

O ORIENTIERUNG

Nr. 20 57. Jahrgang Zürich, 31. Oktober 1993

ES GENÜGT GEWISS NICHT nachzudenken, größere Klarheit zu erreichen und zu reden; man muß handeln. Die Stunde des Wortes hat noch nicht aufgehört, aber sie hat sich mit dramatischer Dringlichkeit zur Stunde des Handelns gewandelt. Jetzt ist der Augenblick, mit schöpferischem Sinn die Aktion zu entwickeln, die es zu verwirklichen gilt und die mit der Kühnheit des Geistes und der Ausgewogenheit Gottes zu Ende geführt werden soll. Diese Versammlung wurde einberufen, um «Entscheidungen zu treffen und Programme aufzustellen, jedoch nur unter der Bedingung, daß wir bereit waren, sie als unsere persönliche Verpflichtung durchzuführen, selbst wenn es Opfer koste.»

Medellín – nach 25 Jahren

Diese Worte stehen im dritten Abschnitt der Einleitung zu den sechzehn «Entscheidungen», die auf der Zweiten Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopates in Medellín (24. August bis 6. September 1968) beraten und verabschiedet worden sind.¹ 25 Jahre danach an dieses kontinentale Bischofstreffen und seine Beschlüsse zu erinnern, mag willkürlich erscheinen, wie historische Daten immer zufällig und deshalb unbestimmt sind. Aber die Erinnerung in einem Zeitabstand von einem Vierteljahrhundert drängt sich gerade bei jenen Ereignissen in der Geschichte auf, deren Bedeutung sich erst in ihren Auswirkungen und den vielfältigen Rezeptionen, die diese ausgelöst haben, gezeigt hat. Ein solches Ereignis in der Geschichte war die Konferenz von Medellín, die für viele Christen in Lateinamerika zu einem inspirierenden und selbstkritischen Bezugspunkt ihrer Praxis und ihrer theologischen Reflexion geworden und bis heute geblieben ist. Selbst die unter römischer Vormundschaft und deshalb unter erschwerten Bedingungen vor einem Jahr in Santo Domingo abgehaltene Vierte Generalversammlung verstand sich ausdrücklich in der «Kontinuität zu den beiden vorausgegangenen Konferenzen von Medellín (1968) und Puebla (1979)».² Damit haben sich die Teilnehmer der Konferenz von Santo Domingo selber den Stachel «kritischer Erinnerung» eingepflanzt und somit ein grundlegendes Interpretationskriterium ihrer Beschlüsse formuliert.

Zwei Merkmale gaben der Konferenz von Medellín unter den vielen Synoden, die eine Rezeption der Beschlüsse des Zweiten Vatikanischen Konzils in einzelnen Diözesen, Kirchenprovinzen oder auf dem Territorium nationaler Bischofskonferenzen zu leisten versuchten, wie auch im Vergleich zu den gesamtkirchlichen Römischen Bischofsynoden ihren einzigartigen Rang. Einmal war es der entschiedene Wille der Konferenzteilnehmer, für ihre pastorale Planung den gesamten lateinamerikanischen Kontinent als normativen Rahmen zu wählen, und zweitens gelang es auf dieser Konferenz, die mit dem zweiten Vatikanischen Konzil wieder gewonnene Glaubenserfahrung der Christen (als neu erreichte Möglichkeit wie als ständig bleibende Herausforderung) in die historische Situation des lateinamerikanischen Kontinents hineinzupflanzen: «In unseren Überlegungen machten wir uns auf den Weg zur Suche nach einer neuen und intensiveren Präsenz der Kirche in der gegenwärtigen Umwandlung Lateinamerikas im Lichte des II. Vatikanischen Konzils» (Einleitung, Nr. 8). Ja die damit freigesetzte pastorale Praxis und Glaubenserfahrung einer großen Zahl von Christen dieses Kontinents wurde von den lateinamerikanischen Theologen als adäquater Interpretationsschlüssel verstanden, der die Beschlüsse des Konzils auf eine neue, d. h. hier auf eine die Zukunft erschließende Weise sehen läßt. Rezeption des Konzils bedeutet dann nicht Anwendung feststehender Glaubensaussagen und kirchlicher Regelungen, sondern authentische Wiedergewinnung der Botschaft des Evangeliums angesichts der Nöte und Hoffnungen der Menschen. Diese Bestimmung macht die über den lateinamerikanischen Kontinent hinausreichende, gesamtkirchliche Bedeutung der Konferenz von Medellín aus.³

LATEINAMERIKA

Medellín – nach 25 Jahren: Eine schöpferische Aneignung des Zweiten Vatikanischen Konzils – Die Option für die Armen – Ein Stachel im Fleisch der Kirche bis heute.

Nikolaus Klein

ZEITGESCHICHTE

Intelligenz und Dissens: Eine Studie von *D. Beyrau* zur sowjetischen Intelligenz von 1917 bis 1985 – Die Chancen in der Oktoberrevolution – Der Autoritarismus des Regimes – Seit den zwanziger Jahren Schaffung eines staatsloyalen Wissenschafts- und Kunstkauders – Selbstbefreiungsprozesse und mühsamer Weg für eine demokratische Öffentlichkeit.

Wolfgang Schlott, Bremen

SPANIEN

Eine Philosophie der Ungewißheit: Zur ethischen Konzeption von *Javier Muguerza* – Ungewißheit als Ausgangspunkt von Philosophie – Klassische Theorie vom Gesellschaftsvertrag und deren Neuinterpretation – Aktuelle Krise des Wohlfahrtsstaates – Der Unterschied zwischen einem ethischen und einem ontologischen Individualismus – Die Beziehung von Universalität und Autonomie – Spanische Philosophie nach Francos Tod.

Thomas Eggenesperger, Düsseldorf

BEFREIUNGSTHEOLOGIE

«Ehre gebührt dem, der Ehre gibt ...»: Laudatio für *Paulo Suesy* – Für eine neue Sichtweise der Wirklichkeit – Der Grundbegriff «Gratuität» – Grundzüge einer Indiopastoral – Der Zusammenhang zwischen der Option für die Armen und der Option für die anderen – Analytische Beschreibung der Wirklichkeit – Die Expressivität der solidarischen Klage – Auf den Spuren der Weisheit des Volkes – Erschließung der Quellen der Missionsgeschichte Lateinamerikas – Das Risiko inkulturiertes Theologie in Europa – Eine neue Gestalt des Martyriums – Der Weg zu einer weltweiten Solidarität.

Ottmar Fuchs, Bamberg

THEOLOGIE

Ehik und Information: Tagung der französischsprachigen Moraltheologen in Bordeaux (7. bis 9.9.1993) – Die «Association de Théologiens pour l'Étude de la Morale» (ATEM) – Die durch «Humanae vitae» ausgelöste Krise – Information als Massenkommunikation – Elemente einer kritischen Theorie der Öffentlichkeit – Zur Situation der Medien in Frankreich – Die Zerstörung der Kommunikation durch die Beschleunigungseffekte der neuen Technologien. *Walter Lesch, Fribourg*

Es ist hier nicht der Ort, die Vorgeschichte, den Ablauf und den historischen Kontext der Konferenz von Medellín zu skizzieren.⁴ Es soll hier das genannt werden, was man als die Grundinspiration von Medellín bezeichnen kann, denn bei einem ersten Hinschauen stellen sich die «Beschlussfassungen» der Versammlung neben der «Botschaft an die Völker Lateinamerikas» und der «Einleitung zum Schlußdokument» als eine Abfolge von 16 Dokumenten unterschiedlicher Qualität dar – zwar unter der Überschrift «Die Kirche in der gegenwärtigen Umwandlung Lateinamerikas im Lichte des Konzils» in die drei Teile «Menschliche Entwicklung», «Verkündigung und Glaubenswachstum» und «Die sichtbare Kirche und ihre Strukturen» gegliedert. Diese Vielzahl von Dokumenten findet aber ihren Zusammenhang darin, wie die Konferenz die Rezeption der Konzilsbeschlüsse inhaltlich beschreibt: «Die menschliche Entwicklung muß Richtlinie unserer Aktion zum Wohle des Armen sein, und zwar in der Weise, daß wir seine persönliche Würde achten und ihn lehren, sich selbst zu helfen. Im Hinblick darauf erkennen wir die Notwendigkeit der rationalen Strukturierung unserer Pastoral und der Eingliederung unserer Bemühungen in die anderer Bereiche an.» (Armut der Kirche, Nr. 12) Zehn Jahre nach Medellín hatte Gustavo Gutiérrez angesichts dieser «Option für die Armen» (*opción por los pobres*) und der damit ausgelösten politischen, gesellschaftlichen und innerkirchlichen Kontroversen und Konflikten festgestellt, das oft gegenüber den Beschlüssen von Medellín geäußerte Vorwort, sie seien einem «Optimismus der Aktion» entsprungen, verkenne im Blick auf die damalige Situation der Repression in einer Vielzahl lateinamerikanischer Länder (Brasilien, Bolivien, Peru, Argentinien, Mexiko, Chile, Paraguay, Nicaragua), daß damals etwas Neues angebrochen sei, «das auch die schlimmste Unterdrückung nicht mehr zu töten vermag: der Wille eines Volkes zur Selbstbehauptung und zum Leben».⁵

Dieses Auftreten der Armen als geschichtlich handelnde Menschen (*irrupción de los pobres*) war die entscheidende historische Erfahrung der Teilnehmer der Konferenz von Medellín, die es ihnen möglich machte, die Verteidigung des Wohls und der Rechte der Menschen neu zu bestimmen, nämlich aus der Perspektive der Armen. Seitdem konnten sich viele Christen Lateinamerikas nicht mehr damit begnügen, daß die offenkundigsten Formen der Unterdrückung zwar gemildert würden, die Ursachen der Repression aber weiter fortbestehen können, und gleichzeitig macht es die Perspektive der Armen unmöglich, daß die Kirche sich durch ihr Engagement für die Verteidigung der Menschen und ihrer Würde auf subtile Weise neue Macht aufbaut. Mit der auf der Konferenz von Santo Domingo ausdrücklich formulierten «pastoralen Verpflichtung gegenüber den Frauen, den Indígenas und den Schwarzen» ist die Option für die Armen weder aufgegeben noch vergleichgültigt worden, sondern das schon in Medellín ausgesprochene Prinzip festgehalten, daß die Sichtweise der Betroffenen selbst Kriterium des pastoralen Handelns der Christen sein soll.⁶

Nikolaus Klein

¹ Deutscher Text von Medellín vgl. Die Kirche Lateinamerikas, Dokumente der II. und III. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopates in Medellín und Puebla. (Stimmen der Weltkirche, 8). Bonn 1979, S. 11–133.

² Deutscher Text von Santo Domingo vgl. Neue Evangelisierung – Förderung des Menschen – Christliche Kultur. (Stimmen der Weltkirche, 34). Bonn 1993; zum Verlauf der Konferenz vgl. N. Arntz, Hrsg., Retten, was zu retten ist? Luzern 1993; A. Müller, u. a., Santo Domingo 1992. (Berichte – Dokumente – Kommentare, 55). Missionszentrale der Franziskaner, Bonn 1993; A. Tornos, El catolicismo latinoamericano. La conferencia de Santo Domingo. Sal Terrae, Santander 1993; D. Valentini, Um Depoimento Pessoal, in: C. Boff, u. a., Santo Domingo. Ensaio Teológico-Pastoral. Vozes, Petrópolis 1993, S. 365–389.

³ Vgl. u. vielen J. Sobrino, El Vaticano II y la iglesia en América Latina, in: C. Floristán, J.-J. Tamayo, Hrsg., El Vaticano II, veinte años despues. Cristiandad, Madrid 1985, S. 105–134; E. Klinger, Armut. Eine Herausforderung Gottes. Der Glaube des Konzils und die Befreiung des Menschen. Zürich 1990; Für eine Kultur solidarischen Lebens. Die Stimme der lateinamerikanischen Kirche vor der IV. Konferenz in Santo Domingo 1992.

Segunda Relatio. Hrsg. Misor, Aachen, und Missionszentrale der Franziskaner, Bonn 1993.

⁴ Vgl. Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft 45 (1989) Heft 3 (die Beiträge von G. Collet, J. Amstutz, H. Goldstein); REB 48 (1988) Heft 4: Medellín: Vinte años depois; J. Dammert, u. a., Irrupción y caminar. De la iglesia de los pobres. Presencia de Medellín. CEP, Lima 1990.

⁵ G. Gutiérrez, Die historische Macht der Armen. (Fundamentaltheologische Studien, 11). München-Mainz 1984, S. 43–79, bes. 48f., 57.

⁶ J. Sobrino, Die Winde, die in Santo Domingo wehten, und die Evangelisierung der Kultur, in: A. Müller, Hrsg., (vgl. Anm. 2), S. 32–50; N. Mette, Option für die Anderen als Andere – in der Sicht des Schlußdokuments von Santo Domingo, in: Diakonia 24 (1993) S. 327–330.

Intelligenz und Dissens

D. Beyrau zu den Bildungsschichten in der Sowjetunion¹

Eine Schlange, «die sich unter dem Roß von Falconets Reiterstatue Peters des Großen windet: Halb zerstampft und zertreten, bedrohte sie dennoch Roß und Reiter» (S. 15) – mit diesem symbolischen Bild erfaßt der Autor, Professor für Osteuropäische Geschichte in Bremen, Frankfurt und jetzt Tübingen, die Ambivalenz einer sozialen Schicht, deren historische Funktion in der russischen und sowjetischen Geschichte dienstleistend und herrschaftsimmanent zugleich war und Opfer und Tatwerkzeug der Bolschewiki wurde.

Rekrutierung für Verwaltung, Wirtschaft und Bildung

Die Eingangsthesen der prägnant formulierenden, auch für den Nichthistoriker verständlich geschriebenen Abhandlung lauten: die Intelligenz übernahm vom untergehenden russischen Adel am Ende des 19. Jahrhunderts dessen Aufgabe als Rekrutierungspotential für staatliche Verwaltung, Wirtschaft und Bildungsapparat und akzeptierte nach der Oktoberrevolution zum großen Teil die Chance, «an der Ausübung, Formulierung [oder Kritik] von Politik teilzunehmen» (S. 9), um die passiven werktätigen Massen, Seite an Seite mit der aufsteigenden Parteikaste, mit ihr verquickt oder im wachsenden Konflikt mit ihr in die «lichte Zukunft» des Kommunismus zu führen. Der Dissens mit der Macht war insofern vorprogrammiert, als sowohl das zaristische als auch das bolschewistische Regime «auf Formen politischer Herrschaft [beharrten], die despotisch oder doch [so] autoritär begründet waren», daß den verschiedenen Intelligenzschichten weder eine Führung noch eine Mitsprache in Staatsangelegenheiten eingeräumt wurde.

Bei der Suche nach passenden Beschreibungsverfahren, um den Konflikt zwischen der «Freiheit» des intellektuellen und wissenschaftlichen Denkens und dem axiomatischen Autoritarismus des Regimes anschaulich zu machen, bedient sich der Autor verschiedener Verfahren. Es sind «Verhaltensformen, Anpassungs- und Überlebensstrategien, die Durchsetzung professioneller Interessen und ihre politische Instrumentalisierung und nicht zuletzt Formen des Widerstands, die das professionelle Interesse zur Geltung bringen wollten und transzendierten» (S. 13f.) – diese Handlungsstrategien erweisen sich inmitten eines durchbürokratisierten Systems insofern als schwer durchsetzbar, als die Diskursgemeinschaft «russischsprachige Intelligenz» eingebunden war in ein System von Abhängigkeiten und Verantwortlichkeiten, in dem politische Lenkung und Kontrolle «geregelt» wurde. Der sich dadurch immer wieder abzeichnende Konflikt zwischen Politik und Beruf spielte sich daher nach Beyrau innerhalb der jeweiligen Profession ab. Kriterium für die Zugehörigkeit zu dieser professionellen Intelligenz wird nicht der formale Bildungsabschluß «Hochschule oder Universität», sondern jenes intellektuelle Element, das geistige Probleme zentriert und transzendiert, das heißt in den gesellschaftlichen Raum hinausträgt und sie dort als sinnstiftendes Handlungsmoment diskutiert und

¹ Dietrich Beyrau. Intelligenz und Dissens. Die russischen Bildungsschichten in der Sowjetunion 1917 bis 1985. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1993, 344 S., DM 48,-.

multipliziert. Dieser eher am Begriff des westeuropäischen Bildungsbürgertums orientierte Intelligenzler, soweit er die Fesseln bürokratischer Organisationen immer wieder aufsprengt, ist Gegenstand der Untersuchung.

Umerziehung der Wissenschaftler und Künstler

Aufgeteilt in drei Großkapitel (I. Revolution und Vereisung, II. Wissenschaft und Kultur im Sozialismus, III. Selbstbefreiung im Zwangsstaat) setzt sich die Studie zunächst mit der nachrevolutionären Umerziehung der Wissenschaftler und Künstler durch den neuen Machtkader auseinander. Dabei differenziert sie nach zwei Perioden: 1917–1922: freiwillige und obligatorische Einbeziehung in den bolschewistischen Reproduktionsapparat und 1922–1928: Übergang und Vorbereitung zur Schaffung der staatsloyalen Wissenschafts- und Kunstkader. In einzelnen Fallstudien (Bulgakow, Pilnjak, Samjatin) zeigt sie minutiös die propagandistischen Diffamierungen der «Mitläufer» durch die Parteipresse und die Wirksamkeit der Zensurmechanismen. Die seit Beginn der dreißiger Jahre wirksam werdende zentrale Überwachung der kulturellen und wissenschaftlichen Institutionen und systematische Ausschaltung «sowjetfeindlicher Elemente» führte jedoch nicht zu einer allgemeingültigen Zensurregelung. Vielmehr wurde willkürlich diffamiert, repressiert und kaserniert. Parallel zu diesen paranoiden Säuberungsaktionen schuf sich der Sowjetstaat gigantische Wissenschaftsapparaturen (die Akademie der Wissenschaften wuchs von 1000 Mitarbeitern (1929) auf 16 000 im Jahr 1940), ohne daß dadurch ein Innovationsschub entstand. Im Gegenteil, die Scharlatane siedelten sich in diesen Institutionen an, wie der Agronom Lyssenko, der nach dem «Sieg» der Mitschurinisten über die weltweit anerkannte genetisch orientierte Pflanzenforschung über dreißig Jahre die landwirtschaftliche Forschung in der Sowjetunion mit markt-schreierischen Methoden ins wissenschaftliche Abseits trieb und dadurch unermeßlichen Schaden anrichtete. Die ausgegrenzten Wissenschaftler landeten entweder in den zahlreichen Spezialinstituten, um dort im Auftrag von Armee, KGB oder des ZK ihre Auftragsforschungen unter Lagerbedingungen zu betreiben, oder sie wurden in die hochgradig bürokratisierten Verbände der Kultur- und wissenschaftlichen Intelligenz eingegliedert. Diese Kasernierungsprozesse verdeutlicht die Studie in zwei Unterkapiteln. Wer sich nach 1953 dem Zugriff des Systems entziehen wollte, wurde – wie der Fall Boris Pasternak und die Veröffentlichung des «Doktor Schiwago» im westlichen Ausland zeigte – durch die Parteipresse diffamiert und bedroht.

Den just zu diesem Zeitpunkt (1958/60) einsetzenden Selbstbefreiungsprozeß, gegen den die Sowjetbürokratie ein be-

trächtliches Repressionspotential (Einschüchterung, Überwachung, Strafprozesse zur Abschreckung der Dissidenten, Einweisungen in psychiatrische Anstalten) einsetzte, beschreibt Beyrau an mehreren Fallbeispielen (Brodskij, Sinjawschik/Daniels, Grossman, Solschenizyn). In weiteren Unterkapiteln ist das Engagement weltweit bekannter Wissenschaftler (Nobelpreisträger Sacharow, Roy Medwedew, Aleksandr Nekritsch) für die Schaffung demokratischer Zustände in der UdSSR und die Funktion des Samisdat (Selbstverlag) bei der Schaffung einer nichtkontrollierten Öffentlichkeit der Gegenstand ausführlicher wertender Beschreibung.

Einseitige Modernisierung und ihre Folgen

In einem äußerst konzentrierten, auf den Punkt gebrachten Resümee reflektiert der Autor die Auswirkungen der einseitigen Modernisierung des Sowjetstaats (Industrialisierung, Urbanisierung, Zunahme von Komplexität in technischen Verfahren und Organisationen ohne die Schaffung von individuellen Freiräumen) auf die Effektivität der Funktionseliten und deren Konfliktpotential. Indem die Partei- und Staatsführung jegliche außerhalb der Profession liegende Konflikte mit Rigorosität unterdrückte, legte sie die Grundlage für eine wachsende Bereitschaft, die vorgegebenen Normen und Werte zu verletzen und sie im Sinne westlicher Demokratievorstellungen neu zu definieren. Allerdings kommt Beyrau zum Schluß, daß der Dissens als moralische Gegenelite nur begrenzten Widerhall in der Sowjetgesellschaft fand und die professionelle Intelligenz sich meist abwartend verhielt bei dem Versuch, den Normenkatalog des Apparates in Frage zu stellen. Ist diese Erkenntnis auch ein weiterführender Hinweis auf die extremen Schwierigkeiten, mit denen eine diffuse Gruppe von Reformern bei ihrem Versuch konfrontiert ist, Rußland in den neunziger Jahren zu demokratisieren? Die ausbleibende Antwort des Historikers dürfte der Stoff für zukünftige Abhandlungen über dieses Thema werden.

Die mit einem witzigen Einband versehene Publikation ist mit einer Reihe von Tabellen über die kulturelle Produktion der Bildungsschichten der UdSSR, über die Auflagenhöhe der bekanntesten Werke sowjetischer Autoren, über die Lohnstatistiken der «Kulturarbeiter» und über die Anzahl der wissenschaftlichen und künstlerischen Produzenten in der UdSSR zwischen 1917 und 1985 ausgestattet. Ein ausführliches Literaturverzeichnis und ein Personenregister ergänzen den Band, der all denjenigen zu empfehlen ist, die über die Entstehung der tiefen Kluft zwischen dem sowjetischen autoritär-repressiven Staat und dessen künstlerischer und wissenschaftlicher Intelligenz nach der Oktoberrevolution mehr wissen wollen.

Wolfgang Schlott, Bremen

Eine Philosophie der Ungewißheit

Zur ethischen Konzeption des spanischen Philosophen Javier Muguerza

Für den deutschsprachigen Raum gilt Spanien bezüglich der Philosophie gegenwärtig als Entwicklungsland. Nach dem magischen Jahr 1992, welches Spanien sehr wohl für sich auszunutzen wußte – die Breitenwirksamkeit der Olympischen Spiele in Barcelona und der EXPO in Sevilla hat sich zur Genüge in Nordeuropa ersichtlich gemacht – beschränkt sich die Reflexion über die Geisteswissenschaften primär auf den historischen (so auf die Rolle im «V. Centenario») als auch auf den literarischen Bereich. Gerade im letzteren Fall präsentieren uns die deutschen Verlage Übersetzungen von zeitgenössischen Schriftstellern *en masse*, sicherlich nicht zum Nachteil des Publikums. Wo bleiben dabei die Philosophen der Iberischen Halbinsel? Es kann doch wohl kaum so sein – selbst wenn vordergründig der Eindruck entsteht –, daß nach *Ortega y Gasset* und *María Zambrano* nichts Übersetzenswertes mehr zu finden ist.

Der Freiburger Alber-Verlag hat sich nun als Vorreiter erwiesen und sich entschlossen, gleich mehrere philosophische Publikationen auf den Markt zu bringen.¹ Im Folgenden soll das Konzept *Javier Muguerzas* besonders im Hinblick auf eine politische Ethik näherhin untersucht werden.

Ungewißheit als Auffassung von Philosophie

Der Madrider Philosoph Javier Muguerza (geb. 1939 in Málaga) beschäftigt sich vornehmlich mit moralphilosophischen Themen. Nun liegt als Übersetzung die Studie «Ethik der Ungewißheit» vor, welche drei Kapitel der umfangreichen Arbeit «Desde la perplejidad» beinhaltet.² Bereits im Vorwort

¹ Dies wird auch in Spanien begrüßt: Vgl. R. Mate, *Invitación a la pregunta. Javier Muguerza, traducido al alemán*, in: *El País* vom 23. September 1990.

² J. Muguerza, *Ethik der Ungewißheit*. Freiburg-München 1990 (span. Ausgabe: *Desde la perplejidad. Para una crítica de la razón dialógica*. Madrid 1989).

erklärt sich der Titel. Muguerza sieht in der aktuellen politik-philosophischen Diskussion einen «Reflex der allgemeinen Unsicherheit». Er möchte weniger jene Unsicherheit auflösen, als sie vielmehr zur Grundlage seines Konzepts machen: Denn Muguerza vermutet, «daß die konstatierte Ungewißheit mitnichten ein vorübergehendes Merkmal des Philosophierens über die menschliche Praxis darstellt, sondern daß sie vielmehr eine bestimmte Auffassung von der Philosophie selbst widerspiegelt ...» (7) Eine ähnliche Aussage finden wir in Muguerzas Begründung, seinen in deutscher Sprache herausgegebenen Sammelband mit dem Titel «Ethik aus Unbehagen» zu bezeichnen.³ Damit lehnt er sich bewußt zustimmend an den spanischen Dichter *Antonio Machado* an, der einmal schrieb, daß das Unbehagen die einzige Grundlage der Ethik sei.

Kritiker des Wohlfahrtsstaates

Im Mittelpunkt heutiger Theorien der Gerechtigkeit steht nach Muguerza ein Neokontraktualismus, der vom klassischen Gesellschaftsvertrag beeinflusst ist. (Ilf.) Der Grund liegt darin, daß der Vertrag eine hilfreiche Form darstellt, die ethische Frage nach der praktischen Vernunft zu untersuchen. Obgleich die Ethik sich nicht so sehr mit dem «tun», sondern eher mit dem «tun sollen» auseinandersetzen hat, weist Muguerza gewisse Vermeidungstendenzen unter Philosophen nach, konkrete Handlungsanweisungen zu geben. Als Beispiel nennt er den zeitgenössischen analytischen Philosophen *Nowell-Smith* (zitiert mit der Aussage, man solle einen Philosophen nicht mit einem Gemeindepfarrer verwechseln), ja sogar Hegels Angst vor simpler Erbaulichkeit wird in Erinnerung gerufen. Nach Muguerza geht Hegels Distanz zur Ethik weiter als die der Analytiker: «Und ... was Hegel am Ende vorschlägt, ist der Ersatz der schwammigen Normativität moralischer Vorschriften durch die härtere, quasi faktische der Gesetzesnormen oder, mit anderen Worten, die Reduktion der Ethik auf ein Kapitel der «Rechtsphilosophie.»» (16) Die analytischen Philosophen sind nach Muguerza nicht ganz so konsequent, beschränkten sie sich doch eher darauf, die Sprache der Moral zu untersuchen.

Was die praktische Vernunft angeht, so geht Muguerza einen anderen Weg, als Kant ihn vorgeschlagen hatte. Nicht das Kantische hypothetische Subjekt ist Vorbild für das reale Subjekt, sondern eine Hypothese moralischen Handelns habe sich aus dem Verhalten der realen moralisch Handelnden zu ergeben. Der Plural ist bewußt gewählt, denn das Subjekt ist in Wirklichkeit immer mindestens eine Gemeinschaft von vielen. (Vgl. 21) Dies ist auch zu berücksichtigen, wenn man die Sprache der Moral in den Blick nimmt. Denn Sprache ist gesellschaftliche Lebensform schlechthin: «Innerhalb jeder Sprache ... haben wir es folglich wieder mit einer wimmelnden Menge von Subjekten zu tun, die miteinander im Dialog und Interaktion stehen und so die Vernunft leben lassen.» (23) Von daher wird der eingangs erwähnte Neokontraktualismus verständlich, dessen Ansatz die dialogische Auffassung der Vernunft voraussetzt.

Muguerza konkretisiert dies am Beispiel von *John Rawls*. Seine «Theorie der Gerechtigkeit» macht aus der Gerechtigkeit die Primärtugend sozialer Institutionen. An ihr haben sich alle politischen und gesetzgeberischen Entscheidungen zu orientieren. Bezüglich der Gerechtigkeit formuliert *Rawls* Prinzipien, über die sich die Vertragspartner einig sein müssen – Freiheit, Gleichheit bzw. Ungleichheit: «Soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten müssen ... den am wenigsten Begünstigten den größtmöglichen Vorteil bringen ...»⁴ *Rawls* formuliert im weiteren eine absolute Priorität des Freiheitsprinzips, das noch vor dem der Gerechtigkeit steht. Muguerza bedenkt glücklicherweise auch die negativen Konsequenzen

eines solchen Vorrangs in unserer westlichen Gesellschaft. Hilfreich ist es deshalb, die Ungleichheits-Gleichheits-Komponente der Rawlsschen Theorie mitzuberücksichtigen. Diese Wechselbeziehung betrachtet Muguerza weiterführender als *Rawls*, um sich zugunsten des Wohlfahrtsstaates und damit gegen eine einfache Wohlstandsmaximierung zu entscheiden. Muguerza sieht sehr wohl die heutige Krise des Wohlfahrtsstaates und benennt (unter Berufung auf den Soziologen *Bill Jordan*) die beiden unterschiedlichen Kritiker: Dies sind der Liberalismus und der Libertarismus.

Ersterer auf der einen Seite geht bekanntlich von der Förderung der Privatinitiative und individuellen Verantwortung aus, welche letztlich zum Wohlstand aller führen soll. Die Idee des Wohlfahrtsstaates paßt nicht dazu. Dem anarcho-syndikalistisch geprägten Libertarismus auf der anderen Seite sind Autorität und Institutionen – wie eben die der Wohlfahrt – an sich schon suspekt. Wenn die beiden Ausrichtungen in der Definition ihres Freiheitsbegriffs zunächst auch sehr unterschiedlich sind, so ist ihnen die Ablehnung des Wohlfahrtsstaates gemeinsam.

Muguerza mahnt an, daß eine Verwechslung der beiden Tendenzen in der politischen und philosophischen Erörterung allzu häufig vorkommt, wenn man sich über das Phänomen der Freiheit ausläßt. Den Grund sieht er – zunächst eigentlich überraschend – im Individualismus. Er schreibt: «Aus meiner Sicht ist die tiefste dieser Wurzeln in der scheinbaren Übereinstimmung von Liberalismus und Libertarismus in der Apologie des Individualismus zu suchen; ... die Mehrdeutigkeit dieses letzten Begriffs ist verantwortlich für das Durcheinander, das uns beschäftigt.» (52)

Ethischer Individualismus

Der Terminus Individualismus ist an dieser Stelle näherhin zu klären. Muguerza plädiert für einen *ethischen Individualismus*. Dieser unterscheidet sich von einem *ontologischen Individualismus*. «Meines Erachtens hat es jedoch gerade die Realität selbst übernommen, diesen seltsamen politischen Nominalismus zu widerlegen, auf den der ontologische Individualismus hinausläuft, denn – ob es einem nun gefällt oder nicht – den Staat, die Klassen und die Ehe gibt es nun einmal.» (59)

Als Nachweis für die Richtigkeit seines Gedankenganges nennt Muguerza die Praxis, daß sich diese Institutionen grundsätzlich ihrer Auslöschung widersetzen. Der ethische Individualismus kennzeichnet nach Ansicht des spanischen Philosophen nicht nur den *libertären Individualismus*, sondern stellt auch einen Zusammenhang her zum *liberalen Individualismus*. An dieser Stelle schließt sich der Kreis, den Muguerza – ausgehend von der Vernunft – skizziert. Denn unter liberalem Individualismus versteht er etwas anderes, als es der klassische politische Liberalismus (diese «verachtenswerte Schabigheit») getan hat, hatte doch nicht zuletzt Kant auf die enge Zusammengehörigkeit von Freiheit und Gleichheit insistiert.

Universalität und Autonomie

Freiheit und Gleichheit eignen ethische Relevanz. Nach Kant soll die Vernunft frei und gleich machen. In diesem Zusammenhang versucht Muguerza aufzuzeigen, daß der Vorwurf nicht aufrechtzuerhalten ist, jener Ansatz würde Sprache von Gesellschaft und Geschichte trennen. Anhand des Wortes «gut» vertieft er das. Obgleich sich die Definition von *Gutsein* im Laufe der philosophischen Tradition verändert hat, ist doch augenfällig, daß es beständig Aufgabe der Ethik bleibt, das Gute zum Gegenstand ihrer Diskussion zu machen. Eine wesentliche Dimension der Interpretation ist die Tendenz zum Individualismus: «Das Entscheidende war jedoch, daß jegliche Bestimmung des moralisch Guten dem individuellen Gewissen übertragen wurde.» (67)

Zu dieser ethischen Forderung nach Universalität (da die Gesetze für jeden zu gelten haben) gehört spätestens nach Kant

³ J. Muguerza, Hrsg., *Ethik aus Unbehagen*. 25 Jahre ethische Diskussion in Spanien. Freiburg-München 1991, S. 7-15.

⁴ J. Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt/M. 1975 u. ö., S. 336.

zusätzlich der Anspruch auf Selbstbestimmung. Javier Muguerza ist der Ansicht, daß es vor allem *Habermas* ist, welcher den Zusammenhang weitergedacht hat. Die Griechen verstanden unter *lógos* sowohl Sprache als auch Vernunft. Im Blick auf diesen Ausgangspunkt sieht Habermas keine andere Möglichkeit, als statt der üblichen monologisch ausgerichteten Rationalität des Individuums oder des Staates für eine dialogische Kommunikationsgemeinschaft zu plädieren, deren Interaktion durch Sprache erfolgt. Muguerza seinerseits nennt das Habermasche Modell «Vertragsethik». (73) Ebenso wie der althergebrachte Gesellschaftsvertrag bleibt der Diskurs im Sinne Habermas' allerdings Fiktion. Muguerza bringt es auf den Punkt, indem er betont, daß jene Utopie letzten Endes auf die Verwirklichung des Gottesreichs auf Erden ausgerichtet wäre. (Eine Tatsache, die auch Habermas selbst durchaus präsent ist.)

Eine Ethik der Ungewißheit

Trotz des utopischen Charakters hat Ethik also die Aufgabe, sowohl Universalität als auch Selbstbestimmung einzufordern, in der jeder Gesetzgeber ist und gleichzeitig die Gesetzgebung alle erreicht. Damit wäre es die Vernunft, die die Welt regiert. Muguerza bleibt zunächst pessimistisch, denn ihm erscheint die Ethik «als eine hoffnungslose Instanz, vielleicht sogar eine unmögliche, in jedem Fall aber eine inoperative, von der man mit größter Nachsicht bestenfalls sagen könnte, daß tatsächlich «ihr Reich nicht von dieser Welt ist»». (76) Dennoch bleibt das Habermasche Konzept einer idealen Kommunikationsgemeinschaft für ihn weiterführend, zeigt doch der Alltag, daß der Mensch in zunehmendem Maße daran interessiert ist, an Entscheidungen und Plänen zu partizipieren und nicht mehr einfach alles über sich ergehen zu lassen. Eine *direkte Demokratie* allerdings ist dann doch noch weit entfernt, und unsere westliche *parlamentarische Demokratie* kann die zu postulierende ideale Dialogebene nicht herstellen.

Muguerza – ein spanischer Philosoph der Gegenwart

Zu Beginn dieses Beitrags wurde ausdrücklich darauf verwiesen, daß Muguerza Spanier sei. Nun drängt sich die Frage auf,

was denn eigentlich an seinem – wenn auch nur aufrißhaft skizzierten – Konzept das «spezifisch Spanische» sein soll. Die rezipierten Autoren stammen in der Regel aus dem deutsch-angelsächsischen Raum, äußerst selten aus der Romania. In anderem Zusammenhang präzisiert Muguerza dieses Kuriosum. In dem bereits erwähnten von ihm edierten Sammelband verweist Muguerza auf die geistige Erstarrung des franquistischen Spanien.⁵ Interessanterweise galt dies verstärkt an staatlichen Universitäten und weniger an den kirchlichen Institutionen. Abgesehen von wenigen Ausnahmen gelang es damals als Universitätsdozent kaum, sich von der Enge eines überholten Thomismus zu emanzipieren. Nach dem Tode Francos und der *transición*, d. i. die sich anschließende Wende zur Demokratie, kann und darf die spanische Geisteswissenschaft wieder über den bis dahin recht beschränkten Horizont blicken. Eine logische Folge ist der Nachholbedarf an der Rezeption zeitgenössischer (westlicher?) Autoren. Nicht umsonst sind seit 1975 eine ganze Reihe ausländischer Philosophen und Literaten ins Spanische übersetzt worden. Die spanischsprachigen Fachzeitschriften zeichnen sich durch intensive Beschäftigung mit deutschen Philosophen der Moderne aus (z. B. Gadamer und die Frankfurter Schule mit ihren Schülern). Der Madrider Philosoph Ripalda schreibt in diesem Zusammenhang recht eindringlich, daß die Philosophie in Spanien «jugendlich und unfertig» sei, da angesichts der Franco-Zeit augenblicklich nicht in ausreichendem Maße Selbstkritik und Trauerarbeit geleistet werde.⁶

Ohne das Urteil Ripaldas ganz von der Hand zu weisen, darf aber doch mit Recht gehofft werden, daß die Philosophie im heutigen Spanien einen adäquaten Weg zur Eigenständigkeit findet. Muguerza steht zweifellos exemplarisch für einen solchen Aufbruch.

Thomas Eggensperger, Düsseldorf

⁵ J. Muguerza, Hrsg., *Ethik aus Unbehagen*. (vgl. Anm. 3), S. 11f.

⁶ Vgl. J. M. Ripalda, *Die spanische Philosophie: Eine Philosophie ohne Vergangenheit*, in: V. Rühle, Hrsg., *Beiträge zur Philosophie aus Spanien*. Freiburg-München 1992, S. 235–250, hier 236; vgl. auch die Rezension zu den oben genannten Studien: Th. Eggensperger, *Spanische Philosophie der Gegenwart*, in: *Tránvia. Revue der Iberischen Halbinsel*. Nr. 30 (September 1993) S. 42f.

«Ehre gebührt dem, der Ehre gibt ...»

Laudatio für Paulo Suess

Die Fakultät Katholische Theologie der Otto-Friedrich-Universität Bamberg hat Herrn Professor Dr. Paulo Suess in einem Festakt am 15. Juli 1993 die Theologische Ehrendoktorwürde verliehen. Zur Begründung heißt es in der Urkunde: «Dr. Paulo Suess hat aus profunder historischer Forschung und pastoraler Erfahrung anspruchsvolle theologische Theorie entwickelt und in der Vertrautheit mit der Situation der Indios wegweisende Perspektiven für die Solidarisierung mit bedrängten Menschen und für die Zukunft der Lateinamerikanischen Kirche aufgezeigt!» – Folgender Text ist eine knappe Ausarbeitung der bei der Feier gehaltenen Laudatio. Der Rede- und Anredestil ist beibehalten. (Red.)

Wer den Versuch anstellt, einem Menschen in dieser Form einer Ehrenpromotion die Ehre zu geben, tut dies durchaus mit Absicht. Solche Wertschätzung ist ein beziehungsreiches Unternehmen, das in inhaltlichen Motiven wurzelt, die besprochen sein wollen, damit diese Ehrung beliebigen Interpretationen entzogen wird.

Indem wir Sie, lieber Paulo Suess ehren, bringen wir auch unsere eigene Sehnsucht nach einer Praxis und Theologie zum Ausdruck, wie wir sie bei Ihnen verkörpert sehen. Das alte Wort «Vorbild» ist hier immer noch am tauglichsten. Daß und wie Sie uns ein Vorbild gegeben haben und geben, dem will ich hier ein wenig nachspüren.

Einfach ist das nicht. Mit Ihnen handeln wir uns einen Störenfried ein. Mit dem Dostojewskischen Großinquisitor, den auch

Sie einmal entsprechend zitieren¹, könnten wir abwehrend ausrufen: «Warum bist Du denn hergekommen, uns zu stören?» Zu gerne möchten wir wohl bei unseren Leistungswundern, Autoritätskulturen und Verdrängungsgeheimnissen bleiben.² Glatte Rede steht da nicht zur Verfügung. Manches kommt zum Vorschein, was uns Wunden schlägt. Zu leicht könnte man deshalb versucht sein, mit der Ehrung auch die Sache abzuschließen, und die Sache nicht auch auf uns zu beziehen. Eine raffinierte Strategie, Paulo Suess von uns wegzuloben und damit vom Leib zu halten. Deshalb werde ich auch von uns reden müssen, wenn ich von ihm rede. Ich denke, und das weiß ich aus seinen Schriften, daß das auch in seinem Sinne ist.

Nicht um Moralisierung geht es hier; dies wäre zu oberflächlich. Paulo Suess geht tiefer, ran an die Wurzeln des Lebens, an die *Gegebenheit des Lebens* in Menschen, in Kulturen, in

¹ Vgl. P. Suess, *Junger Wein und alte Schläuche. Zum Theologietransfer aus und nach Lateinamerika*, in: E. Schillebeeckx, Hrsg., *Mystik und Politik. Theologie im Ringen um Geschichte und Gesellschaft* (FS. J. B. Metz) Mainz 1988, 44–56, 48.

² Diese Formulierungen im Anschluß an Suess, *Junger Wein* 48: «Der Ruf des Großinquisitors nach dem *Wunder*, der *Autorität* und *Mysteriengläubigkeit*, die dann in den Händen ihrer Verwalter zu undurchsichtiger Geheimnispolitik zu gerinnen droht, ist doch nicht nur eine Dostojewskische Fiktion.»

Lebensformen. Er will die Augen öffnen für eine neue Sichtweise von Wirklichkeit und Evangelium, für eine neue Erfahrung des Zusammenhangs von Menschentat und Gottesglauben. Nicht Gesetze bringen Umkehr, und Aufforderungen machen oft eher defensiv. Nein, die Gnade, die in allem Geschaffenen liegt, ist der Grund, der Ursprung, von dem her sich menschliches Handeln gewinnen läßt. Dafür hat er den Begriff «Gratuität»³ geprägt: der «Gratisqualität», der Geschenktheit des Lebens in all seinen vielgestalteten Formen, und der angemessenen Antwort des Menschen darauf: in Dankbarkeit und Anerkennung, Solidarität und Vergebung.

Hier sind wohl auch die Wurzeln des *Dichters* Paulo Suess, der in seiner Poesie mit feingliedriger Zärtlichkeit die Details und Leiden der Menschen wahr- und aufnimmt und zugleich mit heftiger Kraft deren Lebenswelt schützt und verteidigt. Eine Kraft des *Sein-Lassens* von dem, was ist, die gleiche, die einen anderen unbestechlichen Dichter, *Erich Fried*, sagen läßt: «Es ist, was es ist, sagt die Liebe!» Diese Leidenschaft, den und die anderen sein zu lassen, entläßt aus sich die unnachgiebige Verantwortung, bedrohtes Sein nicht im Stich zu lassen, für ihn das zum äußersten bedrohte Da- und Sosein der Indiovölker im Amazonasgebiet.

Weil Sie, lieber Paulo Suess, insbesondere in den Indiovölkern, so die anderen Menschen mit einer solchen Ehrfurcht vor dem Leben ehren, deshalb wollen wir Sie heute ehren!

Und unsere *Sehnsucht* geht dahin, diese Ermutigung aufzunehmen, hierzulande. Wir haben dies bitter nötig in einem Land, in dem nachts Feuer gelegt werden gegen Menschen, die anders sind⁴; wo Kinder schon früh dem Leistungsstreß der Eltern und Schulen unterworfen werden und nicht werden dürfen, was sie sein könnten⁵; wo man ständig darauf aus ist, daß die anderen so fortschrittlich, entwickelt und leistungsstark, letztlich aber genauso zerstörerisch gegen sich und andere werden wie wir selbst. Wir würden besser leben und andere besser leben lassen, könnten wir etwas mehr schöpfen aus dem Brunnenwasser unserer eigenen Gratuität, könnten wir unser aller Gegebenheit als Gnade begreifen.

Eine neue *Weltfrömmigkeit* kündigt sich an, die Gottes Schöpfungswort, daß es gut sei, als Grundhaltung der Menschen gegenüber allem Geschaffenen aufnimmt und nachvollzieht. Dem Leben trauen, in seinen verschiedenen Formen, es gut sein lassen: das ist Güte. Und wer andere Kulturen gut sein läßt, wer sie schätzt, der schützt sie auch. Und nur der schätzt sie wirklich, der sie auch schützt.

Dies gilt auch und gerade um des Evangeliums willen. Kaum einer hat so deutlich wie Paulo Suess mit emotionaler Kraft und glasklarer theologischer Präzision herausgestellt: In der Indio pastoral geht es erst einmal darum, das Leben der Indio kulturen zu schützen und für ihr Überleben zu kämpfen. Erst dann ist überhaupt die solidarische Praxis erreicht, in der von Gott unmißverständlich die Rede sein kann, weil dann ansatzhaft durch menschliche Solidarität erfahren wird, was Gott

für die Menschen bedeutet. Auch Jesus hat seine Rede von Gott strikt an heilendes, befreiendes und teilendes Handeln gebunden und darin eindeutig gemacht und jeder Beliebigkeit entzogen. Anders wird es für den Missionswissenschaftler Paulo Suess⁶ Mission nie mehr geben dürfen, weil sie «sonst am Ende ... unerlöstere Menschen zurückläßt, als sie angetroffen hat!»⁷

Kultur als identitätsbildende Lebenskraft

Paulo Suess war wohl auch einer der ersten, die genau unterschieden haben zwischen *Option für die Armen* und *Option für die anderen* und ihre dichten gegenseitigen Verursachungszusammenhänge exakt beschreiben konnten. «Die Analyse der Sozialwissenschaften, die den Armen bevorzugt behandelt und den Indianer vernachlässigt, ordnet die ethnische Frage als Überbau der ökonomischen Frage – als Basis – unter. Sie stellt die Gleichung auf: Der Indianer ist ein Armer. Das mögliche Unheil (der Indianer wird zum Armen) darf jedoch nicht analytischer Ausgangspunkt für die ethnische Frage überhaupt sein ... Die ethnische Frage – obwohl die Klassenfrage überschneidend – ist umfassender als die Klassenfrage. Daher ist sie nicht auf ein nur ökonomisches Befreiungsprojekt reduzierbar. Die Verkürzung eines Klassenobjekts, das den Arbeiter zum alleinigen Subjekt für die strukturelle Umwandlung der Gesellschaft erklärt, ist auch eine integrationsistische Form, die Indianerfrage zu behandeln.»⁸

Sie wissen, wie sehr die Spannung zwischen Pluralität und Optionalität, zwischen Toleranz und Position auch in unserer Theologie rumort und in der Auseinandersetzung mit der sogenannten Postmoderne diskutiert wird. Sie, lieber Paulo Suess, sind diesbezüglich bedeutend weiter als manche Theologen/-innen hierzulande, die allzu defensiv und universalistisch auf der Option für die Armen bestehen und in der Option für die anderen eine «Sowohl-als-auch-Falle»⁹ befürchten, die die Option für die Armen nicht mehr als Zentrum der Kirchen- und Theologiebildung anstrebt. Paulo Suess hat dagegen sehr deutlich herausgestellt: Ethnische Pluralität ist ein ethischer Begriff, der die gleichen Rechte aller Kulturen zum Ziel hat¹⁰ und deshalb aus sich heraus die Option für die unterdrückten Kulturen hervortreibt, die nicht in der gleichstufigen Gerechtigkeit aller vorkommen.¹¹ Auch wenn sie einmal nicht mehr arm und unterdrückt sein sollten, bleibt das Verbot ihrer Integration bzw. Auflösung in einer wie immer gearteten klassenlosen bzw. wohlständigen Gesellschaft. Kultur ist für Paulo Suess kein verfügbares Überbauphänomen, sondern identitätsbildende Lebenskraft.¹²

⁶ Seit 1988 ist Paulo Suess Professor für Missionswissenschaft und Leiter des Studienganges Missionswissenschaft für Postgraduierte an der Theologischen Hochschule «Nossa Senhora da Assuncao» in São Paulo.

⁷ G. P. Suess, Aus dem Tagebuch einer indianischen Passion. Eine kritische Nachlese, in: T. R. Peters, Hrsg., Theologisch-politische Protokolle, Mainz-München 1981, 149.

⁸ P. Suess, Indianisches Anderssein und Befreiung, in: Lateinamerikanische Analysen und Berichte, Hamburg 1986, 82–101, 97; vgl. auch ders., Theologie angesichts der ethnischen Vielfalt. Notizen über Befreiung und zur Sache der Indianer (II), in: Orientierung 49 (1985) 241–245, 242ff.

⁹ Vgl. K. Füssel, D. Sölle, F. Steffensky, Die Sowohl-als-auch-Falle. Eine theologische Kritik des Postmodernismus, Luzern 1993; eine für meine Einschätzung qualifiziertere theologische Einschätzung der Postmoderne findet sich bei R. M. Bucher, Die Theologie in Moderne und Postmoderne. Zu unterbliebenen und anstehenden Innovationen des theologischen Diskurses, in: H.-J. Höhn, Hrsg., Theologie, die an der Zeit ist. Entwicklungsperspektiven, Paderborn 1992, 35–57.

¹⁰ Vgl. G. P. Suess, Theologie angesichts der ethnischen Vielfalt. Notizen über Befreiung und zur Sache der Indianer (I), in: Orientierung 49 (1985) 229–242, 230; ders., Ethnische Vielfalt (II) 243ff., ders., Junger Wein 25 (hier zum Begriff ethnischer Autonomie im Nationalstaat).

¹¹ Vgl. dazu meinen Beitrag: Plädoyer für eine radikale Pluralitätsethik, in: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 77 (1993) 1, 62–77.

¹² Zum Kulturbegriff bei Paulo Suess, vgl. ders., Den Kräften des Todes widerstehen, in: Présente. Bulletin der Christlichen Initiative Romero e. V. 9 (1991) 2, 5–7; ders., Indianisches Anderssein 98.

³ Vgl. G. P. Suess, Anerkennung des anderen. Anfragen aus der Perspektive indianischer Völker (II), in: Orientierung 50 (1986) 241–243, 243.

⁴ Bezüglich unserer Situation denkt auch Paulo Suess an die Benachteiligten und Ausgestoßenen in unserer Gesellschaft; vgl. Suess, Junger Wein 55f.; vgl. auch das Gedicht «Kemal Altun raus», das Paulo Suess zum Tode des Türken Kemal Altun schrieb, der sich am 30. August 1983 in Berlin aus einem Fenster des Gerichts zu Tode gestürzt hat, in: P. Suess, Vom Schrei zum Gesang. Brasilianische Meditationen. Nachwort von Ulrich Schoenborn, Wuppertal 1985, 26.

⁵ Auch P. Suess nennt einmal die Schule, allerdings im Zusammenhang der Integrationsstrategie für den indianischen Nachwuchs: vgl. ders., Entwicklungsstrategie und Integrationsmord in Amazonien, in: Entwicklungsperspektiven. Lateinamerika – Dokumentationsstelle der Gesamthochschule FB. 6, Kassel 1984, Heft 11, 1–41, 17. Was dort Integrationsstreß bedeutet, kann hierzulande durchaus analog auf jenen Streß bezogen werden, in dem die Kinder den Prestige- und Ökonomiestrukturen derart unterworfen werden, daß sie keine Ressourcen an Zeit und Energie mehr haben, etwas «anderes» zu werden: vgl. A. Gruen, Der Wahnsinn der Normalität. Realismus als Krankheit, München 1987.

Die brasilianische Versammlung der Basisgemeinden im September 1992 hat denn auch die Option für die Armen in den Horizont der Option für die anderen gestellt. Die Bedeutung dieser Akzentsetzung kann gar nicht überschätzt werden, weil in der Option für die anderen nicht «nur» (wie in der Option für die Armen) eine Option gegen bestehende Ungerechtigkeit zum Ausdruck kommt, sondern zugleich eine der zentralsten Ursachen für die Ungerechtigkeit ins Bewußtsein gehoben wird, nämlich die wertmäßige Unterordnung anderer Menschen: Menschen anderer Kulturen und Religionen, Hautfarbe und Rasse, Sprachen und Nationen, auch des anderen Geschlechtes (insbesondere der Frauen) und anderen Alters (beispielsweise alter Menschen und der Kinder), anderen Aussehens und Verhaltens (bezüglich körperlich und psychisch behinderter Menschen), bestimmter sozialer Schichten (z. B. der Bauern oder der Arbeiter) und überhaupt anderer Meinungen bzw. moralischer Lebensformen.

Wir wissen hierzulande gut genug, was die verweigerte Option für die anderen und für ihre Gleichberechtigung in der Vergangenheit angerichtet hat und wie auch heute die fehlende Option für die anderen letztere zunehmend zu den Armen und Benachteiligten macht. Ihr Freund, Bischof *Erwin Kräutler*, hat das Problem in höchster Konzentration formuliert: «Nichts ist schrecklicher als die Identität zu verlieren. Das ist Armut in ihrer extremsten Form! Armut ist nichtsein dürfen!»¹³

Ohne lebendige Kultur gibt es keine Evangelisierung, es sei denn, letztere will ihren Tod. «Die Kulturen sind es, die es jedem Volk ermöglichen, den Kräften des Todes zu widerstehen, seine Identität immer neu zu entwickeln und seinen Bestrebungen für ein Projekt des Lebens Ausdruck zu verleihen. Das historische Gedächtnis jedes Volkes, eingraviert in seiner Kultur, ist der Grundstoff für die Evangelisierung.»¹⁴ Und: «Den Ansatz zu spezifisch indianischer Evangelisation kann ich jedoch nur herausfinden, wenn ich mich auf die fremde Kultur einlasse, sie annehme und mich von ihr annehmen lasse, mich inkarniere, d. h. darin versuche, neu Mensch zu werden.»¹⁵

Ehre gebührt dem, der Ehre gibt! Weil Sie, lieber Paulo Suess, vor den Kulturen der anderen, hier der Indios eine solche Ehrfurcht haben, ehren auch wir Sie.

Und wir drücken darin unsere *Sehnsucht* aus, ja wir spüren auch hierzulande: hier läge die Rettung, die Perspektive zum Überleben für uns und andere, wenn wir nur loslassen könnten: die Herrschaft, die Überlegenheit, die Besserwisserei darüber, was andere tun müßten, die Definitionsmacht über das, was andere angeht. Ohne diese Abrüstung gibt es für uns keine Befreiung, auch keine Theologie der Befreiung. Sie haben recht, wenn Sie uns in deutschen Publikationen immer wieder den Ruf der bedrohten Kulturen zurufen: «Ihr könnt nur leben, wenn auch wir überleben!»¹⁶ Und Sie haben erschreckend recht, wenn Sie mahnen: wer Kulturen mißachtet, mißachtet Menschen; wer Kulturen mordet, mordet über kurz oder lang auch die Völker.¹⁷

Aus der Erfahrung der bedrängten anderen

Paulo Suess ist ein begnadeter Sprachenkenner, theologischer Schriftsteller und Dichter: als *Theologe* aus dem direkten Kontakt mit den Bedrohten her scharfsichtig in der Wahrnehmung des Konkreten, mit konzeptioneller Kraft und kantenreich, als *Dichter* einfühlsam die Bilder der Indios aufnehmend und in

¹³ E. Kräutler, 500 Jahre Lateinamerika: Die Nacht ist noch nicht vorüber ... (Schriften des Cusanuswerkes Nr. 2) Bonn 1992, 17.

¹⁴ Suess, Den Kräften des Todes widerstehen 7.

¹⁵ Suess, Aus dem Tagebuch 148.

¹⁶ Vgl. P. Suess, Ihr könnt nur leben, wenn auch wir überleben können, in: Christliche Initiative Romero e. V., Hrsg., Befreiender Glaube – Solidarische Handeln. Texte von der Zusammenkunft zum Gedenken O. A. Romero im März 1985 in Köln, Düsseldorf 1985, 54–57.

¹⁷ Vgl. G. P. Suess, Überleben – Leben – Leben in Fülle, in: Orientierung 48 (1984) 229–231, 230.

der Wucht solidarischer Klage höchst expressiv.¹⁸ In weiten Bereichen bildet die Erfahrung der bedrängten anderen und Armen die Lehrmeisterin für eine Sprache, die Gottes Schöpfungsgeheimnis in den Details der Menschen und Kulturen aufspürt und sich mit einer unbestechlichen Wirklichkeitswahrnehmung ihrer Leiden verbindet. Dahinter steht die Hermeneutik der Not-Wendigkeit¹⁹, die Sicht der Situation aus der Perspektive, daß Not gewendet wird durch persönliche Barmherzigkeit und strukturelle Gerechtigkeit, wenn es sein muß mit dem Einsatz von sprachlicher Härte und inhaltlicher Kompromißlosigkeit. Hierin gleicht er aufs Haar dem, was den klassischen biblischen Propheten kennzeichnet.

Fein ziselierend geht die prophetische Kritik bis an die Wurzeln unseres Sprachgebrauches. Scheinbar Harmloses entpuppt sich als schon lang gegangener erster Schritt zur Verachtung anderer Kulturen, so etwa das Wort «Heidenlärm»: «Offensichtlich hat man die Heiden identifiziert mit lärmendem Auftreten, während das gesittete und das zivilisierte Leben das leise Auftreten war. Auf heutige Verhältnisse übertragen, kann man sagen, daß die Indios sehr leise auftreten, während die zivilisierte Umwelt sehr laut und lärmend geworden ist.»²⁰ – Oder, wie er höchst plastisch die «Entdeckung» Südamerikas aus der Sicht der Indiodörfer entlarvt: «Wenn wir uns die Kolonisation Lateinamerikas vom Indianerdorf aus ansehen, dann war das doch eine Besetzung, eine Landnahme. Das war ein Entdecken, indem man ihnen die Decke weggezogen hat: die Oberdecke, die Wälder, und die Unterdecke, ihre Bodenschätze, und indem man ihnen jetzt auch noch das Bett wegnimmt, den Grund und Boden.»²¹ Und auch an unserem guten Integrationsbegriff läßt er nicht viel übrig: bezüglich der Indios spricht er von «Integrationsmord»²²: «Durch *Integration* wird versucht, den Unterschied des anderen zu zerstören.»²³ So ist die Inkulturation des Evangeliums immer zuerst affirmativ: «nämlich in der Annahme von Kultur und im Ja zur Lebensweise anderer Völker».²⁴ Nur in der Offenheit und im Sichhineinversetzen in die andere Kultur kann man auch ihr Leiden wie «Perlen des schmerzhaften Rosenkranzes»²⁵ berühren.

Was dahinter für unser eigenes interkulturelles Leben und Handeln steckt, kann hier nur angedeutet werden: nämlich auf dem Weg zu einem nicht mehr deutsch-nationalen Staatsgebilde, sondern zu einer Gesellschaft, die sich als Föderation, als «Bündnis»²⁶, von unterschiedlichen, unterschiedlich großen und in jedem Fall gleichberechtigten Kulturen versteht. Wo es nicht nur eine Rechtsordnung bezüglich der Würde des Einzelmenschen (wenn sie doch auch wirksam wäre) gibt, sondern auch eine rechtlich garantierte Würde kultureller Einheiten: erst wenn letztere nicht unter Integrationsdruck stehen, werden ihre Einzelmitglieder auch dann ihre gleichstufige Würde erhalten, wenn sich ihre Kulturen nicht integrieren.²⁷

Die Weisheit des Volkes – eine Option Gottes

Zu der angedeuteten Weltfrömmigkeit gehört auch die *Volksfrömmigkeit*. Paulo Suess bringt mich dazu, dieses Wort gar nicht zuerst als die Frömmigkeit des Volkes zu verstehen,

¹⁸ Vgl. Suess, Vom Schrei zum Gesang.

¹⁹ Vgl. Suess, Anerkennung des anderen 243.

²⁰ P. Suess, «Man hat ihnen die Decke weggezogen», in: Misereor aktuell (1989) 2, 7.

²¹ Suess, ebd. 7.

²² Vgl. G. P. Suess, Integrationsmord in Amazonien. Die Indianerfrage vor einer Endlösung, in: Lateinamerika. Analysen und Berichte, Hamburg 1983, 69–85; vgl. ders., Entwicklungsstrategie und Integrationsmord.

²³ Suess, Indianisches Anderssein 96.

²⁴ Vgl. Suess, Ethnische Vielfalt. Notizen über Befreiung zur Sache der Indianer (I), in: Orientierung 49 (1985) 230.

²⁵ Vgl. zu diesem Bild P. Suess, Zur Sache der Indios in Lateinamerika, in: J. Meier, Hrsg., Wem gehört Lateinamerika? Die Antwort der Opfer, München-Zürich 1990, 8–28, 24ff.

²⁶ Zum Bündnisbegriff bei Paulo Suess vgl. ders., Indianisches Anderssein 96 und 99–100.

²⁷ Vgl. O. Fuchs, Brennpunkt: Stigma. Gezeichnete brauchen Beistand, Frankfurt a. M. 1993, Kap. 5.

sondern – analog zur Weltfrömmigkeit – als die Frömmigkeit in der Begegnung mit dem Volk. Paulo Suess hat so etwas wie eine tiefe Frömmigkeit und Ehrfurcht, eine Spiritualität dem Volk gegenüber, die es erst ermöglicht, der Frömmigkeit des Volkes zu begegnen. Bei ihm kann man nicht nur studieren, sondern spüren, was es heißt, den in der Kirche oft reklamierten, aber genauso oft vergleichgültigten *sensus fidelium*, den Glaubenssinn des Volkes Gottes, buchstäblich wahrzunehmen.²⁸ Nicht von ungefähr hat er sich auch in seiner Doktorarbeit um dieses Thema gekümmert.²⁹ Zärtliche Bilder findet er: die Volksreligion der Indio-Stämme ist wie eine «aus Ruinen herauswachsende Blume».³⁰ Für ihn ist die Weisheit des Volkes, noch bevor sie einen Kontakt mit dem Evangelium hatte, eine Option Gottes in der Schöpfung. Wer ihr die Ehre gibt, gibt darin Gott selbst die Ehre.

Wir ehren Sie, verehrter Paulo Suess, weil Sie eine solche Ehrfurcht, einen solchen Respekt vor der Weisheit von Menschen haben, und gerade von Menschen, die die Herrschenden als primitiv und bedeutungslos einschätzen.

Paulo Suess sieht die jeweiligen Kulturen, auch die der Indianervölker, dabei in keiner Weise idealistisch oder romantisch. So kann das familiäre Führungsprinzip auch zu despotischer Häuptlingsherrschaft entarten. So ist es für die Stammesvölker lebensrettend, ihre ethnozentrischen Zirkel der gegenseitigen Solidarität zu öffnen³¹, u. v. m. Unter dem Stichwort der *Befreiung* entfaltet das Evangelium immer auch eine kritische Kraft in den Kulturen: aber in ihnen und auf der Basis ihrer eigenen Menschen, ihrer Sehnsüchte, Nöte und Bräuche. Auch in der anderen Kultur ist nicht alles gut, aber dies ist eben nicht nur bei der anderen der Fall, sondern auch bei der eigenen, und dort womöglich ein gutes Stück mehr, im Anschluß an das Wort Jesu, bei der eigenen Sichtweise den Balken und bei der anderen den Splitter zu suchen. Inkulturation ist dann der Versuch, das Evangelium nicht mehr «aus einer dominierenden Kultur heraus zu verkünden»³², sondern es im empathischen Übergang zur anderen Kultur dieser zur freien Selbstentfaltung zu überantworten. Im *Glauben* daran, daß der pfingstliche Geist des Evangeliums in den unterschiedlichen Kulturen jeweils seine eigene unverwechselbare Geschichte und Entfaltung haben wird. So entlarvt sich der Drang, das Evangelium in der Fassung der eigenen Kultur der anderen Kultur aufzuzwingen, letztlich als jener Glaubensmangel, der den anderen unterstellt wird.

In der Solidarisierung mit bedrohten Menschen gewinnt Paulo Suess einen «archimedischen Punkt», einen praktisch-hermeneutischen Ort, der seine Evidenz in sich selbst hat, einen Ort, der nicht mehr vorgeschoben, verdrängenden, harmonisierenden oder entschärfenden Argumenten zum Opfer fallen kann, weil es um die Opfer selbst geht. Und das theologische Denken selbst findet sich an diesem Ort ein und verausgabt sich von diesem Zentrum her. Von daher sortiert sich alles neu: die ebenso optionsgeladene wie genaue Analyse gegenwärtiger politischer Verhältnisse und sozio-ökonomischer Strukturen³³, auch der Bibelbezug, die Traditionsbegegnung und die Geschichtsforschung. Biblische Texte und Bilder werden unmittelbar von den Betroffenen beansprucht, weil sie

²⁸ Vgl. P. Suess, Die schöpferische und normative Rolle der Volksreligiosität in der Kirche, in: *Concilium* 22 (1986) 4, 317–324.

²⁹ Vgl. G. P. Suess, *Volkskatholizismus in Brasilien. Zur Typologie und Strategie gelebter Religiosität*, München-Mainz 1978. (Paulo Suess wurde mit dieser Arbeit 1977 an der Universität Münster promoviert und mit dem Preis für das Studienjahr 1976/77 ausgezeichnet); vgl. auch ders., *Pastoral Popular. Zur Ortsveränderung der Theologie*, in: E. Castillo, Hrsg., *Theologie aus der Praxis des Volkes*, München-Mainz 1978, 172–218.

³⁰ Vgl. Suess, *Indianisches Anderssein* 95.

³¹ Vgl. G. P. Suess, *Evangelische Präsenz unter indianischen Völkern*, in: *Orientierung* 49 (1985) 98–100, 98; ders., *Anerkennung des anderen* (II) 242.

³² P. Suess, *Stichworte zur Solidarität der Überlebenden*, in: Meier, Hrsg., *Wem gehört Lateinamerika?* 98–111, 107; vgl. ders., *Junger Wein* 55.

³³ Vgl. etwa Suess, *Integrationsmord in Amazonien*; ders., *Zur Sache der Indios*.

sich selbst darin erwähnt finden: als die Armen, als die Bedrohten und Benachteiligten. Diese Identifikation führt zu einer exegetischen Kraft und Eindringlichkeit, wie sie Paulo Suess auch selbst in seinen Gedichten zum Vorschein bringt: «An den Flußufern Amazoniens saßen wir weinend und dachten an unser verlorenes Land.»³⁴ (im Anschluß an Psalm 137). Paulo Suess hat sich in Brasilien auch als ebenso genauer wie kreativer *Historiker* zur Missionsgeschichte Lateinamerikas profiliert, der das historische Quellenmaterial sorgfältig sichtet und, wie er sagt, der entsprechenden Re-Lektüre³⁵ unterzieht. So kann er das Partielle angeblich genereller Gültigkeiten durchschauen und die Interessenherkünfte von abstrakten Behauptungen und Legitimationen aufhellen. Zugleich vermag er die Traditionen herauszuoperieren, die heute für eine Theologie der Befreiung und für die Rettung bedrohter Menschen und Kulturen zu mobilisieren und weiterzutreiben sind.³⁶ Der Historiker sucht das Bündnis mit der Vergangenheit, sein Forschen ereignet sich selbst als ein Akt der Solidarisierung zwischen den Lebenden und den Toten.³⁷ Die Texte der Vergangenheit sind für ihn Äußerungen von Menschen und Erfahrungen, von Täufern und Opfern (nicht selten in einem), denen man durch die gründliche Lektüre begegnet. Auf diese Weise reichen sie in die Bestimmungen der Gegenwart hinein, im Kampf gegen ihre Verdrängung, weil die gegenwärtigen Opfer nicht mehr verdrängt werden.³⁸ So sorgt Paulo Suess mit großer Akribie für umfangreiche kritische Ausgaben entsprechender, oft gar nicht mehr greifbarer Quellentexte.³⁹

Das Risiko inkultrierter Theologie in Europa

Als *europäischer Theologe* rede ich hier permanent unter dem Damoklesschwert der Gefahr, die Paulo Suess mit dem eindringlichen Bild «junger Wein und alte Schläuche»⁴⁰ charakterisiert hat. Nachdem wir in Europa nationalstaatlich und kirchlich ganze Länder aufgefressen haben, werden wir uns zu hüten haben, uns auch noch alle kontextuellen Theologien einzuverleiben, in einer Art kolonialistischer Intellektualität, die vorgibt, alles Denkerische begreifen und verarbeiten, akademisch integrieren und konsumieren zu können. Darüber vergessen wir gründlich, die Wurzeln und Ambivalenzen unserer eigenen Kultur, auch unsere Volksweisheit aufzusuchen und von innen her eine inkulturierte Theologie hierzulande zu betreiben. Dabei muß man allerdings riskieren, daß die Theologie konkret wird. Und wenn sie konkret wird, muß sie im Detail Position beziehen und sich auf die entsprechende Seite schlagen: in kirchlichen Dauerkonflikten genauso wie in den sozialen Konflikten der Gesellschaft, wie auch in unseren globalen Vernetzungen von Verursachung und Verschuldung. Solche Weggefährtschaft bringt so manche Gefährdung bisheriger Sicherheiten.⁴¹ Kirchlich geht es dabei auch um den Kampf gegen monokulturelle Uniformität in Europa und von

³⁴ Suess, *Vom Schrei zum Gesang* 66.

³⁵ Vgl. Suess, *Ethnische Vielfalt* (I) 230.

³⁶ Vgl. P. Suess, *Glaubensfreiheit und Zwangsarbeit. Spanische Missionare, Theologen und Juristen des 16. Jahrhunderts zur Rechtslage der Indios*, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 71 (1987) 4, 292–315; ders., *Zur Geschichte und Ideologie der Sklaverei und Sklavenbefreiung in Brasilien*, in: *Münchener Theologische Zeitschrift* 43 (1992) 3, 293–313.

³⁷ Vgl. Suess, *Stichworte zur Solidarität* 110: «Der Gläubige kann nicht ohne den Ungläubigen selig werden; die Lebenden allein bauen keine bessere Zukunft, wenn sie die Toten und ihre Opfer dem Vergessen preisgeben. Die Heiligen sind um der Sünder willen in diese Welt gesandt. Für Christen gibt es keine geschlossenen Feste, keine tribale Seligkeit, keine nur korporative Solidarität.»

³⁸ Zu solchen Verdrängungsvorgängen vgl. Suess, *Junger Wein* 52.

³⁹ Um nur das letzte mit 1028 Seiten zu nennen: P. Suess, ed., *A conquista espiritual da América Espanhola. 200 documentos – século XVI*, Petrópolis 1992.

⁴⁰ Vgl. Suess, *Junger Wein* 44ff.

⁴¹ Vgl. P. Suess, *Karfreitag ohne Auferstehung? Der verkehrte Kosmos lateinamerikanischen Christentums*, in: *Solidarisch leben* 10 (1988) 3, 63–69, 64ff.

Europa her, für eine vielkulturelle Kirche⁴², in der Christus in den Kulturen in jeweils authentischer Weise aufzuleben vermag.

Ich bedauere sehr, daß deutsche Theologieprofessoren (die männliche Form ist hier empirische Absicht), die wahrhaftig nicht mehr abgesicherter sein können, als sie es sind, diesbezüglich so scheinbar objektiv wissenschaftlich, so zurückhaltend und abgetaucht, kompromißbereit und harmonisierend, so wenig positionell arbeiten und öffentlich zum Vorschein kommen. Vielleicht ist auch deshalb unsere akademische Theologie zuweilen so selbstrotierend und langweilig geworden. Erst wenn wir hier kontextueller werden, werden wir auch begreifen, was unser Kontext problemalog und -verursachend mit den Kontexten der Theologie der Befreiung zu tun hat. – Übrigens: Paulo Suess lehrt in Sao Paulo an einer päpstlichen Hochschule und muß, wenn einmal schützende Hände nicht mehr sein sollten, Repressionen und Entlassung befürchten.

Wer so entschieden auf der Seite der Armen und anderen in der Welt steht, der macht in der Kirche keine Mätzchen mehr mit. Brillant klar kann dann zwischen Wesentlichem und Unwesentlichem, notwendigen Konflikten und Scheinkonflikten unterschieden werden. Dann läßt man sich nichts mehr an Kompromiß- und Ausgewogenheitszumutungen vormachen; und man durchschaut schnell defensive Strategien und auch die subtilsten Machtzugriffe. Diesbezüglich legt Paulo Suess oft eine kirchenpolitische Schärfe an den Tag, die einem bzw. einer förmlich den Atem verschlägt, aber immer, um danach um so befreiter aufatmen zu können.

Übrigens: Was zeitlich auseinandergefallen ist, nämlich die Ehrenpromotion von Bischof *Erwin Kräutler*⁴³ und von Professor Paulo Suess, gehört inhaltlich zusammen. Nicht nur weil sie beide auf ihre Art für die Indioulturen kämpfen, sondern auch weil sie als Bischof und Theologe befreundet sind. In seinem Tagebuch «Mein Leben ist wie der Amazonas» nennt der Bischof Paulo Suess seinen langjährigen Freund und weiß in ihm einen der sachkundigsten Theologen auf dem lateinamerikanischen Kontinent an seiner Seite.⁴⁴ Der Bischof liest seine Texte und bespricht mit ihm, was pastoral notwendig sei. So findet er in ihm «eine kompetente Unterstützung, schätzt seine Ratschläge als Theologe, und als Freund möchte er ihn nie mehr missen.»⁴⁵ Was für ein wunderbares Verhältnis von bischöflichem Lehramt und theologischer Kompetenz: ermöglicht durch eine Nachfolge Jesu, die sich strikt an seinen konkreten Taten orientiert und alles andere sekundär sein läßt. – Von so etwas kann man hier meist nur träumen.

Rudolf Lunkenbein

Nur an wenigen Stellen und dort mit Zurückhaltung spricht Paulo Suess auch von den Gefahren für Leib und Leben eines solchen theologischen, pastoralen und politischen Einsatzes für die Indioölker in Brasilien. Auch weil Sie selbst auf ihn als

einen verweisen, der die radikale Erneuerung der Indianermision mit eingeleitet hat⁴⁶, möchte ich in die Feier dieses Abends die Erinnerung an den Salesianerpater *Rudolf Lunkenbein* einbringen, der aus Döringstadt in unserer Erzdiözese stammt und dessen 17. Todestag gerade heute ist. Vielleicht stellvertretend für die fast gleiche Zeit, als Paulo Suess ebenfalls in einer Amazonasparrei Pfarrer war.⁴⁷ Lunkenbein war Missionar bei den Bororo-Indios in Meruri. Er wurde 1973 Mitglied des 1972 gegründeten Brasilianischen Indianermissionsrates, der sich zur Aufgabe gemacht hat, «die Erfahrungen von Inkulturation, Widerstand und Befreiung an der Seite der indianischen Völker zu artikulieren und zu animieren»⁴⁸, des Rates also, dessen Generalsekretär Paulo Suess später wurde. Die Bororos hatten Mitte der sechziger Jahre kapituliert: Sie bauten keine Hütten mehr, pflegten ihre Sprache nicht, gaben sich selber auf. Die Frauen tranken den empfängnisverhütenden Saft einer Waldpflanze. Der Stamm wollte aussterben. Sechs Jahre lang kommen keine Kinder mehr zur Welt.⁴⁹

Mit Pater Lunkenbein wuchsen in diesem Stamm wieder Selbstvertrauen, Lebensmut und Hoffnung. Er formulierte dies folgendermaßen: «Zunächst einmal gilt es, diesen Menschen auf den Weg zurück ins Leben zu helfen, ihnen klar zu machen, was in ihnen steckt, welche Kräfte sie einfach brach liegen ließen. Welch großartige Traditionen sie einfach verkommen ließen. Ich habe mich für sie eingesetzt, ihre Rechte für sie verteidigt. Sie führen einen ständigen Kampf für ihre Landrechte hier, gegen die weißen Siedler.»⁵⁰ Erst auf diesem Hintergrund kann man ermessen, wie sehr Pater Lunkenbein

⁴⁶ Vgl. G. P. Suess, Die Früchte der Ausbeutung nicht länger genießen. Indianerpastoral in Lateinamerika als Anfrage und Herausforderung, in: H. Goldstein, Hrsg., Befreiungstheologie als Herausforderung. Anstöße, Anfragen, Anklagen der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung an Kirche und Gesellschaft hierzulande, Düsseldorf 1981, 91–107, 98.

⁴⁷ Von 1966 bis 1974 war Paulo Suess Pfarrer in der Amazonasparrei Juruti/Pará. Nach seinem Promotionsstudium in Löwen und Münster 1975 bis 1976 wurde er nach seiner Rückkehr nach Brasilien 1977 bis 1979 Leiter des Regionalbüros des Brasilianischen Indiomissionsrates in der Erzdiözese Manaus, wo er am theologischen Institut als Professor für Theologie lehrte. 1979 bis 1983 war er dann Generalsekretär des Missionsrates (Cimi) in Brasilia. Danach, von 1983 bis 1987 war er Lateinamerikabeauftragter und theologischer Berater des Indiomissionsrates.

⁴⁸ Vgl. Suess, Evangelische Präsenz 99.

⁴⁹ Vgl. H.-G. Röhrig, Lasst uns leben. Ermordet – für die Rechte der Indianer. Wirken und Tod von P. Rudolf Lunkenbein, Bamberg 1978, 13.

⁵⁰ Dieses Zitat findet sich bei Röhrig, Lasst uns leben 14.

Katholische Kirchengemeinde Bülach

Wir suchen einen

Priester

der bereit ist, mit uns eine Zukunft zu gestalten, in der wir von der versorgten zur sorgenden Pfarrei gelangen wollen.

Es ist möglich, aber nicht Bedingung, daß der Priester gleichzeitig die Gemeindeleitung übernimmt.

Spricht Sie das an, so wenden Sie sich an Herrn René Dürler, Präsident der Kirchenpflege, Solibodenstraße 8, 8180 Bülach, Tel. P (01) 860 26 52, G (01) 272 54 10.

Ihre Reaktion würde uns freuen!

⁴² Vgl. P. Suess, Conquista und Evangelisation. Christliche Präsenz in Lateinamerika vor den Herausforderungen ihrer 500jährigen Geschichte, in: Christliche Initiative Romero e. V., Hrsg., Umkehr und Prophetie. Dokumentationskongreß vom 23. bis 25. März 1990 anlässlich des 10. Jahrestages der Ermordung Erzbischof Romero, Münster 1990, 9–16, 14ff., ders., 500 Jahre Christentum in Lateinamerika. Herausforderungen einer nachkolonialen Evangelisierung, in: Bibel heute (1991) 4, 86–90, 89f.

⁴³ Die Fakultät Katholische Theologie der Universität Bamberg hat am 25. Februar 1993 dem Bischof der Diözese Altamira, Brasilien, Erwin Kräutler, in einem Festakt (der mit der Jahreseröffnung der Fastenaktion Misereor 1993 in Bamberg verbunden war) den Ehrendoktor verliehen. Die Begründung lautete: «Bischof Erwin Kräutler hat bei seinem evangeliums-gemäßen Einsatz für die Kirche als geschwisterliche Communio, für die Befreiung der Armen, für die Menschenrechte der Indianer und zur Bewahrung der Schöpfung im Regenwald in überzeugender Einheit von Theorie und Praxis Grundelemente christlicher Theologie neu zur Geltung gebracht.»

⁴⁴ Vgl. E. Kräutler, Mein Leben ist wie der Amazonas. Aus dem Tagebuch eines Bischofs, Salzburg 1992, 16.

⁴⁵ Kräutler, ebd. 16–17.

über jede Taufe glücklich war.⁵¹ Am 15. Juli 1976 wurde er von den weißen Siedlern im Hof der Missionsstation erschossen. Sie waren erbost über das Wiederaufleben des erledigt geglaubten Stammes und wollten mit allen Mitteln die Landvermessung zugunsten der Indios verhindern. In tiefer Trauer haben die Indios Pater Lunkenbein mit ihrem Häuptlingschmuck begraben.⁵²

Ich denke, erst diese Erinnerung läßt uns hier einigermaßen erahnen, was es an Gefahren bedeutet, in Brasilien Amazonasapfarrer, Generalsekretär bzw. theologischer Berater des Indio-Missionsrates zu sein. *Auch deshalb ehren wir Sie, verehrter Paulo Suess, und mit Ihnen alle, die um einer solchen Glaubenspraxis willen das Martyrium riskieren, auch die, die um der Opfer willen Opfer geworden sind.* Die prinzipielle Offenheit christlichen Lebens für Benachteiligungen, letztlich für das Martyrium ist wohl das letztmögliche Echtheitsiegel unseres Zeugnisses für das Reich Gottes. Auf der Seite der reaktionären Kirche in Lateinamerika wird man wohl vergeblich nach solchen Blutzügen um des Reiches Gottes willen suchen.

Und wir drücken darin auch etwas von unserer *Sehnsucht* nach einer entschiedeneren christlichen Praxis in unserem eigenen Leben hierzulande aus, unvergleichlich zwar dem Einsatz der Christen und Christinnen dort! Aber doch wäre es etwas: viel kompromißloser als bisher Positionen zu beziehen in den Widersprüchen zwischen Arm und Reich, zwischen Solidarisierung und Ausbeutung, und dies auch dann, wenn es etwas kostet und Nachteile bringt.

Widerstand «mit weltweiter Solidarität»

Wir brauchen Ihr Vorbild, lieber Paulo Suess, denn bei uns künden sich Spannungen und Konflikte an, die in Zukunft vieles verändern werden, auch in unserem Land werden solidarische Menschen bitter nötig sein, die andere, angeblich nicht dazugehörige Menschen schützen: mit ihrem Denken und Reden, mit ihrem Handeln und letztlich mit ihrem Leib. Wir ahnen, wo wir zu stehen haben. Dies ist wohl der Beginn jener weltweiten Solidarisierung für bedrohte und ausgestoßene Menschen und Kulturen, die Sie, verehrter Paulo Suess, immer wieder bei uns suchen: ein *universales Bündnis* solcher Menschen, die Widerstand gegen die Ausgrenzung und Vernichtung der Armen und anderen *vor Ort* setzen und deshalb diesen Widerstand «mit weltweiter Solidarität» in den *überregionalen* politischen und ökonomischen Strukturen vertreten.⁵³ Wir stehen vor dem Scheideweg, den die mythische Prophetie eines von ihnen zitierten Indiovolkes vorzeichnet: «Wenn die Hand des weißen Mannes die Wohnstätten der Geister entheiligt, wird die Welt untergehen.» Wird es nur die Welt der Indios sein – so fragt Paulo Suess weiter –, die dem Integrationsmord zum Opfer fällt, «oder ist die Apokalypse für alle vorgesehen als Menschenwerk, als Zivilisationswerk, das in Barbarei umkippt?»⁵⁴

Mit unbändiger Hoffnung macht uns Paulo Suess Mut: «Das Zeugnis seiner Märtyrer verbindet die Ostererfahrung der indianischen Völker und jene der Kirche und zerreißt damit endgültig den Vorhang des Todes und des Zwangs ... In der Nacht dieses Sterbens werden viele Sünden vergeben und wird Hoffnung wiedergeboren. Die Sache der Indianer ist nicht utopischer als die Sache des Gottesreiches und der Auferstehung.»⁵⁵

Auch wenn wir hierzulande nicht weit auf diesem Weg sind, auch wenn wir an unseren Sicherheiten und Pfründen hängen, gibt es doch in vielen von uns jene Sehnsucht, sich im Leben an

der entscheidenden Stelle zu verausgaben. Dieser Funke kann vielleicht, wenn es darauf ankommt, in ein Feuer umschlagen. Auf diese Hoffnung hin bieten wir Ihnen, lieber Paulo Suess, unsere «Kumpaneï» an, als *Companheiros*, als solche, die miteinander Brot teilen und Brot essen.⁵⁶ Wenn wir nachher miteinander essen und trinken, soll dies ein Zeichen dafür sein.

Ottmar Fuchs, Bamberg

⁵⁶ Dieses Bild verdanke ich Paulo Suess selbst, in: Karfreitag 63.

Ethik und Information

Ein Bericht aus Bordeaux

Vom 7. bis 9. September 1993 fand in Artigues am Rande von Bordeaux die Jahrestagung der französischsprachigen Moraltheologen statt. Etwa 80 Ethiker und Ethikerinnen aus Frankreich, Belgien (Wallonien), der (West-)Schweiz, dem Libanon und Kanada (Québec) befaßten sich in Vorträgen, Debatten und Workshops drei Tage lang intensiv mit ethischen Aspekten der Medienkommunikation. Das Thema scheint in der Luft zu liegen. Denn auch die Arbeitsgemeinschaft der deutschsprachigen Moraltheologen und Sozialethiker hatte sich für ihren Kongreß Ende September in Salzburg für eine Standortbestimmung der theologischen Ethik in der Kultur der Massenmedien entschieden. Mit meinem Bericht aus Bordeaux möchte ich einen kleinen Beitrag dazu leisten, ein deutschsprachiges Publikum über die Diskussionen und Forschungsinteressen innerhalb der französischen Moraltheologie zu informieren, und für eine künftig zu verstärkende Kooperation zwischen den Sprachgruppen der europäischen Theologie werben. Denn östlich des Rheins hält sich hartnäckig ein arrogantes Vorurteil, die französische Theologie taue mit ihren bescheidenen personellen und finanziellen Mitteln zwar für die Priesterausbildung, könne aber mit den intellektuellen Höhenflügen und der spekulativen Tiefe deutscher Universitäts-theologie nicht konkurrieren.¹ Wer die Tage in Bordeaux erlebt hat, konnte sich von der Vitalität und Originalität einer unter weniger privilegierten Bedingungen arbeitenden theologischen Ethik überzeugen.

Theologische Ethik in Frankreich

Es kann hier nicht darum gehen, die französische Situation zu idealisieren. In Bordeaux traf ich aber auf eine Gruppe von Theologen und (auch hier bisher leider nur wenigen) Theologinnen, die an ihren Wirkungsorten (zum Beispiel am Centre Sèvres oder am Institut Catholique in Paris, an den Fakultäten in Straßburg oder Lyon, an den Diözesanseminaren in Bordeaux und Poitiers) und als Forschungsgemeinschaft wissenschaftliche Arbeit leisten, die den internationalen Vergleich nicht scheuen muß. Es sind etwa 150 Fachleute aus der theologischen Ethik, die sich in der *Association de Théologiens pour l'Etude de la Morale* (ATEM) organisiert haben, um sich jährlich bei Kolloquien (für die Mitglieder der ATEM) und Kongressen (für eine größere Zielgruppe der am jeweiligen Thema Interessierten) mit aktuellen Forschungsfragen auseinanderzusetzen.² Die Kenntnis von Geschichte und Organisationsform der ATEM ist nicht unwichtig, um die aktuellen Debatten zu verstehen. Gegründet wurde diese Vereinigung 1969 von René Simon, dem bekannten Pariser Moraltheologen und langjährigen Präsidenten der ATEM, heute Vorstandsmitglied

¹ Vgl. zur Soziologie der universitären Biotope aus französischer Sicht: P. Bourdieu, *Homo academicus*, Frankfurt a. M. 1992 (Orig.: Paris 1984).

² Die Mitglieder arbeiten überwiegend im Bereich der Moraltheologie/Sozialethik im engeren Sinn des Faches. Zu ihnen gehören aber auch Experten anderer Fächer, zum Beispiel der Arzt Bruno Cadoré (Lille), der Dogmatiker Christian Duquoc (Lyon), der Philosoph Bernhard Quelquejeu (Paris), so daß schon innerhalb der ATEM ein gewisses Maß an Interdisziplinarität erreicht ist.

⁵¹ Vgl. Röhrig, ebd. 14.

⁵² Vgl. Röhrig, ebd. 54.

⁵³ Vgl. dazu Suess, *Ethnische Vielfalt* (II) 243 und 244ff.; ders., *Conquista und Evangelisation* 15f., ders., *Anerkennung des anderen* 243.

⁵⁴ Suess, *Integrationsmord in Amazonien* 84.

⁵⁵ Suess, *Ethnische Vielfalt* (II) 245.

der *Europäischen Gesellschaft für Katholische Theologie*. Die Nähe des Gründungsdatums zum Streit um «*Humanae vitae*» ist kein Zufall. Denn es war und ist dieser Konflikt mit dem Lehramt, durch den die katholische Moralthologie in eine Identitätskrise geriet, die zu einer merkwürdigen Nervosität und zu thematischen Fixierungen führte. Um so bemerkenswerter ist die ökumenische Orientierung der ATEM, die auch zu einem selbstverständlichen Diskussionsforum für die protestantisch-theologische Ethik geworden ist.³ In Bordeaux wurde *Jean-François Collange*, Professor an der protestantisch-theologischen Fakultät der Universität Straßburg, zum neuen Präsidenten gewählt. Ein unmißverständliches Zeichen in der ökumenischen Eiszeit!

Die ATEM veröffentlicht die Referate ihrer Kolloquien und Kongresse in der Zeitschrift «*Le Supplément. Revue d'éthique et de théologie morale*», deren 186. Heft – bei jährlich vier Heften – in diesem Herbst erscheint und die zu einem wichtigen Referenzpunkt der frankophonen Ethik auch außerhalb der Theologie geworden ist.⁴ Die Beiträge von Bordeaux werden also 1994 in überarbeiteten Fassungen dort nachzulesen sein. Schon allein dieses medienpolitische Geschick der ATEM, in Verbindung mit dem Pariser Verlag «*Editions du Cerf*», verdient Beachtung. Zum Vergleich: die Arbeitsgemeinschaft der deutschen Moralthologen begründete 1989 ein «*Moralthologisches Jahrbuch*», von dem seit dem Band 1 jedes Lebenszeichen fehlt ...

Information als Massenkommunikation

Nach so vielen Vorbemerkungen zum Kontext des Kongresses in der Stadt von Montaigne und Montesquieu ist es an der Zeit, die wichtigsten inhaltlichen Linien der Arbeiten von Bordeaux vorzustellen. *Louis-Jean Frahier* (Bordeaux) wies gleich zu Beginn auf das Problem hin, das mit der Bedeutungsvielfalt von «*Ethik*» und «*Information*» gegeben ist. Beide Vokabeln eröffnen mit ihrer Polysemie ein so weites Feld von Assoziationen, daß eine genaue Eingrenzung des lapidaren Kongreßthemas fast nicht möglich ist. Es ging nicht um alle nur denkbaren Arten der Information, auch nicht um all das, was heute unter dem Modewort Kommunikation verstanden werden kann, sondern um das System der Massenmedien unter den heutigen technischen und ökonomischen Bedingungen.⁵

Eine kritische Theorie der Öffentlichkeit

Die konzeptionelle Stütze des Kongresses war der Philosoph *Jean-Marc Ferry* (Paris/Brüssel), der mit seiner Theorie medialer Kommunikation an wichtigen Einsichten der Frankfurter Schule anknüpft.⁶ Ferry hat als Humboldt-Stipendiat bei *Habermas* in Frankfurt gearbeitet und gilt als *der* Vermittler der Diskursethik in Frankreich.⁷ 1991 errege er Aufsehen mit seinem zweibändigen Werk «*Les puissances de l'expérience. Essai sur l'identité contemporaine*»⁸, einer virtuosens Rekon-

struktion der Logik individueller, gesellschaftlicher und politischer Kommunikation und Identitätsbildung. Bei der Analyse der sozialen Systeme und Subsysteme kam Ferry dort selbstverständlich auch auf das «*système médiatique*» zu sprechen.⁹ Über die Weiterentwicklung der knappen medientheoretischen Skizze aus seinem Buch referierte Ferry in Bordeaux, wo er während des ganzen Kongresses als kritischer und geduldiger Gesprächspartner zur Verfügung stand.

Ferry skizzierte die medienkritische Position von *Horkheimer* und *Adorno* und verglich sie mit jenen Arbeiten aus der amerikanischen Kommunikationsforschung, die in der Tradition von *Paul F. Lazarsfeld* für eine gelassener Bewertung der Massenmedien eintreten, weil unmittelbare starke Wirkungen von Medienkonsum eher unwahrscheinlich seien. Allerdings räumte Ferry ein, daß der Medienpluralismus, der in der Deregulierung der öffentlich-rechtlichen Monopolie im vergangenen Jahrzehnt in Europa einen vorläufigen Höhepunkt fand, mit einer «strukturellen Gewalt» verbunden sei, die der politischen Kultur einer demokratischen Öffentlichkeit widerspreche. Deshalb sei es dringend erforderlich, im Interesse eines freiheitlichen Gemeinnsinn mediale Argumentationsforen zu gestalten oder zurückzugewinnen, um sich nicht dem Diktat eines nach problematischen Kriterien durchgeführten «agenda setting» durch die Massenmedien zu beugen.

Beispiele aus der Medienpraxis

Bevor die theoretische Arbeit am dritten Kongreßtag fortgesetzt wurde, nahm der Kontakt zwischen Ethikern und Fachleuten der Medienpraxis großen Raum ein. Während sich diese praktischen Aspekte ganz auf die französische Medienlandschaft bezogen, ermöglichte der spanische Philosoph und Soziologe *José Maria Marinas* (Madrid) mit einer Studie zur Entwicklung der Presse seines Landes seit der Demokratisierung einen Blick über den Tellerrand des Hexagons. Workshops mit professionellen Medienmachern und Vorträge von wichtigen Exponenten der Printmedien (Sud-Ouest) und der audiovisuellen Medien (France 3-Aquitaine) machten es möglich, nicht nur abstrakt über Informationstechnologien zu reden oder zu lamentieren, sondern viele konkrete Einzelheiten aus dem journalistischen Alltag zu erfahren und die sogenannten Sachzwänge der Informationsübermittlung genauer zu begreifen.

So erläuterte *Michel Boulet* (Angoulême), der ehemalige Pressesprecher der französischen Bischofskonferenz, warum es aus seiner Sicht immer schwieriger wird, christliche Medienarbeit in einer säkularisierten und konsumistischen Umwelt professionell zu betreiben. Die Kirche stelle keine eigenständige Macht im Mediensystem dar; sie könne nicht mehr tun, als sämtliche Medien mit ihren Nachrichten und Programmangeboten zu bedienen. In der Diskussion wurde trotz der beschönigenden Ekklesiologie Boulets deutlich, daß kirchenamtliche Öffentlichkeitsarbeit notgedrungen an dem strukturellen Widerspruch leiden muß, einerseits vom Medienpluralismus profitieren zu wollen, andererseits den damit verbundenen demokratischen Kommunikationsstil intern gar nicht praktizieren zu können. Auseinandersetzungen um Ausnahmerecheinungen wie Jacques Gaillot, den Bischof von Évreux, unterstreichen nur die bleibende Spannung zwischen Kirche und Öffentlichkeit.

François Diot (Arbresle), ein junger Dominikaner, der nach der kurzfristigen Absage eines Referenten mit einem improvisierten Statement einsprang, berichtete von seinen Erfahrungen mit Reflexionsgruppen an der «*Ecole de Journalisme*» von Lille und thematisierte zentrale ethische Fragen der Journalistenausbildung.

dürfen ohne Übertreibung als die kreativste Fortführung von *Habermas*' «*Theorie des kommunikativen Handelns*» bezeichnet werden. Solange Sprachbarrieren den Gedankenaustausch behindern, ist deshalb eine Übersetzung ins Deutsche sehr zu wünschen.

⁹ Bd. 2, S. 56ff., 69ff.

³ Einen schönen Einblick in die Arbeit der ATEM bietet die René Simon zum 80. Geburtstag gewidmete Festschrift: *Actualiser la morale, Mélanges offerts à René Simon. Etudes réunies et présentées par Rodrigue Bélanger et Simonne Plourde*, Paris 1992. Simons neuestes Buch – *Éthique de la responsabilité*, Paris 1993 –, die Frucht einer intensiven Beschäftigung mit dem Werk von Emmanuel Lévinas, sei bei dieser Gelegenheit mit Nachdruck empfohlen.

⁴ Der Name der Zeitschrift ist damit zu erklären, daß es sich ursprünglich um Ergänzungsbände zur Revue «*La Vie spirituelle*» handelte, womit zugleich Herkunft und Emanzipation der Moralthologie markiert werden.

⁵ Vgl. zur Fülle der theoretischen Ansätze den Zeitschriftenband: *Ciném-Action* n° 63, mars 1992: *Les théories de la communication*. Ferner: Ph. Breton, S. Proulx, *L'explosion de la communication. La naissance d'une nouvelle idéologie*, Paris-Montréal 1989.

⁶ Ferry ist neben seiner internationalen philosophischen Lehr- und Forschungstätigkeit Mitglied der Redaktion der bedeutenden Kulturzeitschrift «*Esprit*».

⁷ Vgl. J.-M. Ferry. *Habermas. L'éthique de la communication*, Paris 1987.

⁸ Es erschien in der Reihe «*Passages*» bei den Editions du Cerf. Bd. 1: *Le sujet et le verbe*; Bd. 2: *Les ordres de la reconnaissance*. Die beiden Bände

Sehr erhellend war ein Beispiel explizit christlicher Medienarbeit. *Christian Lattu* (Paris) von «La Croix-l'Événement», der einzigen katholischen Tageszeitung auf nationaler Ebene, situierte das Blatt in der französischen Presselandschaft, in der es sich trotz der Konkurrenz der großen Pariser Zeitungen sehr gut etablieren konnte.

Die Trends und Marktmechanismen der französischen Fernsehprogramme hat *Gérard Pangon* (Paris) von der Programmzeitschrift «Télérama» anschaulich dargestellt. Er beschrieb den erbitterten Konkurrenzkampf um Einschaltquoten und Werbeeinnahmen, die subtilen Methoden der Marktforschung (unter anderem das Verfahren der Semiotrie, die der Beschreibung von Symbolwelten bestimmter Zielgruppen dient) und die ideologischen Strategien einzelner Sender, besonders des privaten TF 1. In diesem Ozean der Medienereignisse möchte *Télérama* einige Inseln benennen, die als Orientierungshilfen für ein mündiges Fernsehpublikum zu verstehen sind.¹⁰

Ethik im Taumel der Beschleunigung

Denis Müller (Lausanne) ließ sich für sein Referat über die Beschleunigungseffekte in der Massenkommunikation und die Auswirkungen dieses Geschwindigkeitsrausches auf die Ethik von den Schriften Paul Virilios inspirieren, in denen in immer neuen Variationen die paradoxe Situation beschrieben wird, in der die Schnelligkeit des Datenaustausches und die wachsende Transparenz der Information mit der Lähmung der Kreativität und der Verhinderung echter Kommunikation einhergehen.¹¹ Müller stellte selbstkritisch dar, wie Ethiker sich als Clowns und Jongleure in diesen Medienzirkus integrieren lassen und dabei den langen Atem kritischer Reflexion und die Kompetenz zuverlässiger Beratung verlieren. Ein Spezifikum theologischer Ethik könnte gerade darin bestehen, diese schwindel-

erregende Temposteigerung nicht mitzumachen und sich die Zeit zu nehmen, Fundamente einer rational begründeten Präventivethik aufzubauen. Interessanterweise stießen Müllers Ausführungen im Plenum auf heftige Vorbehalte. Zahlreiche Kongreßteilnehmer hielten es nicht für erforderlich, Virilios apokalyptische Vision eines Medientotalitarismus ernst zu nehmen, sondern plädierten für ein christliches Engagement in den bestehenden Kommunikationsstrukturen.

Der Pariser Fundamentaltheologe *Antoine Delzant* unterstrich in seinem Abschlußreferat noch einmal die Verwandtschaft zwischen christlicher Botschaft und der Welt der Medien – ein oft leichtfertig gebrauchter Topos christlicher Medienarbeit.¹² Die beschworene Strukturparallele von Kerygma und medialer Kommunikation scheint mir über das Problem hinwegzutäuschen, daß die Theologie beziehungsweise die Kirche gar nicht immer so genau weiß, welches «Produkt» sie eigentlich «propagieren» möchte, und daß sie im Bemühen, auf der Höhe der Zeit zu sein, die Systemlogik der modernen Technologien unterschätzt.

Der Überblick über den Kongreß ist keine vollständige Chronik der drei Tage in Bordeaux. Es sollten lediglich einige Linien nachgezeichnet werden, die sowohl für die Entwicklung der Massenmedien als auch für die Entwicklung der theologischen Ethik aufschlußreich sind. Außerdem ist zu erwähnen, daß nicht alle Forschungsgruppen, die aus theologischer Sicht zu diesem Thema arbeiten, in Bordeaux repräsentiert waren.¹³ Der Kongreß von Artigues-près-Bordeaux ist vor allem als eine aktuelle Bestandsaufnahme der Arbeit innerhalb der Forschergemeinschaft der ATEM zu verstehen. Es verdient große Anerkennung, daß die ATEM mit ihrem Kongreß den Versuch gewagt hat, sich von der zeitgenössischen Philosophie und von Medienfachleuten in Frage stellen zu lassen. Daß das theologische Profil der Ethik in diesem Dialog zunächst einmal etwas verblaßte, sollte kein Grund zur Besorgnis sein. Für bedenklicher halte ich die systematische Ausklammerung der Machtfrage aus der Diskussion der Systemrationalität von Massenmedien. Folglich blieb auch die Frage der Werbung und die Eigendynamik einer immer ausgefeilteren Werbeästhetik¹⁴ im Hintergrund, als habe die fundamentale Kritik der ökonomischen Dominanz der Massenkommunikation in den neunziger Jahren jede Existenzberechtigung verloren. Angesichts der von Umberto Eco geprägten Unterscheidung zwischen Apokalyptikern und Integrierten¹⁵ war in Bordeaux ein deutliches Interesse zu spüren, lautstarke gesellschaftskritische Töne zu vermeiden und sich zunächst auf sachliche Analysen einzulassen. Das heißt aber auch, daß der eigentliche normative Diskurs über die Moral der Massenkommunikation trotz der hilfreichen Impulse des Philosophen Jean-Marc Ferry, der alles andere als eine pauschale Kapitalismuskritik im Sinn hat, von den Moraltheologen nur sehr zaghaft aufgegriffen wurde. Insofern darf man gespannt sein, wie die ATEM ihre in Bordeaux begonnene Arbeit mit einem sozialetischen Thema 1994 in Lausanne fortsetzen wird.

Walter Lesch, Fribourg

¹⁰ Vgl. zu den Kontroversen über die französischen Programme und über den französisch-deutschen Kulturkanal «Arte»: D. Wolton, *Eloge du grand public. Une théorie critique de la télévision*, Paris 1993 (Taschenbuchausgabe).

¹¹ Vgl. P. Virilio, *Rasender Stillstand*, München-Wien 1992. Vgl. hierzu auch den Essay von J. Hörisch, *Non plus ultra*. Paul Virilios rasende Thesen vom rasenden Stillstand, in: *Merkur* 47 (1993), Heft 9/10 (Themenheft «Medien. Neu? Über Macht, Ästhetik, Fernsehen»), S. 784–794.

ORIENTIERUNG erscheint 2× monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Information
Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

Redaktion und Administration:
Scheideggstraße 45, Postfach, CH-8059 Zürich
Telefon (01) 2010760, Telefax (01) 2014983
Redaktion: Nikolaus Klein, Karl Weber,
Josef Bruhin, Werner Heierle, Josef Renggli, Pietro Selvatico
Ständige Mitarbeiter: Albert von Brunn (Zürich), Beatrice Eichmann-Leutenegger (Muri BE), Paul Konrad Kurz (Gauting), Heinz Robert Schlette (Bonn), Knut Wolf (Nijmegen)

Preise Jahresabonnement 1993:
Schweiz: Fr. 44.– / Studierende Fr. 30.–
Deutschland: DM 52.– / Studierende DM 36.–
Österreich: öS 390.– / Studierende öS 270.–
Übrige Länder: sFr. 40.– zuzüglich Versandkosten
Gönnerabonnement: Fr. 60.– / DM 70.– / öS 450.–

Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich
Schweiz: Postkonto Zürich 80-27842-8
Deutschland: Postgiroamt Stuttgart (BLZ 600 100 70)
Konto Nr. 6290-700
Österreich: Z-Länderbank Bank Austria AG, Zweigstelle Feldkirch (BLZ 20151),
Konto Nr. 473 009 306, Stella Mátutina, Feldkirch
Italien: Postcheckkonto Rom Nr. 29290004

Druck: Vontobel Druck AG, 8620 Wetzikon.

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.

¹² Vgl. W. Lesch, *Erfahrung von Wirklichkeit in der Mediengesellschaft*, in: *Diakonia* 22 (1991), S. 293–302, bes. 296f.

¹³ So gibt es etwa am Institut Catholique von Lyon die interdisziplinäre Arbeitsgruppe «Médiathec», die von dem Theologen Henri Bourgeois und dem Kommunikationswissenschaftler Jean Bianchi geleitet wird und deren Ergebnisse in der Buchreihe «Fréquences» zugänglich sind. Bisher erschienen die Bände: J. Gritti, *Feu sur les médias. Faits et symboles*, Paris 1992; J. Bianchi/H. Bourgeois, *Les médias côté public. Le jeu de la réception*, Paris 1992. Es sei auch daran erinnert, daß speziell die sozialetische Auseinandersetzung mit der Welt der Medien eine lange Tradition hat. Vgl. C.-J. Pinto de Oliveira (zusammen mit J. Neva), *Ethique de la communication sociale. Vers un ordre humain de l'information dans le monde*, Fribourg 1987.

¹⁴ Vgl. R. Kloepfer, H. Landbeck, *Ästhetik der Werbung. Der Fernsehspot in Europa als Symptom neuer Macht*, Frankfurt a. M. 1991, S. 48ff., 122ff. (speziell zu Frankreich).

¹⁵ Vgl. U. Eco, *Apokalyptiker und Integrierte. Zur kritischen Kritik der Massenkultur*, Frankfurt a. M. 1984.