssystem *nicht reformierbar* ist.

Sergio Montúfar, Neuchâtel

Was hat er gegeben – was haben wir genommen?

Der Christ Karl Rahner

Karl Rahner vollendet am 5. März 1984 sein 80. Lebensjahr. Aus diesem Anlaß haben wir Prof. Herbert Vorgrimler gebeten, eine Bilanz zu Werk und Person Karl Rahners zu versuchen. Der Verfasser ist als Professor für Dogmatik und Dogmengeschichte an der Theologischen Fakultät der Universität Münster/Westf. Nachfolger von Karl Rahner. Seit seiner Studienzeit ein enger Freund, ist er Mitarbeiter des Jubilars als Mitglied der Redaktion des Lexikons für Theologie und Kirche, Theologischer Redaktor der *Quaestiones Disputatae*, Mitherausgeber des Kleinen Konzilskompendiums (15. Auflage, Freiburg 1981) und der Internationalen Dialog-Zeitschrift (1 [1968] bis 7 [1974]), Mitverfasser des Kleinen Theologischen Wörterbuches (13. Auflage, Freiburg 1982). Von H. Vorgrimler erscheint in Kürze: *Jesus – Gottes und des Menschen Sohn*. Edition «Worauf es ankommt», Herderbücherei 1107, Freiburg 1984. (Red.)

Die Aufgabe einer Bilanz zu Werk und Person Karl Rahners ist etwas erleichtert durch die Veröffentlichung von Gesprächen, in denen sich Rahner zu seinem Lebensweg, zu den Akzentsetzungen seiner Theologie und auch zu bestimmten Einwänden geäußert hat.¹ Was schon Klaus P. Fischer in dem bisher besten Buch über Rahners Theologie² erhoben hat, ist nun auch bei Rahner selber nachzulesen: Seine Theologie hat ihren Ursprung und ihre Mitte in der Gotteserfahrung der ignatianischen Exerzitien.

«Darüber will ich natürlich nicht allzuviel sagen, weil das letztlich niemanden etwas angeht. Aber ich meine schon, daß ge-

genüber der sonstigen Philosophie und Theologie, die mich beeinflusst hat, die ignatianische Spiritualität doch das Bedeutendere und Wichtigere gewesen ist. Ich möchte auch da, wenn ich ehrlich sein will, nicht sagen, daß einzelne Jesuiten, Spiritualen, Exerzitienmeister usw. einen überwältigenden Eindruck auf mich gemacht hätten. Ich würde sogar ehrlich zugeben, wenn man das gestehen darf, daß ich zum Beispiel achttägige Exerzitien bei dem späteren Kardinal Bea und bei dem doch in Rom bedeutsamen Moraltheologen Franz Hürth gemacht habe, und daß ich diese Exerzitien, die diese beiden, in der Kirche doch bedeutsamen Männer gegeben haben, eigentlich enttäuschend traditionell fand. Aber die Spiritualität des Ignatius selbst, die wir durch die Praxis des Gebetes und eine religiöse Bildung mitbekamen, ist für mich wohl bedeutsamer gewesen als alle gelehrte Philosophie und Theologie innerhalb und außerhalb des Ordens.»³

Außer dieser eigenen Erfahrung sind die Gotteserfahrungen anderer für K. Rahners Theologie sehr wichtig geworden. Er nennt selber die Mystik der Kirchenväter, die Schriften der Teresa von Avila und des Johannes vom Kreuz, die Mystik des Bonaventura. Er hebt den Einfluß der spirituellen Jesuiten Erich Przywara, Peter Lippert und Dunin Borkowski auf ihn hervor. Es ist darum nur gerecht, daß neuerdings⁴ der Beitrag

¹ Karl Rahner im Gespräch, hrsg. v. P. Imhof – H. Biallowons, 2 Bände. München 1982 und 1983 (fortan mit I und II zitiert).

² K. P. Fischer, *Der Mensch als Geheimnis*. Die Anthropologie Karl Rahners. Freiburg i. Br. 1974 (vgl. auch Orientierung 38 [1974], 44–47).

³ II 51. Über Exerzitien auch ausführlich ebd. 31ff., über Gotteserfahrung nach Ignatius von Loyola ebd. 33.

⁴ II 52f. – H. D. Egan, «Der Fromme von morgen wird ein Mystiker sein». Mystik und die Theologie Karl Rahners, in: *Wagnis Theologie*, hrsg. v. H. Vorgrimler. Freiburg 1979, 99–112.

K. Rahners zur mystischen Theologie und die mystagogische Orientierung seines Denkens hervorgehoben werden.

Von dieser Grundprägung her war es für K. Rahner selbstverständlich, daß er gehorsam vom Orden seine «Bestimmung» entgegennahm. Er hätte Spiritual, Exerzitienmeister oder auch Missionar werden mögen, aber die Oberen bestimmten ihn zum Dozenten der Philosophiegeschichte und verpflichteten ihn, in Philosophie zu promovieren.⁵ In den veröffentlichten Interviews stellt Rahner manche übertriebenen Auffassungen über sein Schülerverhältnis zu M. Heidegger richtig.⁶ Gewiß, er besuchte zwei Jahre lang Heideggers Vorlesungen und Seminare.⁷ Aber:

«Man darf vielleicht sagen, daß ich keine spezielle Lehre von Heidegger übernommen habe, sondern vielmehr einen Stil zu denken und zu forschen, einen Stil, der sich als überaus wertvoll erwiesen hat. Dieser Stil kann beschrieben werden als ein Verfahren oder eine Annäherungsmethode, aufgrund derer man dogmatische Wahrheiten nicht untersucht als bloß evidente Gegebenheiten, die aus den positiven Quellen resultieren, sondern man bemüht sich, eine Synthese zu schaffen. Man nimmt die verschiedenen dogmatischen Lehrsätze und führt sie zurück auf gewisse fundamentale Prinzipien. Auf diese Weise wird eine innerlich kohärente Gestalt dogmatischer Wahrheiten begründet. Der moderne Mensch wird somit fähig, die Ordnung und Harmonie in den geheimnisvollen Wahrheiten von Kirche und Christentum zu durchschauen. Der moderne Mensch begnügt sich nicht weiterhin damit, eine Ansammlung von Wahrheiten und verschiedenen Urteilen – bezeugt im Denzinger – zu übernehmen und nicht mehr darüber nachzudenken. Er sucht vielmehr einen Leitgedanken – sei er noch so einfach –, um das umfangreiche Material des christlichen Dogmas zu ordnen. Ist dies einmal zustandegebracht, so ist er in der Lage, andere spezifische Wahrheiten als offenbare und notwendige Konsequenzen des prinzipiellen Gedankens zu verstehen.»⁸

Angesichts eines veränderten Weltverständnisses

Bis in die neueren Veröffentlichungen, etwa der *Grundkurs des Glaubens*, hinein, läßt sich die Verwirklichung dieser nicht reduzierenden, sondern konzentrierenden Methode anhand eines Schlüsselbegriffs, etwa der «Selbstmitteilung Gottes», verfolgen.

Einflußreicher als Heidegger waren für Rahners Philosophie freilich die Jesuiten Joseph Maréchal und Pierre Rousselot, mit denen er sich noch vor seiner Freiburger Studienzeit eingehend beschäftigt hatte und die bereits auf ihre Art die Neuscholastik überwunden hatten.

Aber Rahner sollte ja nicht bei seiner philosophischen Bestimmung bleiben. Infolge eines Todesfalles brauchte Innsbruck einen Dozenten für Dogmatik. Rahner promovierte im Auftrag der Oberen in Theologie und begann 1937 dogmatische Theologie zu dozieren. Er weist selber gelegentlich darauf hin, daß sich die bunte Fülle der von ihm behandelten Themen (bei einem Publikationsverzeichnis von fast 4000 Nummern) einfach aus Anfragen ergeben hätten, die beim Dozieren, in Seminaren oder bei Vorträgen auftauchten. Aber inmitten der Vielfalt lassen sich doch Schwerpunkte ausmachen. Der deutlichste ist im Thema der Gnade zu sehen. Die Konzeption der Gnade als ungeschaffene, als der zur Selbstmitteilung entschlossene Gott selber, die dialogische Struktur der Gnade, aber auch die Effizienz der Gnade in Gestalt des göttlichen Angebots (das

«übernatürliche Existential»), die Universalität des göttlichen Heilswillens: diese Thematik umschreibt wesentliche Inhalte der Rahnerschen Theologie. Mit ihr sind auch die religionsphilosophischen Werke verbunden, die nach dem Menschen als dem möglichen Adressaten einer Selbstmitteilung Gottes fragen.

Im Zusammenhang vor allem mit dem Thema der Gnade fand die Begegnung Rahners mit der französischen Theologie vor, während und kurz nach dem Krieg statt. Er hat sich gründlich mit H. Bouillard, H. Rondet und H. de Lubac beschäftigt und, angeregt durch die *Orientierung*, die von Lyon-Fourvière ausgelöste Diskussion über das Verhältnis von Natur und Gnade aufgenommen und vorangebracht. Die langen, akribischen Rezensionen, die Rahner bis zum Jahre 1956 für die Innsbrucker *Zeitschrift für Katholische Theologie* geschrieben hat, dokumentieren seine Belesenheit in diesen Autoren, sein erstes Bekanntwerden mit E. Schillebeeckx, aber auch eine fortlaufende Auseinandersetzung mit der Neuscholastik (C. Boyer, J. Maritain u. a.). Aufsätze bezeugen das Interesse an der Patristik (aus der auch das Thema der bis heute unveröffentlichten theologischen Dissertation genommen war) und an der Scholastik. Beide versuchte er in zentralen Fragestellungen weiterzudenken, ohne so zu tun, als habe es sie nie gegeben. Als Beispiele für diese innere Traditionsverbundenheit der Rahnerschen Theologie möchte ich nur sein Verständnis der Inkarnation und der Erlösung nennen. Während seine Inkarnationskonzeption unverkennbar von der skotistischen Sicht angestoßen ist und diese weiterführt, verleugnet seine Auffassung von Erlösung (neuerdings wieder im XV. Band der *Schriften zur Theologie*, 1983) die Herkunft von den Griechen und die Ablehnung der westlich-juridischen Auffassung nicht.

K. Rahners theologische Arbeit begann in einer Zeit, die in vielen Ländern einen Aufbruch «zurück zu den Quellen» sah: Liturgische Bewegung, Bibelbewegung, patristische Neuentdeckungen. Am Aufspüren verborgener Schätze in der Literatur der kirchlichen Frühzeit hatte sein Bruder Hugo ja einen bedeutenden Anteil. Dennoch besteht in der Art der Zuwendung zur theologischen Tradition ein erheblicher Unterschied zwischen verdienten Erneuerern der Theologie in diesem Jahrhundert und K. Rahner. Gemeinsam hat er mit Leuten wie Hugo Rahner, Congar oder de Lubac den akribischen Spürsinn im Aufschließen von Quellen und die Zielrichtung des Forschens, nämlich aufzuzeigen, daß die Theologie der Kirche früher nicht so enggeführt festgelegt war und nicht so bleiben mußte, wie die Neuscholastik es behauptete. Rahner selber hat das in seinen bahnbrechenden Untersuchungen zur alten Bußgeschichte gezeigt und Erhebliches zur Neuentdeckung der ekklesialen Dimension der Sakramente beigetragen. Aber er blieb nicht dabei stehen, die Vielfalt der möglichen Perspektiven zu erheben und damit zu einem legitimen Pluralismus der Theologien beizutragen; er suchte vielmehr stets nach dem einenden Grundgedanken, der, möglichst in heutiger Sprache ausgesprochen, die Menschen zu dem *einen* Thema der Theologie hinführen sollte, zu Gott, dem Geheimnis in seiner Unbegreiflichkeit.

«Ich möchte sagen: Ich habe immer Theologie betrieben um der Verkündigung, um der Predigt, um der Seelsorge willen. Ich habe deswegen relativ viele im typischen Sinn fromme Bücher geschrieben»⁹, von den frühen Jahren bis heute: *Von der Not und dem Segen des Gebetes; Worte ins Schweigen; Heilige Stunde und Passionsandacht; Kleines Kirchenjahr; Maria, Mutter des Herrn; Biblische Predigten; Das Alte neu sagen; Was heißt Jesus lieben; Mein Problem – Karl Rahner antwortet jungen Menschen* und viele andere Titel.

«Kurz und gut, ich bin kein Wissenschaftler und will auch keiner sein, sondern ich möchte ein Christ sein, dem das Christentum ernst ist, der unbefangen in der heutigen Zeit lebt und von da aus sich dann dieses und jenes und ein drittes und ein zwan-

⁵ Inzwischen ist bekannt, wie dieses Vorhaben an dem neuscholastischen Philosophen M. Honecker in Freiburg i. Br. scheiterte: H. Vorgrimler, Karl Rahner. München 1963, 19–24.

⁶ II 231ff.

⁷ Martin Heidegger schrieb mir in einem Brief vom 24. 2. 1973 unter anderem: «Ich habe die Mitarbeit von P. Rahner während der Jahre 1934/36 bei den Seminaren in der schönsten Erinnerung.»

⁸ I 31f.

⁹ II 150.

zigstes Problem geben läßt, über das er dann nachdenkt; wenn man das dann <Theologie> nennen will, ist das ja gut.»¹⁰

Von diesen Intentionen her ist wohl der Sprachstil K. Rahners zu deuten: auf der einen Seite die philosophische Anstrengung, die den Menschen dazu führen will, nach dem tiefsten Grund und der Innenseite seiner Alltagserfahrung zu fragen und in ihr Gott, den Unbegreiflichen, zu erkennen; auf der anderen Seite die tröstende, befreiende Zusage, daß gerade Liebe das Unbegreifliche an diesem Geheimnis ist. Bei diesem zweiten Duktus ist die Verwandtschaft Rahners mit den großen Mystikern nicht zu übersehen.¹¹

Kontextuelle Theologie?

Hier könnte man die Frage stellen, wem diese Art von Theologie denn zugeordnet ist, oder präziser im Sinn der heutigen Diskussion: Ist das eine «kontextuelle Theologie»? Ich glaube ja. Der Kontext, in den diese Theologie hineingesprochen ist, stellt – und das ist nichts Reaktionäres – das mitteleuropäisch geprägte Bürgertum dar. Rahner konnte sich nun einmal nicht künstlich, wie das vielleicht manche unserer Studenten tun, in die Situation lateinamerikanischer Christen hineinversetzen. Auch bei diesem Bürgertum bestehen Situationen der Unterdrückung, bestehen Nöte und Deformationen. In Stichworten gesagt: Rahners Theologie ermutigt die in Gottes Namen eben bürgerlichen Subjekte, Gotteserfahrungen zuzulassen, sich gegen Manipulationen mit Gott und seinem heiligen Willen zur Wehr zu setzen, gegen uneingestandene oder produzierte Hölleängste der Barmherzigkeit Gottes zu vertrauen, die Allgegenwart der Gnade über die Grenzen der Gnadeninstitutionen hinaus zu erkennen, sich demütig des Versagens bewußt zu werden, ohne sich aber zu Todsünden abstempeln zu lassen – denn Rahners Konzeption der Sünde als Geschehen in einem Dialog von Mensch und Gott zeigt, wie schwer es sein muß, tödlich zu sündigen. Rahners Antworten treffen manchmal unmittelbar in konkrete Probleme hinein, zum Beispiel in die Ängste hiesiger Christen um ihre ungläubigen Verwandten. Diese Antworten befreien und rufen die bürgerlichen Subjekte auf, sich zu ändern und aufzuhören, bürgerliche Subjekte zu sein.

Das Wichtige, das Rahner außerhalb des bürgerlichen Kontextes zu sagen hat, ist einer eigenen Untersuchung wert. Zum Beispiel ist gewiß seine grundlegende These, daß Gottesliebe und Menschenliebe immer nur in Einheit gegeben sind und daß Gottesliebe ihren unentbehrlichen Ausdruck in praktizierter Menschenliebe findet, als wesentlicher Ansporn in die lateinamerikanische Theologie der Befreiung eingegangen.¹² Von dieser These aus ergibt sich bei genauerem Zusehen auch eine größere innere Nähe der Rahnerschen Theologie zur Politischen Theologie, als dies in den bisherigen Veröffentlichungen gesagt wird.

Von da aus legt sich die Überlegung nahe, welche Elemente der Theologie Rahners überhaupt rezipiert wurden. Da es Übersetzungen in zahlreiche Sprachen (bis ins Ungarische und Kisuaheli) gibt und er sogar in der Sowjetunion mit größter Aufmerksamkeit gelesen wird¹³, ist es unmöglich, über tatsächliche oder vermutete Wirkungen Rahners im In- und Ausland zu sprechen. Was den deutschsprachigen Bereich angeht, so besteht ungebrochen und gerade auch bei jüngeren Studenten ein großes Interesse an seiner Theologie.¹⁴ Und der Rahner der ein-

fachen, mystischen Sprache ist ein Bestsellerautor geworden: Im Januar 1984 hatten seine Taschenbücher, einzigartig für einen Theologen, die Auflagenhöhe von 1 Million erreicht. Doch was besagt das für die Rezeption? Sicher ist, daß einige zentrale Aussagen K. Rahners von weitaus den meisten deutschsprachigen katholischen Dogmatikern und Religionslehrern übernommen worden sind, so die Charakterisierung der ungeschaffenen Gnade als Selbstmitteilung Gottes, die «optimistische» Perspektive für ungetauft sterbende Kinder und andere Konsequenzen aus einem radikal ernstgenommenen universalen Heilswillen, die Überwindung des Zwei-Stockwerk-Denkens im Verhältnis von Natur und Gnade, das Verständnis der Sakramente als Aktualisierungen von Kirche an bestimmten zentralen Ereignissen der christlichen Existenz. Viele verwenden bei diesen und ähnlichen Themen Rahner so selbstverständlich, daß ihnen ein Abhängigkeitsverhältnis gar nicht mehr in den Sinn kommt.

Das enorme wissenschaftsorganisatorische Engagement K. Rahners hat dazu nicht wenig beigetragen. Es begann mit der Planung einer neuen Dogmatik schon vor dem Krieg, setzte sich fort mit der theologischen Konzeption des neuen *Lexikons für Theologie und Kirche*, den *Quaestiones disputatae* (bereits über 100 Bände), mit dem Entwurf des *Handbuchs der Pastoraltheologie* (signifikant für Rahners Praxisbezogenheit!), mit dem Lexikon für die kirchlich-theologische Praxis *Sacramentum Mundi* bis hin zu der neuen, vielbändigen Enzyklopädie *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft* in den 80er Jahren. Auch bei den Zeitschriften *Concilium* und *Publik-Forum* war Rahner wenigstens Mit-Pate.

Die nicht ausschließende, abgrenzende, sondern von den «einfachen» Grundgedanken her einschließende, umfassende, integrierende Theologie K. Rahners ist in besonderem Maß «nach außen» hin und über die kirchlichen Grenzen hinweg dialogfähig. Er vermag Jüngere zu verstehen und in Schutz zu nehmen, wie z. B. Leonardo Boff, auch wenn er nicht alle ihre Ansichten teilt. Viele Elemente seiner Theologie werden im evangelischen Bereich mit Sympathie diskutiert, wofür ich stellvertretend für viele nur Heinrich Ott und Eberhard Jüngel erwähnen kann. Die ökumenischen Einzelimpulse bis hin zu dem neuen, mit Heinrich Fries verfaßten Buch *Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit* (5 Auflagen in dem einen Jahr 1983) können gar nicht im Detail aufgezählt werden. Erst recht fehlt hier der Raum, um Rahners Beiträge zum Dialog mit den Juden und mit den Marxisten und, weitgehend im agnostischen Raum, mit Naturwissenschaftlern zu würdigen. In diesen Gesprächen bewährt sich Rahners spürsichere Fähigkeit, falsche Alternativen von vornherein zu vermeiden.

Wie es mit der Rahner-Rezeption in anderen Ländern steht, ist von hier aus schwer auszumachen. Von ersten Verständigungsversuchen in Frankreich wird man kaum behaupten können, daß sie ein Erfolg waren. Die Sprach- und Begriffsbarriere ist sehr hoch. Ich habe Gespräche mit angesehenen Dominikanern 1961 miterlebt, in Paris über Probleme der Praktischen Theologie mit M. D. Chenu und A. M. Henry, in La Tourette bei einem christologischen Symposium mit Koryphäen des Neothomismus wie H. Bouessé und P. Patfoort – es blieb im wesentlichen ein Austausch von Höflichkeiten.¹⁵ Zu den Übersetzungen der Schriften Rahners ins Französische sagte mir H. de Lubac einmal, sie seien in einem «penetrant apostolischen Stil» gehalten. Jedenfalls scheint die heutige französische Theologie kaum von Rahner berührt zu sein.

¹⁰ Ebd. 150f.

¹¹ In der Vorlesung über die Gnade trug Rahner einmal einen deutschen Text vor und fragte die Hörer nach dem mutmaßlichen Verfasser. Wir tippten alle auf Johannes Tauler. Der Text war von Rahner selber.

¹² Vgl. dazu A. Vargas-Machuca (Hrsg.), *Teología y mundo contemporáneo*. Madrid 1975 (spanische Festschrift zur Vollendung des 70. Lebensjahres K. Rahners).

¹³ P. Modesto, *Transzendente Anthropologie und Materialismus*. Aufnahme und Kritik Karl Rahners in der Sowjetunion: Wagnis Theologie (s. Anm. 4), 132–139.

¹⁴ Ein Beispiel aus meinem begrenzten Erfahrungsraum: In den letzten Jahren befaßten sich unter meiner Anleitung 22 Staatsexamens- und 9 Diplomarbeiten mit K. Rahner; außerdem galten ihm große Kapitel in 3 Doktor- und 2 Lizentiatsarbeiten, die von mir angenommen wurden.

¹⁵ In La Tourette hörte ich zum ersten und einzigen Mal einen Satz, in dem K. Rahners Selbstbewußtsein zum Ausdruck kam. P. Bouessé zeigte uns ein großes Ölgemälde und sagte zu Rahner: «Comme vous ressemblez au Père Sellillanges!» Darauf K. Rahner: «Je préfère ressembler à moi-même!»

Dagegen ist für die USA eine lebhaftere Beschäftigung mit K. Rahner zu registrieren, wobei einige seiner Jesuiten-Schüler führende Rollen spielen wie Avery Dulles, Leo O'Donovan, William V. Dych, David J. Roy, Donald Reck u. a. Es gibt in Colleges Rahner-Lectures, einen Rahner-Day, sogar ein Kirchenfenster, in dem Rahner als Kirchenlehrer in Glas gemalt ist. In der USA-Theologie ist Rahner «in»; inwieweit er diese Theologie einmal auch zuinnerst prägen wird, bleibt abzuwarten.

Das II. Vatikanische Konzil

Beim Thema der Rezeption Rahners muß natürlich auch gefragt werden, inwieweit K. Rahner die offiziellen Lehräußerungen seiner Kirche beeinflussen konnte. Die erste Aufmerksamkeit gilt hier seiner Mitwirkung auf dem II. Vatikanischen Konzil. Rahner selber sieht einen wichtigen Beitrag, den er zusammen mit J. Ratzinger leisten konnte, in dem Faktum, daß die deutschen Bischöfe ganz am Anfang des Konzils einen von ihm und Ratzinger verfaßten Entwurf über die göttliche Offenbarung an alle Bischofskonferenzen schickten. Damit war das Monopol der römischen Theologen, Entwürfe für das Konzil vorzulegen, gebrochen; die vorbereiteten Schemata verschwanden mit Billigung Johannes' XXIII. von der Bildfläche.¹⁶ Es ist also K. Rahner mit zu verdanken, daß es überhaupt zu den Konzilstexten kam, die wir heute haben. Darüber hinaus ist der Einfluß Rahners auf die Endergebnisse kaum mehr festzustellen. Er besuchte die meisten Sitzungen der theologischen Kommission (aus der die Schemata über die Kirche und über die Offenbarung kamen); er beriet die Hunderte von Verbesserungsvorschlägen mit, die von den Bischöfen gekommen waren. Er sprach in größeren und kleineren Bischofsversammlungen und konnte so meinungsbildend wirken.¹⁷ Aber keine Formulierung der heutigen Texte kann einfach auf K. Rahner zurückgeführt werden. Ich glaube, daß er noch auf einem anderen Weg wirksam wurde. Es gelang dem mit ihm sympathisierenden Sekretär der theologischen Kommission, Msgr. Gérard Philips aus Löwen († 1972), mehrfach nicht, Aussagen K. Rahners in die Texte hineinzubringen; man wollte sich nicht zu einer bestimmten «Schule» bekennen, man wollte aber auch nicht gegen Rahner votieren. So übernahm man mehrfach seine Thesen, ohne seine Sprache und seine Begründungszusammenhänge zu übernehmen. Bei den Aussagen über das Heil der Atheisten (Lumen Gentium 16; Gaudium et spes 22) dachte man an die Theorie

¹⁶ II 159.

¹⁷ I 42f.

Das Schweizerische Pastoralsoziologische Institut in St. Gallen (SPI) sucht

Projektleiter/in

Bewerber/innen haben sich über einen Studienabschluß in Theologie oder Religionssoziologie auszuweisen. Sie sollten das Leben und die Strukturen der katholischen Kirche in der Schweiz kennen. Wichtig ist die Fähigkeit, kreativ an Konzeptarbeiten und Planungsfragen heranzugehen, Arbeitsabläufe zu organisieren und Berichte zu verfassen. Die Beherrschung der zweiten Landessprache ist notwendig.

Antritt der Stelle im Sommer oder Herbst 1984. Über den Aufgabenbereich orientieren Sie gerne die beiden Projektleiter am SPI (Tel. 071/23 23 89). Bewerbungen mit den üblichen Unterlagen sind bis 5. März 1984 zu richten an den Verwaltungsrat SPI, Gallusstraße 24, Postfach 909, 9001 St. Gallen, zuhanden von Dr. Kilian Oberholzer.

vom anonymen Christentum, man benutzte sie aber nicht. Beim Thema des Bußsakraments setzte man die Versöhnung mit Gott und die mit der Kirche einfach nebeneinander (Lumen Gentium 11), man sprach also den von Rahner neu entdeckten ekklesialen Aspekt der Versöhnung aus, erwähnte aber den von ihm begründeten inneren Zusammenhang beider Versöhnungen nicht.

Eine ähnliche, mehr indirekte Einflußnahme K. Rahners auf kirchliche Äußerungen und Haltungen kann man für die unmittelbare nachkonziliare Zeit annehmen, in der es in mehrfacher Hinsicht einen offenen Dialog gab. Als Beispiel kann das Theologensymposium von Nemi im Jahr 1966 stehen, bei dem Rahner für eine flexiblere Interpretation der Erbsündenlehre wirkte. Wiederum ist im einzelnen nicht festzustellen, was jene leitenden Menschen in der Kirche von Rahner rezipierten, von denen wir wissen, daß sie sich eingehend mit ihm beschäftigten: Paul VI., Pedro Arrupe, Kardinal Döpfner. Wir erleben heute eine andere Zeit, von der K. Rahner am 19. Januar 1984 in Freiburg i. Br. sagte: «Wir sind in einigen Bereichen auf einem restaurativen, griesgrämigen und kümmerlichen Marsch in eine winterliche Zeit.»

Fest steht andererseits aber, daß viele Initiativen und Impulse K. Rahners nicht aufgenommen wurden, vor allem solche nicht, die konkrete Veränderungen in der Kirche verlangten: in der Frage der Autonomie der Teilkirchen, der Bischofswahl, des Strukturwandels der Kirche, der Reform des Theologiestudiums, der Kurienreform. Keiner der führenden Christen in der Bundesrepublik beschäftigte sich mit seinem Appell von 1983, einseitige Vorleistungen in der Abrüstung zu erbringen und auf die sogenannte Nachrüstung zu verzichten.

Sein Geschichtsverständnis – kritisch weitergeführt

Die Kritik an K. Rahners Theologie weist mannigfaltige Züge auf. Auf die Aggressivität der katholischen Subkultur («Daß Rahner ein im echten Sinne Rechtgläubiger sei, wird niemand meinen, der ihn kennt»¹⁸) gehe ich nicht ein. Eine Art der Kritik leidet an der Niveaulosigkeit theologischer Gegner: Polemisch wird er von H. U. von Balthasar verzerrt¹⁹, hämisch und überheblich von J. Ratzinger abgefertigt.²⁰ Heutige junge Menschen sehen scharfsichtig, daß Unsachlichkeit sich selber aufhebt. Es gibt aber auch eine sachliche, ernstzunehmende Kritik an K. Rahner. Es gibt den Vorwurf des Geschichtsverlusts oder der Geschichtslosigkeit seiner Theologie, den Vorwurf der individualistischen Subjektivität, als sei das geschichtlich-gesellschaftlich Gegebene bei ihm nur das Material, an dem die Freiheit des Individuums sich vollzieht. Gegen solche und ähnliche Bedenken, wie sie von P. Eicher, A. Gerken, E. Simons, F. Greiner und anderen vorgetragen werden, spricht eine konstruktive Gegenkritik, die Rahner gerecht wird, aber bestimmte nicht ausgefüllte Partien bei ihm weiterzuführen versucht, z. B. bei H. Peukert, K. H. Weger, K. Füssel oder G. Neuhaus.²¹

Auf sachlich relevante Anfragen hat K. Rahner auch selber geantwortet. So sagt er zum Stellenwert der Geschichte in seiner Theologie:

«Wenn ich frage: Wo macht der Mensch in und an seiner Geschichte mit einer letzten Glaubenssicherheit die Erfahrung, daß Gott sich tatsächlich ihm in seiner Gnade zugesagt hat und daß diese Selbstzusage Gottes irreversibel siegreich der Menschheit gegeben ist, dann lautet die Antwort des Christen: Diese Erfahrung mache ich an Jesus Christus, dem Gekreuzig-

¹⁸ J. May in: Der Fels 1969, 664. Ähnliches Niveau hat das Gethsemani-Buch des Kardinals Siri.

¹⁹ In einer bei mir angefertigten Staatsexamensarbeit wurde nachgewiesen, wie H. U. von Balthasar in «Theodramatik» in dem Zusammenhang, in dem er Rahner schlimmer Häresien bezichtigt, Rahner falsch zitiert, Intentionen Rahners umdreht usw. Leider gelang es Rahner und mir nicht, einen Verlag für diese Arbeit zur Verteidigung Rahners zu finden.

²⁰ In dem Interview zum Luther-Jahr in: Internationale Katholische Zeitschrift 12 (1983), 568–582.

ten und Auferstandenen; denn dort begegne ich dem Menschen, an dessen Realität, an dessen Geschichte, an dessen Wirklichkeit, an dessen Selbstinterpretation wirklich erfahren wird, daß diese innerste Dynamik in mir wirklich stimmt, zuverlässig ist, daß sie nicht nur eine Einbildung ist. In der konkreten geschichtlichen Erfahrung Jesu Christi wird also die innerste Gnadenoffenbarung Gottes als eindeutig sicher und als unwiderruflich erfahren.»²²

Auch zu der Etikettierung seiner Theologie als «anthropologische» oder «anthropozentrisch gewendete» hat K. Rahner Stellung genommen, in einer Weise, die noch einmal die Einheit von Denken und Mystik bei ihm eindrucksvoll zeigt und die allertiefste Grundintention dieses theologischen Lebens bekennt: «Die wichtigsten Probleme sind vielleicht die, welche die Menschen von heute gar nicht für besonders wichtig halten.

Nehmen Sie zum Beispiel die Grundfrage der Theologie nach Gott. Die meisten Menschen von heute würden mindestens an der Oberfläche ihres Alltagsbewußtseins der Meinung sein, daß das erstens einmal gar keine wichtige Frage ist, und zweitens – wenn und insofern es eine Frage ist – höchstens die Frage gestellt werden kann, ob und warum und in welcher Hinsicht Gott für den Menschen wichtig ist. Ich halte diese anthropozentrische Frage nach Gott letztlich für verkehrt und bin der Meinung, daß diese merkwürdige Art von Gottvergessenheit vielleicht die fundamentalste Problematik von heute ist. Ich sage nicht: Die Menschen reden nicht genug von Gott; und ich sage nicht: Es werden nicht genug philosophische und theologische Bücher gedruckt. Aber ich meine: Es gibt zu wenig Menschen, die daran denken, daß im letzten Verstand nicht Gott für sie, sondern sie für Gott da sind. So im allgemeinen theologischen Geschwätz des Alltags gehöre ich gerade zu den «anthropozentrischen» Theologen. Das ist letztlich ein absoluter Unsinn. Ich möchte ein Theologe sein, der sagt, daß Gott das Wichtigste ist, daß wir dazu da sind, in einer uns selbst vergessenden Weise ihn zu lieben, ihn anzubeten, für ihn da zu sein, aus unserem eigenen Daseinsbereich in den Abgrund der Unbegreiflichkeit Gottes zu springen. Daß eine Theologie sagen muß, daß der Mensch der ist, welcher, letztlich auf Gott bezogen, sich über Gott vergessen muß, das ist natürlich selbstverständlich. In diesem Sinne kann man nicht genug eine anthropozentrische Theologie treiben. Schon einfach deswegen, weil selbstverständlich Gott nicht irgendeinen Einzelgegenstand in unserer Welt, auch nicht den höchsten Abschlußstein eines Weltgebäudes darstellt. Sondern Gott ist der Absolute, der Unbedingte, auf den wir, aber nicht so im selben Sinne er auf uns, bezogen sind; der Anzubetende, in den, bedingungslos sich hinkapitulierend, man sich mit Jesus dem Gekreuzigten weggeben muß. Das ist das eigentliche, das fundamentalste Problem der Menschen, und die Tatsache, daß man das so im Durchschnitt nicht empfindet, das, meine ich, ist das fundamentalste Problem auch heute.»²³ Herbert Vorgrimler, Münster/Westf.

²¹ Helmut Peukert, Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung. Düsseldorf 1976, stw 231, Frankfurt 1978; Kuno Füssel, Die sprachanalytische und wissenschaftstheoretische Diskussion um den Begriff der Wahrheit in ihrer Relevanz für eine systematische Theologie. Diss. theol. Münster 1975; Ders., Sprache, Religion, Ideologie. Von einer sprachanalytischen zu einer materialistischen Theologie. Frankfurt-Bern 1982; Gerd Neuhaus, Transzendente Erfahrung als Geschichtsverlust? Der Vorwurf der Subjektivität an Rahners Begriff geschichtlicher Existenz und eine weiterführende Perspektive transzendentaler Theologie. Düsseldorf 1982; Karl-Heinz Weger, Karl Rahner. Eine Einführung in sein theologisches Denken. Freiburg 1978; Ders., Der Mensch vor dem Anspruch Gottes. Glaubensbegründung in einer agnostischen Welt. Graz 1981.

R. Bauerdick hat in einer 1983 bei mir angefertigten Arbeit *Subjekt- und gesellschaftstheoretische Implikationen der transzendentalen Theologie Karl Rahners* nachgewiesen, daß das Subjekt bei Rahner intersubjektiv und nicht als das Herrschaftssubjekt der bürgerlichen Gesellschaft verstanden ist, daß Rahner somit Kant schon im Ansatz überwunden hat. Einwände von J. Moltmann und P. Eicher sind damit hinfällig.

²² I 156f.

²³ II 166f.

Die Themenzentrierte Interaktion TZI

(nach Ruth Cohn)

Kommunikations- und Gesprächsführungsmodell für Arbeitsgruppen jeglicher Art aus der humanistischen Psychologie

Termine	Einführungsmethodenkurse	Aufbaukurse:
1984:	2.-6. April 2.-6. Juli	15.-19. April 6.-10. August
	16.-20. Juli 23.-27. Juli 1.-5. Okt.	

Einführungsmethodenkurse

Thema: Wie kann ich durch lebendiges Lehren und Lernen meine Erlebnisfähigkeit vertiefen und berufliche Konflikte in der Arbeit mit Jugendlichen und Erwachsenen besser meistern?

Aufbaukurse

Thema: Unbewältigte Lebensprobleme – Wie entdecke und verarbeite ich sie?

Adressaten: Geistliche, Lehrer, Erwachsenenbildner, Heimleiter, Sozialarbeiter, Psychologen, Psychotherapeuten und alle, die in lehrenden, sozialen und therapeutischen Berufen neue Wege zum Menschen suchen.

Ort: Nähe Fribourg und Olten

Kurskosten: Fr. 300.–, Einzahlung auf Postcheckkonto Waelti, 30-66546 gilt als definitive Anmeldung.

Unterkunft: Vollpension pro Tag ca. Fr. 40.–

Anmeldung bei der Kursleiterin: Dr. phil. Elisabeth Waelti
Höheweg 10
3006 Bern

Fellinis Operndampfer

Federico Fellinis neuester Film, *E la nave va* («Das Schiff zieht fort»), beginnt und endet mit Sequenzen, die das Kino zum Thema machen: die Anfänge des Kinos (vergilbte Bilder in den ersten Minuten der Vorführung), seine Geschichte (Übergang vom Schwarzweiß zur Farbe) und Technik (Entlarvung der Trickmaschinerie in der Schlussszene). Die Aufmerksamkeit, die der Regisseur hier seinem Handwerkszeug schenkt, soll darauf hindeuten, daß der ganze Diskurs dieses Films die Optik des Kinos nie verläßt. Fellini macht sich, wie wir noch sehen werden, in dem Film an große Themen heran, aber immer nur in dem Maße, wie sich diese Themen mit dem Stoff, aus dem das Kino besteht, darstellen lassen.

Ein Teil des Films handelt vom Operntheater. Schauspieler und Statisten tragen, wie Solisten und Chor in einem Melodrama, Stücke aus Opern von Verdi und Rossini vor – in einer Weise jedoch, die von Fellinis Mitarbeitern den narrativen Anforderungen des vorliegenden Films angepaßt wurde. Diese Anlehnung an eine Kunstform, deren Normen und Konventionen von den Spielregeln des filmischen Realismus weit entfernt sind, deutet u. a. darauf hin, daß der Film, als sprachliches System verstanden, keineswegs weniger willkürlich und künstlich als andere Sprachen ist, im Gegenteil: Er ist es noch mehr, weil es ihm ja gelingt, alle anderen Sprachen – selbst die des Melodramas aus dem vorigen Jahrhundert – in sich aufzunehmen und zu integrieren.

Neben der Welt des Kinos und der Welt des Melodramas kommt in Fellinis neuem Film die Welt des Zirkus vor: das Spektakel, das den Maestro von Kindheit an in seinen Bann geschlagen hat. In manch anderem Film ist ihm dieses Spektakel zu einem Gleichnis für das Spektakel des Lebens geworden,

wenn er nicht gar versucht hat, dieses Spektakel auf jenes zurückzuführen. In seinem neuesten Werk ist da z. B. die Szene mit den Musikern, die – als Passagiere des Luxusdampfers – in der Schiffsküche mit Gläsern ein berühmtes Schubert-Stück (*Moments musicaux*, f-moll) erklingen lassen. Dies ist eine jener Sequenzen von seltener Vollkommenheit, in denen es Fellini gelingt, mit dem Zauberstab des Films das Leben in ein Spektakel und dieses wiederum in Leben zu verwandeln. Die Charaktere in Fellinis Filmen haben immer etwas mit Clowns gemeinsam; aber diesmal ist es nicht das wechselnde Schicksal der einzelnen Personen, das die Aussage des Films trägt.

Der Luxusdampfer «Gloria N.», der von Neapel aus in See gestochen ist, geleitet die Urne der verstorbenen Opernsängerin Edmea Tetua zu deren Geburtsort, der Mittelmeerinsel Erimo: Unweit der Insel soll die Asche laut testamentarischer Verfügung dem Meer übergeben werden. Auf dem Dampfer haben sich Freunde und Verehrer der Primadonna eingeschifft. Man schreibt das Jahr 1914, kurz vor Ausbruch des Ersten Weltkriegs. Auf offener See nimmt die «Gloria N.» eine Gruppe serbischer Schiffbrüchiger an Bord. Ein österreichisch-ungarischer Panzerkreuzer (auf seiner Außenwand prangt eine Aufschrift in kyrillischen Buchstaben!) fordert die sofortige Auslieferung der Flüchtlinge. Die Situation ist explosiv. Ein Funke genügt, um die Katastrophe zu entfesseln, die sich denn auch ereignet – so scheint es wenigstens ...

Vieldeutige Symbolwelt

Bei den bisher genannten Elementen könnte eine symbolische Deutung des Films ansetzen. Die Schiffsreise ist das Leben, die Begräbniszereemonie der Tod. Eine Gesellschaft, die sich selbst in der Form der Oper ausdrückt, hat den Sinn ihrer Existenz verloren und wird von den sich überstürzenden Ereignissen der Geschichte hinweggefegt. Könnte man dasselbe von unserer Gesellschaft sagen, jedenfalls von derjenigen, die sich im (melodramatischen) Kino ausdrückt, jenem Kino, für das Fellini eine Vorliebe hat? Die Passagiere des Luxusdampfers könnten für die satte und orientierungslose Erste Welt stehen, das österreichisch-ungarische Kriegsschiff für die Zweite Welt, die bereit ist, die Mittel der Macht einzusetzen; die serbischen Flüchtlinge schließlich wären ein Symbol für die hungernde, ruhelose Dritte Welt ... Der Konjunktiv ist bei einem solchen Deutungsversuch unumgänglich, denn wir haben es mit einem Film zu tun, der immer wieder erkennen läßt, daß er in erster Linie eben ein Film sein will.

Die Verwendung von Symbolen und Metaphern ist bei Fellini nichts Neues. Man denke nur an die Statue von «Jesus dem Arbeiter», die in den ersten Bildern von *La dolce vita* von einem Hubschrauber zum römischen Himmel emporgehoben wird, oder man denke an das Seeungeheuer, das in der Schlussszene des gleichen Films von Fischern in einem Netz an Land gezogen wird. Hier liegen Figuren des sprachlichen Diskurses vor, deren Interpretation nie ein-deutig ist, wie es nach den guten alten Regeln der Rhetorik scheint. Allerdings befolgt Fellini keineswegs die Regeln einer ein für allemal festgelegten Rhetorik, sondern er erfindet – für eine neuartige Rhetorik – Regeln, in deren Anwendung oder Übertretung er völlig frei schaltet und waltet.

Das zeigt z. B. jenes Nashorn (es ist verliebt und hat Heimweh), das im Bugraum des Luxusdampfers mitreist. Dieses Tier hat natürlich eine symbolische Bedeutung; es fragt sich nur, welche. Erinnert das Nashorn an den animalischen Instinkt, den jeder Mensch in sich trägt? Oder steht es für Fellinis künstlerische Inspiration, die sich einem rein rationalen Verständnis entzieht? Oder steckt gar noch mehr dahinter? Ich denke an die Szene, in der der Dickhäuter von Matrosen mit einer Seilwinde hochgehievt und mit kräftigem Wasserstrahl abgespritzt wird, wobei sich der Tierkoloß von der Sonne abhebt. Wer weiß, ob es sich nicht um einen neuen Gott handelt, den es anzubeten gilt: ein Pappidol, vom Regisseur nach seinem Bild und Gleichnis geschaffen ...¹

Virgilio Fantuzzi, Rom

Aus dem Italienischen übersetzt von Clemens Locher.

¹ Vgl. Federico Fellini, *E la nave va ...* Vollständiges Drehbuch mit Treatment, Äußerungen Fellinis und 55 Szenenfotos. detebe 21096, Diogenes Verlag, Zürich 1983; Fr. 16.80. – Ferner sei auf die Ausstellung der herrlichen (meist farbigen) Zeichnungen Fellinis samt Standfotos aus seinen Filmen im Zürcher Kunsthau (bis 18. März) hingewiesen. (Red.)

Zugang zu Zwingli

Wie läßt sich der vor 500 Jahren geborene Zürcher Reformator aktualisieren, inwiefern kann er über die Limmatstadt hinaus relevant erscheinen? *Walter J. Hollenweger*, der sich in den Kaiser-Traktaten bereits mit mehreren Versuchen zur Überwindung des noch viel breiteren Grabens bis ins biblische Zeitalter eingeführt hat, ist nicht verlegen. Mit seinem Titel «*Huldreich Zwingli zwischen Krieg und Frieden – erzählt von seiner Frau*»¹ assoziiert er gleich zwei aktuelle Themen mit seiner historischen Figur. Das zweite spricht er mit dem Mittel einer literarischen Fiktion an: Er läßt Anna Zwingli-Reinhardt an ihre Tochter Regula über den in Kappel gefallenen Gatten und Vater schreiben. Ist die Autorschaft der «zum zweitenmal Witwe» gewordenen Anna fingiert, so sind ihre Aussagen mit einem ausführlichen Apparat belegt, der die zahlreichen Zwingli-Zitate – darunter ein besonders schönes Gebet des in der Pestzeit bereits vom Tode Gezeichneten – sogar in der Originalfassung des alemannischen Idioms wiedergibt. Es gehört ebenfalls noch zur «feministischen» Aktualität, daß Anna erzählt, wie sie Zwinglis Frau wurde und wie sie von ihrem Mann zum Vorlesen der Bibel im Gottesdienst aufgefordert wurde. Dies ist aber bereits im größeren demokratisch-gemeindlichen Kontext zu sehen, den Hollenweger nicht nur für das Eucharistieverständnis (gegen eine Zelebration des «Absurden»), sondern für die ganze *politische Theologie* Zwinglis heranzieht. Herausgefordert dazu sah er sich vor allem durch das unselige Söldnerwesen mit seinen «Pensionen» für die «Herren», die sich mit dem Blut der eigenen Landsleute bereicherten. Daß zugunsten der Armen nicht nur Caritas, sondern Politik nötig sei, ist eine der wichtigsten Einsichten des Sohns eines Toggenburger Gemeindegamms, ferner der Zusammenhang zwischen Verzicht auf Rüstung bzw. Waffenexport und der Einschränkung des Lebensstandards. Der gewaltlose Jesus stand Zwingli durchaus vor Augen. Daß er dann entgegen seiner eigenen Predigt doch in den «unnötigen» zweiten Kappelerkrieg und damit in Niederlage und Untergang hineintrieb, wird als «Segen» gedeutet, nämlich als Beweis dafür, daß es – für die Reformation und überhaupt – der falsche Weg war. Darin – und in seiner Hoffnung auf ein allgemeines Konzil – sieht Hollenweger auch die ökumenische Bedeutung Zwinglis.

L. K.

¹ Chr.-Kaiser-Verlag München, 1983, 58 S., DM/Fr. 9.-.



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 80-27842
 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:
 Schweiz: Fr. 35.- / Halbjahr Fr. 19.50 / Studenten Fr. 25.50
 Deutschland: DM 43.- / Halbjahr DM 23.- / Studenten DM 29.50
 Österreich: öS 330.- / Halbjahr öS 185.- / Studenten öS 215.-
 Übrige Länder: sFr. 35.- plus Versandkosten
 Gönnerabonnement: Fr. 40.- / DM 50.- (Der Mehrbetrag wird dem Fonds für Abonnemente in Ländern mit behindertem Zahlungsverkehr zugeführt.)
 Einzel exemplar: Fr. 2.50 / DM 3.- / öS 22.-

AZ

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion

8002 Zürich