



VOR EINEM JAHR IM ADVENT erhielt der französische Kardinal *Roger Etchegaray* in Beer-Scheva, der Stadt Abrahams, den erstmals verliehenen Internationalen Ökumenischen Ladislaus-Laszt-Preis in Anerkennung seines Wirkens zur Förderung gegenseitigen Verstehens und der Toleranz zwischen den Religionen. Der 1981 in Fribourg verstorbene Kardiologe Ladislaus Laszt hatte kurz vor seinem Tod die Ben-Gurion-Universität des Negev mit einer Stiftung für einen alle zwei Jahre zu verleihenden Preis betraut. Kardinal Etchegaray, seit 1984 Präsident der päpstlichen Kommission «Iustitia et Pax», hatte nach den Worten der Laudatio des Copräsidenten des Jüdischen Weltkongresses, G. Rieger, als Erzbischof von Marseille eine «ungeheuer aktive und konstruktive Rolle als Bindeglied zwischen den verschiedenen Bevölkerungsschichten gespielt» und in dieser Stadt, die je über 80000 Juden und Muslime umfaßt, immer wieder zu friedlicher Koexistenz, gegenseitiger Achtung und Zusammenarbeit gemahnt. Die Jury wollte in ihm vor allem einen Promotor des jüdisch-christlichen Dialogs ehren. Hatte er 1973 wesentlich an der Abfassung der Erklärung des französischen Bischofskomitees für die Beziehungen zum Judentum (Orientierung 1973, S. 103-106) mitgewirkt, so trat er zehn Jahre später auf der Bischofssynode in Rom mit einem Votum über die «Versöhnung» der Kirche mit dem jüdischen Volk und über Reue und «Buße» der Kirche für ihre Haltung gegenüber dem jüdischen Volk hervor (vgl. den Text in: Freiburger Rundbrief XXXV/XXXVI 1983/84, S. 3f.). Jetzt, anlässlich der Preisverleihung am 18. Dezember 1985 hielt er an der Universität Beer-Scheva die folgende Dankrede, die wir (mit hinzugefügten Buchverweisen und eigener Titelgestaltung) unseren Lesern als Adverts betrachtung vorlegen. Die Übersetzung aus dem Französischen besorgte Dr. Simon Lauer, Luzern; sie folgt der Veröffentlichung in der Pariser «Tribune Juive», Nr. 903 vom 17./23. Januar 1986. L. K.

## Wir Nachkommen Abrahams ...

Wissen Sie, an wen ich sofort dachte, als ein Bote der Universität Beer-Scheva bis nach Rom kam, um mir diesen «Internationalen Ökumenischen Preis» anzukündigen? Weder an einen Juden, noch an einen Muslim, noch an einen Christen, nicht einmal an Gott habe ich gedacht – ich gestehe es –, sondern an den «Freund Gottes» und «Vater der Gottgläubigen», an den heiligen Abraham, an Abraham, der als alter Nomade so oft um die Wasserstellen dieser Negev-Wüste geschritten ist.

Ich erinnere mich an eine heiße, laute Nacht in der Jugendherberge Beer-Scheva, im August 1966. Am frühen Morgen begegnete ich bei einem Brunnen in der Umgebung Beduinen. Ich wechselte mit ihnen keinen Schwur und keine sieben Lämmer, sondern einfach einen Blick, tiefer als der Brunnen, der die Wahrheit unserer Brüderschaft enthüllte. Damals und hier, in Beer-Scheva also, habe ich meine ökumenische Berufung wie aus einem Brunnen geschöpft, den Schritten Abrahams folgend, der als erster auf der Erde und außerhalb der Erde, wo er geboren, die Verheißung des Bundes, der liebenden Vereinbarung Gottes mit dem Menschen, in der Blöße des Glaubens empfangen und aufgenommen hat.

Heute abend, fast zwanzig Jahre später, komme ich nach Beer-Scheva zurück, ohne es gesucht zu haben. Da wird mir bewußt, daß Gott es ist, der mich geheimnisvoll dorthin zurückführt, nicht nur um den Ladislaus-Laszt-Preis entgegenzunehmen, sondern vor allem, um zu den abrahamitischen Quellen meiner ökumenischen Berufung zu pilgern. So werden Sie mir denn auch gestatten, daß ich nicht länger zögere, zuerst an Gott zu denken, ihn zu loben und zu rühmen, an den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, der drei großen Erzväter, deren Geschichte diese Gegend geprägt hat.

Durch meinen Dank an Gott danke ich der Ben-Gurion-Universität des Negev und der Jury, die mich für diesen Preis gewählt hat – fast ein wenig so, wie Abraham Gottes Er-

### DIALOG

**Wir Nachkommen Abrahams:** Dankesrede zur Verleihung des Internationalen Ökumenischen Ladislaus-Laszt-Preises (Beer-Scheva 1985) – Konvergenz der drei monotheistischen Religionen – Ihnen ist die Idee der Freiheit des Menschen eingestiftet – Als Nachkommen Abrahams sind wir auch Nachkommen Kains – Judentum und Christentum in ihrer Identität miteinander verbunden. *Kardinal Roger Etchegaray*

### ESSAY

**Beten am Ende, am Ende beten?:** Anmerkungen zu Günter Grass' *Die Rättin* – Die Rolle des wiedererstandenen Gebets im Endzeitszenario des Romans – Ausdruck menschlicher Hilflosigkeit – Der Verdacht von Weltflucht und Projektion – Die Anfrage der neuzeitlichen Religionskritik – Bei Grass bleibt das Gebet sprachlos – Im Zwischenspiel wird ein anderes Beten vorgeführt – Metaphorik des Strickens – Wirkliche Welt erwächst aus Widerspruch – Grenze der Welt und Grenze der Sprache. *Hans Jürgen Läubli, Zürich*

### INKULTURATION/BEFREIUNG

**Glaubensverkündigung unter indianischen Völkern (2):** Konzilsaussagen und nachkonziliare Entwicklung sind nicht ausreichend – Die Anerkennung des anderen – Die in der Botschaft des Evangeliums enthaltene Kriteriologie – Inkulturation und Befreiung als vorläufige Konkretion des anbrechenden Reiches Gottes – Drei Perspektiven für die Zukunft: Zeitliche, zeichenhafte und existentielle Universalität – Unterschied zwischen klassenspezifischer Sicht der Wahrheit und der Pluralität kultureller Logiken – Bündnisse in weltweiter Solidarität. *Günter Paulo Süss, Brasília/DF*

### LITERATUR

**Brasilien negative Utopie:** Zu einem Roman von *Ignácio de Loyola Brandão* – In der Tradition der Antiutopie von Samjatin, Huxley und Orwell – Staat als unsichtbarer Leviathan – Folgen der sich heute anbahnenden ökologischen Katastrophe werden dargestellt – Gegenwart als Ära der großen Völlerei – Politischer Gehalt der Antiutopie. *Albert von Brunn, Zürich*

### UNGARN

**In den Staat intergrierende Rechtgläubigkeit?:** Der Streit um *P. György Bulanyi* und die Basisgemeinden-Bewegung – Katholische Kirche im Nachkriegs-Ungarn – Rolle des verstorbenen Primas Lékai – Lehrverfahren der Glaubenskongregation – Basisgemeinden orientieren sich an vier Lebensregeln aus der Bergpredigt – Kontroverse um Autorität und Gehorsam gegenüber der Hierarchie – Geht es um Kirchenpolitik oder um Rechtgläubigkeit? *Paul M. Zulehner, Wien*

### BUCHHINWEIS

**Huldigung an die Dauer:** Zu Peter Handkes *Gedicht an die Dauer* – In Denk- und Erzählschritten mitgeteilte Erfahrungen – Der geheimnisvolle, plötzliche «Ruck» – Erinnernde Wahrnehmung der Welt. *Paul Konrad Kurz, Gauting*

wähler war: aus reiner Gnade. Denn wirklich, was habe ich Außergewöhnliches getan? Nur die tausend gewöhnlichen kleinen Zeichen im täglichen Leben, die denen, die unter demselben Gotteszelt lagern, helfen, ganz schlicht wie Brüder zu leben. Dafür genügt ein menschliches Gewissen. Es gibt aber zweifellos Orte und Zeiten, wo das, was allgemein sein sollte, schwer zugänglich wird; dann appelliert es an die reinsten Kräfte des Glaubens.

Diese akademische Feier zu einem besseren Verständnis unter all denen, die dem «Volk des Buches» angehören, können wir – ich wage es zu sagen – nur dann wahrhaft mitleben, wenn der Glaube uns fortreibt, der auch uns gebieten muß, alles zu verlassen – alles, was nicht Gott ist –, auf daß wir sodann hundertfach die Menschlichkeit des Menschen wiederfinden, der nach seinem Bild und Gleichnis geschaffen ist.

Man muß die Ehrlichkeit haben, es zu sagen: Jede der drei Familien, die sich auf ihre Abstammung von Abraham berufen, hat ihre besondere Art, diese zu verstehen.

Man muß den Mut haben, es zu tun: Die Familien können sich einander nicht öffnen, indem sie ihre je eigene religiöse Identität mit Taschenspielertricks verschwinden lassen.

Man muß aber auch die Kraft haben, es zu glauben: Der Gott Abrahams umarmt mit einer und derselben Liebe alle Söhne, die seinen Namen segnen und seinen Willen suchen.

Unsere gemeinsamen Wurzeln liegen dort, wo Gott ist.

Ein großer Kenner der drei monotheistischen Religionen, *Roger Arnaldez*, hat kürzlich ein erhellendes Buch mit mehrdeutigem Titel geschrieben: «Drei Boten für einen Gott».<sup>1</sup> Tatsächlich zeigt der Verfasser ohne Umschweife, daß die drei Boten drei unterschiedliche Botschaften hinsichtlich desselben Gottes bringen. So verwirft Arnaldez jeden Gefälligkeits-Ökumenismus, der die drei Monotheismen mit leichter Hand ineinander verschmelzen läßt, und stellt dann eingehend dar, wo Bibel, Evangelium und Koran aufeinander zustreben. Diese Konvergenzpunkte können dazu beitragen, einen im eigentlichen Sinn geistlichen, ja sogar mystischen Humanismus zu schaffen, noch tiefer und konkreter als der Humanismus, den die philosophische Zusammenarbeit von Averroes, Maimonides und Thomas von Aquin im Mittelalter herausgearbeitet hat. Die Tür, die den Blick auf eine solche Aussicht freigäbe, ist noch kaum einen Spalt breit geöffnet; aber ich denke, daß diese Sichtweise allein uns helfen kann, gemeinsam die Herausforderungen unserer Epoche anzunehmen. Denn diese gigantischen, technisch oder politisch strukturierten Herausforderungen sind in erster Linie Herausforderungen des Menschen an den Geist, an Gott selbst. Nur der Mensch, der wie Jakob fähig ist, die ganze Nacht bis zur Morgenröte mit dem Engel zu ringen (vgl. Gen 32,25–33), das heißt, der es ertragen kann, Gott von Angesicht zu Angesicht gegenüberzustehen, kann – hinkend, aber heiter – auf den tragischen Wegen der Geschichte vorwärtsschreiten: Der Herr, sein Gott, ist der einzige Herr.

In seinem Kommentar zum «Sch'ma Jisrael» (Höre, Israel): Dtn 6,4) berichtet Prof. *Pinchas H. Peli*, daß nach der Lehre des Talmud jeder Jude verpflichtet ist, das «Sch'ma» täglich zu rezitieren, der Sklave jedoch dieser Pflicht nicht unterliegt, weil er nicht frei ist: Er hat einen anderen Meister. Da haben wir also die Einzigkeit Gottes: In grundlegender Weise begreift sie die Freiheit des Menschen in sich. Ich denke an das Diktum eines französischen Philosophen: «Gott hat den Menschen so wenig wie möglich geschaffen.» Er hat den Menschen mehr nach seinem Entwurf als nach seinem Bild geschaffen und ihm die Ehre gegeben und die Sorge dafür überlassen, sein Schöpfungswerk zu vollenden. Und der Raum, der sich zwischen seinem Gotteswort und dieser unvollendeten Symphonie erstreckt, ist das unbegrenzte Feld, das der Freiheit des Menschen offensteht. Wir sehen darin das erhabenste Zeichen der

Menschenwürde und die zerbrechlichste Wirklichkeit, die wir gegen alle Götzenbilder – im Innern des Menschen und außerhalb seiner –, die ihn versklaven, leidenschaftlich verteidigen müssen. Abraham ist der erste gewesen, der Götzenbilder zerbrochen hat, der erste Mensch, der sich mit einer Antwort auf den Anruf des einzigen Gottes befreit hat. Wenn Gott Adam ruft: «Wo bist du?», antwortet Adam nicht und versteckt sich (Gen 3,8f.). Wenn Gott Abraham ruft, antwortet er: «Hier bin ich» (Gen 22,1), und er zieht fort, zieht fort bis zu den entferntesten Grenzen des Glaubens, aber auch der Freiheit.

Als Söhne Adams sind wir alle auch Nachkommen Kains, des Mörders von Abel. Das ist der Grund dafür, daß jedem von uns beim Jüngsten Gericht nur eine einzige Frage gestellt werden wird: Nicht: «Wer bist du?», und nicht: «Wo bist du?», sondern: «Was hast du mit deinem Bruder gemacht?».

Als Söhne Abrahams gehören wir zu denen, die das Wort Gottes aus dem Schlaf rüttelt und zur heiligen Pflicht der Gastfreundschaft ruft. Gerade die jüdische Tradition über Abrahams Aufenthalt in Beer-Scheva liebe ich sehr. Sie erzählt: «Abraham pflanzte dort einen weiten Hain, ließ in jeder Richtung der Welt – Osten, Westen, Norden, Süden – eine Öffnung und pflanzte im Innern des Hains einen Rebhügel. Wenn ein Reisender dort vorbeikam, betrat er den Hain durch den Eingang, vor dem er sich befand, setzte sich, aß, trank und zog weiter, wenn er gesättigt war. Denn Abrahams Haus war immer für alle Passanten offen, und es gab deren täglich welche, die dort essen und trinken kamen. Wenn jemand Hunger hatte und zu Abraham kam, gab ihm dieser, was er brauchte, damit er seinen Hunger stillen und seinen Durst löschen konnte. Wenn jemand nackt war und zu Abraham kam, ließ ihn dieser Kleider aussuchen, gab ihm Gold und Silber und sprach zu ihm vom Herrn, von dem, der ihn geschaffen und in die Welt gesetzt hatte.»

Warum denn diese wunderbare und fast peinlich genaue Aufmerksamkeit für den anderen, den Fremden, den Armen? Deshalb, weil (wie *Léon Ashkenazy* schreibt) seit Abraham das moralische Gewissen des Menschen mit seinem religiösen zur Deckung gekommen ist und so das Geschick Gottes mit dem des Menschen untrennbar verbunden hat. In einer Welt, die verkündet, alle Werte seien völlig subjektiv, und die sich als unfähig erweist, Gewalt und Haß einzudämmen, zur Stunde, da die großen ideologischen Blöcke ihr Scheitern offenbaren, ohne es einzugestehen, da müssen die Söhne Abrahams erschrocken die Absolutheit Gottes gerade mitten in den zwischenmenschlichen Verpflichtungen bezeugen und sich damit als fähig erweisen, den Lauf der Geschichte dazu zu zwingen, das Flußbett ihrer Eigengesetzlichkeit, in der sie faul einschläft, zu verlassen. Ist dies nicht der Sinn und die gegenwärtige Dringlichkeit der Prophetie, die dem Denken von *André Neher* so teuer ist?

Liebe Freunde, Sie werden mich entschuldigen, wenn ich Sie heute abend in einem kleinen Spaziergang mit mir just um Abraham herumgeführt habe. Konnte ich anders handeln, angesichts des Ortes und des Gegenstandes dieser Feier? Jeder von uns hat seinen Hain durch einen der vier Haupteingänge betreten dürfen. Konnte ich etwas anderes sagen, als was Gott zu Abraham sagt – dieser «Gott auf der Suche nach dem Menschen», nach dem schönen Ausdruck und dem schönen Buch von *Abraham Heschel*<sup>2</sup> –, auf daß der Glaube nicht ein «Familienandenken» sei, sondern mehr denn je eine «Quelle des Lebens»?

Ich habe mich bei unserem Ahnen Abraham aufgehalten, aber ohne in meinem Herzen Jesus zu vergessen, dessen Schüler ich ebenfalls bin und dem ich glaube, wenn er einmal sagt, daß Abraham beim Gedanken frohlockte, daß er «seinen Tag» sehen sollte: «Er sah ihn und freute sich» (Joh 8,56).

<sup>1</sup> Roger Arnaldez, *Trois messagers pour un seul Dieu*. Albin Michel, Paris 1983.

<sup>2</sup> Abraham Heschel, *Gott sucht den Menschen*. Eine Philosophie des Judentums. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1980. Vgl. dazu J. Blank, in: *Orientierung* 1984, S. 194ff.

Ich weiß, was mich vom Judentum trennt, aber mit Staunen – das habe ich vor zwei Jahren bei der Bischofssynode gesagt – entdecke ich, um wieviel mehr mein christlicher Glaube grünt und blüht, wenn er aus seiner jüdischen Wurzel lebt. Ich möchte wünschen, daß meine Anwesenheit heute abend unter Ihnen ganz einfach die Wahrheit meiner Existenz bezeugt. Ich wiederhole auch, daß das Fortleben des jüdischen Volkes dem Christentum nicht nur ein Problem äußerer Beziehungen, sondern ein Problem des inneren Lebens stellt; dieses Problem berührt das eigene Dasein des Christentums. Papst Johannes Paul II. hat es gewagt zu sagen, daß die beiden Gemeinschaften «genau auf der Ebene ihrer eigenen Identität miteinander verbunden sind» (12. März 1979).

Es ist für die Christen wesentlich, dem jüdischen Volk das Existenzrecht zuzuerkennen und alles zu tun, um das jüdische Volk in seinem geheimnisvollen Anderssein und seiner unvergleichlichen Nähe zu verteidigen: um uns Christen unablässig an unseren Geburtsort zurückzuschicken, diese Wüste, aus der sich das Volk Gottes erhoben hat; um uns davor zu bewahren, von uns aus den Schlußpunkt hinter die Geschichte Gottes und der Menschen zu setzen. Ich denke daran, was *Franz Rosenzweig* einmal gesagt hat: «Wenn der Christ nicht den Juden hinter sich hätte, würde er sich verlieren, wo immer er sich befindet.» Ich habe auch den berühmten Brief wieder gelesen, den *Jacques Maritain* von Rom aus an die Seelisberger Konferenz (1947)<sup>3</sup> gerichtet hat: «Solange die Welt, die sich auf die christliche Zivilisation beruft, nicht vom Antisemitismus geheilt ist, wird sie eine Sünde mitschleppen, die ihrer Wiederaufrichtung als Hindernis im Wege steht.» Für die Christen gehört die Bosheit des Antisemitismus zur Häresie, nicht nur zur Politik.

Der jüdisch-christliche Dialog kommt gerade erst aus dem Zeitalter der Höhlenbewohner heraus. Beide Partner machen noch sehr viele Vorbehalte in ihrem Geist. Der Dialog kann nur dann zum Ziel führen, wenn jeder daran denkt, daß der andere sein Zeitgenosse ist. Aber der Weg wird lang sein. Man muß die Vergangenheit ignorieren oder vergessen, um die «historische Wende» (Kardinal Willebrands) nicht wahrzunehmen, die das Zweite Vatikanische Konzil vor knapp zwanzig Jahren mit der Erklärung «*Nostra Aetate*» eingeleitet hat. Es wird viel Zeit brauchen, um den Lauf einer zweitausendjährigen Geschichte zu wenden und die Christen auf den Weg der Reue zu führen.

Ich komme zum Schluß. Von hier aus wie von Rom oder Marseille oder welchem Winkel der Welt auch, wo ich mich befin-

<sup>3</sup> Vgl. die Seelisberger Thesen in: Freiburger Rundbrief II, Aug. 1950, S. 5f.

## Beten am Ende, am Ende beten

Kleine Anmerkungen zu Günter Grass: Die Rätin

Um das Beten scheint es in unseren Tagen nicht schlecht bestellt zu sein. Während in den siebziger Jahren die «Krise des Betens» sein Ende besiegelte, erlebt das Gebet in den achtziger Jahren eine seltsame Konjunktur. Es wird entdeckt als heilsame Gruppenübung – sei es charismatisch oder politisch –, als heilende Kraft – für lädierte Individualität wie körperliche Gebrechlichkeit –, als heilige Sonderwelt – liturgisch wie literarisch –, kurz: als heile Gegenwart. Auch die theologische Wissenschaft nimmt sich des Gebets verstärkt an, ob aus tieferer Einsicht oder moderner Umsicht, das muß sich erst weisen. Somit scheint die Welt wieder in Ordnung zu sein: war das Gebet am Ende, so erhebt es am Ende wieder – ganz neu.

Ist diese Ordnung in Ordnung? Oder verdankt das Gebet sich nicht erneut einer Unordnung, einer prekären menschheitsgeschichtlichen Situation? Gehörte und gehört Gebet schon immer zum Szenario des Endes, sei es geschichtlich, daß der Mensch am Ende (in Not) betet, sei es ontologisch, daß Beten

den mag, wenden sich meine Augen – als die eines Gläubigen – nach Jerusalem. Jerusalem, Gottes Bevorzugte! Von dir kann jeder sagen: «Zion nenne ich Mutter; jeder Mensch ist in ihr geboren» (Ps 87), und die Völker ziehen deinem Licht entgegen. Jerusalem, wir ziehen dir entgegen!

Jerusalem, «die du gebaut bist wie eine wohlgefügte Stadt» (Ps 122,3), wo sich alle Söhne Abrahams versammeln, und zu deren Mitte das Gebet um Frieden von allen Seiten strömt! Jerusalem, wir ziehen dir entgegen!

Jerusalem, wo die Hügel untröstlich weinen und hoffnungsfroh tanzen, Moria und Golgota, Tempelmauer und Gedenkstätte Jad Waschem, leeres Grab, wo der Engel dazu anhält, den Lebenden nicht unter den Toten zu suchen. Jerusalem, wir ziehen dir entgegen!

Das jüdische Volk hat eben Chanukka gefeiert, das Familienfest der Lichter, das Fest des Glaubens der makkabäischen Märtyrer an die Unsterblichkeit. Und das christliche Volk wird in einigen Tagen Weihnacht begehen, das Fest der aufgehenden Sonne, des Immanuel, der Ankunft des Friedensfürsten. Um sich darauf vorzubereiten, erlebt die Kirche wieder während eines ganzen Monats das freudige Fieber des Advents mit allen Erzvätern, den Propheten, den Psalmisten, den Armen und Gedrückten und mit ihr, in der sich die lange Erwartung des ganzen erwählten Volkes verdichtet hat: Maria, der Tochter Zions. Juden und Christen entfernen sich keineswegs voneinander; vielmehr kreuzen sich ihre Wege im Umkreis des Messias.

*Edmond Fleg*<sup>4</sup> lehrt es uns in seinem Buch «Höre, Israel»:

«Und jetzt wartet ihr beide,  
du, daß Er kommt, und du, daß Er wieder kommt;  
aber es ist derselbe Friede, um den ihr ihn bittet.  
Und eure beiden Hände – daß Er komme, oder daß er wieder  
komme –  
reicht ihr ihm in derselben Liebe!  
Was verfißt's? vom einen oder vom andern Ufer  
macht, daß Er komme!»

«Macht, daß er komme?» In einem anderen Buch («Jesus, vom wandernden Juden erzählt»)<sup>5</sup> treibt derselbe Edmond Fleg uns alle an, Juden und Christen: «Damit der Messias kommt, schrei mit mir: Glückliche, die die Waffen wegwerfen, sie werden den Messias gebären!»

Schalom.

*Kardinal Roger Etchegaray*

<sup>4</sup> Edmond Fleg, *Écoute Israël* (Cahiers de la quinzaine. Quinzaine série, no 1). Paris 1913.

<sup>5</sup> Edmond Fleg, *Jésus raconté par le juif errant*. Paris 1933.

Grenzerfahrung zur Sprache bringt, so wäre die Rolle des «auf-erstandenen» Gebets im neuzeitlichen Endszenario zu prüfen. An einem Beispiel soll dies geschehen: An Grass' Roman «Die Rätin».<sup>1</sup> In diesem Roman, der sich so radikal der Problematik der Neuzeit stellt, nämlich ihrem möglichen (atomaren) Ende, ist dem Gebet eine entscheidende Rolle am Ende und im Übergang von der humanen zur posthumanen Zeit zugeordnet.

### Das Beten der Alten und der Ratten

Das Beten beginnt (von wenigen Stellen abgesehen) – am Ende. Nach dem Großen Knall, der die posthumane Geschichte intoniert, hebt das Gebet an. Es betet die einzig Überlebende des Menschengeschlechts, Anna Koljaiczek, die 107jährige. Sie be-

<sup>1</sup> Vgl. Paul Konrad Kurz, Streitbare Apokalyptik im mythisierenden Ton. Günter Grass' Roman «Die Rätin», in: Orientierung 1986, Nr. 4, S. 38–41.

tet: «Du schmerzreiche, gebenedeite ...» (334) «Maria- und joseph! Mechten miä doch de Ratten abhelfen.» (350) Das Gebet steht am Ende und für das Ende: es ist Ausdruck der Unfähigkeit, nicht einmal ordentlich sterben zu können.<sup>2</sup> Gerade als letzter Ausdruck menschlicher Hilflosigkeit rührt es an. Welt und Gott sind verlorengegangen, das Gebet steht für nichts anderes mehr als nur noch für sich und den Beter. Von Gott und der Welt verlassen betet die Alte.

Dieses Gebet eingestandener Hilflosigkeit ist zugleich Anfang eines neuen Betens: es beten die Ratten der posthumanen Geschichte. «Es läßt sich nicht leugnen: wir werden religiös.» (305) Das ist die enttäuschte Feststellung der Erzährratte. Religiös sein bedeutet hier, einen Sinn zu suchen, sich um diesen zu streiten, irrational zu werden. Ausdruck findet diese Religiosität in der Anbetung der Alten, die auf dem Altar der Marienkirche zur Verehrung ausgestellt wird. Diese Anbetung entwickelt sich von der Sinnsuche (hinter den Dingen) zur Zukunftshoffnung, das Gebet wird zur sakralisierten Vorratswirtschaft: «Wir erhoffen uns was. Unsere Gebete sind mit Sehnsüchten überladen.» (377) Diese aufgestaute Hoffnung wird erfüllt und dadurch betrogen: Es kommen die Menschenratten, die ebenfalls den Großen Knall überlebt haben, sie nähren sich von der Vorratswirtschaft der Ratten, den Feldfrüchten wie den Sehnsüchten, organisieren den Kult der Anbetung zweckrational. So vom religiösen Irrweg geheilt, stehen die Ratten wieder zusammen und schlagen die Menschenratten in die Flucht. Damit endet die Geschichte des posthumanen Betens; es beginnt die Zeit der Ratten, die ihr Leben von nun an in Freiheit und Solidarität, ohne Hoffnung auf etwas, schon gar nicht auf etwas Überirdisches, zu leben gedenken.

Betrachtet man zunächst nur die Rolle des Gebets, so kann man wohl eine gewisse Ambivalenz feststellen. Zum einen – dafür steht das Beten der Alten – ist Beten der letzte Ausdruck menschlicher Hilflosigkeit, Beten ohne Welt und Gott, nicht einmal selbstsicheres Sprachgeschehen, sondern bruchstückhaftes, formelhaftes Brabbeln. Gerade diesem Gebet gehört anscheinend aber in gewisser Weise die Sympathie Grass'. Immerhin ist es die betende (!) Alte, die überlebt – oder anders gesagt: die Alte überlebt als Betende. Zum anderen ist das Beten als Kernstück von Religion eine Gefahr. Es ist gefährlich, weil es (religiöse) Sinnfragen fixiert, dadurch Streit auslöst und diese fixen Ideen dann zur unseligen Eschatologisierung treiben: es entsteht ein immer größerer Hoffnungsdruck, der – so könnte man durchaus im Anschluß an Grass formulieren – sich im Druck auf den roten Knopf der atomaren Vernichtungsmaschinerie entlädt. Damit wiederholt Grass die Kritik der Aufklärung am Gebet: vom Verdacht der Projektion bis hin zum Vorwurf, gerade durch das Gebet stau sich ein Erwartungsdruck, der der Gegenwart die Luft zum Atmen nimmt.

Eine zweite Ambivalenz fällt auf: so sehr vom Gebet (und der Anbetung) gesprochen wird, das Gebet selber bleibt stumm. Die Gebärde des Betens, das Reden über das Gebet ist für Grass wichtig, nicht der Inhalt, die Worte des Gebets selber. Wäre es nicht geradezu eine verlockende Möglichkeit gewesen, die Sprachform des Gebets zu benutzen, um Neues und Ungewohntes in das Sprachspiel des Romans einfließen zu lassen? Während Grass sonst viele Sprachgattungen benutzt und «phantastisch ausreden» läßt, bleibt das Gebet sprachlos.

Diese doppelte Ambivalenz ist – so meine These – ein typisch neuzeitliches Phänomen. Zum einen scheint das Gebet dem Menschen der Neuzeit emotional näher zu sein (siehe das Beten der Alten), als es die aufgeklärte Vernunft wahrhaben kann und will (siehe die Gebetskritik in der Rattengeschichte). Dies drückt sich zum anderen in einem seltsamen Interesse am Gebet

<sup>2</sup> Vielleicht besteht ein Zusammenhang zwischen der Unfähigkeit zu beten und der Unfähigkeit, ordentlich zu sterben. Nicht beten, weil nicht sterben können – und umgekehrt? Wäre andererseits Einwilligung ins Sterben, sozusagen das Ja und Amen zum Ende, nicht das im tieferen Sinn christologische Beten?

aus, an seiner exotischen Weltfremdheit, an diesem Fremdkörper in der Sprache, und dem entgegengesetzt in der Scheu oder Unfähigkeit, dieses Gebet zur eigenen Sprachmöglichkeit zu machen. Liegt in diesem Phänomen nicht eine grundsätzliche neuzeitliche Aporie: vom Gebet als letztem Erinnerungsstück an die Gegenwart Gottes nicht lassen können, es recht zu gebrauchen aber scheint unmöglich? Ist Gebet nicht so etwas wie eine Sprachreliquie in technischer Weltorientierung geworden, hochverehrt und unerreichbar zugleich? Diese Ambivalenz im Gebetsphänomen ist nun selber weder geschichtlich zufällig noch rational auflösbar. Sie ist Indikator oder mehr noch Katalysator einer Zeit, die am Ende ist, ohne darin bereits einen Neuanfang zu erkennen: Postmoderne.

### Ein Zwischenspiel: das andere Beten

Eine der Einzelgeschichten, aus denen sich der Roman zusammensetzt, ist jene sonderbare Reise von Frauen auf einem Lastewer durch die Ostsee. Ihr Ziel ist ein doppeltes: zum einen – als Forschungsreise – die Verquallung der Ostsee zu kontrollieren, zum anderen – als Traumreise – jene versunkene Stadt Vineta zu finden, in der Leben hier und jetzt möglich (gewesen) sein soll. Diese Reise ist sozusagen eine Gegenreise zur unselig eschatologischen Fortschrittsreise der Menschheit. Zum Beginn stellt Grass seine Frauen als Strickerinnen vor. Dieses Stricken ist mehr als eine zufällige Tätigkeit, es ist symbolisch, steht für eine andere Lebensweise und weist auf eine andere Lebensweisheit hin: im Stricken halten die Frauen den verlorengegangenen Lebensfaden fest, verknüpfen die losen Enden miteinander, bleiben so untereinander und über Generationen und Differenzen hinweg verbunden; ein ruhiges und beruhigendes Tun, eine Wohltat.

«Sie stricken auf See. Sie stricken bei halber Fahrt und vor Anker liegend. Ihr Stricken hat einen Überbau. Der ist nicht zu übersehen, weil, wenn sie stricken, mehr geschieht, als sich in Maschen glatt kraus zählen ließe: zum Beispiel, wie einig sie in der Sache sind, wengleich jede jeder die Krätze wünscht.» (37) «Nicht etwa, daß sich die Frauen ihre Argumente aus den Wollfäden ihrer doppelt vernoppten Perlmuster zogen; ihr Gewissen lag in Aktenordnern und statistischen Auflistungen neben den Knäuelkörbchen bereit. Es war der Vorgang, die unaufhörliche, strenge und doch sanft anmutende Zucht des Fadenschlagens, das tonlose Auszählen der Maschenzahl, über dem hell das Argument der Strickerin auf Wiederholung bestand, es war die Unerbittlichkeit des Strickens, die zwar die Gegner nicht überzeugte, aber beeindruckte und auf Dauer zermürbt hätte, wäre nur Zeit wie Wolle vorrätig gewesen.» (38f.)

Was sich als Metaphorik des Strickens darstellt, kann gut und gerne als Beschreibung dessen genommen werden, was Gebet zu heißen verdient. Ist doch das Beten so etwas wie die verlorenen Fäden der (eigenen) Geschichte(n) immer wieder zusammenzubinden, nicht mit dem Ziel, eine Welteinheitsgeschichte zu konstruieren, sondern ad personam wärmende und passende Geschichten zu finden: So entsteht eine Art Gegenwelt, die im Widerspruch zur wirklichen Welt steht und aus dem Widerspruch der wirklichen Welt erwächst. Damit ist auch ein Handeln und Argumentieren verbunden, wenn auch die Argumente und Handlungsanweisungen nicht direkt aus dem Nähkästchen des Gebets kommen, wohl aber eine heilsame Nähe dazu haben. Man kann dieses Analogieren noch weiter treiben, wichtig aber scheint mir dabei zu sein, daß eine solche Analogie überhaupt gesucht wird und gefunden werden kann. Denn sehe ich es recht, beginnt das Ende des Gebets mit der Aufklärung dort, wo es aus dem Kontext der Welt herausgerissen wurde, wo es nicht mehr taugte zur Selbstvergewisserung, wo es zur religiösen Sondersprache wurde. Andererseits wurde die Welt-Wirklichkeit – vom transzendierenden Sprechen isoliert – zunehmend sprachlos: sie wurde zum Ding an sich, zu Dingen an sich, sie wurde mundtot gemacht, technischer Vernunft unter- und eingeordnet. Erst am Ende dieser Entwicklung, wenn die Aufklärung auch über ihre Folgen sich aufklären lassen muß,

wenn die technische Vernunft so rat- wie sprachlos wird und eine vergewaltigte Natur sich zu Wort meldet, beginnt von neuem wirkliches Sprechen, nämlich ein analoges, metaphorisches und transzendierendes Reden. Nur damit ist auch der Kontext des Gebets wieder hergestellt. Das bedeutet nicht die Wiedergeburt der religiösen Sondersprache Gebet am Ende, wohl aber am Ende Beten als lang verdrängte Sprache der Dinge.

### Der Roman – am Ende ein Gebet am Ende?

Der mögliche Endpunkt der Menschheitsgeschichte ist der Ausgangspunkt des Romans. Das Bedrängende eines atomaren Endes läßt keine Ruhe, sondern stiftet bei Grass die heilsame Unruhe, treibt ihn an, nach einer neuen Sprache und damit nach Ver-Antwortung zu suchen, um so vielleicht doch noch diesem Ende zu entgehen. So will ich seinen Roman lesen: angesichts des Endes soll die alles bedrohende und bedrohte Wirklichkeit noch einmal zur Sprache gebracht werden, nicht testamentarisch-dokumentarisch, sondern magisch-beschwörend. Die Sprache soll die Wirklichkeit noch einmal in Möglichkeiten zerlegen. Dies geschieht durch assoziative Verknüpfung von wirklichen Geschichten und möglichen Interpretationen: darin wird das Ende aller Geschichte als möglicher Endpunkt von heute üblichen und gebräuchlichen Sprechweisen und Handlungsanweisungen dargestellt; weil aber möglich, ist das Ende – das ist die Kehrseite – am Ende auch vermeidbar. Die Wirklichkeit in Möglichkeiten zu verwandeln, dazu dient in erster Linie die Form des Zwiegesprächs zwischen Erzähler und Erzählratte. Nichts soll bleiben, wie es ist, sondern durch Rede und Widerrede soll die Wirklichkeit in Möglichkeiten aufgelöst werden.<sup>3</sup> Leider – so möchte ich sagen – kondensiert diese Auflösung der Wirklichkeit in Möglichkeitsformen, diese Sprachverwandlung zu einer schönen Erzählung. Je länger der Roman, desto deutlicher wird: der Autor bleibt wortgewandt hinter Erzähler und Erzählratte, hinter seiner Erzählung konsistent. Letztlich finden alle Teilgeschichten wieder zu einer Universalgeschichte zusammen, hinter dem Drama schimmert das Pädagogische auf (nicht erst beim Schluß, wo die Ratten das Know-how solidarischen Lebens entdecken). Dies mag damit zusammenhängen, daß vom Großen Knall nur andeutungsweise gesprochen wird, er wird seltsam ausgespart: der Große Knall ist in der Erzählung zu einem kleinen, literarischen Knall geworden, trotz allem hübsch, trotz allem ein Lehrbeispiel.

Umgekehrt muß man nun fragen, ob es überhaupt möglich ist, angesichts des Endes zu schreiben, ja gerade dieses Ende zu beschreiben. Muß nicht das mögliche Ende der Geschichte jeden um den Verstand, damit auch um die Sprache bringen? Bevor hier eine Antwort gegeben wird, soll an ein ähnliches Endzeitszenario erinnert sein: den Holocaust der Juden. Daß es nach Auschwitz keine Gedichte mehr geben kann, ist nur Ausdruck jenes bitteren Sachverhaltes, daß einem in Auschwitz und beim Gedanken daran jedes begriffliche Vermögen, jedes sprachliche Verstehen unmöglich wird. Die Sprache muß hier mitsterben, sie muß schweigen. Aber doch ist es nicht bei diesem Schweigen geblieben. Es wurde eine neue Sprache gefunden, die weder resigniertes Nachsprechen noch zynisches Übersprechen ist, sondern eine Sprache, die gerade dem Ereignis der Sprachlosigkeit verbunden ist, ohne zu verstummen, die sich durch das Schweigen zum Reden herausgefordert weiß. Was an dieser Stelle laut wird, ist das Gebet.<sup>4</sup> Dieses ist somit nichts anderes als der Versuch, an der Grenze der Sprache, die mit der Grenze der Welt zusammenfällt, also auf der Kippe, am Ende, die Wirklichkeit noch einmal aufzulösen in Möglichkeiten, die nicht die eigenen sind. Und damit sie nicht wieder die eigenen werden, damit sie nicht wieder unselig eschatologische Hoff-

nung produzieren, ist es hilfreich oder wohltuend, Gott zu nennen und dabei zu bleiben. Anrufung Gottes als hilfloser Sprachgestus für unsere Hilflosigkeit – und darin heilsam. Das ist nicht der wohlvertraute «Deus ex machina», das ist nicht Beten als letztes Heilmittel für menschliches Restrisiko, das genau eschatologisiert die Gegenwart nicht, sondern erlaubt die Einkehr in die Gegenwart und bereitet den Widerspruch zu ihr vor. Gebet ist keine Lösung, sondern die Bedingung ihrer Möglichkeit: Erlösung. Dabei geschieht selber etwas mit dem Gebet: aus der so selbst- wie unverständlichen Gattung in der Sprache wird die Verwandlung der Sprache im Umbruch der Zeit.

Noch einmal komme ich auf Grass' Roman zurück. Verwunderlich ist es dabei also nicht, daß die Endzeitthematik zum Gebet führt. Sowohl inhaltlich wie formal nähert sich Grass dem, was man als Gebet bezeichnet. Doch bleibt eine letzte Distanz: in dem Maße, wie alle Worte des Romans um das atomare Ende herum gelagert werden und es verhüllen und um-reden, wird auch das Gebet heraufbeschworen, ohne es beim Gottesnamen zu behaften. Mit dieser Ambivalenz bezeichnet Grass genau jene wunde Stelle in der Neuzeit, an der gewohnte Sprache vergeht, eine neue Sprache im Werden ist. Hier entsteht das Gebet: wenn aus dem Nicht-Mehr-Beten-Können das Nicht-Mehr-Nicht-Beten-Können wird.

Ich höre hier nun den Einwand vieler, die mir wohl mit Grass entgegenhalten: «Glauben war nie meine Stärke.» (382) Meine auch nicht, möchte ich hinzufügen (Markus 9, 24). Aber – das hat der Roman deutlich gemacht – es scheint Situationen zu geben, in denen nur Eingeständnis der Schwäche hilft: Trauerarbeit Gebet. Wie heißt es doch so schön bei Grass: «Und ich? schrie ich. Zu wem soll ich flehentlich?» (335) Genau das heißt: nicht mehr nicht beten können.

Hans Jürgen Luibl, Zürich

## Anerkennung des anderen

Anfragen aus der Perspektive indianischer Völker (II)\*

Der patristische Pessimismus und die repressiven mittelalterlichen Praktiken dem *anderen* gegenüber haben das Trauma der politischen und spirituellen Konquista vorbereitet. Als kritische Erben dieser zweitausend Jahre des Christentums haben wir keine Entschuldigungen oder Rechtfertigungen vor dem Tribunal der Geschichte aufzubieten. Außer Gott gibt es auch keine Instanz, von der wir Generalabsolution erbitten könnten. Zerknirschung über die Schrecken der Geschichte hat nur dann Sinn, wenn sie zu neuen Verhaltensweisen führt. Und wenn es christliche Doktrinen waren, welche die alten missionarischen Praktiken abgestützt haben – Praktiken, die ja bis heute zu keiner indianischen und eben nur zu einer *lateinamerikanischen* Kirche geführt haben, dann müssen wir in diesem historischen Augenblick – so wir wirklich eine «neue Evangelisation» wollen, wie sie Johannes Paul II. immer wieder vorschlägt – gleichzeitig mit den missionarischen Verhaltensweisen auch diese Lehren überdenken.

In den Konzils- und Nachkonzilsdokumenten finden wir das Beste aus der patristischen Tradition rezipiert. Aber dies ist entweder gedruckter Buchstabe geblieben, oder es ist nicht mehr ausreichend, um die Sache des *anderen* im Horizont des dritten Jahrtausends zu denken. Wir finden da Texte, die von brüderlicher Offenheit dem *andern* gegenüber durchdrungen sind. In *Ad gentes* Nr. 22 lesen wir:

«Das Saatkorn, das heißt das Wort Gottes, sprießt aus guter, von himmlischem Tau befeuchteter Erde, zieht aus ihr den Saft, verwandelt ihn und assimiliert ihn sich, um viele Frucht zu bringen. In der Tat nehmen die jungen Kirchen, verwurzelt in Christus (...) nach Art der Heilsordnung der Fleischwerdung

<sup>3</sup> Wichtige Hinweise dazu habe ich erhalten aus: Johannes Anderegg, Sprache und Verwandlung. Göttingen 1985.

<sup>4</sup> Dieses Problem ist – in ungemeiner Dichte – dargestellt in: Pinchas Peli, Wo war Gott während des Holocaust? Evangelische Kommentare 19 (1986), S. 339-342.

\* Erster Teil in: Orientierung vom 15. November 1986, S. 231-234.

in diesen wunderbaren Tausch alle Schätze der Völker hinein, die Christus zum Erbe gegeben sind. Aus Brauchtum und Tradition ihrer Völker, aus Weisheit und Wissen, aus Kunststil und Fertigkeit entlehnen sie alles, was beitragen kann, die Ehre des Schöpfers zu preisen ...»

*Ad gentes* spricht nicht mehr wie Augustinus davon, daß die Ägypter ihrer Gegenstände aus Silber und Gold zu berauben seien, spricht vielmehr von «verwandeln», «assimilieren», «erben» und «entleihen». Ob es sich dabei nur um einen Neuanstrich alter, ethnozentrischer Lehren handelt? Hat sich nur die Sprechweise verändert? Müssen wir nicht *Ad gentes* Nr. 22 im Licht von *Gaudium et spes* Nr. 44 interpretieren, wo es heißt:

«Von Beginn ihrer Geschichte an hat die Kirche gelernt, die Botschaft Christi in der Vorstellungswelt und Sprache der verschiedenen Völker auszusagen und darüber hinaus diese Botschaft mit Hilfe der Weisheit der Philosophen zu verdeutlichen, um so das Evangelium sowohl dem Verständnis aller als auch berechtigten Ansprüchen der Gebildeten angemessen zu verkünden. Diese in diesem Sinne angepasste Verkündigung des geoffenbarten Wortes muß ein Gesetz aller Evangelisten bleiben. Denn so wird in jedem Volk die Fähigkeit, die Botschaft Christi auf eigene Weise auszusagen, entwickelt und zugleich der lebhaft Austausch zwischen der Kirche und den verschiedenen nationalen Kulturen gefördert.»

In Amerika wurden viele Gelegenheiten vertan, um das geoffenbarte Wort «angemessen zu verkünden». Aber nicht nur in Amerika. Nach der Aneignung der römischen Kultur und der griechischen Philosophie und einiger germanischer Bräuche, und abgesehen von der relativ großen Autonomie der östlichen Patriarchate, ist nicht mehr viel geschehen in Sachen kultureller Anpassung. Beim Entstehen eines lateinischen und eines östlichen Christentums hat die politische Macht eine wichtige Rolle gespielt. Wenn wir daher heute an eine indianische Kirche denken, an eine aus Völkern unterdrückter Kulturen zusammengerufene Kirche, die in Freiheit indianisch und christlich sein soll und daher jeden Integrationsdruck ablehnt, dann denken wir an etwas absolut Neues, an etwas im Grunde Selbstverständliches, wenn wir das Evangelium lesen, aber auch an etwas Utopisches, wenn wir die Geschichte überdenken.

### Kritische Kraft des Evangeliums

In den Evangelien begegnet uns Jesus von Nazaret inkulturiert in einer bestimmten sozialen Klasse und in einer regionalen Kultur. Der Sohn des Zimmermanns lebte inkarniert in der Klasse der arbeitenden Menschen und in der Kultur der Nazarener. Jesus akzeptierte die kulturelle Herausforderung, wies jedoch die kulturelle Entfremdung zurück mit all dem, was auf das eigene Volk zerstörerisch einwirkt: «Er hat sich, wie wir, den gleichen Prüfungen unterworfen, die Sünde ausgenommen» (Hebr 4,15).

Beim Inkulturationsprozeß, dem sich Menschen unterwerfen, gibt es immer einen letzten «Vorbehalt». Es ist jener Grenzvorbehalt, der den Missionar an die Grenze zwischen seiner Identität und der des *anderen* führt, und es ist jener Vorbehalt, der im kritischen Inhalt der Botschaft seinen Ursprung hat. Diese Inkulturation, die ja nicht Identifizierung sucht, führt den Boten und seine Botschaft zu einer solidarischen und gleichzeitig kritischen Präsenz gegenüber der Kultur des *anderen*. Der so verstandene kritische Vorbehalt allen Kulturen gegenüber muß gegen den Verdacht, daß er seinerseits ethnozentrischer Ausdruck einer das Opfer der Inkulturation scheuenden Kirche sei, verteidigt werden. Man korrumpiert den Glauben, wenn man seine kritische Rolle vergißt. Jesus inkarniert sich in Nazaret, identifiziert sich aber nicht mit den Nazaretern, nicht mit seinen eigenen Brüdern und auch nicht mit seiner eigenen Mutter. Er identifiziert sich mit dem Willen des Vaters (Mt 12,47–50), den er in der Nähe zu den Armen erfüllt (Mt 25,31–46). Sie sind die bevorzugten Adressaten und Instrumente seiner befreienden Sendung.

Beim Inkulturationsprozeß geht es grundsätzlich um die Befreiung der Menschen, besonders der Armen. «Um unseres Heiles (um unserer Befreiung) willen ist er vom Himmel herabgestiegen und hat Fleisch angenommen.» Befreiung kann nur dann radikal, d. h. wurzelhaft sein, wenn sie im jeweiligen kulturellen Kontext eines Volkes verwurzelt ist. Die standardisierten Waffen der Supermächte zeigen sich zwischen Vietnam und Guatemala sehr viel schwächer als die kulturellen Waffen der Völker im Dienst ihrer Befreiung.

Kritik und Wertschätzung, Bruch und Kontinuität stehen beim Inkulturationsvorgang in einem dialektischen Verhältnis. Daher muß sich die Kirche – so sie befreiend wirken will – inmitten der Völker inkarnieren und ihre Kultur annehmen, denn «was nicht angenommen ist, wird auch nicht erlöst». <sup>1</sup> Auch «annehmen» bedeutet keine Identifikation, wohl aber eine enge Verbindung. <sup>2</sup> In der Opferung der Messe wird diese «Annahme» als Bitte an den Vater ausgesprochen: «Durch das Geheimnis dieses Wassers und Weines mögen wir teilnehmen an der Göttlichkeit Deines Sohnes, der sich gewürdigt hat, unsere Menschennatur anzunehmen.»

### Ganzheitliche Befreiung

Wie Christus – «nach Art der Heilsordnung der Fleischwerdung» (*Ad gentes* Nr. 22) «sich selbst in der Menschwerdung von der konkreten sozialen und kulturellen Welt der Menschen einschließen ließ», so muß sich die Kirche all diesen Gruppen einpflanzen, und zwar mit dem gleichen Antrieb (*Ad gentes* Nr. 10). Die Praxis der Einpflanzung muß im Raster von Inkulturation gelesen werden. Inkulturation und Inkarnation – als unwiederholbares Geheimnis der Menschwerdung Jesu – sind jedoch keine deckungsgleichen Vorgänge. Inkulturation ist, nach den Worten von Johannes Paul II., eine der Komponenten des großen Geheimnisses der Inkarnation. <sup>3</sup> Es ist eine formale und eine materiale Komponente von großer Bedeutung; formal, weil es die Pädagogik dessen aufzeigt, den der Vater gesandt hat; material, weil Inkulturation in sich schon eine «Gute Nachricht» für eine bedrohte Kultur darstellt. Das Wort, das «Fleisch geworden ist und unter uns gewohnt hat» (Joh 1,14) ist Weg und Wahrheit, ist Instrument und Botschaft, ist ganzheitliche Pädagogik der Befreiung.

Die historische Befreiung ihrerseits wiederum ist eine der unaufgebbaren Komponenten des größeren Geheimnisses der Erlösung. Inkulturation und Befreiung sind nicht Nebeneffekte oder nur «instrumentelle Vernunft» einer größeren Aufgabe, die wir Erlösung nennen. Sie sind in der Tat schon Zeichen und vorläufige Konkretionen der endgültig angebrochenen Erlösung, die wir mit «Reich Gottes» ins Wort zu fassen versuchen.

Inkulturation in einer bestimmten Kultur und in der Klasse der Ausgebeuteten hat es auf universale Befreiung abgesehen. Sie beabsichtigt die Kontinuität der Kulturen und die Zerstörung all jener Mechanismen, welche die Klassenstruktur erzeugen oder aufrecht erhalten. Kulturkritik, die vom Evangelium herkommt, beabsichtigt die Kulturen zu stärken und die Ausbeutung, die Unterdrückung und die Marginalisierung, welche von der Klassenstruktur verursacht sind, zu überwinden. Die «Frohe Botschaft» verkündet historische und kulturelle Kontinuität der Völker und gleichzeitig Bruch mit den Sozialstrukturen, welche den Klassenkampf hervorbringen. Die Stärkung der Kulturen steht in engem Zusammenhang mit der kritischen Stärkung der Religionen, für die die verschiedenen Völker op-

<sup>1</sup> Vgl. die Hinweise auf die patristische Literatur in *Ad gentes* Nr. 3 und 22; *Lumen gentium* Nr. 13; *Gaudium et spes* Nr. 22; Schlußdokument der III. Vollversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Puebla (Stimmen der Weltkirche, 8). Bonn 1979, Nr. 400 und 469.

<sup>2</sup> Johannes XXIII., Enzyklika *Princeps Pastorum* (deutsch in: Herder Korrespondenz 14, 1959/60, S. 170–180); ferner *Gaudium et spes* Nr. 58; *Evangelii nuntiandi* Nr. 20; Schlußdokument von Puebla, Nr. 400.

<sup>3</sup> Johannes Paul II., *Catechesi Tradendae* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, 9). Bonn 1979, Nr. 53.

tiert haben. Jesus spricht von der Einberufung aller Völker zum Jüngsten Gericht, und er spricht von nicht-religiösen Kriterien für den Zugang zum ewigen Leben (Mt 25,31ff.). Daher ist es die erste Aufgabe des Missionars, die kritische Rolle des Glaubens vor allem seiner *eigenen* kulturellen Abkunft gegenüber ins Spiel zu bringen. Er muß anderen Kulturen gegenüber, einschließlich ihren religiösen Grundpfeilern, zunächst vom evangelischen Prinzip des Schadenrisikos ausgehen. Auf die Frage der Knechte, ob sie das Unkraut vom Weizen trennen sollten, antwortet der Hausherr: «Nein, ihr könntet beim Sammeln des Unkrauts zugleich damit auch den Weizen ausreißen. Laßt beides zusammen wachsen bis zur Ernte» (Mt 13,28ff.).

### Perspektiven

► Die Universalität des Christentums, die in der Frohen Botschaft der Erlösung aller Menschen verwurzelt ist, kann keine quantitative und korporative Universalität sein. Das hieße das Zeichen mit dem Bezeichneten verwechseln, hieße das Erstgeburtsrecht des Gottesreiches für das Linsengericht der Kirche einzutauschen. Die Ideologie der Christenheit, die Sicht eines quantitativen Christentums, das sich qualitativ als schon «gemacht» betrachtet und demzufolge die Menschheit sich in ihrem religiösen Universum zu integrieren habe, ist historisch und theologisch endgültig erledigt. Der prozentuale Anteil der Christen an der Weltbevölkerung wird jeden Tag geringer. Das heute in verschiedenen Kirchen organisierte Christentum entdeckt mehr und mehr seine teleologische Universalität im Kommen des Gottesreiches. In dieser Perspektive lehrt uns das Evangelium eine dreifache, immer vorläufige Universalität des Christseins: eine *zeitliche*, eine *geographisch-zeichenhafte* und eine *existentielle* Universalität. Die zeitliche Universalität garantiert Jesus durch seine Präsenz und durch die der Armen für «alle Tage» (Mt 28,20 und 26,11). Die geographisch-zeichenhafte Universalität der Sendung (Mission) führt bis an die Grenzen der Erde (Mk 16,15). Und Grenzen sind überall da, wo diese Erde «am Ende» ist, wo sie aus den Fugen gerät. Missionarische Inkarnation und schöpferische Liebe kann und muß sie vor Zerstörung und Ausbeutung schützen. Die existentielle Universalität ist die Ganzheit der österlichen Selbsthingabe. Weil Jesus die Seinen liebte, liebte er sie bis ans Ende (Joh 13,1). *Medellín* hat in seinem Dokument über die *Jugend* (Nr. 15) diese Kriterien einer universalen Befreiung als Forderung übernommen: «daß sich in Lateinamerika immer leuchtender das Gesicht einer wirklich armen, missionarischen und österlichen Kirche zeige, losgelöst von aller zeitlichen Macht und mutig engagiert in der Befreiung des ganzen Menschen und aller Menschen».

► Die universale Präsenz des Armen als Subjekt einer großen Bandbreite kultureller Logiken und historischer Projekte, mit seinem Antlitz des leidenden Christus, repräsentiert in einer an ihre Grenzen geratenen Welt die wahre Menschheit. Alles und alle, welche das Leben des ins System integrierten Armen und des marginalisierten anderen verletzen, sind nicht Ausdruck eines legitimen Pluralismus, sondern repräsentieren das Gesetz des Stärkeren einer «Hundewelt» und Ellenbogengesellschaft. Nicht jedes Anderssein ist daher legitim, und nicht alle religiösen Heilslehren sind wahr. Die Andersheit des Unterdrückten, auch die einer unterdrückerischen Religion, die einem Volk oder einem Individuum gegenüber lebensfeindlich ist, ist illegitim und asozial. Es gilt die Vielheit kultureller Logiken zu unterscheiden von der klassenspezifischen Sicht der Wahrheit. Zwischen dem religiösen Monopol – nur wir haben die Wahrheit – und dem weltanschaulichen Relativismus – alle Religionen haben gleiches Gewicht auf der Waage von Wahrheit und Befreiung – gilt es den Weg des solidarischen Unterschieds und der komplementären Wahrheit abzustecken.

<sup>4</sup> Sämtliche Beschlüsse der II. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopates. *Medellín* 24. 8.–6. 9. 1968 (Adveniat/Dokumente-Projekte, 1–3) Essen 1972, S. 64.

► Bei allen Risiken, welche die missionarische Präsenz an der Seite indianischer Völker in sich birgt, repräsentiert diese Arbeit doch auch die Chancen einer Öffnung des Tribalhorizontes zum Horizont einer universalen Befreiung. Wie sollen sonst auf dem amerikanischen Kontinent indianische Ureinwohner, Nachfahren von Negersklaven und weißen Siedlern zusammenleben, wenn es nicht möglich sein soll auf einem gemeinsamen Horizont die Utopie eines besseren, friedlichen und gemeinsamen Lebens abzutragen? Im Namen des Überlebens der Tribalvölker ist es heute notwendiger denn je, Verbindungen und Bündnisse einer weitgesteckten Solidarität zu knüpfen. Im Meer des Kapitalismus und der Weltzivilisation gibt es keine isolierten Inseln der Freiheit oder eines nur lokalen indianischen Glücks. Daher ist Indianerpastoral nicht nur eine spezifische, sondern immer auch eine globale, gesellschaftsverändernde Aufgabe. Indianische Völker können nur in einer anderen Gesellschaft überleben.

Indianerpastoral setzt sich dafür ein, daß die Strukturen des ungleichen Tauschs – also Ausbeutungsstrukturen – ersetzt werden durch Strukturen der Gratuität (Dankbarkeit, Vergabung, Hingabe). Aber *Gratuität* funktioniert in einer Gesellschaft des institutionalisierten *ungleichen Tausches* nur als Ausnahme. Gnadenlose Tauschstrukturen zerstören nicht nur indianische Völker; sie korrumpieren alle Völker, einschließlich ihrer Religionen und Weltanschauungen. Wer daher auf konsequente Weise für das Leben indianischer Völker einsteht, kämpft immer auch für die globale Befreiung und das Überleben aller Völker. Strukturen der Gratuität ergänzen auch das tribale Gesetz der *Reziprozität*, das uns in seiner negativen Form der Talion («Auge um Auge, Zahn um Zahn») bekannt ist.

Die Verkündigung des Evangeliums in den Koordinaten von Inkulturation und Befreiung ist also ein dialektisches Unterfangen. Missionarische Präsenz befreit das Christentum von seinem quantitativen und integrationistischen Universalismus und läutert gleichzeitig den tribalen indianischen und parochialen, kirchlichen Horizont der Befreiung durch ihre Solidarität, die bis an die Grenzen der Erde geht und bis zu den letzten Konsequenzen bereit ist. Trotz fünfhundertjährigem Raubbau an indianischen Kulturen und Religionen gibt es heute nicht nur «Holzwege», die zu indianischen Völkern führen. Es gibt auch «Lichtungen» auf dem indoamerikanischen Kontinent, die zu der Hoffnung berechtigen, daß die unter der Asche indianischer Erde noch verborgene Glut – die in ihrer Tradition verschlüsselte soziale, ökologische und religiöse Weisheit – noch zum Licht werden kann für eine lebendige Kirche und eine neue Gesellschaft.

Günter Paulo Süß, Brasília/DF

DER AUTOR hat zuletzt veröffentlicht: *Cálice e cuia. Crônicas de pastoral e política indigenista*. Vozes, Petrópolis 1985; zusammen mit Carlos Meesters, *Utopia cativa. Catequese indigenista e libertação indígena (Teologia orgânica 15)*. Vozes, Petrópolis 1986.

## Brasilien: negative Utopie

«Erinnerst Du Dich noch, wie wir Bücher von Clark, Asimov, Bradbury (...) gelesen haben? Superzivilisationen, Technokratie, computergesteuerte Systeme und ein relativer, wenn auch eintöniger Wohlstand. Und hier, was ist hier? Ein unterentwickeltes Land, das in einem Science-fiction-Klima lebt (...). Was gibt es um São Paulo herum? Eine Ansammlung von Lagern. Slumbewohner, Zugewanderte (...), die eines Tages in die Stadt einfallen werden.»

Der 1936 geborene *Ignácio de Loyola Brandão* stammt aus dem Hinterland von São Paulo und kam mit 20 Jahren als Journalist in die südliche Kapitale Brasiliens. In der Zeitung «*Última hora*» übernahm er die Rubrik «Runde durch die Stadt» und lernte so seine neue Heimat kennen. Aus diesen Streifzügen heraus entstand auch sein erster Erzählungsband, *Depois do*

sol (1965; «Nach der Sonne»). Von nun an sollte ihn die Erfahrung der Metropole als Krake, als Moloch nicht mehr loslassen. Er begann an einem großen Projekt, dem Roman *Zero* («Null»), zu arbeiten, der in Brasilien von 1975 bis 1979 verboten war und stattdessen 1974 in Italien bei Feltrinelli erschien.<sup>1</sup> So gelang Brandão der eigentliche Durchbruch erst 1981 mit *Não verás país nenhum* («Kein Land wie dieses»<sup>2</sup>), seinem zweiten Roman, der bis heute elf Auflagen erlebte und dem Autor internationale Anerkennung und eine italienische, eine englische sowie eine deutsche Übersetzung einbrachte.

Äußerlich präsentiert sich «Kein Land wie dieses» als Anti-Utopie in der Tradition von *Jewgenij Samjatin* («Wir», 1920), *Aldous Huxley* («Schöne Neue Welt», 1932) und *George Orwell* («1984», 1949): Beschrieben wird die Auseinandersetzung eines Individuums, hier Souza genannt, mit einem unmenschlichen System, einem gesichtslosen Leviathan. Ein banales Ereignis bringt das Individuum in Konflikt mit der anti-utopischen Gesellschaft. Eines Morgens entdeckt Souza ein Loch in seiner Hand – eine Krankheit vielleicht? Was ist denn nur passiert? «Nichts. Ich saß im Bus, und die Hand juckte. Als sie wieder juckte, sah ich, daß sich ein Loch bildete. Als ich in der Stadt ausstieg, war es ganz da.» Dieses Loch in der Hand schafft ein Loch im Bewußtsein und wird Souza an den Rand der Gesellschaft drängen: Seine Frau verläßt ihn, der Neffe, den er an Kindes Statt aufgezogen hat, beraubt ihn seiner Wohnung, er verliert seine Arbeit, seinen Passierschein und endet schließlich unter den «Großen Markisen», dem Sammelbecken für Asoziale und Ausgestoßene. Bei diesem Abstieg in eine moderne Hölle wird sich Souza nach und nach der Welt bewußt, in der zu leben er gezwungen ist. «Aus Sicherheitsgründen» vorzeitig von seinem Lehrstuhl für Geschichte suspendiert, wird er seiner Existenzberechtigung als Intellektueller beraubt: «Alle akzeptieren das Unvermeidliche. Die Zeitungen sagen gar nichts. Mit der Zeit sind sie still geworden. Selbst wenn sie sprächen, hätten sie keine Kraft.» Ja, die Sprache selbst ist sinnlos geworden, denn, wenn es etwas gibt, woran niemand glaubt, dann sind es «die Worte des Systems». Unterricht in einem solchen Klima führt zur Selbstisolation: «Als ich unterrichtete, stellten die Studenten Fragen über jene Zeit. Es waren Studenten, die die Universität dann als unbequem abstempelte und vom Unterricht ausschloß. Die Direktion hörte Tonbandaufnahmen von meinen Stunden und ließ mich rufen. Ich sollte sagen, wer gefragt hatte. Sollte denunzieren.»

Die bohrende Frage kann nicht ausbleiben: Hätte es einen Ausweg gegeben? Wahrscheinlich ja. Wenn die Menschen solidarisch gewesen wären. Wenn er, Souza, beispielsweise jenem Kollegen die Stange gehalten hätte, der als erster gefeuert wurde: «Ich hätte die Halle durchqueren und mich neben den Professor stellen sollen. Hätten das alle getan, wären Änderungen möglich gewesen.»

An die Stelle der denkenden Intelligenz tritt eine roboterähnliche Gestalt: der «Militechner», ein konditioniertes Wesen, das nur innerhalb der Logik des Systems denkt und handelt. Wer nicht in dieses Schema paßt, wird von den Schergen des Regimes, den «Ziviltären», aus dem inneren Kreis der Zivilisation und des Bewußtseins, verdrängt und zum langsamen Tod in die «Isolation» geschickt. Wer sich Brasiliens jüngste Vergangenheit vor Augen hält, wird sich fragen müssen: Ist dies alles so utopisch?

### Schöne Neue Welt der Gegenwart

«Wenn ich aus meinem Fenster in São Paulo hinaussehe, kann

<sup>1</sup> Deutsche Übersetzung: *Null: prähistorischer Roman*. Übersetzung aus dem Brasilianischen mit einem Nachwort von C. Meyer-Clason. Suhrkamp, Frankfurt 1979 (Taschenbuchausgabe: suhrkamp taschenbuch 777).

<sup>2</sup> I. de L. Brandão, *Kein Land wie dieses: Aufzeichnungen aus der Zukunft*. Aus dem brasilianischen Portugiesisch von Ray-Güde Martin (edition suhrkamp 1236). Suhrkamp, Frankfurt 1986, 330 S., DM 18,-/Fr. 16.80.

ich nichts Grünes entdecken. Ich sehe nur das Grau des Zements», erklärte Brandão in einem Interview.<sup>3</sup> Und so entstand der Roman aus einer Beobachtung heraus: An der Prachtstraße «Avenida Paulista» fällen Bauarbeiter die letzten Bäume, und niemand scheint sich darum zu kümmern. Es fehlt das Bewußtsein dafür, daß die Natur ein schützenswertes Gut ist. Hierzu ein Zahlenbeispiel: Der Staat Minas Gerais war 1911 noch zu 48 Prozent von Wäldern bedeckt, heute sind es gerade noch 5 Prozent, das heißt, jährlich werden rund 300 Millionen Bäume abgeholzt. Oder wie es die bekannte brasilianische Schriftstellerin *Lygia Fagundes Telles* kürzlich in einem Interview formulierte: «Es gibt in Brasilien drei Spezies, die vom Aussterben bedroht sind: der Baum, der Indio und der Schriftsteller. Die Bäume belegen den Platz, den der Beton erobern will. Die Indios sind lästig, weil sie Land besetzen, das der Großgrundbesitzer für sich haben will. Und der Schriftsteller ist hinderlich, weil er Kritik äußert.»

In Brandãos Roman ist Souzas Großvater Holzfäller und kämpft ein Leben lang gegen Baumriesen, bis ihm schlagartig der Wahnsinn des Unterfangens bewußt wird. Er stemmt sich mit dem Mut der Verzweigung gegen einen Lastwagen: «Der Lastwagen kommt heran, voller Stämme, was machst du da vorn (...). Er wird über dich hinwegfahren, bremsen, bremsen, auf dem glatten Boden mit den grünen Blättern rutschen, der Lastwagen kippt über meinem Großvater um.»

Rücksichtsloses Abholzen und gigantische Staudammprojekte führen in der Fiktion zur ökologischen Katastrophe – das Land dörrt aus, kein Baum, kein Strauch, riesige Hitzeballons töten Mensch und Tier. Und niemand protestiert. «Kein Land wie dieses siehst du immerdar!» schrieb der brasilianische Dichter *Olavo Bilac* (1865–1918). Brasiliens Kinder lernen das Gedicht brav auswendig, während ihre Umwelt immer mehr zur Apokalypse wird: In Cubatão, an der Küste des Staates São Paulo, wächst eine Generation geistig deformierter Kinder heran, die wegen der extrem hohen Luftverschmutzung zum Teil mit schweren Hirnschäden geboren werden. Brandão beschwört im Roman mehrmals die «Ära der Großen Völlerei». Das «*Jornal do Brasil*» nahm im Januar 1985 den Menüplan des Präsidentenpalais in Brasília unter die Lupe und stellte fest, daß zu einem Zeitpunkt, da 86 Millionen Brasilianer offiziell als «unterernährt» eingestuft wurden, der «Palácio do Planalto» im Laufe eines Monats allein 6 Tonnen Fisch und Meeresfrüchte zu vertilgen gedachte.<sup>5</sup>

### Dennoch Hoffnung?

«Verstocke das Herz dieses Volkes und laß ihre Ohren hart sein und blende ihre Augen, daß sie nicht sehen mit ihren Augen noch hören mit ihren Ohren noch verstehen mit ihren Herzen und sich bekehren und genesen.» Diese Prophezeiung von Jesaja 6,10 wiederhallt in Souzas Ohren, während er unter den «Großen Markisen» steht, einer riesigen Betonplatte, die die Ausgestoßenen vor der unbarmherzigen Sonne schützen soll. Plötzlich riecht es nach Regen. Ein Hoffnungsschimmer? Vielleicht. Die Bauern des Nordostens erzählen sich die Legende vom weißen Vogel («asa branca»): Wenn er den Busch verläßt, ist alles verloren. Kehrt er aber zurück, so steht Regen bevor, das Leben kann wieder beginnen.

Für die deutsche Übersetzung hat Ignácio de Loyola Brandão, der 1982/83 mit einem Künstlerstipendium des «Deutschen Akademischen Austauschdienstes» (DAAD) in West-Berlin lebte, das Original<sup>6</sup> umgearbeitet und ganze Abschnitte gerafft. Das Ergebnis spricht für sich.

<sup>3</sup> Rocco Morabito, «Ignácio de Loyola Brandão, prêmio em defesa do verde», in: *O Estado de São Paulo*, 15.11.1984.

<sup>4</sup> Helena Balsa, «Lygia Fagundes Telles: Sou uma escritora do Terceiro Mundo ...», in: *Jornal de letras, artes e ideias*, 5.5.1986.

<sup>5</sup> Vgl. *Le Monde* vom 13.1.1985.

<sup>6</sup> I. de L. Brandão, *Não verás país nenhum: memorial descritivo*. Global editora, São Paulo 1985.

Von allen Richtungen der wissenschaftlichen Phantastik ist die Anti-Utopie die literarisch und politisch etablierteste. In ihrer klassischen Form («Wir», «Schöne Neue Welt» und «1984») wurde sie jedoch häufig als ideologische Waffe des Antikommunismus mißbraucht. Die sechziger und siebziger Jahre haben leider bewiesen, daß auch sogenannte «Schwellenländer» der Dritten Welt, darunter Brasilien, in der Lage sind, totalitä-

re Leviathane zu schaffen. Es ist das große Verdienst von Ignácio de Loyola Brandão, die schon etwas abgegriffene Gattung «Anti-Utopie» mit einer originellen Neuschöpfung bereichert zu haben. Zu hoffen bleibt, daß der in dem Werk enthaltene Appell zum Umdenken seine Resultate zeitigen wird, in Brasilien wie bei uns.

Albert von Brunn, Zürich

## Ungarn: dem Staat genehme Rechtgläubigkeit

### Anmerkungen zum Fall Pater Bulanyi

Der Streit dauert schon lange, nur hat er sich inzwischen von der Kirchenpolitik auf die Glaubenslehre verlagert. Gemeint ist der Streit um den Leiter von 400 festverbundenen und ebenso vielen weiteren lose assoziierten Basisgemeinden, den Piaristenpater György Bulanyi aus Ungarn.<sup>1</sup> Diese Basisgemeinden<sup>2</sup> haben, was ihr Verhältnis zur ungarischen Kirchenführung<sup>3</sup> betrifft, eine sehr wechselhafte Geschichte<sup>4</sup> hinter sich:

▷ Nach der kommunistischen Machtübernahme nach dem Zweiten Weltkrieg<sup>5</sup> förderten die Bischöfe sie als eine in der aufgebrochenen Verfolgungssituation resistente Kirchenstruktur. Für diese Zeit steht der dem neuen Regime gegenüber unbeugsame Primas Kardinal Mindszenty.

▷ Das 1950 unter Protest Roms geschlossene Abkommen zwischen dem kommunistischen Staat und der Führung der katholischen Kirche Ungarns schuf eine neue Lage. Der Kirche wurde ein sehr enger Handlungsspielraum gewährleistet. Die Gegenleistung der Kirche bestand nicht zuletzt darin, daß sie sich bereit erklärte, sich in die neuen gesellschaftlichen Verhältnisse einzuordnen. Konkret bedeutete dies u. a., daß die kirchlichen Behörden dafür zu sorgen hatten, daß innerkirchlich nichts geschah, was dem Staat nicht genehm war. Der Staat erreichte

damit, daß die Kirche für ihn kontrollier- und berechenbar wurde. Umgekehrt hoffte die Kirchenleitung, auf diese Weise wenigstens «in kleinen Schritten» Überlebensverhältnisse für die ungarische Kirche zu schaffen. Für die Basisgemeinden kamen nunmehr schlechte Zeiten. Für den Staat aus vielen Gründen unangenehm (sie bildeten zukunftssträchtige Zellen einer Kirche, die vom Staat im Rahmen seiner «Kirchen- und Religionsabsterbepolitik» eher auf die Vergangenheit festgelegt wurde), wurden sie direkt verfolgt, ihre Mitglieder in Schaulprozessen wegen der illegalen Organisierung, der Verschwörung bzw. deren Vorbereitung zum Sturz der Staatsordnung zu schweren Gefängnisstrafen verurteilt. Sie gerieten aber abkommensgemäß auch unter den Druck der Hierarchie.

▷ Allerdings wähten sich bis dahin die Basisgemeinschaften trotz des (staatlich verordneten) Drucks der eigenen Kirchenleitung unter dem Schild Roms. In ihren Vermutungen behielten sie auch recht, indem Paul VI. in *Evangelii nuntiandi* (1975, Nr. 58) große Hoffnungen auf die Basisgemeinden setzte. Dazu kam, daß die ungarische Regierung nach der KSZE-Konferenz in Helsinki sich gezwungen sah, zwei UN-Menschenrechtspakete über politische sowie über wirtschaftliche und soziale Rechte in Kraft zu setzen (Gesetzesverordnung Nr. 8/76). Deren Gesetzesverordnung zufolge wurden die Basisgruppen offiziell in den Zuständigkeitsbereich der Bischöfe verwiesen. In den nächsten zwei Jahren versuchte der Episkopat durch Strafversetzungen der Priester, die Basisgruppen führten, sie zu eliminieren. Es ist zu erwähnen, daß in den Jahren 1976–1978 Priester aller Richtungen der Basisgemeinden, also auch die heute gelobten «Regnumisten», bestraft wurden. Seit 1978 wurde eine neue Politik gegen die Basisgemeinden entwickelt, und zwar mit Hilfe der Unterscheidung zwischen guten und bösen Basisgemeinden. Die Definition der bösen Basisgemeinden erfolgte offenkundig wieder im kirchenpolitischen Kontext: Als «böse» galten jene, die innerkirchlich zu wenig kontrollierbar und wegen gesellschaftlich relevanter Positionen für den Staat inakzeptabel waren. Als «gute» Basisgemeinschaften wurden anerkannt die marianisch orientierten «Regnumisten», die Focolare-Gruppen sowie ein Teil charismatischer und unabhängiger Gruppen; als «böse» abqualifiziert und abgelehnt wurden vor allem die Bokor-Gruppen von P. Bulanyi. Es ist charakteristisch für die ungarische Situation, daß die anderen Basisgemeinden für «ein Linsengericht» auf jegliche Solidarität mit den Bulanyisten verzichteten.

In dieser Phase der Auseinandersetzung stehen wir heute. Dabei versuchte noch der inzwischen verstorbene Primas Lékai, die eigenwilligen Bulanyisten dadurch unter Kontrolle zu bringen, daß er sie von P. Bulanyi trennte. Versuche, ihn von seinem Orden aberufen zu lassen, schlugen fehl. Eine innerungarische Verurteilung von (teilweise gefälschten) Schriften Bulanyis erreichte nicht die erwünschte Wirkung, weil der Orden durch eine Anfrage bei der Kleruskongregation sich zunächst bescheinigen lassen konnte, daß der Pater mit seinen Meinungen durchaus auf dem Boden der Lehre der Kirche stehe. Dennoch ist es dem Primas geglückt, die Glaubenskongregation zu einem Lehrverfahren zu gewinnen, das immer noch läuft und in seine Schlußphase eingetreten zu sein scheint. Beanstandet

<sup>1</sup> Piaristenpater György Bulanyi, geboren 1919, 1952 wegen seiner Pastoral mit kleinen Gruppen zu lebenslanger Gefängnisstrafe verurteilt, 1960 infolge Amnestie freigelassen. Seit Mitte der 70er Jahre sind die Spannungen mit Kardinal Lékai, der ungarischen Bischofskonferenz und der römischen Glaubenskongregation gewachsen. Hauptstreitpunkt ist die Frage der Wehrdienstverweigerung mit Berufung auf Gewissen und Evangelium.

<sup>2</sup> Vgl. J. Wildmann, *Katholische Basisgruppen in Ungarn*, in: *Christliche Basisgemeinden in Osteuropa (Probleme des Friedens, Information, Dokumentation, hrsg. von Pax Christi)*, Frankfurt 1983, S. 32–43. – M. Tomka, *Der kirchlich-gesellschaftliche Kontext der christlichen Basisgruppen in Mitteleuropa*, a. a. O., S. 4–19. – H. H. Hücking, *Katholische Basisgruppen in Ungarn*, in: *Kirche von unten. Alternative Gemeinden. Modelle, Erfahrungen, Reflexionen*, hrsg. von H. Frankemölle (Gesellschaft und Theologie, Abt.: Praxis der Kirche, S. 37), München–Mainz 1981, S. 189–211.

<sup>3</sup> Vgl. E. Andras, *Die ungarische Kirche im Spannungsfeld von Loyalität und Opposition*, in: *Stimmen der Zeit* 109 (1984), S. 89–98. – Ders., *Die Kirche in Ungarn*, in: *Religionsfreiheit und Menschenrechte. Bilanz und Aussicht*, hrsg. von P. Lendvai, Graz–Wien–Köln 1983, S. 150–164. – Ders., *Erneuerung durch Gesundheitskrumpfung? Die Situation der katholischen Kirche in Ungarn*, in: *Stimmen der Zeit* 196 (1978), S. 435–444.

<sup>4</sup> Zur Geschichte der Kirche von Ungarn vgl. E. Andras, J. Morel, *Bilanz des ungarischen Katholizismus. Kirche und Gesellschaft in Dokumenten, Zahlen und Analysen*, München 1969. – *Ungarisches Kirchensoziologisches Institut (UKI)*, *Handbuch des ungarischen Katholizismus (UKI-Berichte über Ungarn)*, Wien 1975, 1984. – *Kirche im Übergang. Die katholische Kirche Ungarns 1945–1982. Gesammelte Studien des Ungarischen Kirchensoziologischen Institutes*, hrsg. von E. Andras und J. Morel (UKI-Berichte über Ungarn 1982/83), Wien 1982.

<sup>5</sup> Zum Verhältnis von Staat und Kirche in Geschichte und Gegenwart: M. Raskay, *Die Undifferenziertheit von Kirche und Staat in Ungarn vor dem Zweiten Weltkrieg*, in: *Concilium* 18 (1982), S. 221–224. – E. Andras, *Das «Cultural Lag» von Ungarns Gesellschaft und Kirche in der Nachkriegszeit*, in: *Concilium* 18 (1982), S. 224–228. – A. Glater, *Rotbuch der verfolgten Kirche*. Veröffentlicht im Auftrag der «Kommission für die verfolgte Kirche» der internationalen katholischen Organisationen, Recklinghausen 1957, S. 303–366 (Die Verfolgung der katholischen Kirche unter dem kommunistischen Regime in Ungarn). – O. Luchterhandt, *Organe des Staates zur Kontrolle der Kirchen. Die Religionsaufsichtsbehörden in kommunistischen Staaten*, in: *Herderkorrespondenz* 38 (1984), S. 263–268.

wird vor allem die in nur wenigen maschinenschriftlichen Exemplaren kursierende Schrift Bulanyis «Kirchenordnung», in der Bulanyi meint, die Kirche von morgen werde eine basisgemeindliche Struktur haben. In eigenwilliger Weise fragt er sich auch, welche Personen von der Kirche zum Priesteramt erwählt werden sollten, und kommt zum Schluß: Priester müßten aus dem Kreis jener Personen kommen, die sich selbst schon in der Evangelisierung und damit in der Gründung von Gemeinden bewährt haben; es sollten Menschen sein, die dem Evangelium auch in Verfolgungssituationen treu geblieben sind und sich vom kirchenfeindlichen Staat nicht das Rückgrat brechen ließen. Dabei bleibt selbstverständlich vorausgesetzt, daß der Bischof sie annehmen und weihen soll.

### Leben in den bulanyistischen Basisgemeinden

Was ist es nun, was den Staat und die an ihn durch Abkommen gebundene Kirchenleitung an den Bulanyisten stört? Ein Blick in das Alltagsleben dieser Gemeinden läßt einige Eigenheiten dieser Gemeinden erkennen. Zentral ist die Bergpredigt und damit der Versuch, eine Art Reich-Gottes-Mustergesellschaft in einem atheistischen Land zu errichten. Vier Lebensregeln werden aus der Bergpredigt abgeleitet:

▷ Um der Armut willen tun die Mitglieder viel für die Dritte Welt; einzelne Mitglieder geben 10% und mehr ihres nicht üppigen Einkommens.

▷ Aus der gleichen selbstlosen Haltung teilen sie ihre in Ungarn ohnedies knappen und keineswegs kinderfreundlichen Wohn- und Lebensverhältnisse mit der nächsten Generation – Bulanyisten haben im Durchschnitt vier bis fünf Kinder.

▷ Zunehmend viele verweigern unter Berufung auf die Gewaltverzichtsforderung Jesu den Wehrdienst. «Arm und gewehrlos» wie Jesus zu leben, ist ihr Ziel.

▷ «Im Dienste des Lebens» lehnen sie in ihren Kleingruppen jede Art von Herrschaft, Unterwerfung und fragwürdigem Gehorsam ab; gehorchen soll der Mensch nur Gott allein. Das ist einer der (wenigen) Punkte, in denen Bulanyi mit Kardinal Lékai auch innerkirchlich in Konflikt geriet.

Verständlich, daß zumal der letzte Punkt dem Wehrkonzept des kommunistischen Ungarns ein Dorn im Auge ist. Von staatlicher wie von kirchenamtlicher Seite ist einmütig das Argument zu hören, daß die Wehrfähigkeit Ungarns gefährdet ist, wenn alle katholischen Ungarn dieser bulanyistischen Lehre folgen würden. Also sind die Bulanyisten staatsfeindlich und sind abkommensgemäß von der Kirche zurechtzuweisen und widrigenfalls zu verbieten.

### Brennpunkte der Auseinandersetzung

Bei der Abfassung dieses Artikels liegen uns mehrere unveröffentlichte Originaldokumente vor, auch solche aus der Auseinandersetzung zwischen der Glaubenskongregation und P. Bulanyi. Beim Studium dieser Unterlagen fallen einige interessante Aspekte auf, solche, die zur Sprache kommen, andere, die tiefer liegen.

► Offenkundig ist die Auseinandersetzung um den Gehorsam. Dazu kursiert in den bulanyistischen Kreisen eine hektographierte Schrift, entstanden zu Weihnachten und als Geschenk von einer Basisgemeinde zur anderen weitergereicht. In Verbindung mit dem Gehorsam wird auch die Frage nach dem Amt, der Hierarchie diskutiert. Den Bulanyisten wird vorgeworfen, amts- und hierarchiefeindlich zu sein. Das Gewissen des einzelnen werde derart in den Mittelpunkt gestellt, daß in diesem Denkkreis eine legitime Hierarchie kaum noch einen sinnvollen Platz erhalten kann. Allerdings ist hier näher zuzusehen.

▷ Bulanyi reflektiert ausführlich die Frage, wer denn von der Kirche etwa zum Amt des priesterlichen Vorstehers in einer (künftigen Basis-)Gemeinde berufen werden soll. Dazu nennt er als maßgebliches Kriterium, daß es ein Christ sein müsse, der selbst schon durch Evangelisierung gezeigt habe, daß er Ge-

meinden gründen könne. Daß dann eine solche Person durchaus in herkömmlicher Weise vom Bischof durch Handauflegung und Weihe bestellt werden soll, stellt er nicht in Frage.

▷ Die Frage des Gehorsams und entsprechend des Gewissens kann nicht ohne Kenntnis des innerkirchlichen Kontexts Ungarns verstanden werden. Der Primas und die Bulanyisten unterscheiden sich unversöhnlich in der Auffassung, welche politische Strategie die Kirche im kommunistischen Ungarn verfolgen solle. Bulanyi warnte Primas Lékai, dem Staat nicht zu willfährig zu sein; denn dies mache ihn von diesem abhängig. Er kämpfte darum, daß nicht wegen kleiner Vorteile (wie die Errichtung eines Exerzitienhauses oder der staatlichen Genehmigung für Ausbildung von ehrenamtlichen Laienmitarbeitern – die durch eben diese Genehmigung zugleich unter die staatliche Kontrolle gebracht werden konnten) das, was allein die Zukunft der ungarischen Kirche sein werde, nämlich die Basisgemeinden, zu unterdrücken, ja zu vernichten. Er befürchtete, daß die Regierung aus Lékai ein brauchbares Instrument der staatlichen Religionsabsterbensprojekte, der staatlichen Kirchenvernichtungsmaschinerie machen wollte. Denn anderes habe der Atheismus nicht im Sinn, wie er durch die Aussprüche vieler Vertreter des Staates zu belegen weiß. Noch mehr: Neuestens sei auch Rom überlistet worden, dem Staat durch das Lehrverfahren gegen die Bulanyisten nachhaltiger Dienste zu leisten.

Ungehorsam gegenüber der Hierarchie, Berufung auf das eigene Gewissen, meint daher nicht grundsätzlich Ablehnung von kirchlichem Leitungsamt. Bulanyi hat ja seine Bereitschaft zum kirchlichen Dienst allen Diözesanbischöfen mehrmals angeboten, ohne Antworten bekommen zu haben; er ist jedoch nicht mehr und nicht weniger als der entschlossene Protest gegen diese Kirchenpolitik des Primas. Bulanyisten sitzen dafür auch in Gefängnissen, meinen aber, durch ihre Art der christlichen Existenz der künftigen Kirche Ungarns mehr zu dienen als mit der fragwürdigen «Politik der kleinen Schritte» der Kirchenleitung.

Bulanyi kann sich bei der Rechtfertigung dieses kontextuellen und nicht grundsätzlichen Ungehorsams auf Einzelerfahrungen berufen, die das Vertrauen vergiften haben. So hat im Jahre 1982 ein Passant dem Primas auf der Straße die Schrift *Uj Forras* in die Hand gedrückt, mit der Bemerkung, diese Schrift werde ihn interessieren. Dieser Passant soll ein Priester gewesen sein, der mit der Schrift vom staatlichen Kirchenamt zu ihm geschickt worden ist. Lékai ließ die Schrift, von der es hieß, daß sie von Bulanyi sei, begutachten und aufgrund der Gutachten seiner Theologen verurteilen. Bulanyi selbst wurde zu dieser Schrift nicht befragt. Im Ausland konnte Bulanyi verlauten lassen, daß die Schrift eine Fälschung sei. In Ungarn konnte diese Nachricht nicht verbreitet werden, auch keine Klarstellung von Bulanyi oder die positive Stellungnahme des Generaloberen der Piaristen. Auch die Art und Weise, wie Bulanyi von einer bischöflichen Kommission befragt wurde, muß für ihn und seine Empfindsamkeit für die Unantastbarkeit des persönlichen Gewissens in hohem Maße befremdlich gewesen sein.

▷ Eine Analyse der Vorgänge innerhalb der Basisgemeinden vermag zusätzlich zu bestätigen, wie wenig es den Bulanyisten um die Abschaffung amtlicher Autorität gehen kann. Das Institut des «Seelenführers» spielt besonders im «Busch» eine zentrale Rolle. Die Mitglieder der Basisgemeinden müssen zumal in der Beichte dem Priester genaue Rechenschaft darüber geben, ob ihr Leben den Idealen der Basisgemeinde auch wirklich entspricht. Es sind Verhältnisse, wie sie auch bei anderen spirituellen Gemeinschaften (wie Opus Dei) zu finden sind. Der Priester übt somit im Leben der Basisgemeinden eine wichtige, fast autoritäre Rolle aus.

► Ein interessanter Aspekt der Basisgemeinden ist der hohe Stellenwert der biblischen Utopien, der Reich-Gottes-Predigt Jesu, der Bergpredigt, und die Art und Weise, wie mit diesen Texten gelebt wird. Der Eindruck entsteht, daß die Basisgemeinden der Bulanyisten dazu erwählt sind, in der Kirche Ungarns (allein) die biblische Wahrheit durch eine Zeit der Kirchenverdunkelung zu retten, auch wenn sie sich zur Toleranz und zum Respekt gegenüber anderen Richtungen bekennen. Daraus erwächst ein hoher ethischer Anspruch: Das Reich Got-

tes sei jetzt schon herzustellen, auch durch ethische Anstrengungen in einer erwählten Mustergesellschaft. Diese hohe ethische Anstrengung bringt die Bulanyisten in die Nähe von ethischen Selbsterlöskonzepten. Historisch betrachtet zeigen sich an diesem Erwählungsbewußtsein, an den ethischen Vollkommenheitsbestrebungen, die mit starkem Gruppendruck und inneren Kontrollen unterstützt werden, durchaus sektoiden Tendenzen, die – was eben nicht überrascht – mit einer sozialen Isolierung von der Mutterkirche einhergehen. Diese Isolation findet statt, um so mehr, je wahrscheinlicher es zu einer Verurteilung der Bulanyisten durch die Glaubenskongregation kommt. Von hier aus wäre es kirchenpolitisch erwünscht, integrative Kräfte und Vorgänge freizusetzen. Sie hätten zudem den Vorteil, daß nicht dem Staat die Gelegenheit gegeben wird, innerkirchliche Spannungen – natürlich im Widerspruch offizieller Aussagen – für sein Religionsabsterbensprogramm zu verwenden.<sup>6</sup>

### Kirchenpolitik als Orthodoxie

Während der Auseinandersetzungen zwischen Kardinal Lékai und P. Bulanyi ist es deutlich geworden, daß der verstorbene Primas (und mit ihm der Gesamtepiskopat) Fragen der Kirchenpolitik in den Bereich der Orthodoxie umwandelte und umgekehrt Angelegenheiten der kirchlichen Lehre zu Problemen der Kirchenpolitik machte. Nach seinem Tod hofften viele, daß der Vatikan in einer neuen Situation leichter eine friedliche Lösung finden werde. Es hatte auch den Anschein, daß die ungarische Bischofskonferenz den Fall Bulanyi zurückstellte.

▷ Der Papst machte in den vergangenen Jahren Äußerungen an die Adresse des ungarischen Episkopats, die darauf hindeuteten, daß er die kirchenpolitische Linie Lékais mehr oder weniger mißbilligte.

▷ Der Brief von Kardinalstaatssekretär *Casaroli* an Kardinal Lékai (30. 4. 1983) schien damals mit Fingerspitzengefühl vermeiden zu können, daß doktrinären Fragen kirchenpolitische Dimensionen gegeben würden.

▷ Der erste Brief von Kardinal Ratzinger an Bulanyi vom 31. 1. 1986, in dem dem Piaristenpater irrümliche, gefährliche und zweideutige Behauptungen bezüglich der Glaubenslehre vorgeworfen wurden und er aufgefordert wurde, sie zurückzunehmen, schien notgedrungen und ohne genaue Kenntnis der Lehrposition Bulanyis geschrieben worden zu sein. Sonst könnte man die offensichtlichen Widersprüche und groben Ungenauigkeiten des Briefes nicht erklären, die auch der ungarische Pater in seiner fast hundertseitigen Antwort vom Karfreitag dieses Jahres ausführlich zur Sprache brachte.

Während der vergangenen Monate seit dem Tode Kardinal Lékais aber hat sich die Lage – gegenüber den Erwartungen – verschärft. Wie aus Rom zu vernehmen war und auch von gewissen kirchlichen Kreisen in Ungarn bestätigt wurde, trat *Imre Miklos*, Präsident des staatlichen Kirchenamtes, direkt ans Ruder. Einerseits soll er dem Vatikan weitere Möglichkeiten der Verbesserung der Lage der ungarischen Kirche in Aussicht gestellt und sich für eine Vermittlungsrolle zwischen Rom und Prag bereit erklärt haben. Andererseits aber ließ er erkennen, daß die ungarische Regierung eine möglichst rasche Ausschaltung Bulanyis aus der Kirche Ungarns verlangt: So lange werde die Regierung der Ernennung des neuen Erzbischofs von Esztergom nicht zustimmen, bis der viel Ärger machende Piaristenpater nicht verurteilt bzw. ein Versprechen auf seine Verurteilung durch die Glaubenskongregation (z. B. in Form der Veröffentlichung des Ratzinger-Briefes) nicht abgegeben wird. Außerdem verlangt die Regierung von der ungarischen Bischofskonferenz eine Erklärung für die Wehrdienstpflicht. Die Publikation des Briefes von Ratzinger vom 31. 1. 1986 ist aber wegen der erwähnten offensichtlichen Mängel kaum denkbar (obwohl die Veröffentlichung selbst in dem Brief angekündigt worden ist).

Diese Gerüchte scheinen dadurch bestätigt zu sein, daß der Präfekt der Glaubenskongregation mit dem Datum vom 1. 9. 1986 einen neuen Brief an Bulanyi gerichtet hat. Er hat einen ähnlichen Inhalt wie der erste Brief, doch ist er «druckfähig»: Die Mängel und Widersprüche sind entweder korrigiert oder ganz fallengelassen worden. Bulanyi wird erneut aufgefordert, sich zu der Lehre der Kirche zu bekennen. Er ist in-

zwischen dieser Aufforderung auf seine Art nachgekommen. Einiges deutet darauf hin, daß die Zuständigen im Vatikan in diesem komplizierten Fall, wo Kirchenpolitik und Orthodoxie sich vermischen, uneins sind. Doch ist aufgrund der letzten Anzeichen zu erwarten, daß sich die «realpolitische» Ratzinger-Linie durchsetzt. Kirchenamtspräsident Miklos erhofft allerdings «wahrscheinlich im November» Unterredungen zwischen Vertretern des Heiligen Stuhles und der ungarischen Regierung.<sup>7</sup>

### Zur Zukunft von Basisgemeinden – (nicht nur) in Ungarn

Diese ansatzhaften Analysen zeigen, wie vielschichtig die Auseinandersetzung um die Bulanyisten ist. Vielschichtig ist nämlich auch das, was das Leben dieser Basisgemeinden betrifft. Dennoch wird diese Auseinandersetzung einen mehrfachen Ertrag zeitigen:

▷ Die Fragwürdigkeit einer opportunistischen Kirchenpolitik wird vielen deutlich ins Bewußtsein treten.

▷ Es wird sich zeigen (und dies in Fortsetzung von *Evangelii nuntiandi*, der großen lateinamerikanischen Pastoraldokumente, der Erfahrungen der Christen auf den Philippinen<sup>8</sup>, in Asien und in Afrika), daß für die Lebendigkeit der Kirche zumal in Kontexten der Unterdrückung, der Verfolgung, Basisgemeinden unentbehrlich sind. Bulanyi wird recht behalten, daß die Vernetzung der Christen eine Grundvoraussetzung für die Lebendigkeit und Handlungsfähigkeit von Christen ist, die bereit sind, das Evangelium in ihr Leben einzunisten.

▷ Allerdings wird sich auch zeigen, daß die Kraft der Basisgemeinden auch davon abhängt, ob sie in die umgreifende kirchliche Gemeinschaft eingebunden bleiben. Die Abspaltung, die soziale Isolierung, damit sektoiden Tendenzen, schaden dem Anliegen der Basisgemeinden mehr, als sie ihnen nützen.

▷ Dabei wird der Dienst der Basisgemeinden an der Kirche darin bestehen, die Herausforderungen des Evangeliums mit dem konkreten Leben der Mitglieder zu verweben und damit die Kraft des Evangeliums in der Kirche gegenwärtig zu halten. Basisgemeinden werden so zum Stachel in einer Kirche, die stets in Gefahr ist, sich allzu sehr den Verhältnissen anzupassen und im Widerstand opportunistisch zu ermüden.

▷ Der Dienst der Kirche für die Basisgemeinden wiederum wird darin bestehen, die Basisgemeinden durch ermutigende Kritik davor zu schützen, ein falsches Erwählungsbewußtsein zu entwickeln, zu sehr auf ethische Anstrengung zu setzen, sich vor schnell der Meinung hinzugeben, daß auf allzu kurzem Weg aus den biblischen Orientierungen für die heutige Zeit ohne ausreichenden Sachverstand (damit in fundamentalistischer und nicht selten integralistischer Manier) Handlungsmuster abzuleiten sind. Auf diese Weise kann die Kirche ihre Basisgemeinden vor einem falschen Martyrium beschützen, womit der Raum offengehalten wird für jenes Martyrium, das sich für den Christen aus dem unbeugsamen Widerstand gegen Sünde, Ungerechtigkeit und Lieblosigkeit ergibt.

Paul M. Zulehner, Wien

<sup>7</sup> Zur gegenwärtigen Situation: F. Gansrigler, Ratzinger am Bulanyi-Ball. Briefwechsel mit dem ungarischen «Häretiker», in: *Die Furche* 42 (17. 10. 1986). – Dazu auch die Meldungen von Presseagenturen wie Kathpress Wien aus 1986: Ungarn: Religion doch kein «Opium des Volkes»? (6. 10.). – «Ich empfinde niemandem gegenüber Haß oder Mißgunst.» – Kardinal Mindszenty und die Rolle der Kirche beim Ungarn-Aufstand 1956 (13. 10.). – Ungarn: 36 Monate Kerker für Wehrdienstverweigerer (14. 10.). – Ungarn: Bald Lösung im «Fall Bulanyi»? (20. 10.). – «Wehrdienst ist Sache des Staates und nicht der Kirche.» Erklärung der ungarischen Bischofskonferenz zum Wehrdienst in Ungarn: «Wehrdienst kann weder verweigert noch verurteilt werden.» (21. 10.). – Ungarn: Droht Priester wegen Unterstützung der «Bulanyisten» nun die Entlassung? Er hatte einer der Basisgemeinden das Pfarrhaus für Exerzitien zur Verfügung gestellt. (24. 10.)

<sup>8</sup> Vgl. P. M. Zulehner, *Zur Praxis der Befreiung. Die Probleme der Dritten Welt werden auch unsere sein*, in: *Macht und Ohnmacht auf den Philippinen. Kirche der Befreiung als einigende Kraft*, hrsg. von F. Köster und P. M. Zulehner, Olten 1986, S. 145–177.

# Huldigung an die Dauer

Peter Handkes Versmeditation

Vor zwölf Jahren, in den Betrachtungstexten «Als das Wünschen noch geholfen hat», sprach Peter Handke zum ersten Mal vom «geheimnisvollen Ruck», der ein Geschehen in Gang setzt, eine Person verändert. Das Wort «Ruck» – seither wiederholt ausgesprochen – markierte des Autors «Wende». Das neue Gedicht<sup>1</sup> mündet in die Huldigung an den «sanften, gewaltigen Ruck», an «Rucke der Dauer».

Erörternd und erzählend schreibt Handke ein meditatives Gedicht über etwas so Schwieriges, nicht in den Schaukästen Schaubares, nicht in den Hörkästen Hörbares, nur erlebnishaft Faßbares. Ein philosophisches Thema, aber Handke denkt bildhaft. Er vergegenwärtigt Orte und Zeiten, in denen der ich-sagende Sprecher Dauer erfährt: «im Vorfrühling an der Fontaine Sainte-Marie» in Paris, «im Nachtwind an der Porte d'Auteuil, / in der Sommersonne des Karstes, / im vormorgendlichen Heimweg nach einem Einssein.» Die in Versen mitgeteilte Erfahrung der Dauer ist eng verbunden mit der «Heimkehr»-Prosa, namentlich mit der «Kindergeschichte», dem fortgesetzten Salzburg-«Roman», der ins Paradiesische zielenden Karst-Prosa im Roman «Die Wiederholung». Dauer ist «das flüchtigste aller Gefühle». Sie wäre, «gäbe es einen Gott / dessen Kind gewesen».

In deutlichen Denk- und Erzählschritten präsentiert Handke sein Thema. Erste Antwort: «Die Dauer hat mit den Jahren zu tun / mit unserer Lebenszeit.» Dialektisch: «Auf die Dauer ist kein Verlaß», – aber der Mensch, mag er noch so sehr Augenblicke der Ekstase wünschen, braucht die Dauer: Augenblicke von Erfahrung einer ruhigen Gegenwart; Anstiftung und Ermutigung, diese Gegenwart zu suchen, in denen das narzißtische Ich aufbricht, sich öffnet, umarmt weiß, in denen er ruhigen Bluts Formen des Seienden erfährt, die ihn zulassen, einlassen, bejahen. Aufgabe des Dichters ist es, Augenblicke der Dauer zu erinnern, Erfahrungen von Dauer zu beschreiben, auf die «Gnade der Dauer» zu verweisen. Wer solches vermeldet, schreibt *nicht denunziatorisch*, sondern – der provokative Gegenbegriff sei gestattet – *annunziatorisch*. Darin liegt die Pro-

<sup>1</sup> Peter Handke, Gedicht an die Dauer (Bibliothek Suhrkamp 930). Suhrkamp Verlag, Frankfurt 1986, 55 Seiten, DM 12,80.



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

**Ständige Mitarbeiter:** Paul Erbrich (München), Paul Konrad Kurz (Gauting), Heinz Robert Schlette (Bonn), Knut Walf (Nijmegen)

**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:** Postgiroamt Stuttgart (BLZ 60010070)

Konto Nr. 6290-700

**Österreich:** Postsparkasse Wien, Konto Nr. 2390.127

**Italien:** Postcheckkonto Rom Nr. 29290004

**Jahresabonnement 1987:**

**Schweiz:** Fr. 38.- / Studierende Fr. 27.-

**Deutschland:** DM 47,- / Studierende DM 32,-

**Österreich:** öS 350,- / Studierende öS 240,-

**Übrige Länder:** sFr. 38.- zuzüglich Versandkosten

**Gönnernabonnent:** Fr. 50.- / DM 60.- (Der Mehrbetrag wird dem Fonds für Abonnemente in Ländern mit behindertem Zahlungsverkehr zugeführt.)

**Einzel exemplar:** Fr. 2.50 / DM 3,- / öS 22,-

Das Abonnement verlängert sich automatisch, wenn die Kündigung nicht 1 Monat vor Ablauf erfolgt ist.

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion

vokation, der Anspruch, der Inhalt auch dieses Handkeschen Textes. Es geht hier nicht um die ortsübliche und zeit-angemessene Kritik unserer sich jährenden Mißstände, sondern um jenes ungeheure Anwesendsein, das Stille voraussetzt, Geduld verlangt, den von Besitzansprüchen Leergewordenen erfüllt, ja segnet. Handke nähert sich dem Thema philosophierend, danach erinnernd und beschreibend, zuletzt huldigend und bekennd: «Die Dauer entrückt nicht, / Sie rückt mich zu recht. / Aus dem Scheinwerferlicht des Tagesgeschehens / flüchte ich entschlossen ins ungewisse Lager der Dauer.»

Dauer ereignete sich dem Sprecher in Augenblicken der Kindheit, in Stunden der Liebe, schließlich an so etwas wie weltlichen Pflicht- und Wallfahrtsorten. «Gefragt, wo meine *Mitte der Welt* sei, / würde ich die Fontaine Sainte-Marie nennen», wo er sein Kind (im Westen von Paris) von der Schule abholte. In ihrer Nähe ließ «alles übliche Gegrübel ab», erfuhr er «erlösendes Schweigen», wurde aus dem Denken «das reine Bedenken der Welt». Der höchste Gedanke schwingt in die Vorstellung, Sehnsucht, den Auftrag: «Retten, retten, retten». «Dauer» ist ein anderes Wort für die Erfahrung der «friedensstiftenden Form» (in der «Saint-Victoire»-Prosa). Die Dauer erfährt der Wanderer, der Unterwegs-Mensch, der «homo viator». Er ist überliefert durch die Gestalt des Odysseus, später und anders durch die Pilger und Wallfahrer. Eingeebnet durch «das leibhafte Reisen, / das alljährliche Pilgern und Wallfahrten», kann sich der geheimnisvolle Ruck, das mystische «plötzlich», jenes Hineinschwingen in die Erfahrung der Dauer, auch im zeit-räumlich Gewöhnlichen einstellen, zum Beispiel «beim gemächlichen Einschrauben einer Glühbirne, / beim Wiegen eines Steines in der Hand, bei einem sorgfältigen Handgriff ...» Peter Handke hat zur «Heimkehr»-Prosa das «Heimkehr»-Gedicht geschrieben. Wer Verse in der Ich-Form schreibt, bekennt: «Ich muß der Dauer entgegengehen. / Nicht zum im Haus Sitzenden, / sondern zum heimwärts Wandernden / tritt die Dauer hinzu.» Da ist sie wieder, diese philosophierende Verallgemeinerung, die das Gesetz sprachlich herauschält, zeigt, behauptet. Wer die Dauer geschmeckt hat, wer ihrer inne geworden ist, der braucht nicht mehr «Weltreisen». Er kann sie auch «daheim» erfahren, wenn er, ihr aufmerkend, entgegengeht, sich offen hält, ein kleines Teil Welt er-innernd wahrnimmt. Im erklärenden Nebensatz bekennt der Sprecher sich zum Buch «Sohar», jener altjüdisch mystischen Welterschöpfungslehre, die in den Schöpfungsstrahlen den Unnennbaren gegenwärtig weiß. Sohar-Erfahrung war damals, und Dauer-Erfahrung ist heute «kein Gemeinschaftserlebnis». – «Und trotzdem bin ich im Zustand der Gnade der Dauer / endlich nicht bloß ich allein.» Handke umschreibt eine Art mystische Kommunikation mit denen, die vor ihm und nach ihm an den Kindheitsorten, an den «Wallfahrtsorten», an den Gegenwartsorten gewesen sind oder sein werden. «Wer nie die Dauer erfährt», spricht der richterliche Sprecher, «hat nicht gelebt.»

Nach Botho Strauß' verkündendem Lehrgedicht «Diese Erinnerung an einen, der nur einen Tag zu Gast war» erhielten wir binnen Jahresfrist das zweite annunziatorische Gedicht. Durch Beschreibung und Erzählung bleibt Handkes Verkündigung gerdet. Sie sucht den Mit-Mysten. *Paul Konrad Kurz, Gauting*

**HILFE FÜR EL SALVADOR:** Als Nachtrag zur Reportage «Augenschein in San Salvador» in Nr. 21 sei darauf hingewiesen, daß wie in Deutschland, so auch in Österreich und der Schweiz, die Caritas in der Hilfe für El Salvador engagiert ist. Wer Hilfe direkt an die UCA bzw. an das Pastoralzentrum Monseñor Romero leiten will, wende sich an das Schweizer Fastenopfer, Luzern, das seit Jahren die «Cartas a las Iglesias (Kommunikationsorgan der Basissgemeinden) unterstützt. Auch das HEKS hilft in El Salvador. Ob ihrer langjährigen direkten Verbindungen zu den Basisgemeinden in den schwer betroffenen Stadtvierteln empfehlen sich ferner: *Christliche Initiative Romero*, Kardinal von Galen Ring 45, D-44 Münster, und *Medico International*, Hanauer Landstraße 147, D-6000 Frankfurt 1. Wichtig ist, daß jetzt in der Wiederaufbauarbeit wirklich die Armenviertel Hilfe erfahren.

AZ

8002 Zürich