IN H'ALBES JAHR nach der kaltblütigen Ermordung der sechs Jesuiten der zentralamerikanischen Universität UCA und zwei ihrer Angestellten in San Salvador ist nicht nur, wie kürzlich eine Gruppe von Demokraten im amerikanischen Repräsentantenhaus monierte, der Prozeß gegen Täter und Auftraggeber des Massakers - vor allem in den höheren und höchsten Etagen der Armee - blockiert: auch die Diffamierung des Engagements der Kirche unter den Armen geht weiter. Einerseits gibt es immer neue Versuche, die weltweit verurteilte Tat zu relativieren, andererseits scheut man sich nicht, die Tatsache einer Verfolgung der Kirche rundweg zu leugnen. Daß dies von seiten der äußersten Rechten geschieht, braucht allerdings nicht zu überraschen. Verfolgt würden, so lautet ihr Argument, nur diejenigen kirchlichen Kreise, die ihre religiöse Mission überschritten, sich in die Polititk mischten und auf diese Weise gemeinsame Sache mit der Guerilla machten. Gemäß dieser Grenzziehung widerspricht der religiösen Mission der Kirche alles, was auf eine Veränderung der bestehenden gesellschaftlichen Strukturen zielt, wobei dann erst noch die prophetische, aufklärende und bewußtseinsbildende Arbeit ohne weiteres mit dem gewaltsamen Umsturz und der Guerillatätigkeit gleichgesetzt werden. Was erschreckend und beschämend ist: Die Ideologie dieser Grenzziehung wird auch von einigen Bischöfen geteilt. Ausgerechnet der Vorsitzende der salvadorianischen Bischofskonferenz, Monseñor Tovar Astergas, erklärte am 30. Dezember 1989 im Fernsehen wörtlich: «In El Salvador gibt es keine Verfolgung der Kirche.»

Wo Pfarreiarbeit ein Delikt ist

Im folgenden dokumentieren wir den Bericht¹ einer jungen Frau, die einen Tag zuvor, am 29. Dezember, von Sicherheitskräften verhaftet und in der Folge brutal gefoltert wurde. Die Beschreibung der Verhöre unter Folter, die auf unser Empfinden schokkierend wirkt, nimmt einen relativ breiten Raum in Anspruch, läßt sich aber um der Authentizität des Zeugnisses willen nicht eliminieren. Worauf es uns ankommt, ist die Tatsache, wie das Verhör ans Licht bringt, daß schon die bloße aktive Mitarbeit in einer Landpfarrei als Delikt taxiert wird: sie reicht hin, daß eine solche Untersuchung mit Folterungen von dieser Grausamkeit begonnen und fortgesetzt wird.

«Ein Freund gab mir Fahrunterricht. Mir war schon seit einiger Zeit aufgefallen, daß uns ein Personenwagen folgte. Als ich zu wenden versuchte, stiegen plötzlich drei in Zivil gekleidete Männer aus diesem Fahrzeug, näherten sich unserem Auto und bedrohten uns mit Pistolen. Nachdem sie uns zum Aussteigen gezwungen hatten, verbanden sie uns die Augen und nahmen uns mit. Wir wurden in ein Gebäude gebracht, von dem wir nicht wußten, was und wo es war. Ich mußte mich völlig nackt ausziehen. Sie fesselten mich und begannen ein Verhör. Die erste Frage war, wie lange ich schon Mitglied der FMLN² sei. Ich antwortete, daß ich überhaupt nichts verstünde. Währenddessen hörte ich Schreie meines Freundes. Dann begannen sie mich zu schlagen und sagten, ich würde lügen, und ich solle ihnen die Wahrheit sagen. Immer wieder wurde ich von einem anderen verhört, doch ich sagte allen dasselbe.

Nach einiger Zeit drohten sie, wenn ich so nicht reden wolle, würden sie mich in die Folterkammer bringen. Dort würde ich reden. Der Weg war wie ein Labyrinth, und es ging immer tiefer hinunter. Wir kamen in einen finsteren Raum, wo sie mir die Augenbinde abnahmen. Ich konnte Ketten und Seile wahrnehmen, und gefesselte Menschen. Sie forderten mich auf, zu wählen: das «Flugzeug», das «schwarze Bad» usw. Ich antwortete, ich wolle überhaupt nichts wählen, da ich so etwas nicht verdient habe. Daraufhin brachten sie mich in ein winziges Zimmer, das sie das «schwarze Bad» nannten. Dort fiel eiskaltes Schmutzwasser auf mich herunter. Ich weiß nicht, wie viele Stunden ich dort verbrachte. Ich wußte überhaupt nicht mehr, wie spät es war. Es war furchtbar, besonders die Schreie der anderen. Dann brachten sie mich wieder in

EL SALVADOR

Wird die Kirche verfolgt?: Selbst innerhalb der salvadorianischen Hierarchie eine kontroverse Frage – Eine in Pfarreiarbeit tätige junge Frau berichtet über durchgestandene Verhöre und Folterungen – Bei der Entlassung ausdrückliche Warnung vor Weiterarbeit in Pfarrei und Jugendgruppen. ***

RELIGIONSPHILOSOPHIE

Universalitätsanspruch von Religionen: Fundamentalismus macht ihn neu zum Problem – Philosophische, nicht theologische Fragestellung – Universalitäts- und Absolutheitsanspruch – Von keiner historischen Religion läßt sich die Richtigkeit «beweisen» – Wohl aber die Möglichkeit, religiös zu sein, als legitim aufweisen – Religion ohne Philosophie auf die Dauer in Gefahr, zur Folklore zu degenerieren – Praxisbezogene Überlegungen – Orientierung am historischen Jesus – Differenzierte Beurteilung der Missionsgeschichte schließt Theologie der Trauer ein.

Heinz Robert Schlette, Bonn

MEXIKO

Brief besorgter Seelsorger an den Papst: Der zweite Besuch Johannes Pauls II. bewog sie, ihm ihre Sicht Mexikos vorzulegen – Situationsanalyse – Verschlimmerte Lage von Indios und Campesinos – Kein Grund, 500 Jahre von Evangelisierung zu feiern – Eingeschränkte Rechte von Arbeitern und Favela-Bewohnern – Kirche und Auslandverschuldung – An der Option für die Armen sind auch Priesteramtskandidaten zu messen – Kirche ist nicht dazu da, die herrschende Partei zu legitimieren – Papst soll Basisarbeit ermutigen.

LITERATUR

Der griechische Dichter Jannis Ritsos: Er erlebte die Geschichte als Zeuge und Opfer – «Dichter des letzten Jahrhunderts vor dem Menschen» – Engagierter, aber kein ideologischer Poet – Das Licht nicht besitzen, sondern es teilen – Was ist typisch griechisch? – Vertonungen durch Mikis Theodorakis – Der knappe Stil seiner Monochorde.

Danae Coulmas, Köln und Athen

BISCHOFSSYNODE

Priester werden in dieser Kirche?: Dokument: Ein repräsentatives Gremium der Seelsorge im deutschen Sprachraum nimmt Stellung – Das Projekt der nächsten Bischofssynode geht in seiner jetzigen Verengung an der Wirklichkeit vorbei.

BUCHBESPRECHUNG

Habermas und die Theologie: Ein Sammelband, Querschnitt theologischer Rezeption – Wahrheitsfrage und «Konsensustheorie der Wahrheit». Wolfgang Pauly, Sulzbach/Saar

das Verhörzimmer und stellten dieselben Fragen. Sie drohten, sie würden meine Mutter und meine Schwestern herbringen, sie vergewaltigen und umbringen. Ich sagte, ich hätte keine Schwestern. Doch sie antworteten, sie hätten schon alle Informationen über mich und meine Familie. Sie wüßten meine Adresse und auch, wie viele Schwestern ich hätte. Sie würden mir schon seit meinem 13. Lebensjahr folgen, seit ich in der Pfarrei aktiv wurde. Sie wußten tatsächlich alles: daß ich Katechistin gewesen war, daß ich einer Jugendgruppe angehörte. Sie zeigten mir sogar Photos aus der Pfarrei, auf denen ich zu sehen war. Dabei wollten sie die Namen der anderen Leute auf dem Photo wissen. Als ich ihnen keine Namen angab, bekam ich wieder Schläge. Nach einigen Tagen zeigten sie mir 40 Seiten, auf denen sie alle Angaben über mich hatten: daß ich in der Pfarrei mit den Schwestern gearbeitet habe und subversiv tätig gewesen sei; daß ich Nähunterricht gegeben habe, und dies sei subversiv. Manchmal hätte ich Nähunterricht gegeben, und dann sei ich wieder in die Kampfgebiete gegangen. Auch die Katechese und die Arbeit mit den Jugendlichen sei politisch und nicht christlich gewesen. Alle Priester, alle Ordensfrauen bis hin zu den Bischöfen seien Guerilleros. Einmal sagten sie: Wenn du zugibst, daß du zu einer Kongregation oder zu einer Basisgemeinde gehörst, dann bestätigst du, daß du eine Terroristin bist.> Wenn ich widersprach, schlugen sie mich oder brachten mich wieder in die Folterkammer.

Einmal drohten sie, sie würden mit einer elektrischen Säge meine Hände abschneiden. Ich hörte das Geräusch der Säge, sie lösten meine Fesseln, nahmen meinen Arm, und ich meinte, jetzt werde es geschehen. In der Nacht des 31.12. legten sie mich in ein Becken mit unter Strom stehendem Wasser. Eine Stunde oder länger. Ich wußte, daß es der 31.12. sein mußte, weil von draußen das Krachen des Feuerwerks zu hören war. Drinnen hörte ich das Geräusch von Flaschen, und wie sie auf das neue Jahr anstießen. Mit mir waren andere in dem Becken. Jedes Mal, wenn ich den Grund des Beckens berührte, bekam ich einen Stromschlag und schrie. Die anderen sagten, ich solle still sein. Es sei am erträglichsten, wenn ich am Rand des Beckens bliebe. Als sie mich wieder herausholten, sagten sie: «Da ist einer dieser verdammten Guerilleros gestorben.» Am nächsten Tag habe ich gesehen, wie sie einen Plastiksack durch den Gang schleiften, aus dem ein Arm herausschaute. Den bringen wir zur Puerta del diablo, sagten sie.

Bei den Verhören wollten sie auch Adressen von Häusern wissen, in denen ich gelebt habe. Unter den Schlägen gab ich einige Phantasieadressen an. Dabei erwischte ich eine Adresse, von der sie ermittelten, daß sie in der Nähe des Hauses von Jennifer Casolo³ war. Daraufhin hieß es, ich sei die Kommandantin der Casolo gewesen und ich hätte die Waffen in ihren Garten geschafft. Das sollte ich vor einer Kamera erzählen: dann würden sie mich anderntags freilassen. Ich sagte, ich würde das nicht machen. Erstens, weil ich Jennifer Casolo überhaupt nicht kenne, und zweitens, weil ich nicht lügen wolle. Darauf schrien sie, ich sei eine Guerillera, und ich sei professionell und ideologisch ausgebildet.

Dann gaben sie mir Kleider und brachten mich in ein sauberes Zimmer mit einem Tisch, auf dem Blumen und ein Glas Wasser standen. Sie legten mir ein Papier vor, das ich laut lesen sollte. Doch in der Wand bemerkte ich ein Loch und eine Kamera. Als ich mich weigerte, gaben sie mir einen heftigen Schlag auf den Kopf, so daß ich ohnmächtig wurde. Erst in der Zelle kam ich wieder zu mir. Aber ich bin sicher, daß ich nichts in die Kamera gesagt habe.

Als die Verhöre für sie zu nichts führten, sagten sie, sie würden ihre Methode ändern. Sie gaben mir Kalk, Insektenvernichtungsmittel und Alkohol in die Augenbinde. Meine Augen tränten und tränten. Sie drohten: Wenn du uns nicht die Wahrheit sagst, dann wirst du blind.> Wenn ihnen das Verhör langweilig wurde, mußte ich militärische Übungen machen. Häufig drohten sie auch, mich zu vergewaltigen. Sie nahmen mir die Fesseln von den Armen und den Beinen und sagten: Jetzt werden wir dich vergewaltigen, 15, 20, alle, die auf Schicht sind. Ich antwortete: Wenn ihr mich vergewaltigt, dann müßt ihr mich töten. Wenn ich jemals herauskomme, dann werde ich allen sagen, daß ihr mich vergewaltigt habt. Und die Schwestern werden es in allen Ländern erzählen. Dann ist es für euch noch schlimmer, weil herauskommt, was ihr für Tiere seid.> Ich glaube, daß sie es zum Teil deswegen nicht getan haben.

Während der ersten sechs Tage gaben sie mir überhaupt nichts zu essen. Als ich nach einiger Zeit den Durst nicht mehr aushielt, gaben sie mir Wasser, aber mit Pimentel (Bodenreinigungsmittel). Zwei volle Tage war ich an den Armen und Beinen gefesselt. Da waren die Schläge besonders schlimm. Die ganze Zeit hatte ich die Augen verbunden. Einmal, als sie mich wieder an den Haaren rissen, rutschte mir die Binde von den Augen. Ich bekam sie zu sehen. Seither erscheinen mir ihre Gesichter immer wieder in Träumen.

Vom 6. Tag an gaben sie mir nach und nach wieder zu essen. Tortillas mit verdorbenen Frijoles. Doch bei dem Hunger ißt man alles. Nach dem 10. Tag wurde die Behandlung etwas besser. Zumindest konnte ich wieder schlafen. Bis zum 8. Tag wußte ich nicht, wo ich war. Sie sagten mir, ich sei in einem Haus im Stadtzentrum, wohin die Guerilleros gebracht würden. Doch als mir die Binde wieder von den Augen fiel, sah ich auf dem Schreibtisch einen Aktenordner mit der Aufschrift Policía de Hacienda. So erfuhr ich, daß es die «Finanzpolizei» war. Nach einiger Zeit nach dem kalten Wasser und da ich bis zum 6. Tag immer nackt war, bekam ich Fieber. Auch einen Ventilator haben sie während einiger Zeit vor mich hingestellt. In der Zelle war ich immer bewacht. Nach den Verhören sagten sie zum Beispiel: «Du wirst stehen bleiben und dich nicht bewegen! Wenn ich nach 4 oder 5 Stunden nicht mehr konnte und mich hinsetzte, kam ein Wächter, schlug mich und sagte: «Steh auf! Sie haben gesagt, du sollst stehen.»

Während der ganzen Zeit wußte ich nicht, ob ich das überleben würde. Ich glaubte, vor allem nachdem in diesem Wasserbecken einer umgekommen war, daß sie mich töten würden. Nur mit der Hilfe Gottes konnte ich das alles überstehen. Als sie mich festnahmen, sagte ich mir: Gott hilft mir, daß ich das Richtige sage. Ich glaube, daß Gott mir half, das zu überstehen. Außerdem erinnerte ich mich an die Briefe des heiligen Paulus aus dem Gefängnis.

Nach 15 Tagen brachten sie mich in das Frauengefängnis. Das war so, wie wenn man von der Hölle ins Fegefeuer kam. Zumindest schlugen sie einen nicht mehr. Doch auch hier gab es eine große Diskriminierung. Die normalen Gefangenen wurden viel besser behandelt als die politischen. Zum Beispiel hatten wir kein Bett. Die normalen Gefangenen hatten ein Bett. Doch wir mußten unter dem Bett der anderen schlafen.

Mehrmals besuchten mich drei nordamerikanische Männer. Sie sagten, sie seien von einer Solidaritätsorganisation, und sie wollten mir helfen, freizukommen. Das einzige, was ich zu tun hätte, sei, ein Papier zu unterschreiben, in dem stand, daß ich

¹ Die Gewährsleute für die Authentizität des Berichts sind der Redaktion bekannt.

² Befreiungsfront Farabundo Marti, der 1980 gebildete Zusammenschluß

der revolutionären Volksorganisationen.

3 Die Nordemerikanssin Jamifer Casala war am 25 Navember 10

³ Die Nordamerikanerin Jennifer Casolo war am 25. November 1989 verhaftet worden, nachdem in ihrem Garten eine größere Menge vergrabener Waffen gefunden worden war. Ihr Fall erregte in der nordamerikanischen Öffentlichkeit großes Aufsehen, und sie wurde schließlich am 13. Dezember aufgrund «mangelnder Beweise» wieder freigelassen. Sie denunzierte darauf in den USA unter großer Medienresonanz die Verfolgung der Kirchen und die Willkür des Justizsystems in El Salvador. Der salvadorianische Generalstaatsanwalt versuchte daraufhin, Casolo noch nachträglich der Zusammenarbeit mit der Guerilla zu überführen. Aus dem obigen Verhörbericht ergibt sich, daß ihm bei seinen Bemühungen auch Nordamerikaner (Beamte der Botschaft oder des CIA?) zur Hand gingen.

Jennifer Casolo kenne. Ich sagte ihnen, wenn sie von einer Solidaritätsgruppe seien, dann müßten sie einen Ausweis oder etwas Ähnliches haben. Sie antworteten, diesen Ausweis hätten sie vergessen. Sie kamen immer mit Krawatte und Aktenkoffer. Das ließ mich auch Verdacht schöpfen.

Zwei Tage vor meiner Freilassung besuchten mich wieder die von der Policía de Hacienda: sie hätten die Information bekommen, daß ich freikäme. Ich solle sehr vorsichtig sein. Wenn ich nicht vorsichtig wäre, dann würden sie mich umbringen. Ich solle nicht mehr in der Pfarrei arbeiten; das sei ein Delikt. Besser wäre es, zu studieren und mich nicht in christlichen Gruppen zu bewegen. Das sei Politik. Ich sagte ihnen darauf, wenn sie schon wüßten, daß ich freikäme, dann sollten sie auch sehr vorsichtig sein.»

Zum Universalitätsanspruch von Religionen

Religionsphilosophische Thesen*

Bei einem derart weitgespannten Thema läßt es sich schwerlich vermeiden, mit einigen vielleicht spröde wirkenden, jedoch methodisch wichtigen *Vorbemerkungen* zu beginnen. Es sind deren vier:

- ► Es handelt sich hier (mit der Ausnahme einer abschließenden Überlegung) nicht um Theologie, obwohl mich die Religionen als «Thema der Theologie» und in diesem Sinn die «Theologie der Religionen» seit langem interessieren¹ und es reizvoll wäre, im Zusammenhang mit einigen Ergänzungen und Modifikationen, die ich vorgenommen habe², die Einwände zu diskutieren, die von verschiedenen Seiten vorgebracht wurden.
- ▶ Nur allzu gut ist mir bekannt, daß ziemlich unklar ist, was man landauf, landab unter «Religionsphilosophie» versteht, was man darunter verstehen kann oder zu verstehen hat. Da es aber unmöglich ist, hier so etwas wie eine «eigene» Religionsphilosophie zu entwickeln, muß ich mich auf einige Sätze zu dieser Problematik beschränken.

Religionsphilosophie ist Philosophie. Ihre Vermengung mit Religiosität, mit den Religionen und den (christlichen) Theologien - wohl zu unterscheiden von der Beachtung der bestehenden Zusammenhänge - führt zu methodischen und «sachlichen» Ungenauigkeiten. Nicht nur über Religionsphilosophie ist (wie angedeutet) keine Einigkeit zu erzielen, sondern auch nicht in bezug auf das, was man unter Philosophie verstehen soll. Damit berühre ich erneut eine uferlose, schier unbeendbare Problematik. Daß es philosophisch keinen Konsens gibt, ist kein Einwand gegen Philosophie überhaupt; es gibt auch in der Theologie, speziell etwa in der Exegese, keinen Konsens. Aber es gibt m. E., historisch und methodisch gesehen, unter den Philosophen so etwas wie einen intentionalen Konsens. Dieser intentionale Konsens bedeutet, daß in der Philosophie auf jeden Fall zweierlei gilt: einmal der Rekurs auf die sogenannte Vernunft, zum anderen der sich daraus ergebende Anspruch auf Allgemeingültigkeit und auch auf Einsehbarkeit bzw. Mitteilbarkeit philosophischer Aussagen. Da kontrovers ist, was heute Vernunft noch heißen kann und wieweit sie reicht bzw. welche Inhalte sie umfaßt, kann nur von internationalem Konsens gesprochen werden. Wesentlich ist jedoch der philosophische Anspruch, auf einer Ebene zu denken und zu sprechen, die allen Menschen, insofern sie Menschen sind, gemeinsam und zugänglich ist. Das heißt natürlich nicht, daß jeder einzelne Mensch alles verstehen kann, was die Philsophie vorträgt, so wie ja auch nicht jeder alle Aussagen der Mathematik, Theologie usw. verstehen kann. Es geht hier nur um die prinzipielle Einsehbarkeit philosophischer Aussagen. Der damit angedeutete Ansatz ist, was im einzelnen auszuführen wäre, weder materialistisch noch idealistisch, weder rationalistisch noch positivistisch, sondern ein Ansatz, wie ich mit der französischen Philosophin Simone Weil sagen möchte, der «Aufmerksamkeit», der «attention», d.h. einer offenen, wachsamen Haltung, die gegenüber jeglichem Phänomen sensibel und gegenüber jeglichem Ismus skeptisch ist; für die Religionsphilosophie bedeutet das, daß heutige Philosophie (eine geistesgeschichtliche Ableitung dessen, was das Wort «heutige Philosophie» sinnvollerweise heißen kann und muß, ist hier natürlich nicht möglich) weder theistisch noch atheistisch ist, vielmehr aporetisch-agnostisch, d. h. aufmerksam und offen auch gegenüber den Religionen, ohne sich freilich affirmativ oder negativ festlegen zu können. Wenn man sich bei modernen Philosophen umschaut, wird man feststellen, daß de facto alle maßgeblichen Philosophen heute diese Position einnehmen, eine Position, in die die europäisch-neuzeitliche Metaphysik- und Religionskritik eingegangen ist, d.h. eine aufgeklärte, ja eine sich und andere immer noch weiter aufklärende Position. Auch bei jenen, die heute die Religionen als für die Gesellschaft nützlich und brauchbar loben, findet man religionsphilosophisch den erwähnten Agnostizismus, abgesehen freilich von sogenannten christlichen Religionsphilosophen usw., die methodisch im trüben fischen.

Universalitäts- und Absolutheitsanspruch

▶ Die Frage, ob und in welchem Sinne es in den Religionen Universalitätsansprüche heute konkret gibt oder noch gibt, ob diese Ansprüche allesamt identisch sind bzw. wie sie sich unterscheiden, werde ich hier als eine religionswissenschaftliche bzw. religionsgeschichtliche Frage nicht untersuchen. Mir ist natürlich bewußt, daß Universalitätsansprüche nicht nur von Christentum und Islam, sondern auch von Hinduismus und Buddhismus erhoben werden.

Wenn ich mich nicht täusche, kommen die verschiedenen Universalitätsansprüche der Religionen, trotz unterschiedlicher Begründungen und Nuancierungen, in folgendem überein: Man erhebt Anspruch auf das verbindliche Wissen um die Letztbestimmung des Menschen, auf das den Menschen optimale Heilsangebot, auf das Wissen um die optimale zwischenmenschliche Praxis, kurzum: auf Wahrheit in einem umfassenden existentiellen (wenn auch nicht immer in einem dogmatischen oder dogmatisierbaren) Sinne.

Wenn ich recht sehe, besteht ein gewisser, aber nicht sehr scharf zu ziehender Unterschied zwischen einem Universalitäts- und einem Absolutheitsanspruch. Letzterer scheint den definitiven Wahrheitsgehalt des Anspruchs stärker zu betonen, auch, im Schatten des Deutschen Idealismus, speziell Hegels, die Einlösung dieses Wahrheitsanspruches historisch in Aussicht zu stellen und klingt intoleranter, während der Ausdruck «Universalitätsanspruch» eher jene Prätention auf das Gesamte anzuzeigen scheint, die mit jeglicher Überzeugung vom Wahrsein notwendig verbunden ist. Das hier Folgende bezieht sich nur auf Universalitätsansprüche im hiermit umschriebenen Sinne.

^{*} Leicht überarbeiteter Text eines Vortrags beim Symposion zum zehnjährigen Bestehen des «Kath. Instituts für missionstheologische Grundlagenforschung e. V.» in München am 13.3. 1990.

¹ Vgl. H. R. Schlette, Die Religionen als Thema der Theologie. Überlegungen zu einer «Theologie der Religionen». (Quaestiones disputatae 22) Freiburg-Basel-Wien 1963 (engl. 1966, ital. 1968, franz. 1971).

² Vgl. H. B. Schlette, Die Keinen 1966, ital. 1968, franz. 1971).

² Vgl. H. R. Schlette, Die Kirche und die Religionen, in: H. R. S., Aporie und Glaube. Schriften zur Philosophie und Theologie. München 1970, S. 182–205; Dialog der Religionen, ebd. S. 206–216; Bemerkungen zur «Theologie der Religionen», in: Kairos, Neue Folge 18 (1976), S. 292–304; Zur Theologie der Religionen. Grundzüge und offene Fragen, in: Orientierung 51 (1987), S. 151–156.

▶ Auf die Problematik einer Definition von «Religion» kann ich hier nicht eingehen; ich verwende deshalb den Begriff Religion im umgangssprachlichen Sinne, d. h. in einem Sinne, dem gemäß Religion etwas mit der Beziehung der Menschen zu Göttlichem und Heiligem zu tun hat.

Nach diesem Präludium stelle ich, der Klarheit halber, eine Absichtserklärung voran: Es geht mir um die philosophischreligionsphilosophische Bestimmung des Ortes bzw. des erkenntnistheoretischen und deshalb auch existentiellen und politischen Stellenwerts von Universalitätsansprüchen seitens real existierender Religionen und die sich daraus ergebenden Konsequenzen. Hierzu nun die folgenden Thesen.

Sieben Thesen

Erste These: Die Religionsphilosophie als Philosophie spricht mit dem Anspruch, das Vernünftige und allen prinzipiell Einsehbare zu artikulieren, für alle Menschen, ja sie kann nicht anders sprechen, wenn sie sich nicht selbst aufgeben will. Der Religionsphilosophie ist also, wenn man so will, selbst ein Universalitätsanspruch eigen. Wenn man die Frage stellt, warum die Religionsphilosophie überhaupt als solche auftritt und spricht, so läßt sich darauf nur antworten mit dem Hinweis auf allgemeinste, offenbar nicht abschaffbare Fragen nach dem sogenannten Sinn oder letzten Sinn allen menschlichen Daseins. Solches Fragen geht über Fragen sozialer, politischer, psychologischer, historischer und naturwissenschaftlicher Art hinaus in eine Dimension, die man die metaphysische nennen mag und die philosphisch als legitim reflektierbare zu verteidigen heute äußerste Anstrengungen erforderlich macht.

Zweite These: Die Religionsphilosophie (bzw. die Philosophie) kann keinesfalls die Richtigkeit einer bestimmten positiven oder historischen Religion «beweisen». Sie kann allenfalls die Möglichkeit des Menschen, überhaupt religiös zu sein, als legitim aufzeigen, jedoch auch dies nicht in einem naiven oder unmittelbaren Sinne, sondern nur im Durchgang oder nach dem Durchgang durch die europäisch-neuzeitliche Religionskritik. Das heißt natürlich zugleich, daß die Religionsphilosophie auch den Atheismus nicht beweisen bzw. verifizieren kann.

«Fundamentalismus» der Religionen

Dritte These: Die Religionsphilosophie zeigt, daß alle Religionen, erkenntnistheoretisch betrachtet, also unabhängig davon, ob ihren Anhängern dies bewußt ist oder nicht, auf Zustimmungen, Entscheidungen, Optionen, auf einer Wahl, oder wie immer man diese Akzeptation nennen will, beruhen. Dieser Sachverhalt ist sehr oft hinter der öffentlichen Geltung der Traditionen bis zur Unkenntlichkeit verborgen. Sämtliche Religionen beruhen also nicht auf philosophischen Einsichten. Würde die Philosophie z. B. den Anspruch erheben, die Wahrheit oder Gültigkeit des Shintoismus, des Islams, des Taoismus usw. beweisen zu können, so würde man mit Recht Einspruch erheben. Insofern also die Religionen, erkenntnistheoretischstrukturell betrachtet, nicht auf philosophischen Einsichten, sondern auf Optionen (oder Traditionen) beruhen, sind alle Religionen fundamentalistisch (ich komme auf diesen Begriff zurück).

Vierte These: Aus dem bisher Gesagten folgt, daß auch religiöse Universalitätsansprüche philosophisch, d. h. rational bzw. menschlich-kommunikativ, nicht vermittelbar, sondern nur von bestimmten Fundamenten aus vertretbar sind. Im Falle der sogenannten Offenbarungsreligionen ist das ganz klar im Begriff der Offenbarung impliziert; bei «Nichtoffenbarungsreligionen» wie z. B. dem Buddhismus liegt die Optionsstruktur weniger klar zutage, doch läßt sie sich auch dort durch die methodische Analyse der sogenannten «Erfahrungen», die jeweils zugrunde liegen, aufzeigen.

Alle religiösen Universalitätsansprüche sind also, religionsphilosophisch gesehen, fundamentalistisch bzw. exklusiv oder intolerant gegenüber anderen derartigen Ansprüchen, ja formal müssen sie das sein. Die philosophisch-religionsphilosophische Analyse unterläuft derartige Ansprüche, indem sie durch die Offenlegung des erkenntnistheoretischen Ortes religiöser Aussagen zeigt, daß solche Ansprüche jenseits des philosphisch Wißbaren angesiedelt sind, stets auf Optionen beruhen und daß sie philosophisch als gleichwertig, d. h. als philosophisch nicht prüfbar und also unentscheidbar zu gelten haben.

Fünfte These: Natürlich werden religiöse Universalitätsansprüche von religiösen Menschen und, soweit religionssoziologisch gegeben, von religiösen Institutionen auch weiterhin vertreten; dies sind dann aber, wie sich aus dem Vorangehenden ergibt, gruppeninterne Überzeugungen, über die philosophisch nicht zu befinden ist. Solche Universalitätsansprüche folgen aus dem religiösen Wahrheits-, Berufungs- und Sendungsbewußtsein, wie es sich in verschiedenen Religionen in unterschiedlicher Weise artikuliert. Aus den miteinander rivalisierenden Universalitätsansprüchen wiederum ergibt sich für die Religionen, um die es hier geht, die Aufgabe, sich zu den Universalitätsansprüchen der «anderen» theoretisch und praktisch in ein angemessenes Verhältnis zu bringen. Offenkundig handelt es sich hier um Aufgaben, die von den jeweiligen Religionen und im Rahmen der ihnen möglichen religiösen Reflexionen sowie auch des interreligiösen Dialogs und einer entsprechenden Kooperation zu erörtern bzw. zu verwirklichen sind. Damit bewegt man sich zweifellos in der Dimension religionsinterner Gruppensprache und Gruppenprobleme, was der Wichtigkeit dieser Thematik keinesfalls Abbruch tut, aber es ist wohl klar, daß die Religionsphilosophie hier nichts zu sagen und zu entscheiden hat. Sie kann höchstens gewisse Hilfsdienste anbieten und Empfehlungen aussprechen, etwa in bezug auf methodische Korrektheit, begriffliche Klarheit und die Beachtung der humanen Gemeinsamkeiten.

Aufklärung ist unaufgebbar

Sechste These: Die religionsphilosophische Urteilsenthaltung gegenüber gruppeninternen religiösen Aussagen und also auch Universalitätsansprüchen hat, das sollte man nicht verkennen, einen enorm positiven und konstruktiven Sinn; sie ermöglicht nämlich weltweit die Respektierung der anderen, sich je für universell gültig haltenden Überzeugungen ebendadurch, daß sie den Ort all dieser Ansprüche «jenseits des Wißbaren» aufweist. Würden die Anhänger jener Religionen, die Universalitätsansprüche erheben, zugleich auch verstehen und realisieren, daß diese Ansprüche philosophisch gesehen gerade nicht universalisierbar sind, so könnte daraus für Gesellschaft und Politik eine universelle menschliche Friedensund Solidaritätsforderung abgeleitet werden. Jedenfalls erscheinen von der skizzierten Sichtweise aus alle Versuche, religiöse Universalitätsansprüche mit Gewalt, Drohungen, ökonomischen und psychologischen Versprechungen und dergleichen durchzusetzen, gleichermaßen als anachronistisch wie als unvernünftig und inhuman.

Siebte These: Angesichts solcher Ausblicke, die manchem vielleicht als Utopie, wenn auch als konstruktive und notwendige Utopie erscheinen mögen, ist es stets sehr bequem, soziologisch oder religionssoziologisch auf die Realitäten zu verweisen, also etwa auf die allenthalben zu konstatierende Macht der Gewohnheit bzw. der religiösen Traditionen, auf verbreitete Erneuerungstendenzen fundamentalistischen Charakters sowie auf eine neue wilde Religiosität. Demgegenüber hat die Religionsphilosophie jedoch daran zu erinnern, daß die oftmals vielleicht sogar für besonders religiös gehaltene Abschottung in nicht wenigen Religionen gegenüber der Philosophie und damit der Vernunft und der humanen Gemeinsamkeit,

auch wenn diese Abschottung historisch und kulturell bedingt ist und in diesem Sinne «erklärt» bzw. entschuldigt werden mag, heute als außerordentlich gefährlich kritisiert werden muß.

Hier kommen wir zum Kern des gegenwärtig viel diskutierten Fundamentalismusproblems; es geht heute, selbstverständlich auch außerhalb der Religionsphilosophie, um die Rezeption und die Bewertung der sogenannten Aufklärung bzw. der Moderne. Viele machen es sich sehr leicht, indem sie eine bestimmte Spielart von Modernität, nämlich die extrem rationalistische samt ihren materialistischen und atheistischen Implikationen und ihrer technisch-wissenschaftlichen Fortschrittsgläubigkeit, für gescheitert erklären und eine andere Lebensform ausrufen, die sich mit einem sehr schillernden Etikett als «Postmoderne» bezeichnet. Dazu müßte sehr vieles gesagt werden, und wiederum wäre es die Sache des Philosophen, sorgfältig zu unterscheiden. Ich muß mich hier auf meine These beschränken, die lautet:

Eine richtig verstandene Aufklärung ist unaufgebbar; ihr gegenüber besteht weltweit eine große Ungleichzeitigkeit, d. h. sie steht vielfach erst noch bevor. Die allgemeine Entwicklung der Welt ist ohne den Fortgang von Aufklärung weder möglich noch wünschenswert. Zur wahren Aufklärung gehört aber, in religiöser Hinsicht, die Anerkennung der Vernunftgrenze in bezug auf religiöse Einsichten und Ansprüche, d. h. die Anerkennung der Möglichkeit von Religiosität und religiösen Universalitätsansprüchen, freilich ohne die Möglichkeit ihrer philosophischen Verifizierbarkeit. Damit werden gerade aufgrund von Aufklärung die alte, meist unbewegliche und die neue wilde Religiosität freigegeben, allerdings so, daß deren erkenntnistheoretische Eigenart als Fundamentalismus bzw. als Willkür decouvriert wird. Einen Ausweg aus diesem Dilemma gibt es wahrscheinlich nicht; er scheint, wenn überhaupt, nur möglich, wenn der Gebrauch aufgeklärter Vernunft öffentlich in Umlauf gebracht bzw. zugelassen wird und also die Religionen, zumal wenn sie Universalitätsansprüche erheben, sich der Kritik von seiten der Vernunft bzw. der Philosophie nicht entziehen, sondern - über ihre Gruppenerfahrungen und Gruppensprachen hinaus – in die suchende und fragende, auf Herrschaft und Gewalt verzichtende menschliche Kommunikation eintreten. Aufgrund der abendländischen Geschichte, aufgrund der Geschichte von Judentum, Christentum und Islam kennen wir das außerordentlich komplizierte Verhältnis von Philosophie und Religion zueinander; wenn man daraus etwas lernen kann, so jedenfalls auch dieses, daß Religion ohne Philosophie auf die Dauer nicht glaubwürdig sein kann, sondern zu einer Form der Folklore degeneriert und den Menschen auf dem Reflexions- und Lebensniveau der jeweiligen Gegenwart nichts mehr zu sagen hat, weil Religion ohne Philosophie sie mit ihren willkürlichen und fundamentalistischen Ansprüchen nur belästigt oder gar amüsiert.

Situierungen

Zum Schluß noch drei direkter auf die Praxis bezogene Überlegungen:

1. Die heutige Szene des Sprechens und Denkens über Religion und Religionen wird, wie mir scheint, neben anderem durch zwei schwere Nachteile belastet, die es zu sehen und im Rahmen des Möglichen zu vermeiden gilt: Es sind dies die Verwirrung und die Redundanz. Von den methodischen Unklarheiten und Verpanschungen war schon die Rede; ich möchte nur noch einmal festhalten und unterstreichen, daß genau unterschieden werden muß zwischen Philosophie bzw. Religionsphilosophie, Religionswissenschaft, Theologie und Mystik. Man kann z. B. theologisch oder eben auch mystisch viel Schönes über die Einheit der Religionen, den universalen Christus usw. sagen; doch man muß sich genauer dessen bewußt sein, daß dabei in einer Gruppensprache geredet wird,

die zweifellos legitim ist, aber eben nicht human kommunikativ. Selbst als «Zeugnis» ist diese Art von Sprache oft eher irritierend, peinlich und verwirrend.

Zur Verwirrung tragen die Redundanzen nicht wenig bei. Man kann den Eindruck gewinnen, daß unentwegt geredet und geschrieben wird, daß es sich dabei um eine Fülle von Wiederholungen handelt und nur selten um Originelles oder gar Neues (was natürlich auch für diesen meinen Text gilt). Wahrscheinlich ist die Redundanz unvermeidbar, vielleicht ist sie sogar in gewisser Hinsicht notwendig; man sollte aber fähig sein, sie als solche zu erkennen und zu kritisieren.

2. Philosophisch und religionsphilosophisch ist, den Universalitätsansprüchen der Religionen vorauf, von einem Wahrheitsanspruch der Wirklichkeit zu sprechen oder, wie man auch formulieren kann, der Natur, des Lebens, des Seins selbst. Angesichts der Negativitäten in einer Welt, die ein unendliches Tal der Tränen ist, müßte, heute z. B. gegenüber Autoren, die - wie etwa Cioran - in der dualistischen Tradition stehen, gerade ein solcher Universalitätsanspruch erst noch gerechtfertigt werden. Wenn auch nicht eindeutig zu sagen ist, wer sich zum Interpreten dieses Wirklichkeitsanspruchs aufwerfen könnte und dürfte, so drängt sich uns dennoch die Notwendigkeit der Verteidigung eines solchen Anspruchs angesichts der ökologischen und sozialen Gefährdungen der Wirklichkeit – von der Zerstörung der Elemente Erde, Wasser, Luft bis zu den Massakern an den Indianern in Brasilien unabweisbar auf. Wäre es nicht eine vorrangige Aufgabe der Religionen, nicht nur auf ihren eigenen, sondern auch auf den Universalitätsanspruch der Wirklichkeit selbst aufmerksam zu machen? Ich weiß, daß dies vielfach bereits geschieht, wollte es nur noch einmal unterstreichen.

Orientierung am historischen Jesus

3. Da natürlich auch das Christentum der religionsphilosophischen Situierung aller religiösen Universalitätsansprüche unterliegt – zumal es erklärtermaßen auf «Glauben» beruht – und da dies eine missionswissenschaftliche Tagung ist, also eine Problemstellung betrifft, die mir seit den Tagen bei meinem verehrten Lehrer *Thomas Ohm* in Münster wohlbekannt ist, möchte ich noch einige Worte hinzufügen, die sich auf das Christentum beziehen und die, von den religionsphilosophischen Überlegungen ausgehend, nun doch ein wenig theologisch werden.

Mir scheint, daß die Unterscheidung zwischen Universalitätsanspruch und Universalitätsüberzeugung nützlich, weil entspannend sein könnte. Aus der Uniersalitätsüberzeugung bzw. dem Glauben an die universelle Gültigkeit der eigenen Position muß nicht im Sinne früherer Modelle des christlichen Selbstverständnisses ein «Anspruch» abgeleitet, wohl aber kann von hier aus das Zeugnis, das die Christen ablegen sollen, ehrlicher und menschenfreundlicher werden. Die Unviersalitätsüberzeugung läßt sich auch mühelos und sinnvoll mit den oft mißverstandenen Rahnerschen Formulierungen vom «anonymen Christen» bzw. vom «anonymen Buddhisten» vereinbaren. Daß die traditionelle Form christlicher Mission in unserem Jahrhundert nicht nur historisch zu Ende gegangen ist, sondern auch ihre theologische Begründung eingebüßt hat, ist inzwischen manifest geworden; ebenso ist es klar, daß die hinter uns liegende Missionsgeschichte - trotz des außerordentlich großen und selbstlosen Einsatzes vieler Menschen heutigen Kriterien an eine freie Mission nur sehr selten entsprochen hat. Als Philosoph oder Religionsphilosoph, aber auch als Theologe kann und soll man zwar nicht als Richter der Geschichte auftreten, andererseits jedoch auch nicht als jemand, der alles bejaht, nur weil es gekommen ist, wie es kam. So wird uns das Eingedenksein der Opfer der Geschichte abverlangt, auch der Religions- und Missionsgeschichte, und das sollte, gerade auch angesichts des bevorstehenden Jubiläums der Entdeckung und sogenannten Christianisierung Amerikas, zu einer *Theologie der Trauer* führen statt zu einer Theologie des Triumphalismus oder der Ästhetik. Ohne das deutlich vernehmbare Schuldbekenntnis des Christentums und seiner Institutionen, natürlich auch nicht ohne das Eingeständnis der eigenen Versäumnisse und Unzulänglichkeiten, wird es schwer sein, bei Menschen auf dem menschenrechtlichen Reflexionsniveau unserer Zeit Gehör und Zustimmung zu finden

Aber dieses Schuldbekenntnis, so wichtig es ist, genügt nicht. Es muß begleitet sein von einer neuen Praxis der Liebe, aber auch von einer klaren und verständlichen Botschaft, d. h. das Christentum muß sich, wie schon oft in seiner Geschichte, wiederum orientieren an Jesus, das will sagen: am historischen Jesus, an den Prinzipien seiner Lehre und an den relevanten Überzeugungen der ersten Generationen. Aber dies darf nicht fundamentalistisch geschehen, sondern muß mit der Bereitschaft verbunden sein, die eigenen Motive für diese Option und die zu ihr gehörende Universalitätsüberzeugung öffentlich zu nennen und zu diskutieren. Ob die heutige Fundamentaltheologie, die ja nicht Fundamentalismustheologie heißt, dies leistet, möchte ich hier nicht untersuchen. M. E. sind in diesem Zusammenhang mindestens drei Fragen von aktueller Bedeutung:

⊳ Folgt aus der christlichen Universalitätsüberzeugung eine kirchliche Universalkompetenz für die gesamte Weltinterpretation, insbesondere für die Interpretation des Wesens und der sogenannten Forderungen der «Natur»? Würde dies nicht bedeuten, daß der Unterschied zwischen Religion und Theologie einerseits und Philosophie und Religionsphilosophie andererseits aufgehoben würde und daß man den Glauben an Jesus zugunsten eines weltumspannenden, bevormundenden Religionssystems preisgegeben hätte?

▷ Wir haben im Deutschen die Redensart: «Jemandem aus der Seele sprechen». Daher die Frage: Kommt es darauf an, daß die Christen den Menschen aus der Seele, aus der Tiefe der Seele sprechen, oder spricht die Botschaft Jesu tief in die sogenannten Seelen aller Menschen

schen hinein, oder besteht zwischen beidem kein Widerspruch?

Exame es nicht – theologisch – darauf an, zu zeigen und in der öffentlichen, d. h. vor allem der sozialen und politischen Praxis zu bestätigen, daß die Lebensform Jesu auf die Fragen der Menschen auch heute noch die vorzuziehende Antwort ist? Kommt man letzten Endes hinaus über die Einsicht, die *Dorothee Sölle* in die Worte gefaßt hat³:

Vergleiche ihn ruhig mit anderen Größen Sokrates
Rosa Luxemburg
Gandhi
er hält das aus
besser ist allerdings
du vergleichst ihn
mit dir

Auf diesem Hintergrund scheint die heute vielfach erhobene Forderung nach einer sogenannten Re-Evangelisierung nur dann sinnvoll zu sein, wenn sie als Impuls zu einem kirchlicherseits weltweit geförderten, außerordentlichen Studium der Exegese des Neuen Testaments verstanden würde – was offenkundig nicht der Fall ist.

Was ich hier, in sträflicher Kürze, darlegen wollte, läuft darauf hinaus, daß es religionsphilosophisch nicht um sogenannte Relativierungen der religiösen Universalitätsansprüche geht, sondern um das Verständnis ihrer Situiertheit jenseits des Wißbaren und daß es daher theologisch gesehen erforderlich ist, die – gewiß auch schmerzlichen – Folgerungen aus einer Einsicht zu ziehen, die Romano Guardini vor etwa 60 Jahren in der ihm eigenen, behutsamen Sprache fragen ließ: «Ob man nicht erst dann wirklich Christ sein kann, wenn man aufgehört hat, das Christentum für selbstverständlich zu halten?»

Heinz Robert Schlette, Bonn

Mexiko, wie es Indios, Campesinos und Arbeiter sehen

Elf Jahre nach seiner ersten Auslandreise in dieses Land hat Papst Johannes Paul II. erneut Mexiko zum Ziel einer seiner inzwischen fast pausenlos sich folgenden Pastoralvisiten gemacht. Inwiefern ist es ein «anderes» Mexiko, das ihm begegnet ist? Sicher nicht deshalb, weil der (seit Ende 1988) amtierende Staatspräsident Salinas de Gortari einen persönlichen Vertreter beim Papst ernannt hat. Auch nicht, weil die Bischöfe sich im vergangenen Juni zu einem formellen Antrag auf Änderung von fünf religionsfeindlichen Artikeln der Verfassung von 1917 (im Hinblick auf eine Neuregelung der Beziehungen zwischen dem Staat und den Kirchen bei allgemeiner Religionsfreiheit) aufgerafft haben. Namens der Bischöfe selber hat jedenfalls der Präsident der bischöflichen Medienkommission, Bischof Jenaro Alamilla, betont, daß es sich hier um einen langen Prozeß handle und daß der Papstbesuch nicht als Mittel zu dessen Beschleunigung anzusehen sei. ¹ Zu fragen ist somit vielmehr, wie es im jetzigen Mexiko (nach der «Teilentschuldung» und Ansätzen zur «Konsolidierung» der Wirtschaft) um das Volk steht. Und soweit es um die Beziehungen zur Kirche geht, wäre aus der Sicht des Volkes nach dem Faktischen zu fragen: Welche tatsächlichen Arrangements bestehen zwischen der (immer noch) herrschenden, wenn auch in ihrem Prestige angeschlagenen Partei (Partido Revolucionario Institucional/PRI) und wichtigen Sektoren der Hierarchie einerseits, und wie weit haben sich anderseits Exponenten des kirchlichen Lebens mit den breiten, in Armut und Elend lebenden Bevölkerungsmehrheiten solidarisiert?² Im folgenden bringen wir einen Offenen Brief an den Papst, den 443 Priester unterzeichnet haben und worin sie ihn mit der wirklichen Situation des Volkes und der Kirche in ihm vertraut machen wollen.

Vieles davon trifft auch auf andere Länder, ja auf den ganzen Kontinent zu. Deshalb: Mag der Text unseren Lesern erst nach Abschluß der Papstreise zu Gesicht kommen, er bleibt nach wie vor aktuell, nicht zuletzt in der Perspektive der bevorstehenden Feiern zur 500jährigen «Christianisierung» Lateinamerikas. Der Brief ging bereits unter dem Datum des 19. März an den Papst und wurde am 16. April von der Tageszeitung «La Jornada» veröffentlicht, gefolgt (am 28. April) von einem ähnlichen, noch ausführlicheren Schreiben, dem mehr als 1500 Laien ihre Unterschrift liehen. Die Übersetzung aus dem Spanischen besorgte Nikolaus Klein (z. Z. Mexiko D. F.). (Red.)

Brief an den Papst

Unserm geliebten Bruder, Papst Johannes Paul II., die Gnade und der Friede unseres Vaters und Jesu Christi, unseres Herrn. Aus unserem pastoralen Engagement heraus und im Blick auf die Herausforderungen einer «Neuen Evangelisation», zu der Du uns aufgerufen hast, wenden wir uns an Dich. Als Nachfolger des heiligen Petrus bist Du «als Hirte aller Gläubigen gesandt..., für das Gemeinwohl der ganzen Kirche und für das Wohl der einzelnen Kirchen zu sorgen» (Dekret des 2. Vatikanums über die Hirtenaufgabe der Bischöfe, Art. 2). Wir wenden uns an Dich mit Vertrauen und in Freimut, denn wir wissen um Deine Fürsorge für jede einzelne Ortskirche, und wir fühlen uns bestärkt durch die Art und Weise, wie Du das Lehramt gemäß dem Evangelium als Stimme der Stimmlosen ausübst

Dein zweiter Pastoralbesuch in Mexiko erfüllt uns – gemeinsam mit den Gläubigen – mit Freude und Hoffnung. Darum wollen wir Dir unsererseits und im Lichte des Glaubens eine

³ D. Sölle, Meditationen und Gebrauchstexte. Berlin 1969, S. 13.

⁴ R. Guardini, In Spiegel und Gleichnis. Bilder und Gedanken. Mainz 1932, S. 138.

 $^{^1}$ Vgl. dessen Interview mit J. P. Tenorio in: Vida nueva (Madrid) Nr. 1.735 yom 28. 4. 1990.

² Für die Menschenrechtssituation in Mexiko vgl. Centro Miguel A. Pro, Informe sobre derechos humanos, 1989, in: Christus 55 (April 1990), S. 45-57.

Interpretation der Situation Mexikos vorlegen. Wir befürchten, daß Deine zweite Pastoralreise durch eine verzerrte Darstellung der Situation unseres Landes und unseres Volkes manipuliert werden könnte. Darum wollen wir Dir einige grundlegende Beobachtungen aus unserer unmittelbaren Erfahrung mitteilen, damit Du jenes Bild ergänzen kannst, das Dir von anderer Seite, vor allem von den gesellschaftlichen Eliten und der kirchlichen Hierarchie, vorgelegt werden wird.

WARUM WIR DIR SCHREIBEN

Dir, weil wir uns für die allgemeine Sendung der Kirche in der Welt mitverantwortlich fühlen. Einige von uns arbeiten bei Indios, andere bei Campesinos, wieder andere bei Arbeitern in Pfarreien städtischer Randzonen und Elendsviertel. In «den Gesichtern dieser Menschen» erkennen wir «die Leidenszüge Christi, unseres Herrn» (Puebla, 31). Wir haben uns entschieden, das Volk auf seinem Weg zu begleiten und auf diese Weise dem Evangelium gemäß das Reich Gottes, das heißt die «ganzheitliche Befreiung der Armen und Unterdrückten» (Puebla, 696), zu verkünden.

▶ Wir schreiben Dir ferner diesen offenen Brief, um so ganz konkret unserer Gemeinschaft mit Dir und mit unseren Bischöfen Ausdruck zu verleihen. Mit ihnen stehen wir im Dialog «über das, was die Seelsorge erfordert und dem Wohl des Bistums dient» (Konzilsdekret über Dienst und Leben der Priester, Nr. 7). Und anläßlich Deiner Pastoralreise nach Mexiko möchten wir Dir als Papst und Bischof von Rom, dem Vorsteher in der Liebesgemeinschaft aller Ortskirchen, unsere pastoralen Sorgen vorlegen.

Dund schließlich möchten wir Dir vertrauensvoll einige uns bedrängende Fragen vorlegen. Sie entspringen unserer vertrauten Nähe mit «den Freuden und Hoffnungen, mit der Trauer und mit den Ängsten» unseres Volkes, und sie werden ihrerseits noch einmal verschärft durch die schmerzhafte Erfahrung des Lebens der Armen und der Tatsache, wie die gegenwärtige ökonomische Krise sich auf sie auswirkt. Was können wir beitragen, daß Dein Besuch für die Pastoral fruchtbar wird? Wie können wir verhindern, daß Dein Besuch von den Mächtigen zur Stärkung ihrer ökonomischen und politischen Interessen eingesetzt wird? Wie können wir die bereits von den Bischöfen ausgesprochene Aufforderung uns zu eigen machen, die Anliegen der Armen immer mehr zu teilen und auf diese Weise Auftrag und Botschaft Jesu uns immer mehr anzueignen?

ANALYSE DER GEGENWÄRTIGEN SITUATION

Seit Deinem ersten Besuch vor elf Jahren hat sich die Situation der Mexikaner geändert. Für die breite Mehrheit der Bevölkerung hat sich die ökonomische Lage krisenhaft verschärft: Jeden Tag nimmt der Grad der Verarmung zu. Trotzdem haben sich seit dem Erdbeben von 1985 neue gesellschaftliche Gruppierungen gebildet. Diese wollen - eigenständig organisiert – an der Lösung ihrer bedrängenden, schweren Probleme mitbeteiligt werden. Das Wahlergebnis vom 6. Juli 1988 zeigt mit aller Deutlichkeit zwei Sachverhalte auf. Einmal wurde das System der herrschenden Partei, das für die Verschlechterung im sozialen Bereich verantwortlich ist, abgelehnt. Dann war es ein Aufschrei nach einer «wirklichen» Demokratisierung auf allen Ebenen des gesellschaftlichen Lebens und Ausdruck des Willens, diese durchzusetzen. Damit begann eine demokratische Revolution im Leben unseres Landes. Dies ist ein Grund zu neuer Hoffnung und Zuversicht. Auf gleiche Weise sind uns ein Anlaß zur Freude: die wachsende Teilnahme der Bevölkerung am kirchlichen Leben, in Basisgemeinden, das wachsende Bewußtsein über die Ursachen der gegenwärtigen Krise, die Formen der Mobilisierung in neuen, unabhängigen Organisationen wie in neuentstandenen Parteien.

Die unter uns, die mit Campesinos und Indios zusammenleben, sind Zeugen; wie diese in den letzten zehn Jahren ins ökonomische und soziale Abseits gedrängt worden sind. Einer der höchsten Verantwortlichen für Regierungsprogramme für Campesinos und Indios hat kürzlich bestätigt, «daß in diesem Bereich der Bevölkerung die Situation allgemein durch Krise und durch Verelendung» gekennzeichnet ist, und zwar so stark wie noch nie in der bisherigen Geschichte. Ein anderer Experte hat erklärt, daß «weder in der Kolonialzeit noch in der Periode seit der Unabhängigkeit die mexikanische Landwirtschaft je so stark abgesackt ist wie im Augenblick». In der Tat ist die Produktion an Lebensmitteln drastisch zurückgegangen: Mais, Bohnen, Getreide, Reis. 1989 hat der Import dieser Grundnahrungsmittel die Hälfte der durch den Export von Erdöl erzielten Erlöse verschlungen.

Campesinos und Indios

Die Campesinos, die auf der Basis des Lebensnotwendigen knapp überlebt haben, leiden heute zusätzlich an Arbeitslosigkeit und hochgradiger Unterbeschäftigung. Kontinuierlich verlassen sie die Dörfer, um sich in den Elendsvierteln rings um die Großstädte niederzulassen oder sich ins Ausland zu begeben. Der Caciquismus³, von den Mächtigen unterstützt, führt zu ständigen Verletzungen der Rechte der Campesinos. Dies alles hast Du schon in Deiner Ansprache von 1979 beklagt. Man wird Dir von neuen Hilfsprogrammen für die Landbevölkerung berichten. Leider haben diese Programme bislang bloß den Großgrundbesitzern, die für den Export produzieren, genützt.

Die unter uns, die mit den *Indios* arbeiten, beobachten in den Dörfern der Indios eine ähnliche, nach Hilfe schreiende Situation. Gleichzeitig stellen wir aber fest: die Indios werden sich im wachsenden Maß der Ursachen ihrer aktuellen Situation bewußt. Sie erkennen, was nottut, und sie haben die Hoffnung, daß sich der Kampf um ihre Zukunft lohnt.

Wenn die Indios auf die historischen Ursprünge ihrer Ausbeutung und ihres Elends schauen, stellen sie fest, daß es die Kolonisatoren waren, die «das Land und den Reichtum der ansässigen Bevölkerung geraubt haben. Sie haben sich mit Hilfe ihrer Waffen, ihrer Übermacht, ihrer Tiere (Hunde und Pferde), ihres Wissens durchgesetzt. Sie haben uns mißhandelt, uns versklavt und uns unterdrückt. Sie haben unsere Kultur in ihrer Eigenständigkeit mißachtet» (Erklärung des CENAMI⁴ vom April 1987).

Mehr als einmal haben Gruppen von Indios, für die wir uns engagieren und die wir begleiten, den Wunsch geäußert, «daß die Fünfhundertjahrfeier der Evangelisierung nicht als Fest gefeiert werden soll. Vielmehr sei es notwendig, die Indios für das ihnen Angetane um Vergebung zu bitten. Die Kirche müsse sich mit größerem Einsatz für all das einsetzen, dessen die Indios beraubt wurden: den Landbesitz, die sozialen Organisationsformen, die Freiheit, die Kultur» (ebenda).

Indios und Campesinos konnten nicht vergessen, daß es die Kirche war, die in der Vergangenheit den christlichen Glauben mißbraucht hat, um den Raub des Landbesitzes und die Versklavung der Indios zu legitimieren. Sie stellen heute fest, daß das der Kirche aufgetragene Prophetenamt nur von wenigen unter den ersten Missionaren wahrgenommen wurde: Pedro de Gante, Motolinía, Tata Vasco, Fray Juan de Zumárraga, Fray Bernadino de Sahagún und vor allem Fray Bartolomé de las Casas. Die Indios vergessen nicht, daß im 16. Jahrhundert Kirche und Staat eine Einheit bildeten und daß die Kolonialmacht ihre Interessen auch gegenüber der Kirche durchsetzen

les Organ der Bischofskonferenz für die Indianerpastoral. (Red.)

³ Der «Caciquismus» ist das von den Spaniern übernommene vorkoloniale System der Kaziken. Mit der Unabhängigkeit und den Gesetzen von 1823 und 1856 wurden diese zu einer Art von Großgrundbesitzern, die aber die traditionellen Beziehungen zur indianischen Bevölkerung beibehielten. Sie unterstützen die Zentralregierung als informelle politische Kontrolle und werden gleichzeitig von der Zentralregierung gedeckt. (Red.)

⁴ CENAMI = Centro nacional de misiones indigenas, ein bis 1989 offiziel-

konnte. Sie sind ganz und gar gegen jede Form einer Einheit von Kirche und Staat.

Im Gegenteil: Campesinos und Indios wollen eine Kirche, die bereit ist, ihre Legitimationsfunktion während der Conquista zu überprüfen, als sie den Landraub und die Marginalisierung der einheimischen Bevölkerung nicht zur Kenntnis nahm. Sie wollen eine Kirche, die darauf verzichtet, in der Conquista ein Instrument der göttlichen Vorsehung zu sehen, «die nicht mehr den Gott der Conquistadoren verkündet, indem sie mit Hilfe des Evangeliums Herrschaft ausübt und Religion, Kultur, Riten und Mythen im Namen einer «höheren Religion» entwertet und zerstört» (ebenda).

Unsere Indio-Brüder wollen von der Kirche in ihren wirklichen Problemen gehört und verstanden werden: «Wenn die ganze mexikanische Kirche nur mit Stillschweigen auf unsere Ausbeutung reagiert, ist dies ein schwerwiegender Mangel in der Pastoral. Dies wäre ein Christentum, das uns fremd bleiben muß, das sich nicht auf unser Leben einläßt, ein nichtinkarniertes Christentum. Wir werden immer noch wie Fremde behandelt. Die Kirche ist nicht bereit, unsere tatsächlichen Probleme als Probleme der Kirche zu akzeptieren» (ebenda). Solche Kritiken sind schmerzlich. Sie können aber nicht übersehen werden.

Arbeiter und Favela-Bewohner

Jene unter uns, die mit Arbeitern in den Stadtrandquartieren und den Elendsvierteln arbeiten, sind dabei nicht nur Beobachter. Wir sind mit ihren Sorgen, Leiden und Bedürfnissen vertraut und nehmen daran Anteil.

Die erste Sorge des Arbeiters gilt der Basis für sein Überleben, das heißt seinem Lohn. Seit 1979 hat sich die Kaufkraft des Lohnes eines mexikanischen Arbeiters um 52% verringert. Im Bruttosozialprodukt Mexikos hat das Kapital immer den Vorrang gehabt: sein Anteil ist im gleichen Zeitraum von 50,6% auf 65% gestiegen.

Im Gegensatz dazu ist der Anteil der Löhne der Arbeiter am Bruttosozialprodukt von 40,8% auf 27,7% gesunken. Weder die Regierung, die Verwaltung, die Unternehmer noch die Kirche haben es vermocht, die Soziallehre von «Laborem exercens» anzuwenden: «Die Rangordnung der Werte und das vertiefte Verständnis der Arbeit fordern, daß das Kapital der Arbeit diene und nicht die Arbeit dem Kapital.»

Der gesetzlich vorgeschriebene Minimallohn reicht nicht aus, um die grundlegenden Bedürfnisse einer Arbeiterfamilie zu befriedigen. Die Bevölkerung überlebt knapp, indem sie sich bei den Nahrungsmitteln einschränkt, mehrere Einkommensquellen hat, die Kinder frühzeitig arbeiten läßt und außerdem Zeit für Schwarzarbeit opfert.

Gegenseitige Hilfe in der Familie, die diese Notsituation verschleiert, die heimliche Emigration ins Ausland, allgemeine oder selektive Repression haben bisher verhindert, daß dieses Elend zu einer Explosion geführt hat. In den Elendsquartieren sind wir aber Zeugen von aggressivem Verhalten, Rebellion, von Tränen. Wir beobachten, wie Familien wegen Hunger zerbrechen, Kinder von ihren Eltern verlassen werden, wie Menschen wegen Krankheit und Unterernährung frühzeitig und ohne daß man etwas dagegen tun kann, sterben. Wir sind Zeugen, wie Diebstahl, Raubüberfälle, Körperverletzungen, Jugendkriminalität, Orientierungslosigkeit und Frustration arbeitsloser Jugendlicher zunehmen. Diese schließen sich in Gruppen zusammen und versuchen mit jeder Art von Beschäftigung (es sind Formen der Unterbeschäftigung) zu überleben: Verkauf von Kaugummi, Autowaschen, Einkaufstaschen tragen, Schuhputzen und sogar als Feuerschlucker auf den Straßen ... Jedes Jahr sucht eine Million mehr Arbeit.

Kapitalmangel und die Gewinnsucht einheimischer Investoren sowie der Wille, den Export um jeden Preis zu fördern, haben dazu geführt, daß unser Land für ausländisches Kapital geöffnet wurde. Dies führte vor allem zur Einrichtung von steuerlich begünstigten Betrieben, die ausschließlich für den Export arbeiten. Sie haben sich vor allem in den Grenzregionen unseres Landes niedergelassen. Dadurch sind für die Familien, für Moral und Sittlichkeit schwerwiegende Probleme entstanden, mit denen wir in unserer pastoralen Arbeit nicht zurechtkommen. Sie führen zu Formen einer ausbeuterischen Beschäftigung, zu den billigsten Arbeitskräften der Welt und fördern die Desintegration der Arbeiter und ihrer Familien.

Die Arbeiter in Mexiko können ihrer Solidarität nicht in Freiheit Nachdruck verschaffen. Die Mehrheit von ihnen ist nicht gewerkschaftlich organisiert. Die überwiegende Zahl der vorhandenen Gewerkschaften sind durch die Arbeitgeber, politische Interessenverbände und durch ihnen aufgezwungene Gewerkschaftsführer manipuliert. Deshalb hat sich die Situation der Arbeiter gegenüber 1979 verschlechtert; denn schon damals hast Du in Deiner Ansprache in Monterrey festgestellt: «Gewerkschaften sind keine politischen Parteien, die um die Macht kämpfen, und sie dürfen auf keine Art und Weise von Entscheidungen politischer Parteien abhängig sein, noch mit ihnen zu enge Verbindungen haben.» Wie viele Arbeiter sind seither Opfer ihres Kampfes für freie Gewerkschaften und für ihre grundlegende Demokratisierung geworden! Unsere Kirche dagegen hat keine Bereitschaft gezeigt, sie in ihrem Befreiungskampf zu begleiten, und Regierung und herrschende Parteien haben alles getan, um Demokratisierungsprozesse der Gewerkschaften zu verhindern.

Gemeinsam mit Arbeitern haben wir ihre Situation analysiert, und wir mußten feststellen, daß sich ihre Lebensbedingungen aus folgenden Gründen verschlechtert haben: durch die Zahlung der enormen Auslandsschulden, durch die Inflation, durch die Aufoktroyierung eines neoliberalen Wirtschaftsmodells. Dieses will unsere Volkswirtschaft «modernisieren», indem eine vollständige Privatisierung aller Unternehmen und zugunsten des Exports und des Wettbewerbs auf dem Weltmarkt das unbeschränkte Verfügungsrecht der Unternehmer über ihre Produkte und Gewinne erreicht werden soll.

Ist damit nicht für die Kirche der Zeitpunkt gekommen, ein Jahr des Schuldenerlasses, ein Jahr der Gnade des Herrn, zu verkünden? Selten hat die Kirche eine deutliche Sprache über die Unsittlichkeit einer unbezahlbaren Auslandsverschuldung hören lassen, deren Zinsen von Seiten der Gläubigerländer einseitig und nach Gutdünken erhöht wurden. Ist jetzt nicht auch der Augenblick gekommen, daß die Kirche entschieden eine prophetische Anklage gegen die Kapitalflucht aus unserem Land erhebt, die von den wenigen Reichen auf Kosten der armen Mehrheit und ihrer Zukunft aus reiner Gewinnsucht praktiziert wird? Ist die Kirche nicht durch ihr Schweigen zu einer Komplizin geworden? Dies um so mehr, weil es keine gesetzlichen Mittel auf internationaler Ebene zur Verhinderung gibt.

KIRCHE UND VOLK

Angesichts dieser Situation stellen sich uns eine Reihe von Fragen: Was ist unser Beitrag, damit Arbeiter, Campesinos und Indios ihren Genossen eigenständig das Evangelium verkünden können? Wie können wir den Jugendlichen und damit der Mehrheit der Bevölkerung bei ihren Schwierigkeiten in der Ausbildung und bei der Arbeit beistehen; Schwierigkeiten, die sie in eine aussichtslose Situation bringen? Wie können wir den neuen Volksbewegungen beistehen, die sich von herkömmlichen Formen politischer Bevormundung befreien wollen? Wie können wir die gleichberechtigte Mitarbeit von Frauen, unseren Schwestern, in der Gesellschaft, in der Arbeitswelt und in der Kirche fördern? Dringend notwendig sind eine Arbeiterpastoral (Pastoral obrera) und eine Landpastoral (Pastoral de la tierra). Die Pastoral für die Indios (Pastoral indigena) geht neue Wege einer befreienden Evangelisierung und bedarf freimütiger und entschiedener Unterstützung, sind doch die Indios die Ärmsten unter den Armen.

Die arme Bevölkerung lebt aus einer Volksreligiosität heraus, die leicht manipuliert werden kann. Die Anforderungen dieser religiösen Praxis erschöpfen unsere Mitbrüder im Priesteramt bis zur Frustration, weil sie weder deren Erwartungen nachkommen noch ihrem eigenen Anliegen, einer authentischen Verkündigung des Evangeliums, gerecht werden können. In dieser Situation ist es höchst schwierig, sich den Aufruf zu einer «Neuen Evangelisation» zu eigen zu machen, einen Aufruf, der in unserem Land bisher leider kaum wahrgenommen wurde.

Unter anderem ist es für die Priester wenig ermutigend zu sehen, daß einige zum Priesteramt zugelassen werden, die keinen tieferen und länger andauernden Kontakt mit dem Volk hatten und die sich auch nicht die Option für die Armen zu eigen gemacht haben. Mehr noch: Oft fehlt ihnen in vielen Fällen jede Sensibilität für die Pastoral und besteht bei ihnen eine Opposition gegen die grundlegenden Optionen des Zweiten Vatikanischen Konzils wie der Beschlüsse von Medellín und Puebla.

Ebensowenig sind für eine pastorale Arbeit die unbegründeten Ängste einiger unserer Bischöfe vor einem «parallelen Lehramt» förderlich. Das gleiche gilt für Vorwürfe wie den des Reduktionismus, der Ideologisierung oder der ungerechtfertigten Politisierung des Glaubens. Wenn diese Gefahren wirklich bestehen, ließe sich ihnen durch eine wirklich brüderliche Begleitung begegnen.

Hoffentlich gibt es niemanden, der Dich dazu bringen will, etwas zu kritisieren, was es gar nicht gibt, nämlich die sogenannte «Kirche des Volkes» (Iglesia popular). Es gibt sie nicht in unserem Lande. Die Konferenz von Puebla hat «den» zutreffenden Sinn dieses Ausdrucks beschrieben. Im Gegensatz dazu ist dieser Ausdruck aber dafür gebraucht worden, den authentischen Einsatz von Christen für das Volk zu brandmarken. Unsererseits haben wir immer wieder versichert, daß wir uns als Teil der einen Kirche verstehen, die wir lieben und für die wir uns einsetzen wollen. Denn wie Du bemühen wir uns um einen tieferen und entschiedeneren Einsatz für die Armen. Darum erfüllt uns das wachsende Engagement von Laien und Ordensfrauen für die Verkündigung des Evangeliums mit Freude. Wir haben die Gewißheit, daß die Basisgemeinden - in Gemeinschaft mit ihren Oberhirten «Elemente der Evangelisierung und Kräfte im Befreiungsprozeß und in der Entwicklung» (Puebla, 96) - das beste Mittel gegen den Einbruch von fundamentalistischen Sekten sind, was uns allen so sehr Sorge bereitet.

Außerdem gibt es Probleme, die duch unsere geopolitische Lage gegeben sind: Die USA suchen eine Lösung ihrer Probleme auf unsere Kosten. In einer imperialistischen Mentalität und unter dem Vorwand von Sicherheitsinteressen, der Bekämpfung des Drogenhandels, der Bewahrung der Demokratie belästigen, diskriminieren und beuten sie die in ihr Territorium ausgewanderten Mexikaner aus. Die Staaten Zentralamerikas werden durch den ungerechten Imperialismus des «großen Bruders» im Norden, durch seine Interventionen und Invasionen gehindert, ihre Probleme eigenständig zu lösen. Als Kirche von Mexiko haben wir das Volk in seinem legitimen Kampf gegen den Imperialismus zuwenig entschieden unterstützt, und wir sind davor zurückgeschreckt, aktive Solidarität mit den unterdrückten Völkern Zentralamerikas zu üben. Wir hoffen, daß Du uns helfen wirst, indem Du selber eine klare Position einnimmst, durch die auch wir uns vom Imperialismus distanzieren können. Viele fürchten nämlich, daß es zwischen dem Handeln der Kirche und dem Handeln des US-amerikanischen Imperialismus viel zu viele Ähnlichkeiten gibt. Die Kirche Mexikos hat lange für den Isolationismus optiert, und sie hat die demgegenüber besseren Stellungnahmen wie Handlungen der mexikanischen Außenpolitik nicht hinreichend gewürdigt noch unterstützt.

Zusätzlich gibt es in unserem Land eine Debatte, die große Aufmerksamkeit findet: Sie betrifft die Beziehungen zwischen Staat und Kirche. Weder die Bevölkerung noch die in der Pastoral Tätigen sind darüber befragt worden. Unvermittelt und eigenmächtig wurde zwischen der kirchlichen Hierarchie und den politischen Führungsgremien verhandelt. So ließ man das Volk links liegen. Die Beziehungen zwischen Kirche und Staat müssen zum Wohl der Unterprivilegierten und nicht zugunsten eines öffentlich-rechtlichen Status der Kirche geregelt werden.

Wie kann die Kirche für jenen Teil der Bevölkerung, der kritisch ist, ihre Glaubwürdigkeit wiedergewinnen, der mit Staunen zur Kenntnis nehmen mußte, wie mehrere Bischöfe unter der Führung des Apostolischen Delegaten der offiziellen Partei (der PRI) und der Regierung durch ihre Teilnahme an der Amtseinführung des Präsidenten die entscheidende Legitimation verschafft haben? Haben doch der Präsident und seine Partei die Regierungsgewalt durch Wahlen gewonnen, die als gesetzeswidrig angesehen werden.

WAS WIR VON DIR ERWARTEN

Wir vertrauen darauf, daß Du Dich nicht ohne weiteres durch die Akklamationen der verschiedenen Massenmedien zur Euphorie verführen läßt. Sie versuchen aus Dir den Verkünder eines triumphalistischen Messianismus zu machen. Du wirst wieder folgende Slogans zu hören bekommen: «Juan Pablo Segundo: te ama todo el mundo» (Johannes Paul II., Dich liebt die ganze Welt) oder: «Juan Pablo, amigo, Mexico esta contigo» (Johannes Paul, unser Freund, Mexiko steht hinter Dir). Die in ihrer überwiegenden Mehrheit arme Bevölkerung dagegen erwartet von Dir eine prophetische Sprache, eine Sprache der Anklage und der Verkündigung. Sie wird sehr enttäuscht sein, wenn Du Dich nicht entschiedener als bisher zu den fundamentalen Fragen des Lebens der Kirche und der Zukunft des Glaubens an Jesus Christus in unserem Lande äußerst. Dies gilt um so mehr, als die Kirche vermutlich wegen der Verhandlungen über die Beziehungen von Kirche und Staat sich im Ton ihrer Erklärungen zurückhält. Wir erwarten von

- Ein Wort der Ermutigung für die Basisgemeinden, denen mehrfach von einigen Bischöfen mit Mißtrauen begegnet wird. Dies schmerzt um so mehr, da Basisgemeinden das beste Instrument sein könnten, mit denen das arme und unterdrückte Volk seinen Glauben gegen den Angriff fundamentalistischer Sekten verteidigen kann.
- Ein inspirierendes Wort zugunsten der Option für die Armen, vor allem für die Armen unter den jungen Menschen, die die Mehrheit unseres Volkes ausmachen. Wir brauchen ein ermutigendes Wort, das uns in der Option für die Armen eine Quelle der Spiritualität und der Erfahrung des Gottes Jesu Christi sehen läßt.
- Ein Wort der Umkehr und Buße angesichts der Fünfhundertjahrfeier der Conquista. Es kann unseren seit Jahrhunderten unterdrückten und ausgebeuteten Brüdern, den Indios, neue Hoffnung geben.
- Ein Wort der Ermutigung für die Campesinos in ihrem Befreiungskampf gegen den traditionellen und ausbeuterischen Caciquismus und in ihrem Kampf um den Landbesitz. Hat ihnen doch Gott selbst das Land zugesprochen, damit sie unter weniger unwürdigen Bedingungen als Menschen und seine Kinder davon leben können.
- Ein klares Wort der Anklage angesichts der Kapitalflucht und der unbezahlbaren Forderungen, die sich aus der Auslandsverschuldung ergeben. Diese zehren unsere besten Kräfte, die wir für den Aufbau brauchen, auf und sind der Grund dafür so Deine eigenen Worte «daß die reichen Länder immer reicher werden auf Kosten der immer mehr verarmenden Länder» (Puebla, 30). Darüber hat bisher die Kirche in Mexiko geschwiegen.

- Ein Wort der Unterstützung für die vielen Menschenrechtsgruppen in verschiedenen Teilen unseres Landes in ihrem Kampf für die Unverletzlichkeit des Lebens.

- Ein Wort der Ermutigung für die Arbeiter. Sie sind in Not durch den Kaufkraftverlust ihrer Löhne, und sie sind ohne Hoffnung angesichts der Korruption in den offiziellen Gewerkschaften. Sie werden ausgebeutet durch den evangeliumswidrigen Vorrang des Kapitals vor der Arbeit.

- Eine Aufforderung zur Zivilcourage in unserem Land, das den mühsamen Übergang zu einer eigenständigen Demokratie und zu einem gesellschaftlichen Pluralismus zu gehen sucht. Wir befürchten, daß die Repression das unvermeidliche Schicksal der Opposition gegen die herrschende Politik ist.

Papst Johannes Paul II., wir haben Dir unsere Sorgen anvertraut. Wir haben Dir gezeigt, was uns der unmittelbare Kontakt mit dem armen und gläubigen Volk nahegebracht hat. Das arme Volk hat uns bekehrt und hat uns die Erfahrung der Gegenwart und des Handelns des lebendigen Gottes «durch Jesus Christus, den Befreier, im Herzen Lateinamerikas» (Puebla, 201) und vor allem in unserem Land machen lassen. Es hat uns das Wirken des Geistes zu sehen gelehrt, jenes Geistes, «der die Sehnsucht nach einer befreienden Erlösung in unserem Volk wachruft» (Puebla, 201) und uns den Glauben

an «die Kraft des Evangeliums (...), die Gnade und die Kraft unseres Herrn Jesu schenkt, die das Leben durchdringen und uns zu Bekehrung und solidarischem Handeln bewegen» (Puebla. 9).

Wir bitten die Jungfrau von Guadalupe, die Schutzherrin unseres Landes und von ganz Lateinamerika, daß sie Dich auf Deiner Pastoralreise begleite, daß Du dabei wie ein Verteidiger der befreienden Botschaft bist, einer Botschaft, «die sich in der Geschichte unserer Völker wie in unserer je persönlichen Geschichte zu verwirklichen beginnt und die alle Ebenen der Existenz umfaßt, das gesellschaftliche Leben, die Politik, die Wirtschaft, die Kultur und die Totalität aller Beziehungen» (Puebla, 483).

«Der Gott der Hoffnung aber erfülle Dich mit aller Freude und mit allem Frieden im Glauben, damit Du reich werdest an Hoffnung in der Kraft des Heiligen Geistes» (Röm 15,13).

ERSTUNTERZEICHNER: J. Ascensión Hernández, Vikar; Miguel Conche OP, Menschenrechtsbüro Francisco Vitoria; Francisco Clavel, Pfarrer; Luis del Valle SJ, Direktor des Centro de Reflexión Teológica; Jesús Ramos, Pfarrer; Gonzalo Balderas OP, Professor für Kirchengeschichte; Carlos Bravo SJ, Direktor der Zeitschrift Christus; Manuel Velazquez, Leiter des unabh. Instituts für Sozialfragen.

Das letzte Jahrhundert vor dem Menschen

Leben und Werk des griechischen Dichters Jannis Ritsos

Im Winter 1942, in dem in Griechenland unter deutscher Besatzung dreihunderttausend Menschen den Hungertod starben, zeichnet Jannis Ritsos, selbst hungerleidend und krank, sein Selbstporträt, in der traditionellen Haltung des Dichter-Propheten: in künftigen Zeiten werde man von ihm sagen, er sei «ein Dichter des letzten Jahrhunderts vor dem Menschen»¹ gewesen. Worte für Nachgeborene. Aber auch für die Lebenden von einer unerwarteten Aktualität, das heißt für die Zeugen einer geschichtlichen Wende, gar vom «Ende der Geschichte»² – offensichtlich jener barbarischen historischen Phase, welche Ritsos meint, wenn er den Aufbruch der Menschen-Ära verheißt. Jannis Ritsos, heute einundachtzig Jahre alt, erlebte die Geschichte als ihr Zeuge³ und als ihr Opfer:

Bleicher Tagesanbruch. Tote auf den Straßen. Schwarze Steine. Die Geschichte.⁴

Ein Dichter des Volkes

Geboren 1909 in Monemvassía, einer byzantinischen Stadt auf einem ins Meer hinausragenden Felsen im südlichen Peloponnes, deren Spuren sich in minoischer Zeit verlieren, wuchs Ritsos in einer großbürgerlichen Familie der Provinz auf. Er erfuhr frühes Leid durch den Tod der geliebten Mutter und des Bruders, durch das Hinsiechen des geistesgestörten Vaters und der von der gleichen Krankheit getroffenen Schwester. Selbst an Tuberkulose erkrankt, wurde er als junger Mann in einem Sanatorium durch einen Patienten in die sozialistische Weltanschauung eingeweiht. Von nun an wird er das Schicksal vieler linker Intellektueller in Griechenland haben: Teilnahme am bewaffneten Widerstand gegen die Nationalsozialisten (1941-1944), Kampf in den Reihen der Volksarmee während des griechischen Bürgerkrieges (1947-1949), bis 1952 und für einige Zeit auch während des Militärregimes (1967-1974) wiederholt verbannt auf verschiedene Deportationsinseln. Im

Laufe dieses durch Verfolgung gezeichneten Lebens erwächst ein monumentales lyrisches Werk voller Pathos und zärtlicher Zuwendung zu den Menschen:

Mit Steinen, bei Steinigungen benutzt, erbaue ich dieses Denkmal.⁵

Bezwingen ließ sich Ritsos nicht, weder durch die Verfolger, jenes «parakrátos» (parastaatliche, geheim agierende Kräfte), das auch in demokratischen Zeiten sein Unwesen trieb, noch durch die Dogmatiker der Griechischen Kommunistischen Partei. Jenen setzte er eine über das politische Engagement hinausreichende Gerechtigkeit entgegen, diesen alles, was sich in der Kunst nicht bezwingen läßt, obwohl er anfangs als Parteimitglied selbst doktrinär gewesen war. Im Gedicht «Das ungeheuerliche Meisterwerk», verfaßt 1978, nach der Spaltung der Griechischen KP in Moskautreue und Eurokommunisten, spricht er vom Beschluß einer früheren, illegalen Parteisitzung, «in dem die Genossen mit brüderlicher Sorge die Beschwerde zum Ausdruck brachten, / daß meine neuen Gedichte von gewissen metaphysischen Tendenzen umrankt seien, / und ich antwortete mit weit metaphysischeren Gedichten / eines noch tieferen Realismus». Was da die Partei beargwöhnte, nämlich stilistische und inhaltliche Elemente, die den Vorschriften des sozialistischen Realismus zuwiderliefen, das war für Ritsos ein «tieferer Realismus», das heißt eine kategorische und unnachgiebige Verteidigung der Kunst und des Engagements:

Es kann keine Rede von den Grenzen des Engagements sein, denn der Dichter möchte sich mit den Gedanken und den Empfindungen aller identifizieren. Die Inspiration eines Dichters kann nicht einer Ideologie oder dem Programm einer Partei entspringen ... es geht nicht darum, das Licht zu besitzen, sondern es mit den anderen zu teilen, es zu verstreuen. ⁶

Eine erstaunliche Poetik, in der gerade für die «littérature engagée» Freiheit postuliert wird. In Lichtmetaphorik wird freilich auch die Aufgabe des Ideologen umrissen, die Wahrheit den anderen zu geben, sie mit ihnen zu teilen, das heißt die

¹ Das letzte Jahrhundert vor dem Menschen, 1942 (Deutsch 1980).

² Francis Fukuyama, Das Ende der Geschichte? in: Europäische Rundschau 89/4, Wien.

³ «Zeugenaussagen» ist bezeichnenderweise der Titel von zwei Sammelbänden mit früheren Gedichten, erschienen 1963 und 1966 (Deutsch 1968).

⁴ Monochorde, 1979 (Deutsch 1989), Monochord 323.

⁵ Ebenda 105.

⁶ Interview in der Zeitschrift Diaváso, Nr. 205, 21.12.1988.

Arbeit eines unaufhörlichen Sprechens und Ansprechens zu leisten. Dichten für alle und über alles. Jannis Ritsos besingt die kleinen und großen Dinge, spricht vom Banalen und vom Erhabenen im gleichen Maß und in gleicher Sinngebung, von dem kleinen Vogel des bestickten Tischtuchs und von der Menschenliebe, von der Mittagsstille im sommerlichen Haus und von der Freiheit. Wenn Ritsos der «Dichter des Volkes» genannt wird, dann nicht nur, weil er sich dessen Kämpfe zu eigen macht, nicht nur weil er sich, fern jeglicher Folklore, das Leben, die Ästhetik und die Sprache des Volkes ebenso zu eigen macht. Ein Dichter des Volkes ist Ritsos vor allem, weil er eine sichere und einfache Weise besitzt, sich unterschiedlos dem Ideal und dem Geringen, dem Höheren und dem Alltäglichen zuwenden zu können. Und gerade in dieser Verbindung liegt zweifellos auch eine Quelle seiner unerschöpflichen Dichtung. Ritsos ist ein «polygraphótatos», ein Vielschreiber, sein Werk ist beinah unüberschaubar.

Der Dichter der Romiossíni

Wie kann man da, gar in einer anderen Sprache, eine Auswahl treffen? Aufgrund welcher Kriterien kann man ein Bild dieses Schaffens in einem verhältnismäßig kleinen Buch vermitteln? In einem kürzlich im Hanser Verlag (München, Edition «Akzente») erschienenen Buch ist ein solcher Versuch unternommen worden: Jannis Ritsos, Unter den Augen der Wächter. Aus dem monumentalen Werk werden eine Reihe von Gedichten ausgewählt, die in ihrer Mehrheit tatsächlich unter den Augen der Wächter auf Deportationsinseln entstanden sind. Darunter «Epitaphios», das Gedicht, mit dem die Lyrik von Ritsos bereits 1936 ihr besonderes Gesicht erhielt: politisch-sozial, jenseits dieses Zieles human und: «griechisch».

Ritsos wird wegen des gemeinsamen ideologischen Standorts häufig mit Neruda, Aragon, Brecht, Ehrenburg und mit dem Türken Hikmet, den er ins Griechische übersetzte, verglichen. Worin liegt aber seine Art, ein Grieche zu sein? Armin Kerker, der Herausgeber und Übersetzer des Bandes, ein Kenner der griechischen Wirklichkeit, vermutet beim Griechen Ritsos «Ewigkeit»: «... der linke, politisch progressive Dichter mit dem – ganz wörtlich – konservativen, ja fast altertümelnd anmutenden Begriff vom Ewigkeitswert der Dichtung. Er entspricht zugleich präzise dem, was die von ihm so oft und eindringlich beschworene «Gräzität» in ihrem eigentlichen Wesen ausmacht: ein Topos vielfach bewegter Dauerhaftigkeit, der in der Tat – wenn auch in einem ganz anderen Sinne als dem antikisierender Archäologie – eine Ahnung von «Ewigkeit» vermittelt.»

Von den Griechen wird diese Kontinuität als Bewußtsein und Identität, aber auch als Bürde und Bedrängnis getragen, im Fluß der ältesten europäischen Sprache: «epitáphios» ist ein solches «ewiges» Wort. Ein altgriechisches Adjektiv für das, was in Zusammenhang mit einem Begräbnis steht, so für die Grabrede - epitáphios lógos - den Griechen heute vertraut als religiöse Bezeichnung der Klage am Leichnam Christi nach der Kreuzabnahme - epitáphios thrínos - und, substantiviert, als Sein Grab. Das assoziationsträchtige Wort wird bei Ritsos zum Titel für die Klage einer Mutter, die ihren bei einer Demonstration von Tabakarbeitern in Thessaloniki getöteten Sohn beweint. Das Photo ging damals durch die Presse: auf der Straße hingestreckt der Tote, die Mutter über ihm kniend, die Arme geöffnet in der Geste des Schmerzes. Griechische Pietà. Das aktuelle Ereignis verschmilzt mit uralten Bild- und Klangelementen, der politisch engagierte Protest wird gehalten im Ton, ja im gleichen Versmaß - Fünfzehnsilber - der anonymen Volkslieder. Ritsos' Epitáphios ist das eindrucksvollste Beispiel für eines der wichtigsten Merkmale griechischer Lyrik, nämlich die häufige Vermischung «hoher» Poesie mit der Volkstradition. Griechisch ist aber das Gedicht vor allen Dingen durch die geballte, suggestive Kraft der Klagenden. Über ihre, nach dem Modell von Gorki, durch den Sohn herbeigeführte Verwandlung zur Klassenkämpferin hinaus wird die Mutter hier zum Symbol der Heimat, sie wird unausgesprochen zur «Mutter Romiossíni»⁷. Was also hier wachgerufen wird, ist nichts weniger als die integrative Selbsterkenntnis der Griechen, das kollektive Bewußtsein einer kämpferischen und leidvollen «Dauerhaftigkeit», eben das, was die Bedeutung von «Romiossíni» weitgehend ausmacht.

«Romiossíni» ist auch der Titel eines epischen Gedichtes (1966) von Ritsos, aus dem eine kurze Auswahl getroffen wird. Der Herausgeber, vor das Problem gestellt - wie er im Nachwort erörtert -, bei der Übersetzung des Wortes zwischen Gräzität (ellinikótita) und Griechentum (ellinismós) zu wählen, entscheidet sich für Gräzität. Eine falsche Entscheidung. weil ein falsches Dilemma. Ein Wort mit der Endsilbe -tum, wie Griechentum, schließt sich für die feminine, emotionsbeladene Symbolik von «Mutter» Romiossíni von selbst aus; aber «Gräzität» ebenso, da es andere, zum Teil konträre, «klassische» Assoziationen erweckt. Man hätte das unübersetzbare Wort stehenlassen müssen - es gibt einige wenige in jeder Sprache, denen man den Respekt der Unantastbarkeit erweisen sollte –, zumal es ein Schlüsselbegriff in der Lyrik dieses Dichters ist, der es wahrscheinlich nicht ungerne in einer fremden Sprache herausragen sehen würde.

Armin Kerker hat eine Leistung vollbracht. Er hat es verstanden, dem deutschen Leser von diesem immensen Werk ein Bild zu vermitteln. Allerdings mit zuweilen schmerzlichen Kürzungen. Sie folgen meist den Vertonungen einiger Gedichte durch Mikis Theodorakis und andere Komponisten, deren Kürzungen zu diesem Zweck vom Autor autorisiert waren. Ein Buch ist aber keine Platte; die eigene Empfindsamkeit ware ein, auch verlegerisch, legitimeres Kriterium.

Unter den Augen der Wächter

Unter den Augen der Wächter, da schreibt man auch Gedichte mit mikroskopisch kleinen Buchstaben auf Zigarettenpapier, dann steckt man sie in Flaschen und vergräbt sie in die Erde. Flaschenpost in finsteren Zeiten. Jannis Ritsos' vielleicht beste Gedichte, die auf den Inseln seiner Verbannung später ausgegraben wurden, sind auf diese Weise gerettet worden. In jenen Zeiten, im Jahre 1950, schrieb er den Brief an Joliot Curie.⁸

Mein lieber Joliot, ich schreibe dir aus Ai-Strati.
(...) Joliot, es hätten viele ihre Unterschrift
unter meinen Brief gesetzt,
aber sie können nicht schreiben,
(...) die aber ... wissen ihr ganzes Herz zu geben
für die Freiheit und den Frieden.

Ideologisches schwebt mit in dieser Dichtung, wie leicht aber vergißt man es, im ästhetischen Sinn. Da werden Menschen aus dem Volk ohne sozialistische Bombastik ins Riesenhafte gesteigert: «Menschen mit einem Daumen, so breit wie die Geschichte der Menschheit / und einer Handspanne so weit wie eine Brücke über den Abgrund». Da wird der Blick gelenkt auf das Bescheidene in der Schöpfung, wie im Requiem für einen Hund, den die Wächter töteten, «weil er die Genossen so gerne hatte». Mitten in Verfolgung, Entbehrung, Krankheit, Folter bleiben die eigene Sensibilität und die Würde der Mitmenschen unangetastet. Jannis Ritsos kämpft nicht nur mit dem Wort, er überlebt durch die Dichtung und erreicht dabei größte, klassisch anmutende Einfachheit des Ausdrucks:

In solchen Stunden drückst du die Hand deines Genossen, entsteht ein Schweigen, von Bäumen erfüllt,

¹⁰ Steinerne Zeit, 1957.

⁷ Bezeichnung aus der sprachlichen Volkstradition, von Romäer, Romií, wie sich die Byzantiner nannten und die Griechen, neben Ellines, noch heute nennen.

⁸ Ritsos wurde im Februar 1990 die Medaille Joliot Curie verliehen.

⁹ Der verrußte Topf, 1948–1949 (Deutsch: Der rußgeschwärzte Topf, 1980).

die halbierte Zigarette wandert von Mund zu Mund, wie eine Lampe, die den Wald absucht - wir finden die Ader, die bis in das Herz des Frühlings reicht. Wir lächeln. 11

Doch ist es schwer, die Natur Griechenlands, die lichtdurchflutete Landschaft der Ägäis, den krassesten Gegensatz also zur unmenschlichen Wirklichkeit, zu ertragen. «Ach ja, wir sprachen einmal von einer Ägäis-Poesie»12, schreibt Ritsos auf der berüchtigten Insel Makrónissos 1951. «Wir», das sind die Lyriker und Prosaisten der sogenannten Generation der 30er Jahre, die «das Fenster zur Ägäis öffneten» und sie, besonders der Nobelpreisträger Odysseas Elytis, als durchgeistigte Natur, zur Norm menschlichen Daseins erhoben. Jetzt spricht Ritsos von den Getöteten und den Irrsinnigen, den Krüppeln, von den gedemütigten Gefangenen und den erniedrigten Wächtern. Dennoch, was einen ins Staunen versetzt, ist die Zartheit und die Schönheit und auch jene Vertrautheit mit dem Heiligen - ein durchaus griechisches Phänomen, schon in der Antike und ebenso in der Orthodoxie -, die in seinen Versen «gerettet» werden:

(Und die Muttergottes der Meere spaziert im Glühen der Abenddämmerung barfuß den Strand entlang, ordnet die Häuser der kleinen Fische, und steckt mit einem Seestern ihren mondschimmernden Zopf fest.)

In Klammern gesetzt, abgesondert von der Aufzählung des Grauens, tritt Maria, ein häufiger Bezug im Werk von Ritsos, wie im Traum eines Kindes auf. Das Gedicht heißt A. B. C., nach den Verbanntenbattaillons des «Umerziehungslagers».

Die weiße Bank

Als er 1967 von der Junta wieder in die Verbannung geschickt wurde, in Hausarrest im Dorf Karlóvassi auf Samos, war Jannis Ritsos ein international berühmter Dichter - häufig im Gespräch für den Nobelpreis, doch dafür offenbar zu links (1979 wurde ihm der Leninpreis verliehen) – und in Griechenland - nach langem Schweigen der konservativen und langanhaltender Ratlosigkeit der linken Kritik - anerkannt, ja offiziell geehrt (Staatspreis für Lyrik 1956). Der «Athener Frühling» wurde jedoch jäh unterbrochen. Das Obristenregime traf den Kommunisten, aber auch den Dichter des Volkes, das ohne Rücksicht auf politische Richtungen gegen die Junta

SINN FINDEN **DURCH DIE SINNE**

Leib-Erfahrung als Weg

Eine Woche Selbsterfahrung mit Konzentrativer Bewegungstherapie (KBT), kombiniert mit Themenzentrierter Interaktion (TZI) und Traumarbeit.

Leitung: Ludwig Lampert, Theologe und

> KBT-Therapeut, Salzburg Elisabeth Waelti, TZI-Leiterin und Psychotherapeutin, Bern

Zeit und Ort: 23.-27. Juli 1990 im «Burgbühl»,

St. Antoni FR

27.-31. August 1990 im «Fernblick»,

Teufen AR

Programme und Anmeldung

bei Margrit Meier, Bergstr. 7, CH-9100 Herisau

Telefon 071 / 52 48 34

aufbegehrte. Die Gedichte von Ritsos, die Lieder von Theodorakis und einiges mehr, beispielsweise die «Antigone» von Sophokles, waren verboten. Dreißig Jahre davor, während der Diktatur von Metaxás, wurden die Exemplare des Epitáphios verbrannt. Durch die ausländischen Rundfunksender auch nach Griechenland gesendet, wurden jetzt dieses und andere Gedichte, in der Vertonung von Theodorakis, nicht nur zu einer wichtigen Äußerung des demokratischen Widerstandes, sondern auch zum integrativen Moment für die Unterdrückten und Exilierten. Ritsos beteiligte sich 1971 am zweiten Band antidiktatorischer Texte, die während der Juntazeit größte Auflagen erzielten. Sie waren die erste Äußerung der griechischen Intellektuellen von rechts bis links nach mehrjährigem, selbstauferlegtem Schweigen.¹³ Im ausführlichen, informativen Nachwort von Armin Kerker findet diese Entscheidung des Dichters keine Erwähnung. Zwei Jahre später bestätigen die «Achtzehn Kurzlieder der bitteren Heimat», 1973, diese Ritsos eigene Haltung, auch in finsteren Zeiten, wie Brecht sagt, «von den finsteren Zeiten» zu singen.

An einem felsigen Ufer, bei Karlóvassi, wo Ritsos in den letzten Jahren, nunmehr in Freiheit, mehrere lyrische und Prosawerke geschrieben hat, steht heute eine Bank aus weißgetünchtem Beton, eine Art Thron. Sie ist für Jannis Ritsos von den Samioten gebaut worden, als Zeichen der «Buße»: Man hatte sich damals, als der Verbannte seine abendlichen Spaziergänge in Begleitung der Wächter an dieser Stelle machte, ängstlich von ihm abgewandt. Das Bild, Jannis Ritsos auf «seiner» Bank, den Blick auf den griechischen Archipel der Ägäis gerichtet in der ihm eigenen Haltung des Inspirierten, schmückt den Umschlag des Buches «Unter den Augen der Wächter». Es enthält vieles über Vergangenheit und Ursprung - der Dichter «so verzückt und traurig wie die Wurzeln»¹⁴ -, über die Griechen, seinen Leidensweg und die Dichtung -«Worte und abermals Worte - was sonst?» 15 Das letzte Wort spricht Ritsos aber im letzten Vers eines der späten Gedichte, geschrieben 1987, «In Karlóvassi», sich auch hier als Dichter-Prophet an die Leser wendend, sie fest an Erinnerung und Verantwortung bindend:

Und ich bin es (denkt dran), der auch eure eigene Geschichte erzählte.

Monochorde

In den 70er und den 80er Jahren sind im deutschen Sprachraum mehrere Übersetzungen von Ritsos erschienen, Gedichte, Werke in Prosa, Theaterstücke. 16 Darunter «Monochorde», im Romiosini Verlag, Köln, ein Buch, dem als Zugang zur Lyrik von Jannis Ritsos besondere Bedeutung zukommt. Es sind 336 einzelne Klänge, entlockt einer einzigen Saite, wie es das griechische Wort bezeichnet. Ein extremes Beispiel für die konzentrierte Knappheit, zu der der sonst episch ausladende Dichter fähig ist. Sentenziös verdichtet, sind diese Monochorde eher gedankliche Einblicke in die Wirklichkeit, entsprechen aber dennoch ihrem Titel, sie vibrieren, klingen in die Weite: «Auf einer Saite – was für Rhapsodien spielte uns der nicht alternde Alte». 17 Homer? Wir sehen und hören Ritsos, den alten Mann, der uns hier ein wertvolles Instrument anvertraut. Astéris Kútulas, dem bei der Abwägung zwischen for-

¹¹ Der verrußte Topf. ¹² A. B. C., 1951.

¹³ Achtzehn Texte, Neue Texte und Neue Texte II. Eine Auswahl ist auf deutsch 1973 im Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt, unter dem Titel «Die Exekution des Mythos fand am frühen Morgen statt» erschienen. In

neuer Auflage bei Romiosini Verlag, Köln 1985.

¹⁴ Aus Monemvassía (1982), Die Wurzeln (1975).

¹⁵ Ebenda, Ausweispapiere (1975).

¹⁶ Vgl. bibliographische Angaben in «Unter den Augen der Wächter». Allein 1989, zum achtzigsten Geburtstag des Dichters, sind in der Bundesrepublik außer «Unter den Augen der Wächter» bei Hanser, «Monochorde» im Verlag Romiosini, Köln, «Halbkreis-Erotika» und «Der Sondeur» im Konkursbuch Verlag, Göttingen; und 1990 eine Sammlung von Essays und Interviews «Steine-Knochen-Wurzeln» im Gustav Kiepenheuer Verlag, Leipzig und Weimar, erschienen.

17 Monochorde, 321.

maler Treue, also Knappheit, und Vermittlung ebenjenes Nachklanges häufig Gutes gelingt, weist im Nachwort auf den biographischen Raum hin, den zu betreten uns der Dichter einlädt:

Wisse – diese Monochorde sind meine Schlüssel. Nimm sie.

So die Aufforderung im letzten Monochord; man fühlt sich bestätigt, in dieser Weise hat man sie gelesen, diese Zeilen, mit dem Gefühl, ins Innerste eindringen zu dürfen, von der ersten Seite an, die das gepflegte kleine Buch eröffnet. Einige Verse stehen da auf griechisch, in der byzantinisch anmutenden, kalligraphischen Schrift von Jannis Ritsos. Nature morte: «Eine Zitrone auf dem nackten Tisch. Sie leuchtet» (110); oder Impressionistisches: «Bleiche Traumwandlerin, sie hielt purpurrote Chrysanthemen» (209); und immer wieder die Besinnung auf sich und die Dichtung: «Wie wachsen zugleich Fahne und Gedicht? (65) – «Vielleicht sagt nur das Schweigen die ganze Wahrheit» (61); Letzteres, der Zweifel eines Sprachbesessenen, der als Angabe zur Identität sagte: «Mein Beruf / Worte und abermals Worte – was sonst?» 16

Der «polygraphótatos» Jannis Ritsos, der unermüdlichste, ist vielleicht auch der widersprüchlichste unter den griechischen Dichtern. Episch und aphoristisch, verkündend und still, extrovertiert und zart, politisch engagiert und metaphysisch. In hohem Maße selbstbezogen und zugleich wissend um Bescheidenheit und Mitgefühl. Man hat viel über sein «kindliches Staunen» gesprochen. Ich glaube, man kann es nur als ein Eingebettetsein in der Schöpfung verstehen: «Ich habe die siebzig überschritten, und jeden Morgen wache ich jung auf. Ich erwache nicht mit dem Alter eines Neugeborenen, ich erwache jung, mit dem gesamten Alter der Erde» sagte er vor zwölf Jahren. Der nicht «alternde Alte». Welches Paradoxon in der wenig affirmativen Literatur unserer Wendezeit – der optimistische Wink eines Dichters aus einem alten Kulturvolk, im «letzten Jahrhundert vor dem Menschen».

Danae Coulmas, Köln und Athen

Priester werden in dieser Kirche?

Befürchtungen vor der diesjährigen Bischofssynode

«Im Herbst soll (in Rom) die Synode zur Priesterausbildung stattfinden. In diesem Zusammenhang wende ich mich als ein Betroffener an Sie... Es gilt, sehr viel Menschenunwürdiges, Repressives und Kleinhaltendes abzubauen! Es gilt, den Wandel der Priesterausbildung als Aufgabe und Gabe im Licht des Evangeliums und der menschlichen Erfahrung im Zusammenhang der Zeichen der Zeit zu erkennen und mutig anzugehen.» So beginnt und endet ein Brief, der uns auffordert, uns des Themas der auf kommenden Oktober angesetzten Welt-Bischofssynode anzunehmen. Dem Brief liegt ein ausführliches Schreiben bei, in dem der Verfasser seine «Abmeldung vom Status des Priesterkandidaten» begründet. Er versteht aber den Schritt noch nicht als definitiv, er rechnet noch mit dem Faktor Zeit: daß sich einiges ändern könnte. Was bisher auf ihm lastete, war «die Vorstellung, in Zukunft mein Leben lang öffentlich für diese Kirche, so wie sie jetzt ist, als Priester (und somit auch für dieses Priestertum, so wie es jetzt ist) einstehen oder zumindest «funktionieren» zu müssen».

Mischt sich in diese Kritik noch Hoffnung, so sind in letzter Zeit vielerorts Befürchtungen laut geworden, daß der da und dort immerhin begonnene «Wandel» gerade mittels der bevorstehenden Bischofssynode gestoppt und zurückgedreht werden solle. Sie nähren sich von den sogenannten «Lineamenta», dem von Rom letztes Jahr versandten ersten Vorbereitungspapier der Synode, das weitherum nicht nur Kritik, sondern Kopfschütteln erregt hat. Inzwischen war für März das zweite Vorbereitungspapier («Instrumentum laboris») erwartet worden. Ein für die praktische Seelsorge im ganzen deutschen Sprachbereich repräsentatives Gremium² wollte dazu auf seiner Halbjahresversammlung Stellung nehmen. Da das Papier ausblieb, äußerte man sich zum Projekt dieser Synode als solchem, wie es sich nicht nur durch die Lineamenta, sondern von Grund auf durch die eingegrenzte Themastellung - sie hat nur die Ausbildung von Priesteramtskandidaten im Auge darbietet. Diese Isolierung wird als wirklichkeitsfremd, ja als bedrohlich für die Entwicklungen empfunden, die seit dem Konzil eine Verteilung der Seelsorgeverantwortung auf viele Schultern und ein breites Zusammenwirken von Trägern verschiedenster Charismen ermöglicht haben, womit auch entsprechende Ausbildungsreformen Hand in Hand gingen. Die Verfasser sind nicht nur Theologen, sondern Seminar-, Akademie- und Pastoralamtsleiter, ferner Pädagogen, Vertreterinnen der Kath. Frauengemeinschaft usw. Ihre Besorgnisse richten sich gegen eine ganze derzeitige «innerkirchliche Tendenz», die sie in eklatantem Gegensatz zu vier Konzilsdokumenten³ sehen und wofür ihnen mehrere jüngste Ereignisse bzw. Verhaltensweisen (vgl. Schluß) den Beleg liefern. Im Sinne der Dokumentation bringen wir die Stellungnahme, mag sie da und dort dem Fachjargon verfallen, im Wortlaut.

³ «Kirche» (Lumen gentium /LG), «Kirche in der Welt von heute» (Gaudium et spes), «Priesterausbildung» (Optatam totius), «Priesteramt» (Presbyterorum ordinis).

Dokument

Stellungnahme des Beirats der deutschsprachigen Pastoraltheologen zur Bischofssynode 1990 «Die Priesterbildung unter den derzeitigen Verhältnissen»

Anlaí

Die Bischofssynode 1990 wird sich mit der Priesterbildung unter den derzeitigen kirchlichen und gesellschaftlichen Verhältnissen befassen. Das Instrumentum laboris liegt uns noch nicht vor; das erste vorbereitende Dokument (die Lineamenta) gibt jedoch Anlaß zu tiefer Besorgnis. Inhalt und theologischer Ansatz stehen in einem Gegensatz zu Aussagen des II. Vatikanischen Konzils, wie sie in Lumen gentium (besonders 9-13, 30-38), Gaudium et spes (1-10, 40-45), Optatam totius (1, 13-22) und Presbyterorum ordinis (2, 9) gemacht werden, sowie zu bislang geltenden ortskirchlichen Richtlinien (z. B. Rahmenordnung für die Priesterbildung der Deutschen Bischofskonferenz). An diesem Vorgang kann beispielhaft eine bestimmte innerkirchliche Tendenz verdeutlicht werden, die nicht unwidersprochen hingenommen werden darf. Da wir uns mitverantwortlich wissen für die akademisch-wissenschaftliche, praxisorientierte und spirituelle Aus- und Weiterbildung der Seelsorger, können uns diese Fragen nicht gleichgültig sein.

Kirche in der Welt

Die Geschichte der Kirche ist unauflöslich in die Geschichte der Menschheit und der jeweiligen Gesellschaft eingewoben. Kirchengeschichte findet in kulturell unterschiedlichen Traditionen und sozio-

¹⁸ Ausweispapiere.

¹⁹ In Diaváso (Anm. 6).

¹ Dies zeigt u. a. eine «Synthese» von Rückäußerungen befragter Gremien und Personen, die von der Schweiz. Bischofskonferenz nach Rom gesandt wurde. Vgl. Schweiz. Kirchenzeitung 157 (1989) 762 sowie ebda 754f. (Priesterrat Chur).

² Siehe unten: «Beirat der... Pastoraltheologen», worin u. a. die Regentenkonferenz der Priesterseminare, div. Zentralstellen bei den Bischofskonferenzen usw. vertreten sind. Den Vorsitz führt Prof. W. Zauner, Linz, die Geschäftsstelle liegt beim FB Kath. Theologie der Universität Mainz.

ökonomischen Kontexten statt. Die Aufgabe der Ortskirchen besteht darin, in diesen sozialen Kontexten Werkzeug der Einheit zwischen Gott und den Menschen und der Menschen untereinander zu sein (LG 1).

Vielfalt der Charismen

Die Lebensfähigkeit und die Lebendigkeit der Kirche hängen davon ab, daß sie die ihr von Gott geschenkten Charismen entdeckt, fördert und zum Aufbau des Gottesvolkes einsetzt (vgl. 1 Kor 12,4–11). Seit dem II. Vatikanischen Konzil wächst weltkirchlich das Bewußtsein für die Bedeutung der allgemeinen priesterlichen Berufung (LG 31). Alle Getauften und Gefirmten haben Anteil am dreifachen Amt Jesu Christi. Die verschiedenen Träger und Trägerinnen pastoraler Dienste, die in den einzelnen Ortskirchen je anders genannt werden, sind eine besondere Ausformung dieser allgemeinen Berufung. Gerade in der Engführung aller pastoralen Dienste auf den priesterlichen Dienst, wie sie in den Lineamenta zum Ausdruck kommt, wird der Gegensatz zu den oben angegebenen Konzilstexten offenkundig. Wir meinen daher, daß die Priesterbildung nicht isoliert von der Frage der Ausbildung zu den übrigen pastoralen Diensten behandelt werden kann.

Dualistische Sichtweisen

Neben dieser kleruszentrierten Engführung der Lineamenta wird in ihnen die Kirche in einer antimodernistischen Tradition im Gegenüber zu Gesellschaft und Welt definiert. Die «Welt» gilt dann als säkular und dekadent, wird als konsumbesessen und materialistisch, als kirchenfern und gottlos eingeschätzt. Von solchen weltlichen Gefahren und Bedrohungen muß sich die Kirche als eine Art «societas perfecta» abschotten und distanzieren. Uniformität in Lehre und Verkündigung wird zu einer zentralen Kategorie kirchlichen Selbstverständnisses. Damit stellt sich die Kirche dominant als eine auf Machtausübung, Disziplinierung und Zentralisierung ausgerichtete Organisation dar.

Das Ziel der Priesterausbildung in diesem Kirchenverständnis besteht darin, durch die traditionellen geistlichen Übungen und das Leben in der Seminargemeinschaft «zum Verzicht auf den eigenen Willen und zum Gehorsam» (Lineamenta 27) zu kommen. Der Priester begegnet in diesem Konzept der «bösen» Welt nur im Modus der Mission bzw. der Heimholung.

Schon jetzt können wir aus unserer pastoralen Erfahrung feststellen, daß solche dualistischen Mentalitäten in Priesterseminaren, Verbänden und Gemeinden zu spalterischen Tendenzen führen. Die Gesamtpastoral der einzelnen Ortskirchen wird durch solche zum Teil fundamentalistischen Bestrebungen in ihrer Lebenskraft gefährdet. Chronische Konflikte im Gemeindealltag führen zu Distanzierungen von der Kirche bis hin zum Kirchenaustritt. Es werden auf allen Ebenen Entwicklungen verstärkt, die die Kirche auf den Status einer Sekte schrumpfen lassen.

Abschied von «einfachen Lösungen»

Der rasante soziale und kulturelle Wandel in den modernen Gesellschaften erhöht die Komplexität des Lebens und des Alltags. Dadurch verschärft sich der individuelle Entscheidungsstreß. Der Wunsch nach Sicherheit in Form von «einfachen Antworten» und die Sehnsucht nach Geborgenheit nehmen zu. In dieser Situation haben homogene Denk- und Handlungsmodelle eine gewisse Suggestionskraft. Sie sollen komplexe soziale Vorgänge und vielschichtige multikausale Entwicklungsprozesse auf ein für das Individuum erträgliches Maß reduzieren. Von der Kirche wird erwartet, daß sie eindeutige Orientierung und eine konfessionell klar abgegrenzte «katholische Geborgenheit» bietet. Daraus ergibt sich für sie die Versuchung, durch doktrinäre und autoritäre Vorgaben die Menschen in ihrer Unsicherheit und Angst beruhigen zu wollen. Doch kann man durch solch uniforme und simplifizierende Scheinlösungen den Anforderungen, die heute an die Menschen gestellt sind, und den Herausforderungen, denen sich die Kirche in unserer Weltgesellschaft konfrontiert sieht, nicht gerecht werden. Wenn sich die Kirche nicht auch selbst situationsgerecht reorganisiert, ist zu befürchten, daß kirchliches Handeln wieder einmal zu ängstlich und defensiv auf die Entwicklungen der Gesellschaft reagiert.

Vertrauen in neue Wege

Aus einem glaubenden Vertrauen auf das Wirken des Geistes Gottes und aus theologischer Verantwortung sollen daher vielfältige Formen der Ausbildung für pastorale Berufe auf der Basis einer Einheit in der Verschiedenheit gefördert werden. Auf folgende Aspekte ist besonders zu achten:

- ▶ In den Ausbildungsbemühungen für die pastoralen Dienste soll eine umfassende Persönlichkeitsentfaltung künftiger Seelsorger (Männer wie Frauen) systematisch gefördert werden (vgl. Rahmenordnung 22) (Hebr 5,2). Die Auszubildenden sollen sich selbst und andere menschlich, sozial und spirituell tiefer verstehen lernen. Vor allem ist eine Sensibilität für die soziale Lebensrealität der Menschen in unseren Gesellschaften zu wecken (Benachteiligte, Randgruppen).
- ▶ Die berufstheoretischen und berufspraktischen Aus- und Weiterbildungen haben nicht nur die kognitiven Fähigkeiten zu schulen, sondern auch die affektiv-emotionalen und sozialen.
- ▶ Die Aufgabe seelsorglicher Begleitung wird wesentlich darin bestehen, die spirituelle Qualität von menschlicher Kommunikation und Begegnung, von Leben und Alltag theologisch zu deuten. Eine redemptive und mystagogische Kompetenz sollte in der Ausbildung vermittelt werden. Eine möglichst angstfreie Dialog- und Kooperationsfähigkeit wird helfen, den Dienst an der Einheit nicht administrativ zu verwalten, sondern beziehungsstiftend zu realisieren.
- ▶ Dem Leitbild erwünschten pastoralen Dienstes kommen dann jene Frauen und Männer nahe, die aus der eigenen Selbst- und Gott-findung heraus, beauftragt durch die Kirche, Gott als liebende und tragende Wirklichkeit für sich erfahren und damit glaubwürdig für andere erschließen können. Die im Gewissen begründete Freiheit und die individuelle Verschiedenheit der Menschen bilden einen unschätzbaren Reichtum für die Kirche.
- ▶ Da die Ausbildung pastoraler Berufe auf die Ortskirche als eine Gemeinschaft von Gemeinschaften hingeordnet sein soll, bedarf es in den Ausbildungsvorgängen einer grundlegenden Orientierung auf Gemeindebildung hin. Die künftigen Seelsorger und Seelsorgerinnen sollen befähigt werden, in einer konkreten Gesellschaft Gemeinde zu bauen und der Entfaltung des Lebens der Kirche am Ort zu dienen. Dabei ist auch Bedacht zu nehmen auf die Qualifizierung für den Leitungsdienst, der in besonderer Weise zu den Aufgaben der künftigen Gemeindevorsteher gehört.

Neue Wege der Ausbildung

Wir begrüßen, daß die verschiedenen Ortskirchen ihren kirchlichen und gesellschaftlichen Erfordernissen entsprechend modellhafte Ausbildungsformen für die pastoralen Dienste entwickeln. So kann gemäß der «Rahmenordnung» (Nr. 30) Priesterausbildung auch in kleinen christlichen Gemeinschaften und in konkreten Pfarreien geschehen. Auch für die Zukunft halten wir Ausschau nach situationsgerechten, dem Evangelium verpflichteten, inkulturierten Bildungsformen. Priesterseminare sollen Orte einer inkulturierten Theologie sein, in denen der Dialog mit allen Menschen und Religionen gepflegt werden kann. In einer polyzentrischen Weltkirche als communio ecclesiarum kann es nicht genug theologischen Dialog und geistliche Kommunikation geben. Dazu braucht es neben den offiziellen Strukturen auch neue Zusammenschlüsse und informelle Organisationsformen. Im Volk Gottes verwurzelt, legitimieren sie sich nicht zuerst durch einen kirchenrechtlichen Status, sondern durch gemeinsames Fragen, offenes Suchen, befreiende Träume und lebensverändernde Hoffnungen.

Dienst der Pastoraltheologie

Wir verstehen diese Stellungnahme als Dienst der Pastoraltheologie und als Ausdruck ihrer Solidarität mit allen, die gegenwärtig ein diffuses Gefühl des Unbehagens über die kirchenpolitische Gesamtsituation haben. Wir teilen die Sorge vieler Bischöfe, Priester, Diakone und anderer Träger pastoraler Dienste sowie zahlreicher anderer Frauen und Männer in der Kirche über die zunehmenden zentralistischen Tendenzen. Solche äußern sich z. B. in der Frage des Treuegelöbnisses, des Weltkatechismus, in der Abwertung von Gewissensentscheidungen etwa im Bereich der Ehemoral, in der Behandlung der Afrikanischen Bischofssynode oder der lateinamerikanischen Orden, insbesondere des lateinamerikanischen Ordensrates (CLAR). Die offenen theologischen und kirchlichen Fragen sollten mit Respekt vor der Gewissensfreiheit auf dem Niveau des theologischen und humanwissenschaftlichen Diskussionsstandes erörtert werden.

Begründete Hoffnung

Die «strukturelle Sünde» der Kirche, auf dem Verwaltungsweg, über

ökonomischen Druck und eine gezielte Personalpolitik inhaltliche Fragen klären zu wollen, verlangt eine individuelle und ekklesiale Bekehrung zu vertrauensvollem Dialog und geistgeleiteter Pluriformität, um dem Auftrag Jesu und den Erwartungen des Volkes Gottes zu entsprechen. Wenn die Bischofssynode 1990 sich nicht ängstlich verschließt, sondern vertrauensvoll die Charismen im Volke Gottes annimmt, können wir für die Ausbildung pastoraler Dienste und damit für die Zukunft der Kirche in den derzeitigen gesellschaftlichen Verhältnissen begründete Hoffnung aus dem Glauben haben.

Frankfurt/St. Georgen, am 3. April 1990

Der Beirat der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen

Erfahrung und Wahrheit

Zur theologischen Bedeutung des Werkes von J. Habermas

Konnte noch Anfang der siebziger Jahre behauptet werden: «Die Frage nach Gott und die religiöse Problematik werden von der kritischen Theorie übergangen»¹, so wird gegenwärtig die Problemlage wesentlich differenzierter gesehen.² Dies gilt auch bezüglich des Werkes von Jürgen Habermas, der als Vertreter der zweiten Generation der Kritischen Theorie deren zentrale Anliegen aufgegriffen und manche dabei diagnostizierten Desiderate im Rahmen seines umfassenden Forschungsprogramms einer Theorie des kommunikativen Handelns aufzuarbeiten suchte.³

Edmund Arens legte in seinem Sammelband «Habermas und die Theologie» einen repräsentativen Querschnitt der theologischen Habermas-Rezeption vor. 4 Die Aufnahme des Habermasschen kommunikationstheoretischen Ansatzes läßt sich dabei in den verschiedensten theologischen Disziplinen aufzeigen: von der Fundamentaltheologie (H. Peukert, Kommunikatives Handeln, Systeme der Machtsteigerung und die unvollendeten Projekte Aufklärung und Theologie. S. 39-64) über die Ekklesiologie (F. Schüssler Fiorenza, Die Kirche als Interpretationsgemeinschaft. S. 115-144), die theologische Ethik (G. M. Simpson, Die Versprachlichung [und Verflüssigung?] des Sakralen. S. 145-159) bis hin zu religionspädagogischen Überlegungen (N. Mette, Identität ohne Religion? S. 160-178) und dem Versuch einer Umsetzung im Rahmen der katholischen Soziallehre (H. J. Höhn, Identität im Diskurs. S. 179–199).

Ein Sammelband – Querschnitt theologischer Rezeption

Gemeinsam ist den elf Autoren zumindest das eine: Sie sehen im Werk von Jürgen Habermas den geistesgeschichtlichen Standort der Moderne auf den Begriff gebracht. Seine Gegenwartsdiagnose: Das Anliegen der Aufklärung blieb unvollendet⁵, die Kritik an jeder Form von autoritär vorgegebenen Letztbegründungen führte selbst zu einer Verengung des Vernunftbegriffs auf den Bereich des Technisch-Instrumentellen – eine Entwicklung, die bereits Adorno und Horkheimer in ihrer «Dialektik der Aufklärung» beklagten. Die Kritik an offensichtlichen Fehlentwicklungen darf aber dabei für Habermas wiederum nicht undialektisch konzipiert werden. Die

F. Hammer, Menschenbild und Gottesbild, in: Wissenschaft und Weltbild, Jg. 25, 1972, S. 143ff.

grundsätzliche Möglichkeit und Notwendigkeit der Infragestellung aller kognitiven Aussagen einerseits wie andererseits die Kritisierbarkeit praktischen (auch politischen) Handelns gehört für ihn zum normativen Gehalt der Moderne.⁷

Die grundsätzlich positive Würdigung des Habermasschen Gesamtwerkes verbindet sich bei den Autoren des Sammelbandes mit einer recht unterschiedlichen Beantwortung der Frage, ob und gegebenenfalls wie dieser Ansatz für theologisches Arbeiten beansprucht werden kann. So steht neben der Befürchtung, die Theorie des kommunikativen Handelns gerate zum Religionsersatz (R. J. Siebert, S. 81), die Zustimmung, einen Praxis und Theorie umfassenden Rationalitätsbegriff zu entwickeln, den sich auch eine theologische Wissenschaftstheorie zu Nutze machen kann (vgl. H. Peukert, S. 44). Das Habermassche Werk vermittle zwar dem Christentum das Bewußtsein der «Partikularität der eigenen Glaubenstradition» in der Moderne (F. Schüssler Fiorenza, S. 128), arbeite aber die großen neuzeitlichen Entwicklungen innerhalb der Religionen und Theologien selbst nicht genügend auf (F. Schüssler Fiorenza, S. 126).

Rein kognitiv Tradiertes vermag nicht zu trösten

Der fast in der gesamten theologischen Habermas-Rezeption auffindbare zentrale Vorwurf aber lautet: gerade der Tod und in besonders eindrücklicher Weise der gewaltsame Tod eines Unschuldigen stelle die Habermassche Konzeption einer universalen Solidarität nachdrücklich in Frage (vgl. G. M. Simpson, S. 157, Ch. Davis, S. 96). Dabei fragen sich viele, «ob die Theologie die Rede von Versöhnung, von rettender Emanzipation und von der transzendierenden Kraft kommunikativen Handelns im Sinne von Habermas verstehen kann oder ob sie nicht Theologie als Theorie eines kommunikativen Handelns verständlich machen muß, das, aus den Mechanismen der Selbstbehauptung und der konkurrierenden Machtsteigerung befreit, Gott in seinem Handeln hier und jetzt als zuvorkommende absolute Liebe für den anderen und für sich selbst erinnernd und antizipierend in Anspruch nimmt» (H. Peukert, S. 55f.). Mit anderen Worten: Kann die Theorie des kommunikativen Handelns gerade in Grenzfällen Trost spenden (vgl. R. J. Siebert, S. 65)? Habermas selbst erkannte allerdings schon früh, daß sein eigener theoretischer Ansatz genausowenig wie jedwede Theorie dies zu leisten vermag: «In Anbetracht der individuellen Lebensrisiken ist ... eine Theorie nicht einmal denkbar, die die Faktizität von Einsamkeit und Schuld, Krankheit und Tod hinweginterpretieren könnte; die Kontingenzen, die an der körperlichen und der moralischen Verfassung des einzelnen unaufhebbar hängen, lassen sich nur als Kontingenzen ins Bewußtsein heben: mit ihnen müssen wir prinzipiell trostlos leben.» Theorien trösten eben nicht – und gerade das Christentum mußte in der Neuzeit immer wieder

⁷ Vgl. J. Habermas, Der philosophische Diskurs der Moderne. Frankfurt 1985, S. 390ff.

2× im Monat ORIENTIERUNG

Redigiert in Zürich, geschrieben in aller Welt

Nehmen Sie mit uns Kontakt auf: Adresse und Preise für Abonnements siehe Rückseite (ab sofort bis Ende 1990: DM 24,50, für Studierende DM 17.-). Unsere Stände am Katholikentag in Berlin: 1) Messegelände Halle 14.1; 2) Großzelt am Spreebogen, Markt der ZU-Stände (Initiative Kirche von unten).

Für uns zählt nicht nur Europa

² Vgl. die Monographien: W. Brändle, Die Rettung des Hoffnungslosen. Die theologischen Implikationen der Philosophie Th. W. Adornos. Göttingen 1984; J. J. Sanchez, Wider die Logik der Geschichte. Religionskritik und die Frage nach Gott im Werk M. Horkheimers. Einsiedeln 1980, und R. Funk, Mut zum Menschsein. Erich Fromms Denken und Werk, seine humanistische Religion und Ethik. München 1978.

³ Vgl. auch W. Post, Der philosophische Diskurs der Moderne, in: Orientierung 53 (1989) S. 135–138.

⁴ E. Arens (Hrsg.), Habermas und die Theologie Düsseldorf 1989.

⁵ Vgl. W. Post, a. a. O.

⁶ M. Horkheimer, Th. W. Adorno, Dialektik der Aufklärung. Frankfurt 1969.

erkennen, daß es - insofern es rein kognitiv tradiert wurde diese Trostfunktion immer mehr verlor.

Um dieser Problemlage gerecht zu werden, mußte eine theologische Aufarbeitung des Habermasschen Ansatzes einen weiteren wesentlichen Aspekt berücksichtigen. Während die bisherigen Untersuchungen sich weitgehend mit Fragestellungen der Normfindung oder deren praktisch-theologischer Umsetzung beschäftigten, verdient seine wissenschaftstheoretische Ausarbeitung der Wahrheitsfrage weit mehr Beachtung als bisher. ⁹ Zentral erscheint dabei seine Konzeption, nach der ein theoretischer Wahrheitsanspruch im Bereich der sprachhistorisch-hermeneutischen Wissenschaften (Theologie!) nur erhoben werden kann, wenn Erfahrungen, die in der sozialen Lebenswelt des Menschen gemacht wurden, nun verobjektiviert als Tatsachen behauptet werden. Eine theoretische Reflexion ohne vorausgehenden Praxisbezug würde zur nichthinterfragbaren Ideologie. Und wie die Erfahrungen aller Beteiligten in den theoretischen Diskurs eingehen müssen, so müssen auch zumindest potentiell alle an diesem Diskurs beteiligt werden.¹⁰

Diese - auf den ersten Blick romantisch-idealistisch erscheinende - Konzeption einer «Konsensustheorie der Wahrheit» vermag durchaus der Ursachenforschung theologischer und kirchlicher Krisenerscheinungen zu dienen. Besteht nicht ein Grund der Entfremdung von religiös-christlicher Tradition in der ersten und zweiten Welt darin, daß der Mensch der Moderne christliche Glaubensgüter immer stärker als aufgesetzt, an seinen Erfahrungen in einer arbeitsteiligen Gesellschaft vorbeigehend erfährt? Ist nicht weiterhin gerade in den Ländern der dritten und vierten Welt zu beobachten, daß deren ureigene Erfahrungen und Traditionen häufig unvermittelt neben

⁸ J. Habermas, Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus. Frankfurt 1973, S. 165.

Paris 1989.

Vgl. J. Habermas, Wahrheitstheorien, in: Fahrenbach, H. (Hrsg.), Wirklichkeit und Reflexion. Pfullingen 1973, S. 211-265.

ORIENTIERUNG

erscheint 2× monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Information Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

Redaktion und Administration:

Scheideggstraße 45, CH-8002 Zürich, Telefon (01) 2010760

Telefax (01) 2014983

Redaktion: Ludwig Kaufmann, Josef Bruhin, Werner Heierle, Nikolaus Klein, Josef Renggli, Pietro Selvatico, Karl Weber Ständige Mitarbeiter: Albert von Brunn (Zürich), Beatrice Eichmann-Leutenegger (Muri BE), Paul Konrad Kurz (Gauting), Heinz Robert

Schlette (Bonn), Knut Walf (Nijmegen)

Preise Jahresabonnement 1990: Schweiz: Fr. 39 .- / Studierende Fr. 28 .-Deutschland: DM 49,-/Studierende DM 34,-Österreich: öS 370,-/ Studierende öS 260,-Übrige Länder: sFr. 37.- zuzüglich Versandkosten Gönnerabonnement: Fr. 50.- / DM 60,- / öS 420,-(Der Mehrbetrag wird dem Fonds für Abonnements in Länder mit behindertem Zahlungsverkehr zugeführt.) Probenummer gratis

Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich Schweiz: Postcheck Zürich 80-27842-8

Deutschland: Postgiroamt Stuttgart (BLZ 600 100 70)

Konto Nr. 6290-700

Österreich: Zentralsparkasse und Kommerzialbank Wien, Zweigstelle Feldkirch (BLZ 20151), Konto Nr. 473009306, Stella Matutina, Fèldkirch Italien: Postcheckkonto Rom Nr. 29290004

Abonnements-Bestellungen bitte an die Administration. Das Abonnement verlängert sich automatisch, wenn die Kündigung nicht 1 Monat vor Ablauf erfolgt ist.

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion.

der christlichen Befreiungsbotschaft stehen? Ist nicht schließlich eine Ursache der Krise theologischen Reflektierens darin zu sehen, daß diese häufig im intellektuellen Elfenbeinturm geschieht - ohne oder doch nur mit einem mangelhaften Bezug zur Glaubens- und Lebenspraxis der Menschen im Alltagsleben? Durch den von Habermas immer wieder geforderten unlösbaren Bezug von Praxis und Theorie wäre auch möglicherweise auf kognitiver Ebene für die Theologie ein redlicherer Weg vorstellbar als das Pochen auf einen «deus ex machina», der unvermittelt als Krisenmanager bei existentiellen oder auch kognitiven Problemen auftritt. Auch der Versuch von H. J. Höhn, zur Normfindung in der Sozialethik auf vorsprachliche Metanormen zurückzugreifen, muß sich fragen lassen, ob damit nicht einer Letztbegründungsphilosophie Vorschub geleistet wird. Wenn auch vor einer undialektischen Vereinnahmung gewarnt werden muß, kann man dennoch darauf hinweisen, daß in der mittelalterlichen Konzilsidee zumindest ansatzweise versucht wurde, durch repräsentative Vertreter aus allen christlichen Ländern, Ständen und Kulturen und durch die Methode eines herrschaftsfreien Diskurses zu Lösungen von Glaubensstreitigkeiten zu gelangen, die als wahr von allen rezipiert werden konnten. Bei dieser Art Institutionalisierung von theologischen Diskursen, bei der nicht administrativ Ergebnisse vorweggenommen, sondern unter Berufung auf den schöpferischen Geist Gottes dem Gang des Diskurses selbst unter Würdigung auch tradierter Erfahrungen übertragen werden, erhielte auch das kirchliche Lehramt eine nicht zu überschätzende Bedeutung (vgl. F. Schüssler Fiorenza, S. 132 und 138).

Erfahrungshorizont freundlichen Zusammenlebens

Zur Beschreibung dieser Art theologischer Wahrheitsfindung greift Habermas auf die kabbalistische Mystik des Isaak Luria und des Sabbatai Zwi zurück. Gerade im Selbstrückzug Gottes aus der Welt, dem Zimzum, entsteht Platz für die Schöpfung und die Möglichkeit des freien Handelns der Menschen. Tradition konstituiert und erneuert sich folglich dann, wenn Menschen permanent und stets neu ihre dabei gemachten Erfahrungen reflektieren und interpretieren. Quelle des Trostes ist dabei für ihn nicht mehr eine Theorie oder ein Prinzip: «Gegenseitigkeiten und Distanz, Entfernungen und gelingende, nicht verfehlte Nähe, Verletzbarkeiten und komplementäre Behutsamkeit, all diese Bilder von Schutz, Exponiertheit und Mitleid, von Hingabe und Widerstand steigen aus einem Erfahrungshorizont des, um es mit Brecht zu sagen, freundlichen Zusammenlebens auf. Diese Freundlichkeit schließt nicht etwa den Konflikt aus; was sie meint, sind die humanen Formen, in denen man Konflikte überleben kann.»¹¹ Von solchen Momenten menschlicher Glückserfahrung kann dann das gelten, was Habermas von Gershom Scholem über die Kabbala zitiert: «Das Kommen des Messias bedeutet für Luria nicht mehr als die Unterschrift unter ein Dokument, das wir schreiben.»¹²

Daß damit nicht alle Fragen gerade an eine christliche Eschatologie beantwortet sind, ist deutlich. Aber Jürgen Habermas zeigte gerade im weitgehend von ihm begonnenen Historikerstreit, daß zumindest die Erinnerung an die Opfer von Krieg und Gewalt nicht durch Relativierung verblassen darf. Jüdisch-christliche Tradition aber erinnert darüber hinaus an die Erfahrung, daß gelungene zwischenmenschliche Begegnung auch im Tod – sei er noch so brutal und unsinnig – nicht endet. Sie erinnert an den vordergründig sinnlosen Tod des Jesus von Nazareth und verweist auf die alttestamentliche Weisheit: «Die Liebe ist stark wie der Tod» (Hohes Lied 8,6).

Wolfgang Pauly, Sulzbach/Saar

Vgl. W. Pauly, Wahrheit und Konsens. Die Erkenntnistheorie von Jürgen Habermas und ihre theologische Relevanz Frankfurt-Bern-New York-

¹¹ J. Habermas, Dialektik der Rationalisierung, in: ders., Arbeit, Erkenntnis, Fortschritt. Aufsätze 1954-1970. Amsterdam 1970, S. 167-208, hier

S. 203.

¹² J. Habermas, Gershom Scholem. Die verkleidete Tora, in: ders, Philosophisch-politische Profile. Erw. Ausgabe 1981, S. 377-391, hier S. 387.