

ORIENTIERUNG

Nr. 17 69. Jahrgang Zürich, 15. September 2005

ES GEHÖRT ZU DEN SCHWIERIGSTEN AUFGABEN der Photographie, dort, wo die optische Reproduktion zur Verdeutlichung allein versagt, zu wenig und gleichzeitig zu viel gibt, durch Analogien, Kontraste, Reihungen, Übertreibungen, Ausschnitte die optische Grammatik zu sprechen und gerade das zu sagen, was wir sagen wollen. Kenntnis und reine Anwendung photographischer Mittel einerseits, sorgfältige Beobachtung der Eigenschaften, Affinitäten, Wertbeziehungen der dinglichen Welt andererseits geben die Grundlage einer bildlichen Vermittlung, die ähnlich ihre Form in sich schließen wird, wie die lautliche Vermittlung der Sprache.» Mit diesen Worten schließt ein kurzer Essay über die «Sprache des Bildes», in welchem Hans Finsler (1891-1972), von 1922 bis 1932 Lehrer an der Kunstgewerbeschule Burg Giebichstein in Halle und Gründer von deren Fachklasse für Photographie, die Ziele seines Unterrichtes skizzierte. Seine erste Ausstellung «Neue Wege der Photographie» (1928) fand weite Beachtung und führte zu seiner Berufung an die «Kunstgewerbeschule Zürich», wo er von 1932 an die Fachklasse für Photographie aufbaute. Aus dieser Schule gingen u.a. Werner Bischof, René Burri, Walter Binder, René Groeble, Ernst Scheidegger hervor, deren Arbeiten im Bereich der engagierten dokumentarischen Photographie weltweite Beachtung fanden.

Der Blick des Photographen

Zu H. Finslers Schülerkreis gehörte auch der vor einem Jahr am 24. August 2004 verstorbene Zürcher Photograph und Verleger Bernhard Moosbrugger.¹ Am 21. August 1925 in Rorschach geboren, absolvierte er von 1941 bis 1945 die Photographieklasse der «Kunstgewerbeschule Zürich», wo neben H. Finsler Alfred Willmann als Lehrer für Photomontage, Schrift und Typographie ihm den Blick für die Möglichkeiten des Zusammenspiels von Photographie, Text und Buchlayout öffnete. Schon sehr früh bewies er sein Interesse für integral gestaltete Bildbände: Mit dieser Art der photographischen Publikation hat er immer wieder hohe Anerkennung in der Fachwelt wie bei einer breiten Leserschaft gefunden. Im Jahre 1948 erschien «Betonkirchen», 1955 «Christliches Indien», 1955 «Ronchamp», 1956 «USA – Europa sieht Amerika», 1961 «Un couvent de Le Corbusier». Von 1954 an arbeitete er mit der Journalistin Gladys Weigner zusammen. Mit ihr veröffentlichte er ausführliche Reportagen über die USA und Brasilien. Auf diesen Reisen konnten beide ein ausgedehntes Netz von Beziehungen aufbauen, das für sie bei der Gründung des «Pendo-Verlages» im Jahre 1971 den thematischen und personellen Fundus bot. Bezeichnend für diese globale Sicht der Welt sind drei Publikationen aus den Anfangsjahren des Verlages, nämlich der Reportageband «Stimme der stummen Welt: Dom Helder Câmara», Heinrich Nüsses Aphorismensammlung «Hintergedanken» und Robert Lax' Gedichtband «wasser – water – l'eau» mit Photographien von B. Moosbrugger.

Mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962-1965) begann eine Phase intensiver Zusammenarbeit zwischen B. Moosbrugger und dem Theologen und Konzilsberichterstatler Mario von Galli SJ (1904-1987). Zu jeder der vier Konzilssessionen legten sie einen Band mit Reportagen, Dokumentationen und Photosequenzen vor. 1966 erschien der abschließende Band «Das Konzil und seine Folgen». B. Moosbruggers Photographien erweisen sich in diesen Publikationen als eigenständig gegenüber den Texten von M. von Galli. Denn in ihnen erschließt sich das, was das «Konzilsereignis» genannt werden kann, im Blick des Photographen auf Vorgänge, Szenen, Kontexte und Akteure. Viele dieser Photographien sind als unvergänglich in das Bildgedächtnis über das Zweite Vatikanische Konzil eingepreßt, so die von einer Empore des Petersdoms auf die vollen Ränge der Konzilsaula gemachte Photographie, in welcher die strenge Ruhe der Sitzreihe mit der Vielfalt der Kopfstellung der sitzenden Bischöfe kontrastiert. Der dadurch für den Betrachter sich einstellende Eindruck von Statik und Dynamik läßt die Dramatik der Konzilsberatungen und der dort behandelten Themen erraten. *Nikolaus Klein*

¹Vgl. Nadine Olonetzky, Bernhard Moosbrugger. Fotograf und Verleger. Mit Texten von Gladys Weigner und Nadine Olonetzky. Pendo Verlag, Zürich und München, 87 Seiten, SFr 39.90.

ZEITGESCHICHTE

Der Blick des Photographen: *Bernhard Moosbrugger* (1925-2004) zum Gedenken – Ausbildung bei Hans Finsler und Alfred Willmann – Integral gestaltete Bildbände – Das Konzil und seine Folgen – Stumme Stimme der Dritten Welt. *Nikolaus Klein*

GESCHICHTE

Eine China-Enzyklopädie zur Zeit der Aufklärung: Bibliographische Notizen zu *Du Halde* «Description de la Chine» aus dem Jahre 1735 – Nicht das erste Buch – Erste Übersetzung von profanen Texten – Ausgewertete Veröffentlichungen und deren Wert als Quellen – Selektive Rezeption durch die Zeitgenossen – Voltaire und Montesquieu – China als positives und negatives Vorbild – Ausklammerung der polemischen Literatur zum Ritenstreit – Am Beginn der Sinologie als wissenschaftliche Disziplin.

Jean-Pierre Voiret, Calw-Alzenberg

SYSTEMATISCHE THEOLOGIE

Gemeinschaft mit Schmutzflecken: Kirche vor der Genderfrage – Genderforschung als Differenzdenken – Ist die akute Ekklesiologie genderblind? – «Die Gemeinschaft der Heiligen sind wir alle» – Weggemeinschaft des Glaubens – Communio-Theologie und kirchlicher Kommunitarismus – Die Frage nach Gerechtigkeit und Gleichheit – Christliche Existenz als «resident alien» – Kritik am theologisch-kirchlichen Kommunitarismus – Ergänzende Kritik aus feministischer Sicht – Die Rückfragen von *Gloria Albrecht* – Ausblendung der eigenen Schuldgeschichte – Zum päpstlichen Schuldbekennnis und seinen ekklesiologischen Voraussetzungen – Differenzdenken «à la Romana» – Komplementarität gegen Gleichheitsfeminismus – Der ekklesiologische Entwurf von *Elizabeth Johnson* – GottesfreundInnen und ProphetInnen – Eine Re-Lektüre des Symbols der Gemeinschaft der Heiligen – Drei Strategien im Umgang mit androzentrischen Deutungen biblischer Texte und christlicher Überlieferung.

Edmund Arens, Luzern

BEFREIUNGSTHEOLOGIE

Luis Espinal SJ – Für eine Kirche die sich einmisch: Zur Biographie von Luis Espinal (1932-1980) – Von Katalonien nach Bolivien – Die Erfahrung des Zweiten Vatikanischen Konzils – Zensur in der Spätphase der Diktatur Francos – Reflexionen über die Wirkungen der Selbstzensur – Auseinandersetzung mit den zeitgenössischen Humanwissenschaften – Massenmedien und deren ethische Problematik – Diktatur in Bolivien – Sand im Getriebe von Theologie und Kirche – Gegen die Benachteiligung von Frauen und Indigenas – Im Hungerstreik – Solidarisch gelebte Existenz – Identifikation mit der marginalisierten Mehrheit – Der nicht gesuchte Märtyrertod. *Christoph Albrecht, Villars-sur-Glâne*

Eine China-Enzyklopädie zur Zeit der Aufklärung

Bibliographische Notizen zu Du Haldes «Description de la Chine» aus dem Jahre 1735

1735 kam in Frankreich bei P.G. Le Mercier, imprimeur-libraire in der Rue St-Jacques in Paris, ein vierbändiges Werk heraus, das bald Gegenstand von zahlreichen Neuauflagen sowie von vielen Übersetzungen in fremde Sprachen¹ wurde und einen gewaltigen Einfluß sowohl auf die Philosophie der Zeit wie auch auf die in Europa herrschende Chinoiserie-Mode ausüben sollte: Das Werk des Jesuitenpaters *Jean-Baptiste Du Halde* mit dem Titel *Description géographique, historique, chronologique, politique et physique de l'empire de la Chine et de la Tartarie chinoise, enrichie des cartes générales et particulières de ces pays, de la carte générale et des cartes particulières du Thibet & de la Corée; & orné d'un grand nombre de figures & de vignettes gravées en taille-douce*. Daß dieser ellenlange Titel seit dem 18. Jahrhundert zur Kurzform *Description de la Chine* gekürzt wurde und wird, wird niemanden erstaunen. Erstaunlich ist vielmehr der große Einfluß, den dieses Buch damals auf die Zeitgenossen in ganz Europa ausübte, und die große Zahl von Auflagen, die trotz dem gewaltigen Preis des Werkes (es enthielt zahlreiche Kupferstiche und viele der Karten Chinas, die von den Jesuiten für den Kangxi-Kaiser zwischen 1711 und 1717 aufgenommen und gezeichnet wurden) bei verschiedenen Verlagen erschienen sind. Diesen Einfluß sollte das Buch uneingeschränkt bis zum Erscheinen der noch gewaltigeren *Mémoires concernant l'histoire, les sciences, les arts, les moeurs, les usages, &c., des Chinois* in 16 Bänden im Jahre 1776 ausüben.

Nicht das erste Buch

Du Haldes *Description de la Chine* war wahrlich nicht das erste Buch über China, das in Europa seit dem Anfang des portugiesischen Handels mit dem Reich der Mitte (ca. 1553) und seit dem Beginn der Mission der Jesuiten im großen, fernen Land (Ricci durfte sich 1595 in Nanchang / Prov. Jiangxi niederlassen) herausgegeben wurde. Nach der Veröffentlichung von Riccis Tagebüchern im Jahre 1615 durch Pater Nicolas Trigault S.J.², waren bereits, neben diversen leichtgewichtigeren Veröffentlichungen von anderen Missionaren und von Chinakaufleuten, eine Anzahl von soliden Publikationen von Jesuiten erschienen: Im Jahre 1667 hatte z.B. der Jesuit Athanasius Kircher seine enzyklopädische *China Illustrata* (in Wirklichkeit, der damaligen Liebe für lange Titel folgend, *China Monumentis qua sacris qua profanis nec non variis naturae & artis spectaculis aliarumque rerum memorabilium argumentis illustrata* betitelt) veröffentlicht. Das Buch wurde vor allem dank der Übersetzung des Textes der nestorianischen Stele von Xian aus dem Jahr 781 berühmt. Kirchers Werk zeigt allerdings einige Schwächen, weil er selber nie in China gewesen war, so daß seine große Sorgfalt nicht alle Sachfehler ausmerzen konnte. Diesen Nachteil weisen die 1696 vom Jesuiten P. Louis Daniel Le Comte nach einem längeren Missionsaufenthalt

¹ Die erste englische Übersetzung kam schon 1736 – wie die französische Ausgabe auf Anhieb vierbändig (der Jesuitenorden war wirklich außerordentlich effizient!) – unter folgendem, ebenfalls ellenlangen aber etwas vom Original abweichenden Titel heraus: *The General history of China, containing a geographical, historical, chronological, political and physical description of the empire of China, Chinese Tartary and Thibet, including an exact and particular account of their customs, manners, ceremonies, religion, arts and sciences. The whole adorn'd with curious maps and variety of copper plates*, und zwar beim «Printing-Office in Wild-Court near Lincolns-Inn Fields». Als Herausgeber war John Watts angegeben. Einige Jahre später, nämlich im Jahre 1738, wurde das Buch von Edward Cave bei T. Gardner, St. Johns Gate, diesmal unter dem der Französischen Ausgabe entsprechenden Titel *A description of the empire of China and Chinese Tartary ...* nochmals herausgegeben. In späteren Jahren brachten sowohl Watts wie auch Cave weitere Auflagen des Werkes heraus. Die deutschen Ausgaben erschienen von 1747 bis 1756, eine russische von 1747 bis 1777.
² Neuausgabe: Matthieu Ricci, Nicolas Trigault; *Histoire de l'expédition chrétienne au royaume de la Chine 1582-1610*, Collection Christus N° 45. Desclée de Brouwer/Bellarmin, Brüssel/Montréal 1978.

in China veröffentlichten, hervorragend dokumentierten *Nouveaux mémoires sur l'état présent de la Chine* nicht auf. Die zwei Bände der *Nouveaux mémoires*, in einem eleganten und angenehmen Stil geschrieben, gelten zu Recht als eines der wertvollsten Zeugnisse der ersten hundert Jahren der Jesuitenmission in China. Das war aber nicht alles: Seit 1702 hatten die Jesuiten angefangen, ihre *Lettres édifiantes et curieuses écrites des missions étrangères par quelques missionnaires de la Compagnie de Jésus* unter Pater Le Gobien, Prokurator der Chinamission in Paris, zu veröffentlichen. Mit der Zeit führte diese Arbeit in Paris zur Ansammlung einer riesigen Anzahl von Briefen, Manuskripten und Veröffentlichungen der Missionare, insbesondere aus China. Im Jahre 1709 übernahm Pater Du Halde von Pater Le Gobien die Leitung des Unternehmens und führte es bis 1743 weiter. Man kann sich leicht vorstellen, was für eine enorme Dokumentation aus erster Hand er mit der Zeit zu seiner Verfügung hatte. Aus diesem Material gestaltete er nach und nach seine *Description de la Chine*. Siebenundzwanzig Jesuiten (die Patres und Frates M. Martini, F. Verbiest, P. Couplet, G. Maghelaens, J. de Fonteney, J. Bouvet, J.F. Gerbillon, F. Noël, L. Le Comte, Cl. Visledou, J.B. Régis, J.H. de Prémare, F.X. d'Entrecolles, J.P. Hervien, C. Contancin, P. de Goville, J.A. Nyel, D. Parrenin, P. Jartoux, V. du Tartre, J.A.M. de Mailla, J.A. Gollet, C. Jacquemin, L. Porquet, E. de Chavagnac, A. Gaubil und J.B. Jaquès) werden im Band 1 als Lieferanten von Dokumenten, Manuskripten und gedruckten Beiträgen genannt.

Erste Übersetzung von profanen Texten

Über den Inhalt der *Description de la Chine* gibt der am Anfang des Artikels ausführlich zitierte Titel zwar reichlich Auskunft, aber wir wollen trotzdem an einigen Details untersuchen, wie die vier Bände aufgebaut sind.

Band I gibt nach einer allgemeinen Beschreibung des Reiches einige Angaben über dessen Große Mauer im Norden, dann Beschreibungen der wichtigsten Minderheitsgebiete, eine Beschreibung der häufigsten Reiseroute zwischen Südostchina und Peking, wie sie auch von den Missionaren benutzt wurde, sowie eine Darstellung der wichtigsten Handelsroute zwischen Südwestchina und Siam. Nach geographischen Beschreibungen aller Provinzen des eigentlichen zentralen China, folgen 23 Kapitel über die Geschichte des Reiches von den Anfängen bis zur Zeit der Niederschrift des Werkes. Band II beschäftigt sich zunächst mit dem Wesen und der Organisation der chinesischen Monarchie, der Regierung, der Verwaltung, der Armee und des Adels. Es folgen Kapitel über Landwirtschaft, Industrie, Architektur, öffentliche Bauten, Städtebau, Zeremonien, Polizei, Strafwesen, Transporte, Geldwesen, Handel, Porzellan und Seide. Am Schluß folgen vier Kapitel über Sprache, Schrift, Grammatik sowie Papier und Druck. Band III beginnt mit den Mandarinprüfungen und den damaligen Studienbedingungen in China, beschreibt dann die Religionen (Ahnenkult, Taoismus, Buddhismus, Neokonfuzianismus), beschäftigt sich dann mit Wissenschaft, Mathematik, Musik, Literatur und gibt unter anderem zum ersten Mal in Europa Übersetzungen von profaner Literatur, vor allem von erbaulichen Novellen und Theaterstücken, wie *Der Weise des Hauses Chao* von Ji Jiuxiang, aus welchem Voltaire seine Tragödie *L'Orphelin de la Chine* ableiten wird, die 1756 in Paris gespielt wurde). Der Band beschäftigt sich dann mit dem Leben des Konfuzius, mit seinen Werken («Große Lehre», «Lehre der Mitte» und «Gespräche»), die ebenfalls übersetzt zur Verfügung gestellt werden, mit der öffentlichen Moral und endet mit acht Kapiteln über Medizin. Neben zwei weiteren Kapiteln über Medizin enthält Band IV mehrere Kapitel über die Mandschurei und die Mandschu-Völker, beschreibt Reisen von verschiedenen Patres dorthin und endet mit Beschreibungen von Korea,

Ostsibirien und Tibet. Der Leser möge die Eintönigkeit dieser Auflistung verzeihen, aber eines zeigt sie eindeutig: Sie zeigt, daß dieses Produkt der jesuitischen «*érudition*» eine wahre enzyklopädische Summe des damaligen Standes der Kenntnisse über das Reich der Mitte war. Nicht zufällig gilt heute die *Description de la Chine* als Gründungswerk der modernen westlichen Sinologie. Es war auch tatsächlich eines der Bücher, die den Horizont des westlichen Geisteslebens entscheidend erweiterten, und es wurde als solches zum Referenzwerk für die Aufklärer und Enzyklopädisten – auch wenn sie, wie Voltaire, Jesuitengegner waren! Gerade dies hat aber auch zu Mißverständnissen geführt. Schließlich hat das vieldiskutierte Werk, das China so positiv darstellt, der Chinoiserie-Mode einen neuen Schub gegeben.

Eine China-Enzyklopädie für Voltaire?

Man muß zunächst tatsächlich feststellen, daß die *Description de la Chine* ein außerordentlich gut dokumentiertes und sorgfältig gemachtes Werk ist. Selbst der moderne Sinologe muß sich vor der Gelehrsamkeit der Mitarbeiter und vor der Qualität der Lektorierung des Buchs verneigen. Es heißt, Pater Contancin, der 32 Jahre in China – davon zehn in Beijing – verbracht hatte, hätte die *Description de la Chine* Zeile für Zeile während einem ganzen Jahr kontrolliert. Man glaubt es gerne. Selbst Voltaire, der furiose Jesuitengegner, schrieb unter dem Stichwort «Du Halde» in der Schriftstellerliste seines *Siècle de Louis XIV* folgende Würdigung: «Obwohl er Paris nie verlassen hat und des Chinesischen nicht mächtig war, lieferte er aufgrund der Beiträge seiner Jesuitenbrüder die weltweit beste und breiteste Beschreibung des chinesischen Reiches.» Voltaire, der ehemalige Jesuitenschüler, hatte bei P. Le Comte seine erste Begeisterung für China erworben, und vervollständigte sie bei der Lektüre seines eigenen Exemplars der *Description de la Chine* – ein Buch, das er immer mitnahm, selbst als er Frankreich 1755 verließ, um in Genf auf dem Gut Les Délices (Die Wonnen) zu leben. Dort verfaßte er übrigens nicht nur seine große Geschichte der Zivilisation (*L'essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, 1756), sein berühmtes, pessimistisches philosophisches Gedicht (*Sur le désastre de Lisbonne*, ebenfalls 1756) und sein philosophisches Märchen (*Candide ou l'optimisme*, 1959). Dort schrieb er auch die beiden letzten Akte seiner Tragödie *L'Orphelin de la Chine*, dessen Stoff er, wie schon gesagt, in seiner *Description de la Chine* gefunden hatte.

Aber Voltaire, wie andere kultivierte Leser von Du Halde, pickte aus der *Description* nur das, was in sein politisch-philosophisches Schema paßte. Er sah in China ein Reich, in welchem Freiheit herrschte und weise Philosophen die Staatsmoral lenkten, was ihm Material gab, um die herrschenden politischen Zustände in Frankreich zu kritisieren. Aber ein anderer Aufklärer, Montesquieu – auch Jesuitengegner, wenn auch weniger heftig als Voltaire – holte aus dem gleichen Buch die Überzeugung, daß China eine Tyrannei sei, und benutzte China als abschreckendes Beispiel im Vergleich zu den von ihm bewunderten Republiken von Holland oder der Schweiz.

Und wenn wir schon bei den Mißverständnissen sind, müssen wir auch anmerken, daß das Werk ein China beschreibt, das nicht lange in dieser Form weiterbestanden hatte. Die *Description de la Chine* basiert hauptsächlich auf Berichten von Missionaren, die China in der Zeit des Kangxi-Kaisers (reg. 1662-1723) und seines Sohnes (reg. 1723-1736), also in der Blütezeit der Mandschudynastie erlebt hatten. Unter der langen Herrschaft des Nachfolgers Qianlong, d.h. fast bis zum Ende des 18. Jahrhunderts, würde sich die Bevölkerung verdoppeln, das Land – vor allem im Vergleich zum wirtschaftlich wachsenden Europa – verarmen, die kaiserlichen Günstlinge die Staatskasse plündern und die Dekadenz einsetzen. Schon während der französischen Revolution sollten manche Kapitel der *Description* nicht mehr ganz stimmen. Und paradoxerweise wird eine der Hauptschwächen des Nachfolgewerks der Jesuiten über China, der sonst so hervorragenden *Mémoires concernant l'histoire... des Chinois* der Pater Amiot und Cibot (1776-1814) sein, daß sie – obwohl sie noch mehr Angaben

und Einzelheiten über China bringen (16 Bände!), ein ähnliches Gesamtbild des Zustandes des Landes wie die *Description* geben – obwohl sich die Lage inzwischen wesentlich verändert hat. Wahrscheinlich haben nur wenige der am Hof lebenden – also von der äußeren Wirklichkeit getrennten – Patres die langsame aber stetige Verarmung und Verwahrlosung des Reichs wahrgenommen.

Die beste Bibliographie der Zeit?

Wenig bekannt ist die Tatsache, daß die zweite Ausgabe der französischsprachigen *Description de la Chine*, die bereits 1736 in Den Haag – statt Paris – herauskam, eine hervorragende Bibliographie der damals in Europa verfügbaren Chinaliteratur enthält. Weshalb dieser Zusatz zur ersten Ausgabe?

Nun wird dem Leser im «Avertissement» zu dieser zweiten Ausgabe erklärt, P. Du Halde sei oft ungerechterweise vorgeworfen worden, sein Werk bringe nichts Neues, d.h. nichts, was nicht schon früher von anderen Autoren veröffentlicht worden sei. Um dieses Argument zu entkräften, sei beschlossen worden, hieß es, in der neuen Ausgabe eine möglichst vollständige Bibliographie der damals verfügbaren Bücher über China zu veröffentlichen, damit der Leser selber prüfen könne, wie viele neue Themen Du Halde dank seiner einmaligen Dokumentation aus China zu behandeln in der Lage gewesen sei. Nachdem ich dies gelesen hatte, packte mich der Wunsch, mit Hilfe von modernen Mitteln der bibliographischen Forschung zu prüfen, wie vollständig die Bibliographie von Du Halde wirklich gewesen ist. Soviel ich weiß, ist diese Arbeit noch nicht gemacht worden.

Die Bibliographie Du Haldes enthält 94 Titel. Zur Prüfung der im 18. Jahrhundert vor dem Jahr 1735 verfügbaren Chinaliteratur habe ich die Kataloge von Henri Cordier (1904), G.E. Morrison (1924), John Lust (1987) sowie der Katalog meiner Büchersammlung «Frühe Rezeption Chinas in Europa, 17.-19. Jh.», die mir im Jahre 1994 von der Universität Zürich abgekauft wurde, verwendet. Mit Hilfe dieser Mittel habe ich lediglich 16 Titel gefunden, die nicht in der Liste Du Haldes enthalten sind, davon drei, die ich anschließend getrennt behandeln will:

1. Gaspar da Cruz, Tractado em que se cõtam muito por estenso as cousas da China (...) Evora 1569.
2. Bernardino de Escalante, An account of the Empire of China. London 1579 / Original: Madrid 1577.
3. San Roman de Ribadeneira, Historia general de la Yndia oriental, los descubrimientos y conquistas ... y de la Asia, Valladolid 1603. (Kap. X-XIV über China)
4. Niklaas (sic) Trigault, E regno Sinarum. Antwerpen 1615.
5. Michel Baudier, Histoire de la cour du royaume de la Chine. Paris 1626.
6. Michlonus Lituanus, Russia seu Moscovia itemque Tartaria. Leiden 1630.
7. F. Mendez Pinto, Historia oriental de las peregrinaciones de Fernan Mendez Pinto Portugues. Madrid 1664.
8. Simone de Molinaris, Ambrosia asiatica sec de virtute et usu herbae the sive cia. Genua 1672.
9. Barthélemy d'Herbelot, Bibliothèque orientale ... contenant généralement tout ce qui regarde la connaissance des peuples de l'Orient. Paris 1697.
10. Nicolo Longobardi, Traité sur quelques points de la religion des Chinois. Paris 1701.
11. Cérémonies et coutumes religieuses des peuples idolâtres. Bd. «China». Amsterdam 1723.
12. Gottlieb S. Bayer, Museum sinicum, in quo sinicae linguae et litteraturae ratio explicatur. St. Petersburg 1730.
13. Thomas Salmon, Umständliche Beschreibung des Grosskaiserthums China sowie auch der Königreiche Tonquin und Cochinchina. Altona 1732 (holländ. Ausg. 1729).
14. Michail P. Boym, Flora Sinensis, ou Traité particulier des Fleurs, des Fruits, des plantes et des animaux particuliers à la chine. Wien 1656.
15. Michail P. Boym, Specimen medicinae sinicae. Frankfurt 1682.

16. Eusèbe Renaudot, *Anciennes relations des Indes et de la Chine*. Paris 1718.

Absicht oder Zufall?

Fehlen nun in der Liste Du Haldes diese Titel aus Zufall oder wegen mangelnder Dokumentation, oder fehlen sie mit Absicht? Nach meiner Meinung muß man da verschiedene Fälle unterscheiden:

Das Fehlen von Titel 1 mag Absicht oder Zufall sein, es ist unwichtig: Dieses Buch war nämlich die Grundlage der bekannteren und ausführlicheren *Historia de las cosas mas notables ... del gran reyno de la China ...* vom Augustiner Gonzales de Mendoza, die bei Du Halde wohl erwähnt ist. Titel 2 ist eine oberflächliche, dünne Beschreibung Chinas, die keine große Rolle gespielt hat; ihre Auslassung durch Du Halde war keine große Sünde. Das gleiche gilt für Titel 3, in welchem die Eroberungen eine größere Rolle spielen als die Beschreibungen. Titel 4 ist eine Veröffentlichung durch Trigault von einigen Jesuitenbriefen aus China. Du Halde hat das vielleicht als unlautere Konkurrenz zu seinen *Lettres édifiantes et curieuses* empfunden und deshalb nicht erwähnt. Er hat dagegen das viel wichtigere Buch von Trigault, das *De expeditione christiana apud Sinas*, in welchem Trigault die Saga des Pioniers Ricci in China beschreibt, in seine Liste wohl aufgenommen. Titel 5 von Baudier ist ein schlecht dokumentiertes, oberflächliches und dünnes Bändchen. Sein Fehlen bei Du Halde ist ebenfalls nicht schade. Titel 6 gibt dagegen einige interessante Einzelheiten über die Mandschurei, wahrscheinlich aus russischen Quellen. Sein Fehlen bei Du Halde ist aber auch kein großes Drama, weil seine Mandschuriedokumentation ohnehin hervorragend war. Die Abenteuer von Mendez Pinto, in Titel 7, wurden lange Zeit als Phantasieprodukte abgetan. Hat deshalb Du Halde dieses Werk nicht erwähnt? Ich persönlich halte das Buch für authentisch und ethnologisch sehr wertvoll. Wird es eine postmoderne Renaissance von Mendez Pinto geben? Titel 8 behandelt – allerdings sehr gut – ein sehr spezielles Thema: das vom Tee; war es für Du Halde allzu spezialisiert? China erscheint nur sehr anekdotisch in Titel 9, dieser ersten Asienzyklopädie Frankreichs; das war wohl Grund genug, sie auszulassen. Ich nehme dagegen an, daß Du Halde sehr bewußt und absichtlich Titel 10, d.h. Longobardis Behandlung der chinesischen Ritenfrage, ausgelassen hat. Nicolo Longobardi, Riccis unmittelbarer Nachfolger in Peking, hatte eine ihm entgegengesetzte Position in der Ritenfrage eingenommen und verwarf dessen Akkomodationspolitik, die jedoch von Le Gobien und von Du Halde als optimal für die Mission in China betrachtet wurde. Deshalb fehlt wohl Longobardi sowohl in der Bibliographie Du Haldes, als auch in

Burg Rothenfels 2005

Maß und Gestalt. Rothenfelser Gespräch mit Prof. Dr. D. Baumerd, Prof. Dr. W. Bretschneider, Angelika Eling, Prof. Dr. A. Gerhards, Dr. A. Kablitz, Prof. G. Kleinjohann, Architekt F. Kurrent, Prof. Dr. F. Mennekes, Prof. Dr. F.G. Zehnder, Prof. Dr. T. Ruster, Prof. Dr. E. Salmann
7. – 9. Oktober 2005

Die Lust am Jenseits? Himmel, die Hölle und die Auferstehung von den Toten
mit Prof. DDr. Peter Eicher und Prof. Dr. Bernhard Lang
14. – 16. Oktober 2005

Weltpoesie ist Weltversöhnung. Orient und Okzident im Werk von Friedrich Rückert. Tagung in Kooperation mit der Rückert Gesellschaft e.V.
mit Prof. Dr. Karl-Josef Kuschel, Prof. Dr. Hartmut Bobzin, Rudolf Kreutner M.A.
4. – 6. November 2005

Information und Anmeldung: Burg Rothenfels, 97851 Rothenfels, Tel: 09393-99999 Fax: 99997 Internet: www.burg-rothenfels.de; Email: verwaltung@burg-rothenfels.de

der Liste der Mitarbeiter der *Description de la Chine*. Warum Titel 11 ebenfalls fehlt, begreife ich dagegen nicht ganz. Darin stammen nämlich die meisten Beiträge von (unbenannt bleibenden) Jesuiten; diese Publikation muß wohl von Du Halde ebenfalls als unlauteres Konkurrenzunternehmen empfunden worden sein. Titel 12 hat Du Halde wohl ebenfalls bewußt – und mit Recht – ausgelassen. Wie Athanasius Kircher war Gottlieb S. Bayer nie in China gewesen, und verfügte nur über sehr unzureichende Kenntnisse der chinesischen Sprache und über eine schwache Dokumentation. Sein *Museum sinicum* war eindeutig überflüssig – ein Eitelkeitswerk. Schließlich war Titel 13 ebenfalls ein leichtgewichtiges Buch; das Du Halde ohne Schaden «vergaß». Eine Frage muß man sich jedoch noch stellen. Du Halde hat zwei Werke in seine Bibliographie aufgenommen – Andreas Müllers *De Sinensium rebus epistola* (1689) und *Opuscula ... orientalia* (1695) – deren Wert sehr fraglich ist. Müller war ein Exzentriker, der große Mühe hatte, zwischen Mythen und Fakten zu unterscheiden. Warum nahm ihn Du Halde in seine Liste auf, während er z.B. Titel 14 und 15 des ponischen Missionars Michail P. Boym ausließ – oder vergaß er ihn einfach? Ich muß zugeben, daß mir diese Frage bis heute ein Rätsel bleibt. Zumal M.P. Boym ja Jesuit war.

Eine Enzyklopädie – kein Werk der Polemik

Zum Schluß wird mancher Leser vielleicht einwenden, ich hätte das Fehlen in der Liste Du Haldes einer ganzen – ebenfalls China betreffenden – Literaturgattung vergessen, die doch in die damalige Zeit unbedingt gehört: Nämlich die der zahlreichen polemischen Schriften, die vor und nach der Reise des päpstlichen Gesandten Mgr de Tournon nach China zwecks Verbot der konfuzianischen Riten (1707) für und gegen die Akkomodationsstrategie der China-Jesuiten veröffentlicht wurden. Ich denke, daß Du Halde diese Literatur bewußt in seiner Bibliographie ausgelassen hat, hatte er doch seine *Description de la Chine* als wissenschaftliche Enzyklopädie von China geplant. Polemiken in religiösen Fragen wären in einem solchen Werk sicher nur störend gewesen. Aus dem gleichen Grund hat Du Halde wahrscheinlich ganz bewußt Titel 16, ein sehr interessantes Werk, ausgelassen, das damals veröffentlicht wurde. Dessen Verfasser, Renaudot, hatte die an sich faszinierenden Berichte von zwei moslemischen Reisenden, die im 9. Jh. nach China gereist waren, zum ersten Mal ins Französische übersetzt. Wie Cordier³ aber berichtet, war Renaudot ein Jesuitengegner; er wollte mit seinem Text die China-missionare in ihren Beschreibungen Chinas der Übertreibung und der Schönfärberei überführen. Man kann Verständnis dafür haben, daß Du Halde eine solche «feindliche» Publikation nicht gerne in seine Bibliographie aufnehmen wollte. Zumal das China des 9. Jahrhunderts schwer mit dem China des 17.-18. Jahrhunderts vergleichbar ist.

In seinem Buch *Curious land – Jesuit accomodation and the origin of sinology*, schrieb im Jahre 1984 der Sinologe David E. Mungello⁴ folgenden Satz: «Du Halde, in editing the Jesuit reports from China (...) for his *Description ... de l'empire de la Chine*, removed material unsympathetic to the Chinese or to the Jesuits.» Er meinte also, Du Halde hätte es in seiner Arbeit an wissenschaftlicher Distanz und Objektivität gefehlt. Ich teile diese Meinung nur bis zu einem gewissen Grade: Du Halde hat in seiner Bibliographie immerhin Domingo Navarretes *Tratados historicos, politicos, ethicos y religiosos de la monarchia de China* von 1676 erwähnt. Dabei war der Dominikaner Navarrete ein notorischer Jesuitengegner, und die spanischen Jesuiten hatten (erfolglos) versucht, die Publikation seines Buches zu verhindern. Also, so unobjektiv wie manche behaupten, war Du Halde nicht!

Jean-Pierre Voiret, Calw-Alzenberg

³ Henri Cordier, *Bibliotheca sinica*. Librairie orientale et américaine. Paris 1906-7, Bd. 3, 1925.

⁴ David E. Mungello, *Curious Land – Jesuit accomodation and the origin of sinology*. University of Hawaii Press. Honolulu 1985, 125 (Fußnote) und 170.

Gemeinschaft mit Schmutzflecken

Kirche vor der Genderfrage

Hat die Kirche ein Geschlecht?¹ Welches Geschlecht hat die Kirche? Wer die aus der Genderforschung geläufige Unterscheidung zwischen biologischem und kulturell konstruiertem Geschlecht, also zwischen *sex* und *gender* akzeptiert, könnte bei der Betrachtung einschlägiger ekklesiologischer Bilder auf folgende Idee verfallen: Wird die Kirche als Leib Christi wahrgenommen, so steht das männliche Sein als biologische Tatsache im Vordergrund. Der Leib Christi ist männlich, hierarchisch und strukturell stabil konnotiert. Er hat Haupt und Glieder, zuoberst den Kopf, zuunterst die Füße. Die maskuline Onto-Theologie zieht aus dem biologischen Geschlecht Jesu weitreichende biologistisch-theologische Schlüsse bis hin zum Ausschluss der Frauen vom Amt. Wird die Kirche hingegen als Braut wahrgenommen, so tritt – im Lichte der Genderforschung betrachtet – das kulturell konstruierte Geschlecht in weiblicher Gestalt in den Blickpunkt. Braut ist eine Frau nicht von ihrer Biologie her, sie wird diese vielmehr durch spezielle kulturell konturierte Tätigkeiten. In der Bräutlichkeit verkörpern sich bestimmte, den Frauen gesellschaftlich bzw. kulturell zugeschriebene Positionen und «frauliche Werte». Genderforschung beinhaltet wesentlich ein Differenzdenken. Diesem steht anscheinend das Gemeinschaftsdenken gegenüber, welches die lehramtliche katholische Ekklesiologie der letzten zwei Jahrzehnte geprägt hat. Erscheint das kirchliche Gemeinschaftsdenken auf den ersten Blick als *genderblind*, so ergeben sich bei genauerem Hinsehen aufschlußreiche Einsichten in die bio-theologischen Hintergründe und Abgründe der Kirche als Gemeinschaft mit Schmutzflecken.

«Die Gemeinschaft der Heiligen sind wir alle»

«Die Gemeinschaft der Heiligen sind wir alle», sagte Papst Benedikt XVI. in der Predigt anlässlich seiner Amtseinführung am 24. April 2005. «Denn zur Gemeinschaft der Heiligen gehören nicht nur die großen Gestalten, die uns vorangegangen sind und deren Namen wir kennen. Die Gemeinschaft der Heiligen sind wir alle, die wir auf den Namen von Vater, Sohn und Heiligen Geist getauft sind.» «Wir alle» – das läßt den Ruf anklingen, mit dem vor 16 Jahren die Menschen in Ostdeutschland das SED-Regime herausgefordert und schließlich in die Knie gezwungen haben: «Wir sind das Volk.» Auch in der Kirche ist, wie Kardinal Ratzinger sehr wohl wußte, das basisdemokratische Ansinnen laut geworden: «Wir sind das Volk Gottes.» Das Zweite Vatikanische Konzil hat die Kirche ja ganz wesentlich als Volk Gottes verstanden und damit einer statischen und einseitig hierarchiefixierten Auffassung von der Kirche als dem «mystischen Leib Christi» eine dynamische Lehre vom beweglichen, «pilgernden Volk Gottes» entgegengestellt. Zwanzig Jahre nach dem Konzil hat Rom die Notbremse gezogen. Dies geschah angesichts einer zunehmenden Pluralisierung und Polarisierung, von Forderungen nach Autonomie der Ortskirchen, kirchlicher Demokratisierung, politisch-theologischen, befreiungstheologischen und feministischen Strömungen einerseits und einem erstarkenden rechts-katholisch-fundamentalistischen Flügel andererseits. Die römische Bischofssynode von 1985 hat die Volk-Gottes-Ekklesiologie zurückgedrängt und durch eine *Communio*-Ekklesiologie verdrängt. Diese ist seither gleichsam zur offiziellen lehramtlichen Kirchentheologie geworden und im nachhinein kurzerhand als die «Leitidee» des II. Vatikanums ausgegeben worden. In seinem Buch «Weggemeinschaft des Glaubens» gibt Kardinal Ratzinger offen zu, daß «das Wort *Communio* im Konzil keine zentrale Stellung einnimmt», und erst die Synode von 1985 den Begriff *Communio* in den Mittelpunkt gerückt hat. Dennoch kann es ihm

zufolge als «Synthese für die wesentlichen Elemente konziliarer Ekklesiologie dienen».² Vertreter der *Communio*-Ekklesiologie betonen gerne, daß die damit in den Blick kommende Gemeinschaft theologischen, christologischen, sakramentalen und ekklesiologischen Charakter trage. Schon das Schlußdokument der römischen Bischofssynode von 1985 hält fest, mit dem Begriff *Communio* sei «grundsätzlich ... die Gemeinschaft mit Gott durch Jesus Christus im Heiligen Geist gemeint». Von daher könne die *Communio*-Ekklesiologie nicht auf rein organisatorische Fragen reduziert werden; gleichwohl sei sie «die Grundlage für die Ordnung in der Kirche und besonders für die rechte in ihr bestehende Beziehung zwischen Einheit und Vielfalt».³ Tatsächlich geschieht im Rahmen und Namen der *Communio*-Ekklesiologie nicht nur eine trinitarisch-eucharistische Grundlegung und Ausrichtung der Gemeinschaft der Kirche. Damit wird zum einen eine seismäßige und zeitliche Vorordnung der Universalkirche vor der Ortskirche behauptet, wobei die «eine und einzige Kirche ... die Teilkirchen gebiert».⁴ Zugleich ist eine Überordnung des Papstes über die Kollegialität der Bischöfe angesprochen, die sogenannte *communio hierarchica*. Und drittens wird eine Vorrangstellung der katholischen Kirche vor den anderen «kirchlichen Gemeinschaften» ausgesagt. Ein solches *Communio*-Verständnis ist also alles andere als dialogisch und kommunikativ. Kardinal Ratzinger beklagt allerdings, daß in dem Maß, «in dem *Communio* zum griffigen Schlagwort wurde», es «verflacht und verfälscht» worden sei. Er fügt hinzu: «Wie beim Volk-Gottes-Begriff so mußte man auch hier eine fortschreitende Horizontalisierung, das Auslassen des Gottesbegriffs beobachten.» Und weiter: «Natürlich machte sich auch das egalitaristische Motiv wieder breit, wonach es in der *Communio* nur völlig Gleiche geben könne.»⁵ Offenbar gilt aus römischer Sicht: «Die Gemeinschaft der Heiligen sind wir zwar alle» – aber manche sind gleicher als alle anderen. Differenzdenken à la Romana.

Knackpunkte des kirchlichen Kommunitarismus

Unter kirchlichem Kommunitarismus verstehe ich ein theologisches Gemeinschaftsdenken, das seit zwei Jahrzehnten zunehmend die anglo-amerikanische Szene beherrscht.⁶ Sein unermüdlicher Promoter ist der Texaner *Stanley Hauerwas*, laut dem Nachrichtenmagazin *Time* «America's Best Theologian». Er ist ein methodistischer Nonkonformist, Tugendethiker und Pazifist. Seine im schottischen Aberdeen gehaltenen Gifford-Vorlesungen schließen mit einer Lobeshymne auf den «nicht konstantinischen Papst» Johannes Paul II. Dieser habe darauf insistiert, «daß die Kirche eine Zeugin des Friedens sein soll, der eine Alternative zu dem Tod darstellt, der das Leben der Welt im Griff hält».⁷ Hauerwas und seine Mitstreiter reiten bitterböse Attacken auf den politischen Liberalismus, den «gewalttätigen Staat» und die «nivellierende Demokratie». Den «liberalen Ideologien» der «Gerechtigkeit» und «Gleichheit» konfrontieren sie die Tugenden einer komunitären Kirche, welche sie als friedfertige, Anteil nehmende, alternative *polis* auffassen. Hauerwas verortet die Kirche in einer fragmentierten und gewalttätigen Welt. Er begreift sie als eine verwandelte Gemeinschaft, die befreit ist vom Zwang, Kontrolle und damit immer auch Macht auszuüben,

² J. Ratzinger, *Weggemeinschaft des Glaubens. Kirche als Communio*. Augsburg 2002, 112.

³ Schlußdokument der zweiten außerordentlichen Synode, in: *Zukunft aus der Kraft des Konzils*. Freiburg 1986, II C 1.

⁴ J. Ratzinger, *Weggemeinschaft des Glaubens* (Anm. 2), 116.

⁵ Ebd., 114.

⁶ Vgl. E. Arens, *Kirchlicher Kommunitarismus*, in: *Theologische Revue* 94 (1998), 487-500.

⁷ S. Hauerwas, *With the Grain of the Universe. The Church's Witness and Natural Theology*. Grand Rapids 2001, 230.

¹ Vortrag am 11. Mai 2005 im Rahmen einer von der studentischen Arbeitsgruppe FÜR veranstalteten Ringvorlesung «WoMan in Church» an der Theologischen Fakultät der Universität Luzern.

die als Dienstgemeinschaft vielmehr Vergebung und Gastfreundschaft übt.

Christliche Existenz in der postmodernen Welt ist ihm zufolge eine von «resident aliens»⁸, die zwar Bewohner der gegenwärtigen Welt sind, freilich ihr gegenüber eine alternative, gegenkulturelle Politik vertreten, insofern sie der «new polis called church»⁹ angehören. Diese sei einer Kolonie vergleichbar, in der Gott sein Volk sammle und es als Gemeinschaft *en route* für die Abenteuer des Weges ausstatte mit einer Story, einer Tradition sowie einer Vision. Dieser entsprechen bestimmte Praktiken, wie sie vor allem von Heiligen verkörpert und exemplarisch vorgelebt werden. Solche Praktiken sind durch beständige Übung zu erlernen; sie führen zur Ausbildung jener Tugenden, welche den Mächten dieser Welt widersprechen und ihr eine Praxis des Dienstes und der Nachfolge entgegenstellen. Christen seien von ihrer Geschichte her ermächtigt und befähigt, als Bürger einer anderen *polis* Gottes Wahrheit in einer Politik des Heils, des Dienstes, der Jüngerschaft und des Zeugnisses zu verkörpern. Dazu braucht es laut Hauerwas die beständige Einübung in die Tugenden der kirchlichen «Gemeinschaft der Fürsorge und der Disziplin». Diese erzählt und verkörpert nicht zuletzt in ihrer «Politics of Sex»¹⁰, die Ehe und Familie in den Mittelpunkt stellt, aber auch der Ehelosigkeit einen Zeugnischarakter zuspricht, eine Gegengeschichte zur gemeinhin akzeptierten Geschichte der Moderne, welche aus seiner Sicht auf zügellose Freiheit und verantwortungslose Rechte und Gerechtigkeit fixiert bleibt.

Eine dezidierte Kritik des kirchlichen Kommunitarismus hat kürzlich der amerikanische Ethiker *Jeffrey Stout* vorgebracht. Er würdigt Hauerwas einerseits als den «gegenwärtig produktivsten und einflussreichsten Theologen in den Vereinigten Staaten»¹¹. Andererseits sieht er in ihm den Kopf der «theologischen Schule des Ressentiments»¹². Es ist dies eine Theologie, die sich aus dem demokratischen Gespräch ausklinkt und sich zusehends zum Fundamentalismus verfestigt. Er nennt die von Hauerwas angeführte Denkrichtung den «neuen Traditionalismus»¹³, der in den amerikanischen Kirchen bedenklich um sich greife. In den kirchlichen Ausbildungsstätten dominiere er inzwischen. Ihm steht als Gegenposition der säkulare Liberalismus gegenüber. Laut Stout schaukeln sich der gesellschaftlich-politische relativistische Liberalismus und der kirchlich-theologische fundamentalistische Traditionalismus gegenseitig auf, und zwar so sehr, daß sie die demokratische Kultur in die Zange nehmen. Darum stellen sie eine ernst zu nehmende Gefahr für die Zukunft der (amerikanischen) Demokratie dar.

Ergänzender Blickwinkel aus feministischer Sicht

Eine messerscharfe feministische Kritik an Hauerwas stammt von der amerikanischen Theologin *Gloria Albrecht*.¹⁴ Sie hinterfragt Hauerwas' kommunitaristische Ekklesiologie. Seinen Erfahrungen mit und Auffassung von Gemeinschaft kontrastiert Albrecht die Erfahrungen von Frauen, wobei sie besonders auf die Erfahrungen, Erinnerungen und Geschichten marginalisierter farbiger und weißer Frauen rekurriert. Nicht daß der Liberalismus keine Story oder gar zu viele biete, sei das Problem, sondern umgekehrt, daß er nur eine kenne, die der Überzeugungen, Werte, Verhaltensformen und sozialen Positionen weißer heterosexueller Männer der Mittelklasse. Ungeachtet seiner Betonung von Gemeinschaft setze Hauerwas die moderne westliche Orientierung am Individualismus fort, indem er Sünde als ein präexistentes Kennzeichen des Individuums identifiziere. Den Ursprung der von ihm als zentrales Problem erkannten Gewalt in menschlichen Beziehungen

⁸ S. Hauerwas, W.H. Willimon, *Resident Aliens*. Nashville 1989.

⁹ S. Hauerwas, *In Good Company. The Church as Polis*. Notre Dame 1995.

¹⁰ S. Hauerwas, *After Christendom?* Nashville 1991, 113-131.

¹¹ J. Stout, *Democracy and Tradition*. Princeton 2004, 140; dazu: E. Arens, *Ist Religion demokratietauglich?* in: *Orientierung* 68 (2004), 56-58.

¹² J. Stout, *Democracy and Tradition* (Anm. 11), 114.

¹³ Ebd., 118-139.

¹⁴ G.H. Albrecht, *The Character of our Communities. Toward an Ethic of Liberation for the Church*. Nashville 1995.

verlege er damit ebenfalls in die einzelne Person. Ihm entgehe zudem der nach wie vor ungerechte Charakter der Kirche einschließlich ihrer Praktiken als ein entscheidendes Element ihrer fortlaufenden Akzeptierung und Rechtfertigung von Gewalt.

Albrecht fragt, *für wen* Hauerwas spricht, *wessen* Gemeinschaft er repräsentiert und *wessen* Interessen sein antikes, antidemokratisches Polismodell dient. Sein Evangelium der Gewaltlosigkeit erweise sich nicht nur als ein klassen- und rassen-, sondern zugleich als ein geschlechtsspezifisches. Damit gehe ein Interesse an Kontrolle der Frauen, vor allem ihrer Sexualität einher. Wenn für Hauerwas Ehe und Kinder das wichtigste politische Zeugnis der Kirche darstellten, dann würden Frauen männlich-kirchlicher Überwachung unterstellt. «The personal lives of women become objects of political control by men. Her personal is his politics.»¹⁵

Albrecht nimmt entsprechend dem Titel ihrer Arbeit den «character of our communities» in den Blick. Ihr ist daran gelegen, Tradition, Verschiedenheit und Widerstand zusammenzubringen, indem sie die biblische und christliche Tradition als einen Ort des Kampfes versteht. Dieser wird narrativ und sozial ausgetragen; er ist in den jeweiligen Praktiken bestimmter Gemeinschaften verkörpert. Im Handeln jener marginalisierten Gemeinschaften, die Verschiedenheit ohne Fragmentierung praktizieren, macht Albrecht Widerstandspotentiale aus. Diese formen Charaktere, welche den herrschenden Gewaltverhältnissen widerstehen und befreite Gemeinschaften hervorbringen, fordern und fördern. Albrecht weiß sich dabei der feministischen Ethikerin Sharon Welch verbunden, die in den achtziger Jahren eine feministische Theologie der Befreiung formuliert hat. Eine solche wurzelt für sie in lateinamerikanischen, afroamerikanischen, womanistischen und feministischen «Gemeinschaften des Widerstandes und der Solidarität»¹⁶, und sie wird in ihnen gelebt.

Meine eigene Kritik am kirchlichen Kommunitarismus sowie an der Communio-Ekklesiologie richtet sich vor allem auf die damit einhergehende Selbstüberhöhung, Selbstimmunisierung und Selbstgettoisierung der Kirche.¹⁷ Wer die Kirche zur entscheidenden alternativen *polis* stilisiert, wer sie zum Leuchtturm der Wahrheit in einer korrumpierten Welt, zum Raum der Heiligkeit sowie zum Ort des Heils idealisiert, blendet ihre eigene Schuldgeschichte aus, verleugnet ihre Gewaltgeschichte und verdrängt ihre Machtanfälligkeit. Wer die kirchliche Gemeinschaft zur aus den gesellschaftlichen Konflikten herausgehobenen Communio verkündet und in ein antagonistisches Verhältnis zur umgebenden Gesellschaft setzt, immunisiert sie gegenüber berechtigter und notwendiger Kritik von innen und außen. Wer die kirchliche Gemeinschaft von allen anderen Gemeinschaften abschneidet und ihnen gegenüber abschottet, betreibt eine soziale Selbstgettoisierung der Kirche. Sind wir wirklich die allzeit reine, friedfertige und unbefleckte Gemeinschaft der Heiligen?

Schmutzflecken und ihre Entfernung

Bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil hat sich die katholische Kirche als der unversehrte mystische Leib Christi verstanden und sich als die Braut Christi begriffen, die laut dem Epheserbrief «ohne Flecken, Falten oder andere Fehler, heilig und makellos» (Eph 5,27) ist. Noch das Konzil konnte sich nicht dazu durchringen, von der sündigen Kirche zu reden. In *Lumen gentium* 8 ist folglich einzig davon die Rede, daß «die Kirche Sünder in ihrem eigenen Schoße» umfaßt. Hingewiesen sei auf die bezeichnende gynäkologische Metaphorik. Angesichts des Widerstands gegen die Anerkennung der Sündhaftigkeit der Kirche war es geradezu eine Sensation, als Papst Johannes Paul II. am ersten Fastensonntag des Jahres 2000 im Petersdom im Rahmen einer Bußliturgie

¹⁵ Ebd., 129.

¹⁶ Vgl. Sh. D. Welch, *Gemeinschaften des Widerstandes und der Solidarität. Eine feministische Theologie der Befreiung*. Fribourg 1988.

¹⁷ Vgl. E. Arens, *Geerdete Gottesrede. Beispiele guter und bedenklicher Theologie*, in: C. Sedmak, Hrsg., *Was ist gute Theologie?* Innsbruck 2003, 25-40.

ein Schuldbekennnis mit Vergebungsbitte aussprach. Die Internationale Theologische Kommission hält dazu zurecht fest: «Man findet in der gesamten Geschichte der Kirche keinen Präzedenzfall einer vom Lehramt selbst formulierten Vergebungsbitte für die Verfehlungen der Vergangenheit.»¹⁸ Das von Vertretern der römischen Kurie und vom Papst im Wechsel abgelegte Schuldbekennnis enthält im sechsten Abschnitt ein «Bekennnis der Sünden gegen die Würde der Frau und die Einheit des Menschengeschlechts». Nachdem Kardinal Arinze formuliert hat: «Lasset uns beten für die Frauen, die allzu oft erniedrigt und ausgegrenzt wurden», fährt Johannes Paul, an Gott gewandt, fort: «Auch die Christen haben sich schuldig gemacht, indem sie Menschen ausgrenzten und ihnen Zugänge verwehrten. ... Verzeih uns und gewähre uns die Gnade, die deiner Gemeinschaft auf Grund der Sünde noch immer innewohnenden Wunden zu heilen, damit wir uns als deine Söhne und Töchter fühlen können.»¹⁹

Am päpstlichen Schuldbekennnis lassen sich manche vernebelnden Abstraktionen, semantischen Verrenkungen und eine konfessorische Zurückhaltung kritisieren. Immerhin hat Johannes Paul dieses Bekenntnis gegen Widerstände in der Kurie durchgesetzt und im Kontext der Bußliturgie zumindest performativ im Namen der Kirche vorgetragen. Es war insofern ein mutiger Schritt auf dem Weg der von ihm angezielten «Reinigung des Gedächtnisses» der Kirche. Es war ein Akt der selbstkritischen Auseinandersetzung mit der Schuld der Kirche. Dazu zählen dem Schuldbekennnis zufolge «Sünden gegen die Einheit des Leibes Christi», «Verfehlungen gegen die Liebe, den Frieden, die Rechte der Völker, die Achtung der Kulturen und der Religionen», aber auch Antijudaismus, Rassismus und Sexismus. Ein Bekenntnis der eigenen Schuld beinhaltet theologisch gesehen einen mehrstufigen Prozeß, zu dem zunächst einmal die Erkenntnis, das heißt die Wahrnehmung der eigenen Schuld gehört. Auf die Erkenntnis folgt dann die Anerkennung. Den dritten Schritt bildet das Bekenntnis, das Aussprechen der Schuld vor Gott und den Menschen. Das Bekenntnis vollendet sich in der tätigen Reue, das heißt in der Abkehr vom Weg der Sünde, in der Umkehr, womit zugleich eine Heilung der zerrütteten Beziehungen und, soweit möglich, eine Wiedergutmachung des angerichteten Bösen anvisiert ist. «Bekennen bedeutet nach Augustinus: <die Wahrheit tun>», stellt Kardinal Ratzinger prägnant heraus.²⁰ «Reinigung des Gedächtnisses» meint somit das Gegenteil von Weißwaschen. In seiner Kreuzwegbetrachtung zum letzten Karfreitag, die er an Stelle des todkranken Papstes hielt, klagte Kardinal Ratzinger: «Wie viel Schmutz gibt es in der Kirche...?» Und er fuhr fort: «Das verschmutzte Gewand und Gesicht Deiner Kirche erschüttert uns. Aber wir selbst sind es doch, die sie verschmutzen.» Wird mit dieser Formulierung die Kirche nicht wieder eingewaschen? Und «wir selbst», wir alle erscheinen als die Schmutzfinken «in der Kirche», die das an sich unbefleckte Gewand und das makellose Gesicht der Kirche in den Dreck ziehen?

Differenzdenken à la Romana

Auf die selbst gestellte Frage: «Ist Benedikt XVI. ein Gegner des Feminismus?» hat der Politologe, Italien- und Vatikankenner Otto Kallscheuer eine hochinteressante Antwort gegeben: «Nur des Gleichheitsfeminismus, der ohnehin eher in protestantischen Landen gedeiht. Für Ratzingers katholische Tradition aber darf die Gleichwertigkeit der Frauen nicht zu einer Gleichmacherei führen. Ganz abgelehnt wird ein Trans-Gender-Feminismus, der alle Geschlechtsunterschiede nur noch als beliebige kulturelle Konstrukte begreift. Nein, so lehrt der neue Papst (wie schon der alte): Männer und Frauen sind gleichwertig an personaler Würde, aber komplementär in ihrer Geschlechteridentität. Also, schrieb Kardinal Ratzinger im vergangenen August zur

¹⁸ Internationale Theologische Kommission: *Erinnern und Versöhnen. Die Kirche und die Verfehlungen in ihrer Vergangenheit*, hrsg. v. G.L. Müller. Einsiedeln-Freiburg 2000, 25.

¹⁹ Ebd., 126.

²⁰ J. Ratzinger, *Weggemeinschaft des Glaubens* (Anm. 2), 246.

Interreligiöse Tagung zum 40-jährigen Jubiläum von «Nostra Aetate»

Mystik und Frieden

Spirituelle Beiträge der Religionen zu einer globalen Weltkultur

Diese Tagung findet in Zusammenarbeit mit dem Museum für Weltreligionen in Taiwan und der Elija-School in Israel statt.

Datum:

Do, 3. November 16.00 Uhr – So, 6. November 13.00 Uhr

Veranstaltungsort:

Lassalle-Haus, Bad Schönbrunn, CH-6313 Edlibach ZG

Telefon +41 (0)41 757 14 14, Fax +41 (0)41 757 14 13

Ausführliche Informationen finden Sie auf unserer Webpage:

www.lassalle-haus.org

«Zusammenarbeit von Mann und Frau in der Kirche und in der Welt», müssten die Frauen ihren eigenen «Genius» entwickeln. Da jubelten in Italien sogar philosophische Feministinnen auf: Jetzt mache die Glaubenskongregation Reklame für das «Denken der sexuellen Differenz.»²¹

Schauen wir uns das von Kardinal Ratzinger unterzeichnete Schreiben der Glaubenskongregation über «Die Zusammenarbeit von Mann und Frau in der Kirche und in der Welt»²² vom 31. Mai 2004 ein wenig näher an. Zunächst fällt auf, daß bei einem Communitheologen wie Ratzinger nicht bereits im Titel von der «Gemeinschaft von Mann und Frau» die Rede ist, zumal es im Text nicht etwa um Fragen der praktischen Zusammenarbeit, sondern um anthropologische und theologische Themen der Beziehung zwischen beiden Geschlechtern geht. Im Schreiben selbst wird denn auch deutlich gemacht, daß «die vitale Verschiedenheit» der Geschlechter «auf Gemeinschaft ausgerichtet» sei (6). Zugleich wird betont: «Seit den ersten christlichen Generationen betrachtet sich die Kirche als Gemeinschaft, die von Christus gezeugt wurde und durch eine Beziehung der Liebe an ihn gebunden bleibt, deren vorzüglichster Ausdruck die hochzeitliche Erfahrung ist.» (15)

Warum trotzdem die deflationäre Überschrift? Ein Grund dafür könnte sein, daß der Terminus «Die Gemeinschaft von Frauen und Männern in der Kirche» bereits besetzt war, und zwar durch den gleichnamigen Sheffield-Report, einer Studie des Ökumenischen Rates der Kirchen von 1981, und eines ebenfalls so betitelten Beschlusses der Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland von 1990.²³ Beide Entschlüsse unterstreichen ein egalitär-demokratisches Verständnis von Gemeinschaft, positionieren sich damit im Sinne eines Gleichheitsfeminismus und kommen so dem Differenzdenken à la Romana in die Quere.

Komplementarität contra Gleichheitsfeminismus

Das Schreiben der Glaubenskongregation geht, gestützt auf «Kernaussagen der biblischen Anthropologie», von einer «physischen, psychologischen und ontologischen Komplementarität» (8) der Geschlechter aus. Geschlechtlichkeit ist ihm zufolge eine grundlegende Komponente der Persönlichkeit. In der geschlechtlichen Differenz erkennt es zugleich eine theologische Dimension. Dem weiblichen Geschlecht werden bestimmte «frauliche Werte» zugeschrieben, bei denen es sich um «Grundwerte» handele, «die mit dem konkreten Leben der Frau verbunden sind». Dazu gehöre an erster Stelle «ihre «Fähigkeit für den anderen».

²¹ O. Kallscheuer, Papst Benedikt XVI.: Der neue Herr im Haus des Herrn, in: *Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung* vom 24.4.2005, 3.

²² Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 166. Bonn 2004. Nummerierung im Folgenden im Text.

²³ Vgl. M. Kurfeß-Thiesbonenkamp, *Die Gemeinschaft von Frauen und Männern in der Kirche. Ökumenische Impulse zur Ekklesiologie*, in: E. Mechels, M. Weinrich, Hrsg., *Die Kirche im Wort. Neukirchen-Vluyn* 1992, 137-150.

Entgegen gewissen Strömungen eines Anspruchsfeminismus bewahre die Frau nämlich «die tiefgründige Intuition, dass das Beste ihres Lebens darin besteht, sich für das Wohl des anderen einzusetzen, für sein Wachstum, für seinen Schutz» (13). Die potentielle Fähigkeit zur Mutterschaft, so heißt es weiter, entfalte in der Frau «den Sinn und die Ehrfurcht gegenüber dem Konkreten, das sich Abstraktionen entgegenstellt». Schließlich besitze die Frau «auch in den aussichtslosesten Situationen ... eine einzigartige Fähigkeit, in den Widerwärtigkeiten standzuhalten» (14). Die «Aktualität der fraulichen Werte im Leben der Kirche» (IV) wird mit dem «Hinweis auf Maria und ihre Haltungen des Hörens, des Aufnehmens, der Demut, der Treue, des Lobpreises und der Erwartung» (16) angesprochen. Wenngleich diese Einstellungen «jeden Getauften prägen sollten, zeichnet sich die Frau dadurch aus, dass sie diese Haltungen mit besonderer Intensität und Natürlichkeit lebt» (ebd.)

Wie eine maskuline Negativfolie liest sich, was die Glaubenskongregation, unmittelbar nachdem sie «das Joch der Herrschaft des einen Geschlechts über das andere» erwähnt hat, über die «dreifache Begierde» offenbar des Mannes aussagt. In Anlehnung an den ersten Johannesbrief (vgl. 1 Joh 2,16), nennt sie «die Begierde des Fleisches, die Begierde der Augen und der Hoffart der Welt» (8). Ob sich hier die Männerkirche vom Evangelisten Johannes einen Spiegel vorhalten läßt? Jedenfalls kommt das Schreiben am Schluß noch einmal auf die dreifache Begierde zurück und erklärt, in Jesus Christus werde «die Beziehung des Mannes zur Frau umgestaltet und die dreifache Begierde ... hat nicht mehr die Oberhand. Man muss das Zeugnis annehmen, das vom Leben der Frauen ausgeht und Werte offenbart, ohne die sich die (männliche, E.A.) Menschheit in Selbstgenügsamkeit, in Machtträumen und im Drama der Gewalt einsperren würde.» (17) Was für eine Überhöhung, Idealisierung und Heroisierung der Frauen: von der «Fähigkeit für den anderen» über die «Ehrfurcht gegenüber dem Konkreten» bis zur Demut, Treue, Intensität und Natürlichkeit. Mit der Betonung der Differenz von Männern und Frauen und dem Lobpreis auf die fraulichen Werte gehen die Abwehr von als männlich apostrophierten Ansprüchen und Begierden sowie die Verweigerung gleicher Rechte und gerechter Beteiligung einher. Frauen haben Gott sei Dank ja die nicht hoch genug zu rühmende und zu preisende «einzigartige Fähigkeit», «in den aussichtslosesten Situationen», «den Widerwärtigkeiten standzuhalten, in extremen Umständen das Leben noch möglich zu machen, einen festen Sinn für die Zukunft zu bewahren» (13).

GottesfreundInnen und ProphetInnen

Unter dem Titel «Friends of God and Prophets» hat die US-amerikanische Ordensschwester *Elizabeth Johnson* eine fulminante feministisch-theologische Lektüre der «Gemeinschaft der Heiligen» vorgelegt. Auf dem Hintergrund der Weisheitstheologie des Ersten Testaments und insbesondere in Anlehnung an das Buch der Weisheit begreift sie die Kirche als eine Gemeinschaft der «GottesfreundInnen und ProphetInnen» (Weish 7,27). Johnson sieht in der Kirche «eine Weisheitsgemeinschaft heiliger Menschen, welche Gott loben, einander lieben und für Gerechtigkeit und Frieden in der Welt kämpfen»²⁴. Im Gespräch mit der lebendigen Tradition arbeitet sie die jüdischen Wurzeln der dem ganzen Volk Gottes zugesprochenen Heiligkeit heraus. Sie versteht die christliche Gemeinschaft des Geistes (*koinonia*) als eine allumfassende, inklusive Angelegenheit. Neutestamentlich gesehen beinhaltet der Begriff «die Heiligen» die Gleichheit der Person im Blick auf ihre Würde und ihren religiösen Status ohne jede Diskriminierung. Heiligkeit sei dabei in erster Linie ein Merkmal der ganzen Gemeinschaft und nicht des Individuums. «Die Gleichheit der Heiligen vor Gott hat soziale Implikationen.» (69)

²⁴ E. Johnson, *Friends of God and Prophets. A Feminist Theological Reading of the Communion of Saints*. New York-London 2003, 41. Im Folgenden im Text ausgewiesen. Die deutsche Übersetzung des Titels entnehme ich: H. Walz u.a., *Kirche*, in: I. Leicht, C. Rakel, S. Rieger-Coertz, Hrsg., *Arbeitsbuch Feministische Theologie*. Gütersloh 2003, 297-314.

Johnson zeigt eindrucksvoll auf, daß und wie sich das Verständnis der Heiligen in der Kirchengeschichte entwickelte und zunehmend patriarchale Züge ausbildete. Im Zeitalter der Märtyrer macht sie ein Modell der «Gefährtnenschaft» aus. In Gestalt einer «companionship of friends» habe die christliche Gemeinschaft ihre Beziehung zu ihren verehrten Toten im Sinne einer gegenseitigen Beziehung in Christus verstanden. Die Lebenden und die Toten hätten sich als einem Zirkel der Freundschaft zugehörig betrachtet, die eine gemeinsame Erinnerung, einen gemeinsamen Kampf, einen gemeinsamen Glauben und eine gemeinsame Hoffnung geteilt hätten. «Die Gemeinschaft der Heiligen im Sinne des Modells der Gefährtnenschaft stärkt durch die Zeiten hindurch generationsübergreifende Bande, welche den Glauben in neuen Zeiten und an fremden Orten tragfähig machen.» (85) Ende des fünften Jahrhunderts hat sich laut Johnson ein anderes Modell durchgesetzt, das an die Stelle einer Gemeinsamkeit in solidarischer Ermutigung und geteilter Hoffnung getreten ist. Die Gemeinschaft der Heiligen im Sinne der Gefährtnenschaft wurde durch das römische Modell der «Patron-BittstellerInnen» ersetzt. In ihm mutierten die Heiligen zu himmlischen Fürsprechern in einer Struktur der Macht und Bedürftigkeit. Als Strippenzieher hatten sie ihren Platz in einem Spiel der Macht am pyramidisch aufgebauten himmlischen Hof. Aus der egalitären Gefährtnenschaft wurde so ein auf Ungleichheit beruhendes, patriarchales Patrozinium himmlischer *power players* und *brokers*, die für ihre Klientel exklusive Vermittlungsdienste leisteten. Mit den sich etablierenden Verfahren der Heiligsprechung gelangen bis heute hauptsächlich klerikale Männer in die Ränge der Heiligen. Angesichts der Patriarchalisierung, Hierarchisierung und Bürokratisierung der Heiligkeit ist Johnson davon überzeugt, daß es aus feministischer Sicht Zeit für eine Wiederaufnahme des Modells der Gefährtnenschaft ist. Im Anschluß an das Zweite Vatikanische Konzil und auf dem Hintergrund der Erfahrungen und Erinnerungen von Frauen unternimmt sie darum eine *relecture* des Symbols der Gemeinschaft der Heiligen. Sie «sucht nach einem befreienden und Kraft spendenden Ergebnis, welches Frauen im Kampf um ihre eigene Freiheit und Würde ermächtigt, welches zugleich die *ekklesia* inspiriert, als eine lebendige Gemeinschaft der Erinnerung und Hoffnung zu wachsen, und welches die Veränderung von Kirche und Gesellschaft im Einklang mit Gottes leidenschaftlicher Gerechtigkeit und Fürsorge befördert.» (141)

Wesensmerkmale der *Communio sanctorum*

In Anknüpfung an Elisabeth Schüssler Fiorenza, von der die einflußreiche Charakterisierung der Jesusbewegung als «Nachfolgegemeinschaft von Gleichgestellten»²⁵ stammt, stellt Johnson drei Strategien des feministischen Umgangs mit der androzentrischen Verbiegung und Verstümmelung biblischer Texte und christlicher Überlieferung heraus: die Hermeneutik des Verdachts, die kritische Erinnerung sowie die ethische Beurteilung. Sie fügt dem als vierte die «celebrative strategy» (161) der «feiernden Aneignung» hinzu. Diese findet in rituellen Vollzügen und in weitererzählender Vergegenwärtigung statt. Johnson unterstreicht, daß die *communio sanctorum* aus fünf Elementen besteht. Sie umfaßt *erstens* «alle Heiligen», was für sie heißt: «Die GottesfreundInnen und ProphetInnen sind in jedem Volk, jeder Sprache, Kultur und Religion zu finden.» (200) *Zweitens* gibt es nicht nur die für die offizielle Heiligsprechung verlangte «heroische Heiligkeit», sondern bei vielen unbekanntenen Menschen eine anonyme alltägliche Heiligkeit. *Drittens* sind in der Gemeinschaft der Heiligen die Toten inbegriffen, besonders diejenigen, welche die «Wolke der ZeugInnen durch die Zeiten» ausmachen. *Viertens* gehören paradigmatische Gestalten dazu, Menschen, die durch und für andere zu Heiligen werden. Und schließlich umfaßt die Gemeinschaft

²⁵ Vgl. E. Schüssler Fiorenza, *Zu ihrem Gedächtnis ... Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge*. München-Mainz 1988, 189-201; dies., *Discipleship of Equals. A Critical Feminist Ekklesia-logy of Liberation*. New York-London 1993.

der Heiligen *fünftens* die ganze Schöpfung, den ganzen von Gottes Kreativität und Sophia-Geist geschaffenen Kosmos.

Entsprechend ihrer Strategie der «feiernden Aneignung» beschließt Elizabeth Johnson ihre lehrreiche Abhandlung mit dem Kapitel «To Let the Symbol Sing Again». Hier führt sie liturgische Möglichkeiten des Umgangs mit Allerheiligen, mit Lobpreis und Klage und nicht zuletzt auch mit befreiungstheologischen, womanistischen und feministischen Heiligenlitaneien an. Ihre *relecture* der Gemeinschaft der Heiligen kommt zu folgendem bemerkenswerten Ergebnis: «Dies ist ein höchst inklusives Symbol, weil es nicht allein disparate kulturelle Gruppen rund um die Welt zu allen möglichen Zeiten verbindet, Männer mit Frauen,

die gesellschaftlich am meisten Marginalisierten mit den Mächtigen, alle innerhalb einer egalitären Gemeinschaft der Gnade, zu der zugleich die Lebenden und die Toten sowie die noch nicht Geborenen gehören. All jene, die nach dem Göttlichen suchen, befinden sich in einem Kreis rund um den eucharistischen Tisch, bilden den Leib Christi, der selbst die Erde umfaßt.» (262)

Vielleicht ein etwas hymnischer, allzu inklusiver, allversöhnender Schluß. Vielleicht aber auch einfach eine kreative *prélecture* und eine zugleich differenzierende und universalisierende Auslegung des Satzes aus der Amtseinführungspredigt von Papst Benedikt XVI.: «Die Gemeinschaft der Heiligen sind wir alle.»

Edmund Arens, Luzern

Luis Espinal SJ – Für eine Kirche, die sich einmischt

Unzählige Frauen und Männer – nicht nur Ordensleute, Priester und Bischöfe – haben sich aus Treue und Solidarität schon in Situationen begeben, die sie das Leben kosteten. So haben sie das Schicksal mit denjenigen geteilt, für die sie sich einsetzten. Sie starben nicht für eine Idee, sondern in Solidarität mit den Schwächsten der Gesellschaft, die von Militärs, Großgrundbesitzern, multinationalen Firmen etc. ausgebeutet, verfolgt, vertrieben und massakriert werden. Ihr Martyrium geschah nicht aufgrund einer Ideologie, sondern um des Lebens willen.¹ Die Solidarität von kirchlichen Amtsträgerinnen und Amtsträgern ist der glaubwürdigste Ausdruck der offiziellen politischen Position der Kirche zugunsten der Armgemachten. Es ist aber noch viel mehr als das. Über Erzbischof *Oscar Romero* schreibt *Ludger Weckel*: «Denjenigen, die durch die alltägliche Repression, Unterdrückung und gesellschaftliche Marginalisierung immer und immer wieder mitgeteilt bekommen, daß sie wertlos, sozusagen nutzloser Abschaum sind, hatte er deutlich gemacht, daß sie Kinder Gottes, wichtige, wertvolle und liebenswerte Menschen sind, für die es sich lohnt, sich bis zum Letzten einzusetzen.»² Denn in der Solidarität der Kirche drückt sich die existentielle Zusage Gottes als Ja zum Leben der Geringen aus. Kirchliche Pastoralträger und Pastoralträgerinnen, die sich mit den Armen solidarisieren, stärken mit dieser Geste die Hoffnung derjenigen, die sich als Ausgeschlossene und Überflüssige, von allen Vergessene erfahren. Diese spüren in der Solidarität: Gott hat uns nicht vergessen. Deshalb darf das Lebenszeugnis von Menschen wie *Oscar Romero* nicht vergessen gehen. Deshalb ist auch die Erinnerung an all die anderen so wichtig. Wie für *Romero*, so gilt auch für den katalanisch-bolivianischen Jesuiten *Luis Espinal*, daß er sich von den Mächtigen nicht einschüchtern ließ und den Anliegen der Armen auch unter Morddrohungen treu blieb, weil durch seinen Rückzug ein wichtiger Teil seines Engagements wertlos geworden wäre.

Wer war Luis Espinal?

Mit leuchtenden Augen erzählten mir junge bolivianische Jesuiten indianischer Abstammung, warum sie in den Jesuitenorden eingetreten sind. Dabei fiel sehr oft der Name *Lucho* (*Luis*) *Espinal*. Einer zeigte mir ein Porträt. Darunter stand ein Zitat *Espinals*: «Wer nicht den Mut hat, für die Menschen zu sprechen, hat auch nicht das Recht, von Gott zu reden.»³ Andere erwähnen

¹ Vgl. *Ludger Weckel*, Um des Lebens willen. Zu einer Theologie des Martyriums aus befreiungstheologischer Sicht. Mainz 1998, 219-220.

² Ebd., 198.

³ Der Satz stammt von *Espinals* Text «Religión» («Eine Religion, die nicht den Mut hat, für den Menschen zu sprechen, hat auch nicht das Recht, von Gott zu reden.») und ist am 31.5.1972 und am 6.12.1972 in der Zeitung «Ultima Hora» leicht abgeändert erschienen. Ebenso in: Asamblea Permanente de los Derechos Humanos en Bolivia (APDHB), Hrsg., El Grito de un Pueblo, Centro de estudios y publicaciones. Lima (1981) 31982, 83; deutsch in: Christoph Albrecht, Den Unterdrückten eine Stimme geben. Das Lebenszeugnis von P. Luis Espinal SJ – Impulse für eine prophetische Kirche in einer ökonomisch globalisierten Apartheidgesellschaft. Luzern 2005, 168f.

in ihrer Berufungsgeschichte oft das Lebenszeugnis *Espinals* als entscheidenden Faktor für ihre Entscheidungsfindung.

Als letztes von fünf Kindern wurde *Luis* am 4. Februar 1932 in *Sant Fruitós de Bages*, einem kleinen Dorf in der Nähe von *Maresa* bei *Barcelona*, geboren. Mit 17 Jahren beendete *Espinal* die Schule von *Roquetas* (*Tarragona*) mit der Reifeprüfung. Gleich danach trat er ins Noviziat der Gesellschaft *Jesu* in *Veruela* (*Zaragoza*) ein. Einigen Mitbrüdern, Kameraden von damals, fiel *Luis Espinal* durch seine Ernsthaftigkeit und seine große Hingabe auf. Sie erinnern sich an seine Hilfsbereitschaft und seinen Gerechtigkeitssinn. Nach *Victor Codina*, einem gleichaltrigen Mitbruder, war er eher reserviert, stellte an sich selbst einen hohen Anspruch, doch war sein kritischer Geist geprägt von einem feinem Sinn für Humor.⁴ Zwischen 1953 und 1963 studierte *Espinal* Philosophie, Literatur und Theologie. Mit 30 Jahren wurde er zum Priester geweiht, im gleichen Jahr 1962 gründete er mit anderen studierenden Jesuiten eine Zeitschrift, die einem theologischen Konflikt zwischen der klassischen Scholastik und der «Nouvelle Théologie» öffentlich Ausdruck verlieh. Im Vorwort der ersten Ausgabe von *Selecciones de Teología* hieß es: «Die Theologie kann den Lauf der Zeit nicht statisch betrachten. Als das Wort Fleisch wurde, führte es in das geschichtliche und menschliche Werden eine lebendige Teilnahme des übernatürlichen Wesens ein.»⁵

Nach seiner Zusatzausbildung in Medienwissenschaften an der Journalistik- und Medienschule in *Bergamo* (*Italien*) erhielt er vom spanischen Fernsehen den Auftrag für eine Sendereihe zu aktuellen religiösen Fragen. Er entwickelte ein ganzes Programm mit sozialpolitisch brisanten Themen. Diese Serie wurde unter dem Namen «Cuestión Urgente» (*Dringende Frage*) bald die meistgesehene Sendung des spanischen Fernsehens, da er Probleme thematisierte, die sonst unter der Zensur *Francos* verschwiegen wurden: Jugendkriminalität, Suizid, Aberglaube, Zigeuner, Altenheime, Häftlinge, Alkoholismus, Analphabetismus, Todesstrafe, Ausgewanderte, unheilbar Kranke, Spiritismus, Gleichberechtigung von Frau und Mann, körperlich Behinderte, Leproskranke, Nonnen, Waisenkinder, alleinerziehende Mütter, Krieg, Arbeiterpriester, Drogen, Landpfarrer, Großfamilien, die Spuren des Tourismus.⁶ *Espinals* Programm war insofern bahnbrechend, als er sich nicht auf liturgische Themen oder klassische Fragen der Frömmigkeit beschränkte, sondern das alltägliche Leben von Menschen, die um ihre Existenz zu kämpfen hatten, als Ausgangspunkt von tieferliegenden Fragen nahm. *Espinal* wollte, daß jede Woche eine «Wunde» der Gesellschaft thematisiert werde.

Konfrontation mit der Zensur

Es dauerte nicht lange, da wurden seine Sendungen so stark zurechtgeschnitten, daß er den Vertrag beim spanischen Fernsehen

⁴ Vgl. *Victor Codina*, Gastar la vida por los demás, in: Cristianisme i Justícia, no. 64. Barcelona 1995, 7.

⁵ APDHB, Hrsg., El Grito de un Pueblo (Anm. 3), 13.

⁶ Vgl. *Victor Codina*, Gastar la vida (Anm. 4), 8.

kündigte. Denn das seit 1938 gültige Pressegesetz, welches in der Diktatur Francos jede publizistische Tätigkeit untersagte, die nicht von einer Regierungsstelle autorisiert war, galt auch für das Fernsehen. Espinal sah in Spanien als Medienschaffender keine beruflichen Möglichkeiten mehr und ergriff das Angebot eines bolivianischen Bischofs, der für die katholische Universität in La Paz einen Dozenten suchte.

Doch auch in Bolivien, wohin er als 36jähriger ausgewandert war, hatte sich Espinal mit der Zensur auseinandersetzen. Auch da hatte er etwa ein Jahr im Auftrag des Fernsehens gearbeitet. Doch als es darum ging, in einem Fernsehinterview den Führern einer Guerillabewegung das Wort zu erteilen, wurde seine Sendung blockiert, worauf Espinal das bolivianische Fernsehen verließ. Von eigener Erfahrung geprägt, reflektierte Espinal Wesen und Struktur der Zensur, einerseits systematisch in seinen medienwissenschaftlichen Studienbüchern, andererseits mit Artikeln in den Zeitungen, für die er schrieb. Noch schlimmer als die Zensur bewertete er die Selbstzensur, denn diese sei «für den Journalisten eine Form intellektuellen Suizids. Sie ist ein Prozeß der Selbststerilisierung. Die Grenzen der Selbstzensur sind elastisch. Sie werden um so enger, je mehr sich ein Klima von Angst bildet. Wenn einer einen Schritt rückwärts macht, machen ihn alle anderen auch, um nicht in der vordersten Reihe zu stehen. [...] Die Zensur ermöglicht durch ihre eigene Offensichtlichkeit und Brutalität ein Zeugnis von Protest und Widerstand, während die Selbstzensur sich selbst auf die Linie des moralischen Betrugs, der Korruption und der Feigheit bringt. Die Zensur spitzt die Widersprüche zu. Die Selbstzensur gibt dem einen demokratischen Anstrich, was in Wirklichkeit nur eine Diktatur ist.»⁷ Mit der Unterscheidung von Zensur und Selbstzensur thematisierte Espinal das generalisierte Klima von Angst und Schrecken. Wer sich von der Angst vor Verfolgung und Repression leiten läßt, gewöhnt sich selbst an eine Wahrnehmung, an eine Art des Denkens und Urteilens, welche die vorgegebenen Schranken nicht mehr überspringt.⁸ Er wird die tabuisierende Atmosphäre allein dadurch unterstützen, daß er zu Themen schweigt, die ihn direkt oder indirekt betreffen und über die man sich eigentlich zu sprechen gedrängt fühlt.⁹

Im Kontext der Manipulation

Wie sehr das öffentliche Klima von Angst geprägt war, und wie verunsichert selbst die Verantwortlichen in Kirche und kirchlichen Gemeinschaften waren, läßt sich durch die bedrohliche Situation erahnen, welche durch die gezielten Angriffe auf mutige Personen geschaffen wurde. Nicht nur für Bolivien gilt, daß die US-Geheimdienste die Bedeutung der Kirche in ihrer ideologischen Kriegführung entdeckt hatten.¹⁰

Der von der CIA entworfene «Bánzer-Plan» ist eines der explizitesten Beispiele für den Einfluß, der auf die politische Positionierung und die theologische Weiterentwicklung der Kirche genommen wurde. Darin heißt es: «1. Nur der fortschrittliche Sektor der Kirche soll angegriffen werden, nicht die Kirche als ganze oder die Bischöfe als Gruppe. [...] 2. Insbesondere sollen die ausländischen Pfarrer angegriffen werden. [...] Wir sollten ständig

⁷Luis Espinal, Autocensura, in: APDHB, Hrsg., El Grito de un Pueblo (Anm. 3), 94; ursprünglich erschienen in: Última hora, 14.6.1972.

⁸Vgl. Luis Espinal, Nos carcome el miedo, in: Aquí, No 13, 9.-15.6.1979, 5.

⁹Es gibt ausführliche Studien über die zentrale Bedeutung für die menschliche Identitätserfahrung, erlittenes Leid und erfahrene Ängste auszudrücken und über die gesellschaftszersetzende Kraft solcher Ängste, wenn sie keinen Ausdruck finden können. (Vgl. Elizabeth Lira, María Isabel Castillo, Psicología de la amenaza política y del miedo y conducta colectiva en Chile. ILAS, Santiago 1991; vgl. auch die Ausführungen in: William T. Cavanaugh, Torture and Eucharist. Challenges in Contemporary Theology. Oxford 1998, 44-48).

¹⁰Vgl. Nelson Rockefeller, The Rockefeller Report on the Americas. Chicago 1969; vgl. Hans-Jürgen Prien, Der Einfluß Nordamerikas auf Lateinamerika auf sozio-politischem und religiösem Gebiet, in: Bernhard Mensen, Hrsg., Fünfhundert Jahre Lateinamerika. Nettetal 1989, 101; vgl. Documento de Santa Fe I, 2. Teil: La subversión interna. Propuesta no. 3, nach <http://www.nuncamas.org/document/document.htm>, Zugriff: 15.8.03.

wiederholen, daß [...] sie bewaffneten Kampf predigen, daß sie Beziehung haben zum internationalen Kommunismus und daß sie nach Bolivien gesandt wurden mit dem einzigen Ziel, die Kirche zum Kommunismus zu steuern. [...] 4. Der CIA versprach, vollständige Informationen über einige Priester zu liefern, besonders jene aus den USA. Innerhalb von 48 Stunden bereiteten sie für den Innenminister komplette Dossiers über einzelne Priester vor. [...] Der CIA hat auch noch Informationen über andere Priester und kirchliche Mitarbeiter, die nicht aus Nordamerika kommen. 5. Die Entfernung des Leiters des Geheimdienstes, Colonel *Arabe*, ist Teil dieses Plans. Er ist nicht bereit, die Kirche direkt anzugreifen. Der neue Chef Major *Vacaflor* ist ein harter Kerl, sogar mit sadistischen Tendenzen; er hat auch schon an einigen Folterungen teilgenommen. Er ist bereit, diesen Plan durchzuführen. [...] 8. Häuser der Kirche oder der Orden sollten nicht öffentlich durchsucht oder gewaltsam in sie eingedrungen werden, weil dies zu viel Ärger in der Öffentlichkeit führt. [...] 9. Die Hierarchie muß mit fertigen Fakten konfrontiert werden. Wenn die Polizei Priester verhaftet, sollte sie das ohne jeden Lärm in der Öffentlichkeit tun. [...] Die Bischöfe sollen erst informiert werden, wenn die Priester aus dem Land ausgewiesen sind. [...] 11. In den Massenmedien sollten Beschwerden veröffentlicht werden, um Bischof *Manrique* und alle jene Priester und Ordensleute, die den fortschrittlichen Flügel der Kirche repräsentieren, herabzusetzen. «Presencia» [die katholische Zeitung von La Paz] sollte deutlich eingeschüchert werden, wenn sie auch nur Andeutungen dessen veröffentlicht, was passiert.»¹¹

Für die kirchlichen Verantwortungsträger waren diese Fronten nicht so deutlich gezogen. Sie waren dem Spiel der Beschuldigung einzelner Priester und Ordensleute auch deshalb ausgeliefert, weil sich die Militärs als Christen bezeichneten, ja sogar als Verteidiger der christlichen Kultur vor der Bedrohung des Kommunismus priesen. Gegen diese Verwirrung und gegen die Unentslossenheit in kirchlichen Gemeinschaften, den Verfolgten und den Ärmsten zur Seite zu stehen, setzte Espinal seine theologische Polemik.

Das notwendigerweise Störende an Theologie und Kirche

Einige Tage vor Bánzers Militärputsch schrieb Espinal: «Gegenüber der militärischen Rechten, die sich christlich nennt, ist klarzustellen, daß Christus kein Konservativer war. Darum ist er legal gestorben, angeklagt von der wohlmeinenden Gesellschaft. [...] Ein Christ glaubt nicht an einen Frieden, der in der Bewahrung einer ungerechten Ordnung gründet. Ein Christ ist kein Unterdrücker (man unterdrückt mit Waffen, mit Arbeitslosigkeit, mit Bürokratie). [...] Der Christ bewahrt sein Leben nicht für sich selbst, stehendes Wasser fault. [...] Ein Christ glaubt nicht ans Geld; darum kann man ihn auch nicht kaufen mit Geld. Und ebenfalls glaubt er nicht daran, daß ein florierendes Geschäft eine Bestätigung Gottes sei. Christ ist nicht der, der sicher ist, sondern derjenige, der sucht. Du und ich, sind wir etwa Christen?»¹²

Gegen jegliche Annäherung der Kirche an die Verantwortlichen der politisch-militärischen Unterdrückung schrieb Espinal inmitten der Diktatur Bánzers: «Wenn die Kirche und die Unterdrücker sich so einig sind, fragt einer sich, wo das Evangelium hingegangen sei, das den Armen verkündet wurde und Christus ans Kreuz gebracht hat?»¹³ Besonders in einem Land, das von Diktatoren beherrscht wird, die sich Christen nennen, hat die Kirche den Mut zu ihrer störenden Aufgabe zu finden. Ihrer prophetischen Dimension kann sie nur gerecht werden, wenn sie ihre diplomatischen Beziehungen immer wieder kritisch hinterfragt und sie gegebenenfalls auch abbricht.

¹¹Bánzer-Plan, veröffentlicht in: Latinamerica Press vom 15.5.1975, aus dem Englischen von H. Staudt, zit. in: Jürgen Moltmann, Hrsg., Bekennen der Kirche wagen. Barmen 1934-1984. München 1984, 186-190.

¹²L. Espinal, in: Última hora, 14.7.1971; Teile davon deutsch in: Ch. Albrecht, Den Unterdrückten eine Stimme geben (Anm. 3), 111.191.

¹³L. Espinal, Sin profetas, in: Última Hora, 5.9.1973; deutsch in: Ch. Albrecht, Den Unterdrückten eine Stimme geben (Anm. 3), 170f.

Espinal hat sich immer als Mitglied einer Kirche verstanden, die in Christi Namen gesandt ist, den Armen das Reich Gottes zu verkünden. Schon der erwähnte Leitsatz von *Selecciones de Teología* wie auch das Konzept von «Cuestión Urgente» weisen auf seine Grundüberzeugung hin, daß die Kirche sich niemals mit unterdrückerischen Systemen oder Gegebenheiten arrangieren darf und sich deshalb gegen jegliche Tendenz der Selbstzensur zu wehren hat. Auf den ersten Zusammenhang nimmt er vielleicht am deutlichsten in seinem Text «Religión» bezug, wo er schreibt: «Wenn die Religion etwas weltfremdes wäre, gäbe es keine Konflikte zwischen Religion und Politik. Wenn die Religion nur von einem Gott in den Wolken spräche, gäbe es keine Überschneidungen. Aber das Problem taucht in dem Moment auf, in dem die Religion sagt, daß Gott Mensch geworden und in die menschliche Geschichte eingetaucht ist. Das Problem verschärft sich noch, wenn die Religion sagt, das der Mensch Kind Gottes ist und niemandes Sklave sein kann. Die Religion kann nicht «Opium für das Volk» sein, wenn wir Christus treu sind, der jede Ungerechtigkeit gegen Menschen als Ungerechtigkeit gegen Gott einschätzt. Darum kann die Religion nicht «neutral» bleiben. [...] Viele möchten, daß die Kirche eine Kirche des Schweigens sei. Aber die Trägerin des Wortes Gottes kann nicht verstummen. Sicher gibt es eine Kirche des Schweigens, die all unseren Respekt verdient. Es ist die martyrisierte Kirche der Unterdrückung, die schweigt, weil ihr Mund blutet, nachdem man ihr die Zunge abgeschnitten hat. Aber in diesem Fall spricht diese stumme Kirche weiter, weil ihre Wunden selbst eine Anklage sind. Aber es wäre eine stumpfsinnige Kirche des Schweigens, wenn sie aus Angst, die letzten Reste ihrer alten Privilegien zu verlieren, schwiege. [...] Darum ist es logisch, daß die Kirche stört, wo sie mit der schweigenden Allianz vor jeder Art von Unterdrückung bricht. Wenn es nicht so wäre, würde es den Verlust ihrer Kraft beweisen. Die Kirche kann nicht aufhören eine Störende zu sein, solange sie sich erinnert, daß sie von einem hingerichteten Gott gegründet wurde.»¹⁴

Aber Espinal sprach nicht nur von der notwendigen Positionierung der Kirchenleitung, sondern forderte alle Gläubigen heraus, mit Entschlossenheit für die Rechte der Armen einzutreten. Denn «leider gibt es Gründe, Atheist zu sein. Wir Gläubigen haben Gott so lächerlich gemacht, daß es schwierig geworden ist, an ihn zu glauben. [...] In unserer Kirche gibt es keine Propheten, nur vorsichtige Menschen. Und wenn es keine Propheten gibt, widmet sich die Kirche dem Bau von Gebäuden, der Bürokratie und skandalisiert so die Gläubigen. Wir glauben nicht an den Individualismus einzelner prophetischer Personen, sondern daß die ganze Kirche prophetisch und störend für die Herren dieser Welt zu sein hat; denn diese Welt, die für alle da war, wurde von einer Minderheit in Besitz genommen.»¹⁵

Gegen Benachteiligung von Frauen und Indígenas

Lateinamerikanische Länder sind nicht nur geprägt von einer 513jährigen Geschichte der Unterdrückung der indianischen Völker, sondern auch bis heute noch von einer Machismo-Mentalität sondergleichen. In seinen Artikeln, ob Editorials oder Filmkommentare, suchte Espinal immer wieder die den offensichtlichen Problemen zugrundeliegenden Ungerechtigkeiten aufzudecken und bewußtzumachen. Als im Dezember 1979 Bauern auf dem Altiplano für gerechtere Preise und bessere Bedingungen, bessere Ausbildung und bessere medizinische Versorgung protestierten, indem sie die Verbindungsstraßen zwischen La Paz und Oruro blockierten, wurden sie in den Medien der Verletzung der Menschenrechte bezichtigt, weil dadurch Familien mit kleinen Kindern in abgelegenen Orten zurückgehalten worden waren. Espinal nutzte diese Gelegenheit, um auf die allgemeine Vernachlässigung der Rechte und Anliegen der Landbevölkerung aufmerksam zu machen. Er zitierte die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte und erinnerte an verschiedene historische

Ereignisse: Aufstände von Campesinos, die wegen ihren Forderungen nach Gerechtigkeit auf grausamste Weise hingerichtet oder ganze Dörfer massakriert worden waren.¹⁶ Dieser Artikel erschien im Dezember 1979, also etwa eineinhalb Jahre nach dem Rücktritt Bánzers und einen Monat nach dem blutigen, aber mißlungenen Putsch von *Alberto Natusch Busch*. Espinal brachte die historischen Ereignisse der Unterdrückungsgeschichte in Verbindung mit den noch nicht aufgearbeiteten Erfahrungen des Volkes mit seinem Diktator Bánzer. Er warnte auch vor dem gleichen Unverständnis für die Anliegen der Landbevölkerung, wenn diese sich gegen ihre Ausgrenzung vom sozialen Fortschritt wehrt: «Wir [sind nicht] gegen die Touristen und Pilger, für die man Sicherheit, Nahrung und medizinische Versorgung verlangt hat, sondern fordern, daß alle diese Rechte mit den über drei Millionen Campesinos geteilt werden, die sogar von den «Zivilisierten» marginalisiert wurden und es bis jetzt immer noch werden.»¹⁷ Gegen die in der Gesellschaft so unhinterfragte Benachteiligung der Frauen schrieb Espinal Texte, die ohne weitere Kommentare auch in Europa aktuell sind: «In unserer Gesellschaft ist die Frau noch eine Sklavin, wenn auch gefesselt mit Ketten aus Silber. Unsere ganze Gesellschaft ist nach männlichen Normen erbaut; und selbst wenn eine Frau triumphiert, geschieht es nur, wenn sie sich an jene angepaßt hat. [...] Man hat [die Frau] zu einem Basisprodukt der Konsumgesellschaft gemacht, sie wird verkauft wie eine Sache unter anderen. Ihre erotische Fähigkeit wird ausgiebig in der Werbung benutzt. Wenn man sie auf so vielen Plakaten sieht, könnte man denken, sie wäre die Königin, aber ihre Gegenwart ist bloß instrumentalisiert, sie ist ein Lockvogel, damit die Männer ein Produkt kaufen, das mit ihr gar nichts zu tun hat. In der Regel wird [die Frau auch im Kino] degradiert. Billig verkauft man ihren Körper an die Gaffer. Die Frau erscheint wie ein erotisches und schmeichelndes Tier. Sie ist die Beute, auf die es der Mann auf seiner Jagd abgesehen hat. Und der Schluß eines Filmes ist meistens dadurch charakterisiert, daß der Held als Trophäe eine Frau erhält. Für die Moral gibt es zwei Maßstäbe: einen für den Mann und einen anderen für die Frau. Die weibliche Moral ist strenger. Nicht weil die Frau es so will, sondern weil es der Mann so bestimmt. Der Mann erlaubt sich seine kleinen Vergehen, und er vergibt sich. Die kleinen Fehler der Frau aber kennen keine Vergebung. Die gleiche Arbeit ist schlechter bezahlt, wenn sie von einer Frau getan wird.»¹⁸

Solidarität existenziell gelebt

Espinal hatte sich zur Überwindung der strukturellen Gewalt in Bolivien, gegen die Straflosigkeit von Menschenrechtsverletzungen, für die Amnestie der politisch Verfolgten und für eine Kirche, die sich unmißverständlich von den Strategien der Diktatoren distanziert, eingesetzt. Er tat dies nicht allein, er engagierte sich mit Journalistinnen und Journalisten, Kulturschaffenden sowie mit Menschenrechtsgruppierungen und pflegte einen verbindlichen Kontakt mit Familien, deren Mitglieder im Gefängnis saßen. Er beteiligte sich an einem politischen Fasten, das ihn fast das Leben gekostet hatte, welches aber dazu beitrug, daß sich im Frühjahr 1978, nach fast sieben Jahren brutaler Diktatur, eine politische Opposition artikulieren konnte und Hugo Bánzer seine Macht abtreten mußte. Espinal ging es nie darum, in seinem Leben und seinem Einsatz für Gerechtigkeit und Achtung der Armen einen bloß politischen Kampf zu führen. Viel eher wurde er von innen her, von seinem tiefen Glauben an die Menschenfreundlichkeit Gottes geleitet. Sein Ringen um die Nähe zu den einfachen Leuten, zum Volk, das die Mühen des Alltags und die Last der ökonomischen und politischen Unterdrückung zu tragen hatte, war

¹⁶Vgl. L. Espinal, ¿El despertar del gigante dormido?, in: *Aquí*, No 40, 15.-21.12.1979, 5; deutsch: Ch. Albrecht, Den Unterdrückten eine Stimme geben (Anm. 3), 205.

¹⁷Ebd.

¹⁸L. Espinal, La mujer, in: APDHB, Hrsg., *El Grito de un Pueblo* (Anm. 3), 98-99; deutsch in: Ch. Albrecht, Den Unterdrückten eine Stimme geben (Anm. 3), 115.198-199.

¹⁴L. Espinal, *Religión* (Anm. 3).

¹⁵L. Espinal, *Sin profetas* (Anm. 13), 170f.

wohl begründet in seinem Sendungsbewußtsein und der großen Frage, mit der auch die katholische Kirche im 19. Jahrhundert in Europa konfrontiert war, der sogenannten Arbeiterfrage: Was muß die Kirche tun, damit sie die seit der industriellen Revolution und dem Auftreten des Sozialismus verlorene Arbeiterklasse wieder für sich gewinnen kann?

Seiner Schwester *María Salud*, die im Kloster war, schrieb er 1976: «Ich lebe in einer so ungerechten Welt, die so voll von Problemen ist, daß viele meinen, es sei nicht mehr möglich, einerseits als Christ zu leben und andererseits für eine Veränderung der Situation zu kämpfen. Es kann sein, daß genau dies meine neue Aufgabe ist: Die Mehrheit der Menschen um mich herum muß an meinem Leben sehen, daß es Gott noch gibt und daß Christsein keine Schande ist.»¹⁹

Doch sein Wunsch, den Armen ein Bruder zu sein, war noch tiefer verankert. Als Ordensmann hatte er Armut, Ehelosigkeit und Gehorsam gelobt. In seiner existentiellen Auseinandersetzung, die vor allem in einigen seiner Gebete zum Ausdruck kommt, machte er zusätzlich die Glaubenserfahrung, daß Gott ihm zuerst und vor allem in den Armen begegnet. So ging er einen Weg der immer stärkeren Identifizierung mit den Benachteiligten und mit der wachsenden Bereitschaft, von ihnen zu lernen.

Auf diesem Hintergrund gewinnt das Phänomen seiner Scheu, seiner Zurückhaltung, ja seines Gefühls der Minderwertigkeit gegenüber den einfachen Bolivianerinnen und Bolivianern noch einmal eine neue Facette. Er selbst beschrieb seine Arbeit bis zur Erfahrung des Hungerstreiks als eine Tätigkeit, die er aus der strukturell gegebenen Distanz eines Bürgers gegenüber den Armen getan hatte. Nun, bei diesem Hungerstreik, lebte er für das gleiche Anliegen fast drei Wochen lang Tag und Nacht an der Seite der um ihr Leben kämpfenden Familien der Bergleute. Diese Erfahrung ging ihm so tief wie keine andere. Zum ersten Mal in seinem Leben fühlte er sich als «kleinbürgerlicher Intellektueller [...] dem Volke nützlich».²⁰ Seit 1970 hatte er zwar die bolivianische Staatsbürgerschaft, doch er spürte, daß es mehr als irgend-

¹⁹L. Espinal, aus einem Brief vom 22.6.1971 an seine Schwester *María Salud* im Kloster, zit. in: Roberto Martialay, *Comunidad en sangre*. Bilbao 1983, 214; deutsch in: Ch. Albrecht, *Den Unterdrückten eine Stimme geben* (Anm. 3), 127.

²⁰L. Espinal, *La Experiencia del Hambre* (Anm. 21), 5; vgl. Ch. Albrecht, *den Unterdrückten eine Stimme geben* (Anm. 3), 127-130.

ORIENTIERUNG (ISSN 0030-5502)

erscheint 2x monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Informationen
Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

Redaktion und Aboverwaltung:

Scheideggstraße 45, CH-8002 Zürich

Redaktion: Telefon 044 204 90 50, E-Mail orientierung@bluewin.ch

Aboverwaltung: Telefon 044 204 90 52, E-Mail orientierung.abo@bluewin.ch
Telefax 044 204 90 51

Homepage: www.orientierung.ch

Redaktion: Nikolaus Klein, Josef Bruhin,

Werner Heierle, Paul Oberholzer, 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 2005:

Schweiz (inkl. MWSt): Fr. 65.– / Studierende Fr. 50.–

Deutschland und Österreich: Euro 50.– / Studierende Euro 38.–

Übrige Länder: Fr. 61.–, Euro 33.– zuzüglich Versandkosten

Gönnernabonnent: Fr. 100.–, Euro 60.–

Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich

Schweiz: Postkonto Zürich 87-573105-7

Deutschland: Postbank Stuttgart (BLZ 600 100 70)

Konto Nr. 6290-700

Österreich: Bank Austria, Creditanstalt

Zweigstelle Feldkirch (BLZ 12000),

Konto Nr. 00473009 306, Orientierung, Feldkirch

Übrige: Credit Suisse, CH-8070 Zürich (BLZ 4842),

Konto Nr. 556967-61

Druck: Druckerei Flawil AG, 9230 Flawil

Abonnements-Bestellungen bitte an die Aboverwaltung.

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

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion.

welche Papiere brauchte, um wirklich einer vom Volk zu sein. In seinem politisch-spirituellen Testament²¹ über die Erfahrung des Hungerstreiks notierte er verschiedene Anekdoten, die ihn nun wirklich zu einem Bolivianer machten. Der Hungerstreik sei vor allem anderen eine Erfahrung der eigenen Körperlichkeit. Espinal beschreibt detailliert die Schwierigkeiten der ersten Tage: das Hungergefühl, die Kopfschmerzen, die Müdigkeit, Schläfrigkeit und Schwachheit, die Reizung in den Augen, die Schmerzen im Mund. Und als sie die Aktion zum Durststreik hin verschärfte, kamen noch einige Beschwerden dazu: die Trockenheit in Mund und Hals, die Schwierigkeit zu sprechen und das Gefühl des Durstes, der wie ein Messer vom Gaumen her ins Hirn steche.²²

Espinal wurde sich bewußt, daß er noch nie in seinem Leben wirklich Hunger gehabt hatte. Den Hunger, der das Volk quält, täglich und ohne daß es sich frei dazu entscheiden könnte, er habe ihn erfahren wie in einem Labor. Er schrieb: «Dennoch hat er mich zu einem besseren Verständnis des hungernden Volkes geführt. Der Hunger ist eine Erfahrung der Gewalt, der uns die Tapferkeit und den Zorn eines Volkes erst verstehen läßt. Wer selbst Hunger erfährt, versteht besser die Dringlichkeit mit der es gilt, für die Gerechtigkeit in der Welt zu arbeiten.»²³

Märtyrer wider Willen

Gerade durch diese größere Sensibilität sei der Hungerstreik zum besten Kurs der politischen Bewußtseinsbildung geworden.²⁴ Zur politischen Dimension dieser Aktion schrieb Espinal folgendes: «Der Hungerstreik wurde für mich zu einer Schlüsselerfahrung gegen die Konsumgesellschaft. Wo jemand auf so etwas Wesentliches wie die Nahrung verzichtet, werden alle Konsumgüter überflüssig, ja sogar lächerlich. Was bedeuten denn Geld, Güterbesitz, Bequemlichkeit, Schminke und sogar gewisse Formen der bürgerlichen Erziehung? Wenn man nicht ißt, verlieren Mode, Fassade, Fragen der Eitelkeit etc. ihren Wert. Genau so gewinnt man den hohen Grad der Freiheit zurück, denn der Konsum kauft uns; im Konsum haben wir uns tausend Dingen unterzuordnen, um mehr zu verdienen und mehr zu kaufen.»²⁵

Espinals Prozeß der immer stärkeren Solidarisierung und Identifikation mit dem einfachen Volk vollendete sich gegen seinen Willen. Schließlich hat er das Schicksal nicht nur mit den Ärmsten geteilt, sondern auch mit all denen, die entführt, gefoltert und grausam ermordet werden. Die Gemeinsamkeit des Schicksals liegt gerade darin, daß er das Martyrium nicht suchte. Vielleicht ist es eine Ironie des Schicksals, daß man einen unerhört bissigen Text gegen das Märtyrertum auf seinem Schreibtisch fand, als er bereits ermordet war (22.3.1980): «Das Land braucht keine Märtyrer, sondern Konstrukteure. Wir wollen keine Märtyrer, und die einheimischen Gebetsbücher mögen davon leer bleiben. [...] Ist der Märtyrer nicht ein Faulpelz? Er hat nicht die Ausdauer, um für die Revolution zu leben, darum will er sterben, in der Hoffnung, sich in eine Schaufensterfigur zu verwandeln. Denn der Märtyrer hat etwas von einem Aufschneider und einem Torero. [...] Das Volk hingegen hat keine Berufung zum Märtyrer. Wenn das Volk fällt im Kampf, dann tut es dies ganz einfach, es fällt ohne Sterbegeläut und hofft nicht auf eine Verwandlung in eine Statue.»²⁶

Christoph Albrecht, Villars-sur-Glâne

²¹Zum ersten Mal erschien dieser Text ohne Autorenangabe unter dem Titel «El Testimonio de una Experiencia» in: APDHB, Hrsg., *La Huelga de Hambre*. La Paz, 1978, 153-169; 1981 wurde er auch als eigenes Kapitel unter dem Titel «Testamento espiritual» aufgenommen in: APDHB, Hrsg., *El Grito de un Pueblo* (Anm. 3), 117-126; die «Comisión de Pastoral Social» gab 1986 diesen Text als Nr. 8 in der Reihe «Sangre en América Latina» unter dem Titel «La Experiencia del Hambre» heraus; im Buch von Xavier Albó u. a., *El testamento político-espiritual de Luis Espinal*, (La Paz 1991) hat es den Titel «El testamento político-espiritual de Luis Espinal».

²²Vgl. L. Espinal, *La Experiencia del Hambre* (Anm. 20), 5.

²³Ebd., 7.

²⁴Vgl. ebd., 9.

²⁵Ebd., 11-12.

²⁶L. Espinal, *No queremos mártires*, in: APDHB, Hrsg., *El Grito de un Pueblo* (Anm. 3), 107; deutsch in: Ch. Albrecht, *den Unterdrückten eine Stimme geben* (Anm. 3), 174f.