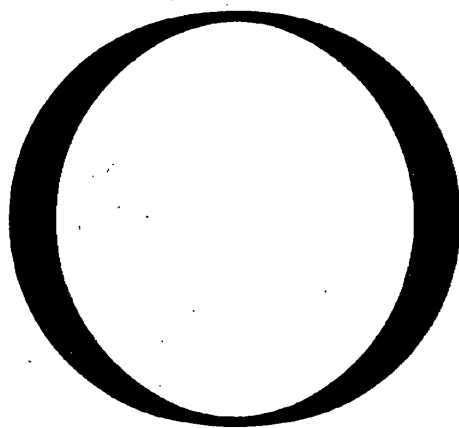




Sie saß neben mir auf der Bank und badete ihr Gesicht in der Sonne. Sie hatte ihre Augenbrauen ausgewechselt, mit Pinzette: ein für allemal. Die neuen waren strenge Linien, die von der Kindheit trennten.

WEIHNACHTEN

Wir schwiegen, sie bei geschlossenen Augen. Doch wer weiß, was sie sah, denn plötzlich sagte sie:

«Wenn doch schon Weihnachten wäre.»

Die Rosen blühten.

«Was hast du vor zu Weihnachten?» fragte ich.

«Nichts», sagte sie.

«Aber dann wäre doch Weihnachten.»

Ich entsann mich, daß sie auch vergangenes Jahr nicht hatte auf den Weihnachtsbaum verzichten wollen. Geschmückt mit Lametta, Zuckerwerk und zwölf Kerzen, hatte er in ihrem Zimmer gestanden – vor einem riesigen roten Plakat mit lachendem Che Guevara.

Reiner Kunze

Aus: Reiner Kunze, *Die wunderbaren Jahre*. S. Fischer-Verlag 1976.

Kunze wurde Anfang November wegen dieses Buches aus dem Schriftsteller-Verband der DDR ausgeschlossen. Begründung: Kunze stelle die Verhältnisse in der DDR als Klassenfeind dar. Er schade der sozialistischen Gesellschaft.

Kunzes Buch enthält dokumentarische Szenen, Begebenheiten, Porträts aus dem Leben der DDR. Die darin geschilderten Tatsachen widersprechen zumeist dem sozialistisch-kommunistischen Parteiprogramm.

Literatur

Weihnachtscollage über den lieben Gott: Fragen zum Fest: Wann haben Sie das letztmal mit Kindern gespielt? – Trotz 2000 Jahren Holz, Stein und Edelstein fragen die Jungen nach dem guten Jesus – Aber war er lieb? – Warum W. Willms auf solches Vokabular verzichtet – Publizisten und Theologen: Wie war es mit dem lieben Gott? – T. Mosers selbstanalytische Abrechnung mit ihm – Aber wie soll man ihn anders nennen? – Durch Fragen zur Erfahrung und Veränderung.

Paul Konrad Kurz, Planegg

Kolonialgeschichte

Der Jesuitenstaat von Paraguay – ein Entwicklungsmodell?: Das heute noch ungelöste Indioproblem weckt die Erinnerung an ein längst vergangenes Experiment – Die Reduktionen von 1610 bis zur Vertreibung der Jesuiten von 1767 – Die Faszination der «Guarani-Republik» auf Aufklärer und Sozialisten – Großbetrieb im Urwald – Mit Musik zur Arbeit – Ein Hauptgrund des Erfolgs: Schutz vor Kolonisten und Portugiesen – Minimaler Personaleinsatz – Die Patres übernahmen eine bestimmte Rolle in der traditionellen Stammeskultur – «agents of change» – Grenzen des Systems und das bittere Ende.

Heinrich Krauss, München

Lateinamerika

Hauptprobe in Riobamba?: Die Ereignisse vom August in Ecuador und die Ideologie der nationalen Sicherheit – Leonidas Proaño, Theologe und Bischof der Armen – Polizeirazzia an Pastoraltreffen von Bischöfen und Laien – «Sonderbehandlung» für Proaño – Proteste an Basis und Spitze (CELAM) – Absprache mehrerer Militärregierungen – Kirche geduldet, solange im Dienst der Staatssicherheit.

Emilio Schaer, Bogotá

Frankreich

Giscard d'Estaing über französische Demokratie: Der Präsident der Republik in der Doppelrolle des Schriftstellers und Staatsmanns – Umsichtiges Schweigen über die Sozialisten – Die neue Mitte.

Henri Madelin, Vanves

Zeitfragen

Das Elend unserer Intellektuellen: Kurt Sontheimer meint damit die «Neue Linke» – Ihren Impetus bezieht sie aus der Verunsicherung der Werte der Vorkriegszeit – Vorwurf der Wirklichkeitsferne – 50 Jahre nach «La trahison des Clercs».

Jakob David

Buchbesprechungen

Zum Passionszyklus von Willy Fries
Karl Guido Rey: Darauf kommt es an

Ist Gott lieb?

Die Rede vom «lieben Gott» begleitet die meisten von uns von Kind auf. Das Bild vom «lieben Christ» als Baby unter lieben Eltern, lieben Hirten, lieben Tieren, lieben Engeln schenkt sich und verfolgt uns in diesen Endtagen des Jahres. Das lieblichste Fest in einer für die meisten Menschen nicht lieben Zeit bleibt es bis auf weiteres zumindest hierzulande. Familienfest und Gedenken der Geburt unseres Heilandes, die vorübergehende Gemütsweichung eiskalter Geschäftsleute und hartgesottener Intellektueller – als ob das nichts wäre? Erinnerung an eine geschehene Kindheit, an erlittene Kindheiten nicht nur in Flüchtlingslagern in Fernost oder Slumvierteln in Fernwest, sondern vielleicht hautnah oder sogar in der eigenen Haut – als ob wir das nicht bräuchten?

Ob das Konsequenzen habe, fragte mich einer, der das politisch verstehen oder zumindest schreiben wollte, daß man das politisch verstehen müsse. Ansonsten bleibe alles privat und also konsequenzlos. Ich lasse die Disjunktion auf Gegenfragen auflaufen, die den Meinungsmacher irritieren. «Was essen Sie zu Weihnachten?» fahre ich fort. «Wieviel lassen Sie sich das Fest kosten? Laden Sie jemand ein? Wen? Besitzen Sie (ich sage mit Absicht «besitzen») Freunde? Helfen die Ihnen, wenn Sie in Not sind? Haben Sie einmal gehungert? Wie viele Tage? Sind Sie zu irgend einer Zeit arm gewesen? Glauben Sie, daß Sattsein Sie verändert hat? Haben Sie einmal mit einem Gastarbeiter über seinen Arbeitsplatz, seine Kinder gesprochen? Haben Sie sich schon einmal durch Kinder gestört gefühlt? Wann haben Sie das letztmal mit Kindern gespielt?» Ich sagte, das seien Weihnachtsfragen. Jede Antwort hätte mit Voraussetzungen, Verhaltensweisen, Erfahrungen, Konsequenzen zu tun.

Mich beschäftigt in diesen Tagen die Rede vom «lieben Gott», die mögliche Gestalt des «lieben Christ» in unserer nachaufgeklärten und industriellen Gesellschaft. Ich lese in Büchern. Ich versuche, mein Bewußtsein mit Hilfe gelesener Sätze zu versammeln. Insgeheim suche ich das «schöne Bild», «...daß Gott schön werde», wie jüngst ein Theologe forderte,¹ wie die Dichter immer schon dachten. Man muß die Gegensätze stehen lassen, die Ungleichheit des Gleichzeitigen sehen, die Paradoxa zeigen. Zum Beispiel Geburt und Galgen, wie Ignatius von Loyola in seinen Exerzitienanweisungen sagt. Die Geburt von Bethlehem als ein unsere Existenz betreffendes Ereignis ist weit weg. Wenn man die Krippenberge und Stereogeräte abbaut, wird alles fremd. Wer überwindet wie das Museale des Weihnachtsfestes? fragt der Zisterzienser *Stephan Reimund Senge*:

Im Museum

Heute
kalkweiß die
Backenknochen der Mumie Weihnachten.

Kerzen in den Augenhöhlen,
verwittert Jahrzahl und
Fundort des Schädels.

Der Mund des Märchenerzählers
hat Raum für Geläut,
vollautomatisch und stereo.

Wer gräbt
das Geheimnis aus?²

¹ Rudolf Bohren: Daß Gott schön werde. Praktische Theologie als theologische Ästhetik. Siehe Orientierung 1976, S. 95f.

² Stephan Reimund Senge: Geglitten aus Botschaften. Verlag Himmerod Drucke 1973.

Die Sinnworte heißen: Mumie, Totenschädel, Märchenerzähler, Geheimnis. Die ersten beiden Strophen vergleichen das Fest mit einer Mumie. Sie setzen die Metapher als abgekürzten Vergleich, bauen das Bild des mumifizierten Schädels aus. Die dritte Strophe setzt einen Märchenerzähler zur Mumie Weihnachten in Beziehung. Er ist kein naiver Märchenerzähler, sondern ein vollmundiger, der «Raum hat für Geläut». Das Attribut «vollautomatisch und stereo» kann sich auf «Geläut» und auf «Mund» beziehen.

Es qualifiziert zuletzt den Märchenerzähler, seine Rede, seine Geschichte. Weihnachten, sagt das Gedicht, ist kein Stereo-Märchen, eher eine «Mumie». Sie muß (4. Str.) ausgegraben, erforscht, gezeigt, erklärt werden. Wer tut das? Der Pfarrer für seine Gemeinde? Der Vater für seine Kinder? Der kundigere Freund für seine weniger kundigen? Oder jeder für sich und immer wieder, weil es um ein lebendes «Geheimnis» geht? Muß einer selbst Erfahrungen machen?

Worte und Ereignisse, Gelesenes und Geschautes vergleicht mit seinen Glaubenserfahrungen der evangelische Pastor und Schriftsteller *Johann Christoph Hampe* in seinem neuen Essayband.³ Er denkt an die diskutierenden jungen Leute, an Wallfahrer, die in Indien ihren Guru suchen. War Jesus lieb? fragt er, als der Meister den wohlhabenden jungen Mann, der mit ihm diskutieren und aufs Ganze gehen wollte, provozierte, sein ganzes bisheriges Leben aufzugeben? Der gute Mensch Jesus ist unter jungen Menschen gefragt.

«Nach zweitausend Jahren Kirche aus Holz und Stein und Edelstein wollen sie wieder auf ihn, den Nomaden aus dem Stall, blicken, um Menschen zu werden, Leben zu haben, an ihm ablesen: Sanftmütigkeit, Friedfertigkeit, Leisesein, Nichts-für-sich-Wollen und vor allem Frei-sein. Nach zweitausend Jahren schwer verdaubarer Dogmatik wollen sie es wieder traulich haben zu seinen Füßen, vom guten Hirten behütet sein, mit ihm ziehen, dem besseren Menschen, dem Menschen wie unsereins, dem guten.»

Jesus war gut, ohne Frage. Aber er war anders gut als in unserem üblichen Wortgebrauch. Wenn wir von Franz von Assisi sagen, daß er gut war, oder von Mutter Teresa in Kalkutta, daß sie gut ist, dann nimmt das Wort einen anderen Kontext, eine andere Aura an. Wir spüren den qualitativen Unterschied, den wir mehr ahnen als benennen können mit Worten wie wurzelhaft, umfassend oder aus dem Innersten. Wir meinen ein Gutsein, das eine so intensive Gegenwart ausstrahlt, daß sie einen anrührt und transzendiert. Jesus war gut. Lieb dagegen, lieb in jenem verharmlosenden Sinn, in dem das späte Bürgertum seit dem 19. Jahrhundert das Wort gebraucht, war er nicht. Wenn das Attribut die Distanz ungemäß verringert, das Kriterium der richtenden Wahrheit ausschließt, Vertraulichkeit bis zur Anbiederung erlaubt, ist es ungeeignet, eine Qualität der Beziehung des göttlichen Du zum Menschen auszusagen.

Man frage sich einmal, war der *Jahwe-Gott* des Alten Testaments zu Moses oder Elias oder Jesajas oder zu einer der namentlich erwähnten Frauen *lieb*? Natürlich nicht, sagt der religionsgeschichtlich gebildete Christ. Das war dem Neuen Testament vorbehalten. War – so fragen wir dann weiter – Jesus zu Petrus lieb, zu Matthäus oder zu Johannes? Er hat sie geliebt, jeden auf die ihm mögliche und den jünger-Freund erfüllende Weise. Er hat den jünglinghaften, unverheirateten Johannes zuletzt in besonderer Weise in seine Nähe gelassen. Aber war er zu ihm «lieb»? Ich glaube, wer ein differenziertes Sprachbewußtsein hat, wird sich auch hier vor dem Attribut hüten. Scheu vor dem zu Bezeichnenden verbietet das schal gewordene Wort. Als *Luther* das Wort gebrauchte, zum Beispiel in seinem Weihnachtslied «Gelobet seystu Jhesu Christ»(!), hatte das Wort Sinn. Da schmeckte es, schloß es Glaube, sogar Freude und Hoffnung ein. Die

³ Johann Christoph Hampe: Türen ins Freie. Essays zur Welterfahrung. Kaiser-Verlag, München 1976.

beiden letzten Strophen lauten in ihrem ursprünglichen Sprachstand:

Er ist auff erden kommen arm/
daß er unser sich erbarm/
Und ynn dem hymmel machet reych/
und seynen lieben engeln gleich/
Kyrio.

Das hat er alles uns gethan/
seyn gros lieb zu zeygen an/
Des frew sich alle Christenheyt/
und danck yhm des ynn ewickeyt/
Kyrioleys.

Hier ist, nachdem erst durch die Mystik des ausgehenden Mittelalters und die *Devotio moderna* ein größerer affektiver Wortschatz in den Sprachgebrauch (und zwar primär in den religiösen) Eingang gefunden hatte, das Wort «lieb» möglich. Mehr, es ist ein kreativer Akt, eine sprachliche Tat. Heute sollten die meisten Menschen unserer Sprachregion eine Zeitlang ohne den «lieben» Gott, ohne den «lieben» Jesus und ohne das «liebe» Jesulein auskommen. Die Aussparung des Attributs könnte bei bewußt Sprechenden ein religiöser Akt sein.

Ich finde den Verzicht auf bloße Wiederholung eines vorhandenen religiösen Vokabulars; die Anstrengung gegenüber einer von jeder Zeit (zumindest zum Teil) neu zu findenden Sprache zum Beispiel bei Wilhelm Willms. In seinen eben erschienenen Bausteinen zu Gottesdiensten mit Kindern und Familien erzählt er die *Hirtengeschichte* nach Lukas neu. Ein Ausschnitt daraus:

eines tages kam ein engel nach heinsberg
er war zugezogen
wo er richtig herkam wußte keiner
er arbeitete bei «glanzstoff»
er war ganz anders
er war ganz einfach
daß man nicht mehr mitkam
einige arbeiter bei «glanzstoff» sagten
«ein engel für uns»
andere sagten das gegenteil
«ein verrückter
ein kommunist
alles teilt er
ein revolutionär
ein gefährlicher typ»
alle aber
auf deren seite er stand
die armen
(und wer wäre das eigentlich nicht)
flogen auf ihn zu
bekamen selbst flügel
sie waren ganz ohr
sie nahmen alles was er sagte
und tat
begierig auf
alles was dieser zugezogene engel
sagte und tat

es bildete sich bei «glanzstoff»
um diesen engel ein kreis
eine gruppe
und in dieser gruppe
sahen sie alles anders
sie waren nicht mehr blind füreinander
sie waren nicht mehr taub füreinander
sie waren nicht mehr fühllos
und nicht mehr stumm...⁴

⁴ Wilhelm Willms: Aus der Luft gegriffen. Bausteine zu Gottesdiensten mit Kinder und Familien. Verlag Butzon & Bercker 1976.

Mit den Mitteln sprachlicher Reduktion und konjunktionsloser Reihung wird hier eine alte Geschichte neu erzählt, lokalisiert, verfremdet. Verwunderung stellt sich ein, Nachdenken, Staunen. Das Anknüpfen an eine bildliche Engelvorgstellung erscheint Kindern gegenüber sinnvoll. Man könnte für Erwachsene die Geschichte weiter verfremden, indem man die Engelvorgstellung ausläßt und das Anderssein des Ankommenden ohne bereits vorhandene Namen, Vorstellungen beschreibt, also beginnend: «Eines Tages kam einer nach Heinsberg...» (ein Ort zwischen Köln und Aachen, wo Willms Pfarrer ist). Oder er erzählt die Geschichte von der Herbergsuche und Geburt. Die schlimmen Verwandten, den hartherzigen Wirt, den moosig angewärmten Stall kennen wir. So erzählt löst die Geschichte wenig oder nichts aus. Willms verfremdet sie, indem er aktualisiert, das Milieu verändert. Da will eine schwangere Frau in ihrer Not ihr Kind in einer Kapelle zur Welt bringen. Ein Mann und eine Frau machen ernsthaft Anstalten zur Entbindung. Die Putzfrau (es könnte auch ein Herr Pfarrer sein) ruft die Polizei. Die kommt und stellt als erste Frage: Name Beruf wohnhaft zuletzt beschäftigt? Die Nichtlehrbarkeit wird polizeilich und nachbarlich festgestellt. Ist solche Niederkunft lieb? die Mutter? der Vater? das zweifellos nicht hygienisch gereinigte Baby? Ich frage mich, warum wir Weihnachten immer so unrealistisch feiern wollen. Schließen sich Fest und realistisches Gedenken aus? Was ist das für eine Feier, wenn sie die Realität ihres Gegenstandes nicht aushält.

Vergangenes Jahr lud Horst Nitschke aus Gütersloh Beiträger ein zum Thema «Wie war das mit dem lieben Gott?». ⁵ Die Antworten von namhaften Publizisten, Professoren, Theologen, Schriftstellern sind inzwischen als Buch erschienen. «War er lieb? Blieb er lieb? Hat er sich gewandelt? Ist Rückkehr zum Kinderglauben erwünscht oder Aufbruch und Fortschritt weg aus dem Kinderhaus? Hat das Fundament getragen – oder mußte Ballast abgeworfen werden?», fragt der Herausgeber in seiner Einleitung. Oder ist, wie Teilhard de Chardin meint, «Gott nur nach vorwärts interessant»? Bevor ich die Kindheitsgeschichte von Albrecht Goes am Anfang und die köstlich ironischen Briefe von Kurt Marti am Ende des Buches lese, denke ich an die als Buch erschienenen *Kinderbriefe* «An den lieben Gott». ⁶ Realistisch: «Lieber Gott! Mein Vati sagt, er möchte für nichts in der Welt Deinen Posten haben. Er ist Elektrotechniker. Könntest Du nicht dafür sorgen, daß er nicht so viel arbeiten muß? Ihr solltet beide nicht so schwer arbeiten. Deine Patricia.» Oder «Lieber Gott, ich möchte wetten, daß Du noch nie Diät essen mußt. Ich hab's langsam satt. Andrea.» Weihnachtlich und von nicht geringem bildlichem Einfluß: «Lieber Gott, wer hat eigentlich Weihnachten erfunden? Es ist zu schön. Warst Du es? Ich mag die Engel mit den Goldflügeln an unserem Christbaum besonders gern. Deine Felicitas.»

Die Kinder hier kommen mit dem «lieben Gott» problemlos zurecht. Hatten sie liebende Eltern, so daß die Übertragung der sichtbaren Liebe auf die weniger sichtbare unreflektiert möglich war? Hatten sie Eltern, die die Vorstellung von einem «lieben Gott» umso notwendiger machten? Ich glaube, es gibt heute frühreife Kinder, die mit dem «lieben Gott» nichts mehr anfangen können. «Warum gibt er, wenn er lieb ist», hörte ich ein Kind sagen, «mir keinen Papi»? «Warum muß meine Mutter den ganzen Tag arbeiten, um Geld zu verdienen?» Die Theodizeefrage, die Geschichtsfrage, die Weltfrage mit der ausdrücklichen Absage oder enttäuschten Anfrage an den «lieben Gott».

⁵ Horst Nitschke: Wie war das mit dem lieben Gott? Erfahrungen, Erinnerungen, Einsichten. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1976.

⁶ Kinder schreiben an den lieben Gott. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1969.

Zum Beispiel beim jungen *Brecht* in der blasphemisch aufgeheulenden (Hymne an Gott): «Du aber thronst ewig und unsichtbar / Strahlend und grausam über dem ewigen Plan.» Nach 1945 klagt *Wolfgang Borcherts* Heimkehrer Beckmann (in «Draußen vor der Tür», 1947) den «lieben Gott» an:

«...Aber ich sage nicht Lieber Gott, du, ich kenne keinen, der ein lieber Gott ist, du! ... Warst du lieb, als du meinen Jungen, der gerade ein Jahr alt war, als du meinen kleinen Jungen von einer Bombe zerreißen ließt? Warst du lieb, als du ihn ermorden ließt, lieber Gott, ja? ... Wo warst du eigentlich, als die Bomben brüllten, lieber Gott? Oder warst du lieb, als von meinem Spähtrupp elf Mann fehlten? Elf Mann zu wenig, lieber Gott, und du warst gar nicht da, lieber Gott. Die elf Mann haben gewiß laut geschrien in den einsamen Wald, aber du warst nicht da, einfach nicht da, lieber Gott. Warst du in Stalingrad lieb, lieber Gott, warst du da lieb, wie? Wann warst du denn eigentlich lieb, Gott, wann? Hast du dich jemals um uns gekümmert, Gott?»

Brecht und Borcherts Beckmann-Gestalt greifen den «lieben Gott» direkt an. *Günter Grass* ironisiert ihn im Roman «Die Blechtrömmel» und im Gedicht. «Unter dem Kaffeewärmer sitzt der liebe Gott / und kann es nicht verhindern / daß er langsam kalt und böse wird.»

Gottesneurose

Die schärfste Abrechnung mit dem «lieben Gott» geschah jüngst von psychoanalytischer Seite. *Tilman Moser*, bekannt geworden durch seine Selbstanalyse «Lehrjahre auf der Couch», berichtet in einer zweiten, tiefer greifenden Analyse seine Gottesneurose, die er als Kind und junger Mann erfuhr. Als Kind engstirniger, rigider und außerhalb eines bescheidenen Formelvorrats sprachloser (protestantischer) frommer Eltern erfuhr er eine «Gottesvergiftung». Sie hinderte ihn, sich selbst zu finden und andere als Mitmenschen und Partner zu suchen. Sein Brief an den «lieben Gott» beginnt:

«Lieber Gott, ich möchte mit einem Fluch beginnen oder mit einer Beschimpfung, die mir bald Erleichterung brächte. Eine Art innere Explosion müßte es werden, die dich zerfetzte... Du warst eine solche Enttäuschung, ein solcher Betrug in meinem Leben, daß ich, als ich ganz allmählich und unter Qualen dahinterkam, dich links liegen ließ. Du warst einst so fürchterlich real, neben Vater und Mutter die wichtigste Figur in meinem Kinderleben. Du hast überlebt in meiner seelischen Struktur: ganze Gewölbe, Verehrungsthronen, innere Zimmer- und Kapellenfluchten wurden für dich angelegt. Du haustest in mir wie ein Gift, von dem sich der Körper nie befreien konnte. Du wohntest in mir als mein Selbsthaß. Du bist in mich eingezogen wie eine schwer heilbare Krankheit, als mein Körper und meine Seele klein waren. Beide wurden, entgegen einer freieren Bestimmung, zu deiner Wohnung gemacht. Es gab Jahre, wo ich dir mein Leben weihen wollte, wo zwischen dir und mir verhandelt wurde über einen Erwählungsvertrag...

Ein Teil meines Hasses auf meine Familie rührt daher, daß sie mir die Gotteskrankheit eingegeben hat. Du wurdest mir eingeträufelt, kaum daß die ersten Zeichen der Empfänglichkeit, der Verwundbarkeit sichtbar wurden. Das Anwachsen der Krankheit wurde, alter Familientradition gemäß, mit Freude betrachtet. Sie haben das Wuchern der Tumore in meiner Seele nach dem Kalender des Kirchenjahres verfolgt und gefeiert. Die Feste waren die Höhepunkte des Krankheitsverlaufs...

Du gedeihst in den Hohlräumen sozialer Ohnmacht und Unwissenheit. Du blühst aus der Lebensangst meiner Vorfahren, aus allem Unverstandenen, das sie heimgesucht hat, vor allem aber: aus ihrer Ungeborgenheit, aus ihren seelischen Entbehrungen, gegen die sie dich wie eine riesige Plombe in einen faulenden Zahn gesetzt haben...»⁷

Mosers Abrechnung mit dem «lieben Gott» seiner Kindheit ist wahrscheinlich der größte persönliche Fluchpsalm, der in diesem Jahrhundert in deutscher Sprache geschrieben wurde. Wenn er den katholischen «lieben Gott» seiner Schulkameraden freundlicher, nachgiebiger, menschlicher sieht, könnte sich ein eifertiger Apologet sogleich bestätigt sehen, aber eben nur ein eifertiger. Der katholisch aufgewachsene Peter Handke scheint ähnlich am Gott seiner Kindheit zu leiden.

⁷ Tilman Moser: Gottesvergiftung. Suhrkamp-Verlag, Frankfurt 1976.

Wieviel von den Eltern, Lehrern, von der ganzen Umgebung abhängt, weiß man. Es gehört zum Erschütternden einer Lebensgeschichte, daß der allmächtige «liebe Gott» so sehr ein ohnmächtiger Gott ist, ein Gott der Eltern, Erzieher, Pfarrer, der Autoritäten und Verführer aller Couleurs.

War Gott ein lieber Gott? Die meisten Beiträge des Buches von Nitschke bejahen das in irgend einer Form. Manche berichten von einer Krise im späteren Leben, alle von einer Weiterentwicklung des Gottesbildes. Kommt der relativ einmütige Tenor der Aussagen vielleicht daher, daß die meisten Beiträger einem gebildeten Bürgerhaus entstammen? Humorvoll schreibt *Kurt Marti* einen Brief an den «lieben Gott», einen zweiten an Herrn Dr. Nitschke, in dem er ironisch mitteilt, auf den ersten Brief sei keine Antwort eingetroffen. Dann schreibt er: «Ich bin in einer Geborgenheit aufgewachsen, die Gott kaum verbalisiert, ihn aber – so glaube ich – als Liebe, als Solidarität und Verlässlichkeit vorausgesetzt hat. Ein Glücksfall, wie mir scheint.» Später allerdings, im Religionsunterricht sei ihm ein Gott angeboten worden, gegen den er rebelliert habe, ein «kleinlicher», heute würde er sagen «ein bourgeoiser Gott». Ein anderer Autor, *Rudolf Otto Wiemer*, christlicher Lyriker von Rang, setzt seine «Anfrage wegen eines Adjektivs» in Verse. Die Theodizeefragen sind ihm bekannt, die eigene Erfahrung auch; Kriege hat er mitgemacht, Irrenhäuser besucht. Am Ende bittet er – wen eigentlich? – ironisch, «...doch sage mir, falls das / Adjektiv «lieb» nicht mehr gilt, (wo es Jahrhunderte / doch im Schwange war, trotz Herrn Hiobs Geheul und trotz / Golgotha) – sage mir, Gott, wie soll ich dich nennen?»

Gabriele Wohmann hat in ihrem Roman «Schönes Gehege» (1975) die für literarische Ohren provozierenden Sätze geschrieben: «LIEBER-GOTT-Sagen ist möglich. Das liegt an mir. Ich habe das geschrieben.»⁸ Aber durch welche Krisen ist sie selbst, ist ihre Ich-Figur zuvor gegangen? Welche gnädige «Atemwende» hat sie erfahren? Wieviele Jahre, Jahrzehnte konnte sie diesen Satz literarisch und wahrscheinlich auch persönlich nicht sagen?

Ist Gott lieb? Ist er, weil er liebt – was man nur selten spürt –, ein lieber Gott? Ich werde mich hüten, die Frage zu entscheiden. Ich sehe Gründe, die zur Vorsicht mahnen. Ich habe Sätze ins Feld geführt, Reiter und Springer, die dem Wort Schach bieten. Ich werde nicht mit dem Mikrophon in der Hand herumlaufen und die Leute in der Fußgängerzone oder vor der Kirchentür fragen. Ich möchte dieses Weihnachtsfest ziemlich gedankenlos verbringen. Ich möchte, wenn ich die Schaufenster betrachte (eine Welt aus Schaufenstern), die Postwurfsendungen für Kinderdörfer öffne, die Leute in der Kirche anschauere, das Radio einschalte, zum Mitsingen aufgefordert werde, Dinge, Briefe, Gesichter, Chöre, Lieder fragen: War Gott lieb? Seid ihr deswegen Ding, Brief, Gesicht, Chor, Lied, weil er...? Vielleicht bringt mich das Fragen in Kontakt mit dem, was ich erfahren möchte. Vielleicht verändert mich die Erfahrung. *Paul Konrad Kurz, Planegg*

⁸ Zu Gabriele Wohmanns Roman «Schönes Gehege» siehe Orientierung 1975, S. 253f.

UNSERN LESERN UND MITARBEITERN

möchten wir am Ende des Jahrgangs ein Wort des Dankes sagen. So mancher Gruß auf Adreßänderungen oder Zahlungsabschnitten hat uns gefreut, so manches «feedback» aufgemuntert, gelegentlich auch aufgerüttelt. Zuschriften zu publizieren, erlaubte uns der begrenzte Raum nur selten. Aber solche Briefe werden innerhalb der Redaktion diskutiert. Irgend einmal trägt die Anregung Frucht; bis sie reift, braucht es etwas Geduld. So freuen wir uns auf die Fortführung des Gedankenaustauschs im kommenden Jahr. Möge es für alle ein Jahr des Segens und neuer Zuversicht sein.

Ihre ORIENTIERUNG

DER JESUITENSTAAT VON PARAGUAY

Entwicklungshilfe im Kolonialzeitalter?

Das Indioproblem ist in den meisten Staaten Südamerikas ungelöst. Es geht dabei sowohl um die große Masse der Campesinos, als auch um die sog. «Tribal Indians», d.h. um jene Indios, die noch in den traditionellen Stammesstrukturen leben. Obwohl die letzteren dort, wo es sie noch gibt, nur einen geringen Prozentsatz der gesamten Bevölkerung ausmachen, gelingt es nicht, ihnen einen passenden Lebens- und Freiheitsraum zu bewahren und sie vor der rücksichtslosen Verdrängung und sogar Ausrottung durch die moderne Zivilisation zu schützen, die auch in die letzten unberührten Urwaldgebiete vordringt.

Immer wieder berichtet die Presse von den Schwierigkeiten, bis hin zu Gefängnis, Folterung und Tod, die jene durch Vertreter ökonomischer und politischer Interessen erfahren, die den Indios helfen wollen. Besonders oft genannt wird hier neben Brasilien auch Paraguay.

Dieser Name weckt die Erinnerung an ein längst vergangenes Experiment, das für die Behandlung der Indios vorbildlich war.

Im Bereich der Flüsse Rio Paraguay, Rio Paraná und Rio Uruguay, in Teilen der heutigen Staaten Paraguay, Brasilien, Argentinien und Uruguay, hatten Missionare im 17. und 18. Jahrhundert ein Gemeinwesen mit etwa 30 blühenden Siedlungen begründet. Dort lebten über 100 000 Indios in innerem Frieden und in Wohlstand. Dieser sogenannte «Jesuitenstaat von Paraguay» bestand über 150 Jahre lang, von 1610 bis 1767, dem Jahr, in dem die Jesuiten aus Südamerika vertrieben wurden.

Die koloniale Umwelt

Damals gehörte das Gebiet zum spanischen Kolonialreich in Südamerika. Bei dessen Eroberung im 16. Jahrhundert ging es den Spaniern in erster Linie um Gold und Silber. Der Missionsauftrag, auf den sie sich beriefen, war allzuoft nur ein Vorwand. Die Indios wurden ausgerottet oder sie mußten in Bergwerken und auf den Landgütern der Weißen harte Zwangsarbeit leisten.

Einzelne Beamte, Geistliche und Missionare widersetzten sich diesem Treiben. Der spanische Bischof Las Casas war einer der großen Vorkämpfer.

Auch die spanische Kolonialregierung versuchte immer wieder gegen die Ausbeutung der Indios anzugehen. Sie erließ Gesetze, die als vorbildlich für jedes Kolonialregime angesehen werden mußten. Aber in der Weite des riesigen Kontinents wurden die Gesetze mißachtet oder umgangen. So gab es zum Beispiel die an sich gutgemeinte Vorschrift, daß jeder Indio einen Weißen als Beschützer haben müsse, für den er als Gegenleistung in begrenztem Umfang zu arbeiten habe. In der Praxis wurde daraus meist eine erdrückende Leibeigenschaft.

Für die Christianisierung der Indios waren darum die ortsansässigen Weißen das größte Hindernis. «Denn nicht nur», schrieben die Missionare in ihren Berichten, «daß die Spanier aus den Indios Leibeigene machen; sie verderben sie auch, da sie vielen Lasten ergeben sind, von welchen unsere einfältigen Naturvölker nichts wissen.»

Ein anderer berichtet: «Die Indios beobachten genau die Lebensweise der Spanier. Das Gesetz Gottes erscheint ihnen sehr gut, aber nicht die Spanier.»

Die noch nicht unterworfenen Indios blieben deshalb lieber in den Urwäldern. Die Jesuiten erhielten schließlich von der spanischen Regierung die Erlaubnis, dort eigene Siedlungen zu errichten. In den vom damaligen Gouverneur und vom

Bischof unterzeichneten Dokumenten wird ihnen zugestanden:

«... alle ihre Christen in Dörfer zu sammeln, sie unabhängig von jeglicher Kontrolle und jedem Einfluß zu leiten, vor allem aber im Namen des Königs sich jedem widersetzen zu dürfen, der, unter welchem Vorwand auch immer, die Freiheit der Indianer anzutasten sich erdreisten würde.»

Das auf diese Weise neu erschlossene Gebiet war der Zuständigkeit der örtlichen Kolonialverwaltung entzogen. Weiße hatten keinen Zutritt. Die Siedlungen nannte man «Reduktionen», vom spanischen Wort «reducir». Gemeint war die Zusammenführung der schweifenden Indios zu politischen Gemeinden nach spanischem Recht.

Also eine Art «Indianer-Reservat»? Eine «Politik der parallelen, aber getrennten Entwicklung», wie sie heute von Südafrika propagiert wird. Oder war es die Verwirklichung einer sozialen Utopie im Sinne eines urchristlichen Kommunismus?

Von Anfang an übte die Indianer-Republik der Guarani eine starke Faszination aus: auf Aufklärer und Sozialisten, Dichter und Historiker, auf Gläubige und Ungläubige.

So schrieb 1690 der dortige Erzbischof an den spanischen König:

«Was man in vielen Jahren mit großen Armeen und gewaltigem Geldaufwand nicht hatte erreichen können, das vollbringen die Jesuiten in kurzer Zeit, ohne ein anderes Hilfsmittel als ihren Eifer. Aus Feinden machen sie Freunde, aus den wildesten und unbändigsten Völkern gehorsame Untertanen Eurer Majestät.»

Montesquieu, der ja Zeitgenosse des Experiments war, urteilt im «Geist der Gesetze»: «Es gereicht der Gesellschaft Jesu zum Ruhm, die erste gewesen zu sein, die in diesen Ländern die Verbindung der Religion mit der Idee der Menschlichkeit verwirklichte. Indem sie die Verwüstungen der Spanier wiedergutmachte, begann sie eine der schwersten Wunden zu heilen, die die Menschheit je empfangen hat...».

Cunninghame Graham, einer der Gründer der englischen Labour-Partei, veröffentlichte 1901 ein begeistertes Buch. Er hatte einige Zeit in jenen Gegenden gelebt und daraufhin die alten Berichte und Quellen durchforscht:

«Vor 25 Jahren noch traf ich auf den verlassenen Missionsstationen Leute, die mit Bedauern von der Zeit der Jesuiten sprachen und die Gebräuche, die noch weiterbestanden, hochhielten. Auch wenn sie nur vom Hörensagen berichten konnten und nur Geschichten, die sie in ihrer Jugend gehört hatten, wiederholten, so hatten sie doch die Vorstellung bewahrt, daß die Missionen in der Jesuitenzeit ein Paradies gewesen waren...»

Großbetrieb im Urwald

Heute sind bei der Bevölkerung auch diese Erinnerungen vergessen. Zeugnis der einstigen Blüte der Reduktionen sind – neben den Liedern und der Sprache – nur noch gewaltige Ruinen in Stein, immer mehr ein Ziel für die Touristen.

Aus den vorhandenen Resten und zeitgenössischen Berichten läßt sich die Anlage der Reduktionen deutlich erkennen: Alle dreißig waren nach einem einheitlichen Schema errichtet. In einer Beschreibung aus dem 18. Jahrhundert heißt es:

«Den Mittelpunkt der ganz regelmäßigen Niederlassungen bildete stets die Kirche... Auf der einen Seite der Kirche

befand sich der Friedhof, auf der anderen das Kolleg (d. i. Wohnhaus der Patres), das zugleich auch die Schule enthielt. Neben diesem erhob sich das Volkshaus mit den Speichern für das öffentliche Gut und mit den Werkstätten der Handwerker. Neben dem Friedhof lag das Witwenhaus, von dem ein Teil auch als Hospital verwendet wurde. Vor der Kirche war stets ein großer Platz mit einer Statue angelegt, und rings um diesen breiteten sich die einstöckigen Wohnhäuser der Indianer aus.»

Das Baumaterial war ursprünglich Lehm und Holz. Im Laufe der Zeit baute man alles in Stein, auch die Häuser der Indios.

Die Ausmaße der Kirchen entsprachen denen der größten in Europa. Einige tausend Menschen, praktisch die ganze Gemeinde, konnten gleichzeitig am Gottesdienst teilnehmen.

Die Häuser der Indios standen in mehreren Reihen hintereinander, die vordersten umsäumten auf drei Seiten den großen Platz. Die mit Ziegeln bedeckten Dächer der langgestreckten Indiohäuser hatten einen weiten Vorsprung, der von Steinsäulen getragen wurde. Bei Regen konnte man trockenen Fußes durch die ganze Siedlung gehen. Jede Familie hatte einen Raum.

Die Reduktionen lagen stets in der Nähe eines Flusses – wegen der Verkehrsverbindungen, und auf einer Anhöhe – wegen der Überschwemmungen und der Malaria.

In weitem Umkreis dehnten sich die Felder: Getreide, Zuckerrohr, Baumwolle, Yerba für den Maté-Tee. Zwischen den Feldern lagen die Wirtschaftsbetriebe: Ziegelei, Sägewerk, Schlachthaus, Gerberei, Mühlen für Getreide und Zuckerrohr.

Wichtigste Nahrungsquelle waren die Rinderherden. Die Indios – das steht immer wieder in den Berichten – konnten riesige Mengen von Fleisch vertilgen. Jede Reduktion hatte ihre «Estancia», die Farm für die Viehzucht, in einer geeigneten Weidegegend, oft Hunderte von Kilometern entfernt.

Die künstlerische Qualität der Bauten war auf der Höhe der damaligen Barockkunst in Europa. Zunächst waren die Indios lediglich Kopisten der aus Europa gebrachten Werke. Doch bald traten auch dekorative indianische Elemente auf, und es entstand ein eigenständiger Stil. Das Innere der Kirchen war reich an Gemälden, geschnitzten Altären und Statuen.

Die Erstellung der Bauten, das Betreiben von Landwirtschaft und Viehzucht im Großen sowie die Ausbildung und Vervollkommnung der Indios in den verschiedenartigsten Handwerken verlangten ein gewisses Maß an Arbeitsdisziplin. Der Tagesablauf war genau geregelt. Die Zeit wurde mit Glockenschlägen von früh bis spät eingeteilt. Gebet und Gottesdienst wechselten mit der Arbeit auf den Feldern oder in den Werkstätten. Essen und Schule hatten ihre Zeit ebenso wie Tanz und Unterhaltung.

Jeder Indio hatte bei den Bauten, auf den Feldern oder in den Werkstätten an drei Tagen der Woche für die Gemeinschaft zu arbeiten. Die Frauen mußten spinnen, weben oder sticken. Es gab einen 8-Stunden-Tag, für die damalige Zeit wenig.

Der Boden war aufgeteilt in das Land, das den einzelnen Familien für ihren Unterhalt diente, und in das Land, dessen Erzeugnisse für die gemeinsamen Zwecke verwendet wurden.

Dabei gab es weder Geld noch privates Eigentum an Produktionsmitteln. Auch untereinander lebten die Reduktionen in einem Austausch ohne Geld. Dieses spielte erst beim Außenhandel eine Rolle. Er wurde zentral für alle 30 Reduktionen abgewickelt. Hauptausfuhrprodukt war neben Rinderhäuten vor allem Baumwolle und Yerba, der Maté-Tee. Die Ernte wurde jährlich über Tausende von Kilometern an die Märkte des Andenhochlandes und der Atlantikküste transportiert und dort gemeinsam für alle Reduktionen verkauft.

Mit dem Anteil aus dem Erlös wurden die Steuern an die spanische Krone und die für die einzelnen Reduktionen notwendigen Importe bezahlt.

Mit Musik zur Arbeit

Nach allen Berichten herrschte in den Reduktionen keineswegs eine düstere Atmosphäre der Zwangsarbeit. Äußerer Zwang lag weder in der Absicht der Jesuiten, noch wäre er möglich gewesen: Es lebten ja nie mehr als ca. 60 Jesuiten in den 30 Reduktionen mit insgesamt über 100 000 Einwohnern!

Im täglichen Leben der Reduktionen spielte die Musik eine entscheidende Rolle: als Antrieb zur Arbeit und zur Vermittlung neuer religiöser und menschlicher Werte.

Jede Siedlung hatte ihren Chor und ein großes Orchester. Alle im Barock üblichen Instrumente, sogar Orgeln, wurden an Ort und Stelle hergestellt. Die großen Werke der damaligen Barockmusik wurden mit größter Vollkommenheit aufgeführt.

Ein europäischer Autor, der einige Jahrzehnte nach der Vertreibung der Jesuiten in jenen Gegenden lebte, berichtet:

«Jedes Kind mußte täglich ein oder zwei Stunden lang die Bet-, Sing- und Musikschule besuchen, und durch diesen Unterricht, die beständige nachherige Übung und den angeborenen musikalischen Sinn der Indianer haben diese es so weit gebracht, daß man auch jetzt noch in einer Versammlung von tausend singenden Personen beider Geschlechter und verschiedenen Alters keinen falschen Ton und nicht den mindesten Anstoß wahrnimmt... Deshalb war denn auch nicht nur ihre Kirchenmusik vortrefflich... (die Jesuiten) verpflanzten auch weltliche Musik, wie italienische Opern, Märsche und Tänze, aus Europa nach Südamerika... Sie ... führten ... einesteils alle europäischen Instrumente ein, ... andernteils aber behielten sie alle indianischen Instrumente bei.»

Musik gab es bei jeder Gelegenheit: nicht nur bei Gottesdiensten und an Festtagen, auch auf dem Weg zur Arbeit und während der Arbeit. Sogar bei der Bestellung der Felder und bei der Ernte waren den Arbeitstrupps Musikanten zugeteilt.

Der oben zitierte Autor fährt fort:

«Mit Musik zogen sie auf das Feld, mit Musik aßen sie zu Mittag und mit Musik zogen sie am Abend in das Dorf zurück. Auch bei sonstigen Beschäftigungen ertönte Gesang, Instrumentalmusik und Glockengeläute.»

Bei jedem Anlaß wurden große Volksfeste gefeiert. «Bald machten sie die künstlichsten Tänze», erzählt ein Pater, «bald spielten sie Ritterspiele, teils zu Pferd, teils zu Fuß, bald wanderten sie auf sechs Ellen hohen Stelzen, bald auf dem Seil, oder sie rannten mit Lanzen nach dem Ringlein. Ein andermal ließ ich sie kleine Komödien vorstellen, welches alles sie, obwohl nach meiner vielen Mühe, in ihre dicken Köpfe bekamen und aufs zierlichste darstellten.»

Ursachen des Erfolges

Anfangs hatten nur Spanier missionieren dürfen. Später wurden von den Behörden andere Nationen ebenfalls zugelassen, vor allem Süddeutsche, Österreicher und Schweizer. Der internationale Charakter des Jesuitenordens kam zum Tragen und nicht zuletzt auch die Kunstfertigkeit seiner Laienbrüder.

Der Orden, um 1540 von Ignatius von Loyola gegründet, ist bekannt geworden durch seine Tätigkeit in der Gegenreformation, durch sein weitverbreitetes Schulsystem und durch seine Missionsmethoden in den neu entdeckten Ländern. In Indien, Japan und China versuchte er, sich den einheimischen Mentalitäten möglichst anzupassen.

In Südamerika begann er um das Jahr 1610 mit der Errichtung von Reduktionen. In den folgenden 150 Jahren des Wirkens der Jesuiten wurden dort aus armseligen Lehmhütten jene Steinbauten, deren Ruinen heute den Besucher in Erstaunen setzen.

Was war aber das Geheimnis dieses Erfolges?

Die Jesuiten gingen zu den Indios ohne Waffen. In unsäglich mühsamen Wanderungen zu Fuß und im Kanu suchten sie die Indios in ihren Wäldern auf und überredeten sie, sich zusammenzutun, um Siedlungen zu gründen.

Aus der Liebe der Indios zur Musik machten sie eine Methode. Die ersten Missionare bemerkten bald, daß, wenn sie auf ihren mühseligen Kanufahrten durch den Urwald geistliche Lieder sangen, die Indios unwiderstehlich angezogen wurden.

Chateaubriand schreibt später in seinem «Geist des Christentums»: «Die Indianer fielen in die süße Falle, stiegen von ihren Bergen herab, begaben sich an das Ufer der Flüsse, um die berückenden Töne besser zu vernehmen... Pfeil und Bogen entglitten unbewußt den Händen der Wilden; in ihren Seelen hielt das Vorgefühl höherer Lebensformen und die erste Süße der Menschlichkeit Einzug.»

Für den Erfolg der Jesuiten war weiterhin wichtig, daß sie von Anfang an die Sprache der Indios erlernten. Schon bald verfaßten sie Grammatiken und Wörterbücher des Guarani und machten aus seinen vielen Dialekten eine einheitliche Schriftsprache.

Jede Reduktion hatte ihre Schule. Die Kinder lernten lesen und schreiben: vor allem in ihrer Muttersprache, aber auch in Spanisch und manchmal auch in Latein. In einigen Reduktionen gab es Druckereien, die Bücher in Guarani, Spanisch und Latein herausbrachten.

Ein Hauptgrund für den Erfolg der Jesuiten lag natürlich auch in dem Schutz, den sie den Indios gewähren konnten. Einmal vor den spanischen Kolonisten. Zum anderen auch vor den Portugiesen, die sogar noch für die Reduktionen zu einer tödlichen Bedrohung wurden. Jahrzehntlang unternahmen weiße Abenteurer von Brasilien aus Streifzüge nach Westen, um Gold und Sklaven zu rauben. Ihrer konnte man sich schließlich mit einer eigenen Armee erwehren, die von indianischen Offizieren nach europäischem Vorbild geführt war.

«Jeden Montag», berichtet damals ein Missionar nach der Heimat, «hält der Corregidor (der Bürgermeister) der Ortschaft auf dem öffentlichen Platz Musterung und läßt die Truppen exerzieren. ... Beständig streift ein Korps Reiterei in den Umgegenden umher und gibt von allem Nachricht, was es wahrgenommen hat. ... Sollte sich eine Gefahr erheben, da könnten wir sogleich dreißigtausend berittene Indianer aufstellen, die es sehr gut verstehen, die Muskete zu führen, den Säbel zu schwingen, eine Schwadron zu bilden und richtig zu manövrieren. Sie alle sind von unseren Vätern ausgemustert und einexerziert worden.»

Dazu kommt noch etwas anderes: Gerade die Guarani kannten bereits den Ackerbau, als die Spanier in das Land kamen. Anders als bei den schweifenden Indianern des Chaco und der Pampa, die noch Jäger und Sammler waren, wurden bei ihnen die Reduktionen bald zu einem dauernden zivilisatorischen Erfolg.

Erstaunlich bleibt trotzdem die Schnelligkeit, mit der es den wenigen Jesuiten gelang, mit den auf der Kulturstufe der Steinzeit stehenden Guarani in 1 bis 2 Generationen nicht nur Landwirtschaft und Viehzucht auf die Höhe zu bringen, sondern auch ein hochdifferenziertes gewerbliches Wirtschaftsleben aufzubauen.

Ein Tiroler Missionar, P. Sepp, nennt an gewerblichen Beschäftigungen in seiner Reduktion von rund 3000 Einwohnern: «Tischler, Weber, Baumeister, Waffenschmiede, Bild-

Horizonte des Lebens

Zur Frage nach dem Sinn des Lebens

Ein Arbeits- und Lesebuch herausgegeben von Hans Küng
296 Seiten, broschiert, 19.50

Dieses Buch bietet 200 Texte von heute lebenden Menschen, von Dichtern, Schriftstellern und Wissenschaftlern — Texte aus dem Leben, Texte von Menschen wie wir, Erfahrungen, Erlebnisse, Berichte, Gedanken, Meditationen zur Frage nach dem Sinn unseres Lebens.

Benziger/Vandenhoeck

hauer, Maler, Steinmetze, Ziegelbrenner, Schuhmacher, Gerber, Häfner, Drechsler, Lauten- und Harfenmacher, so daß viele Marktflecken oder Städte in Europa nicht so gut damit versehen sind.»

Ein Minimum an Personaleinsatz

Nur zwei Jesuiten lebten in jeder Reduktion unter mehreren tausend Indios. Sie waren nicht nur für die Seelsorge, sondern auch für die wirtschaftliche Entwicklung der Siedlung zuständig: für die Landwirtschaft, die Bauten und die Werkstätten.

«Die Missionare sind nicht nur Ratsherren und Richter, Doktoren und Ärzte, sie sind Maurer, Tischler, Zimmerleute, Schmiede, Schlosser, Schuhmacher, Schneider, Müller, Köche, Bäcker, Hirten, Sennen, Gärtner, Maler, Bildhauer, Drechsler, Wagner, Ziegelbrenner, Hafner, Weber, Gerber, Wachsbleicher, Kerzenmacher, Zinngießer und was nur für Handwerksleute in einem Staate vonnöten sind», so schreibt ein Schweizer Jesuit nach Hause.

Einer der beiden Jesuiten war zugleich Vertreter des spanischen Königs. Unter ihm gab es eine Gemeindeverwaltung nach spanischem Muster mit indianischem Bürgermeister und anderen Amtsträgern. Sie wurden von den Kaziken, den traditionellen Sippenhäuptern, aus ihrem Kreis gewählt. Die indianische Form der Großfamilie blieb erhalten.

Durch die Gehorsamsstruktur innerhalb des Jesuitenordens standen die einzelnen Reduktionen in einem organisatorischen Zusammenhang, der sich in gegenseitiger Hilfe und im wirtschaftlichen Ausgleich der Ressourcen auswirkte. Von einem «Jesuitenstaat» oder einer «Guarani-Republik» im eigentlichen Sinn kann allerdings kaum die Rede sein. Doch bildeten die Reduktionen einen autonomen Selbstverwaltungskörper innerhalb des spanischen Kolonialreiches, der durch seine wirtschaftliche Autarkie, durch bestimmte Hoheitsrechte sowie durch sein Auftreten als Handelspartner eine selbständige Größe darstellte.

Für die gegenwärtige Diskussion um Community Development, um Gemeinwesenentwicklung in Entwicklungsländern, gibt das System der Reduktionen Rätsel auf. Man weiß heute, wie schwer es ist, die Masse der Bevölkerung aktiv an den Anstrengungen zu beteiligen, die von außen an sie herangetragen werden. Wie wurden damals die starken Motivationen geweckt, um die Indios zur Übernahme von Neuerungen zu bewegen? Angst vor Bestrafung kann es nicht gewesen sein. Die Strafen waren für damalige Zeiten erstaunlich mild. Die Todesstrafe wurde nicht verhängt.

Den Jesuiten gelang es zudem, ein anderes Anliegen zu verwirklichen, das heute ein Postulat jedes Community Development ist: nämlich alle Lebensbereiche, also Gesellschaft, Wirtschaft, Kultur und Religion, gleichzeitig weiterzuentwickeln, ohne daß dabei ein radikaler Bruch zwischen traditioneller und neuer Lebensform auftritt, ein Bruch, der heute in Entwicklungsländern immer wieder festzustellen ist.

Offenbar lieferte die Religion Motivationen für Arbeit und soziales Verhalten. Alle Lebensäußerungen – Arbeit, Erholung und Feste, Geburt, Heirat und Tod – waren von kultischen Handlungen begleitet und überhöht. Die Lust der Indios an Tanz und Spiel wurde zu erzieherischen Zwecken ausgenutzt. Theater und Musik dienten so zur Vermittlung von Werten und Verhaltensweisen.

Das Christentum des Barock und seine Kultur, wie sie die Jesuiten zu den Guaranis brachten, waren sicher allzu europäisch. Trotzdem haben die Indios darin neben dem materiellen Wohlstand offenbar auch eine neue geistige und soziale Identität gefunden.

«Agents of Change»

Für den heutigen Betrachter am erstaunlichsten ist in diesem Zusammenhang noch ein anderer Aspekt: Im Laufe ihrer 150jährigen Geschichte durchliefen die Guaraní-Reduktionen zwar verschiedene Stadien wirtschaftlichen Wachstums, es kam jedoch zu keiner grundlegenden Änderung des gemeinwirtschaftlichen Produktions- und Verteilungssystems. Trotz der zwangsläufig mit der gewerblichen Entwicklung verbundenen Arbeitsteilung bildete sich unter den Indios kein Gegensatz zwischen reich und arm aus. Es entstanden keine Klassen oder Personengruppen, die auf Grund wirtschaftlicher Abhängigkeitsverhältnisse Macht über andere erlangten.

Wie war das alles möglich? Dafür einige Gründe: Die gesellschaftliche und kulturelle Einheit blieb erhalten, weil die Patres zugleich Priester und königliche Beamte waren.

Das gemeinwirtschaftliche System konnten die Jesuiten aufrechterhalten, weil sie sich selbst die entscheidende Rolle in der Güterproduktion und -verteilung vorbehielten. Sie waren und blieben die eigentlichen «Unternehmer», denn sie allein entschieden über den Einsatz der Arbeitskräfte, über die Einführung neuer Technologien und über die Verwendung der erzeugten Güter, sei es zum Konsum, sei es zu Neuinvestitionen. Von den Guaranis wurde die Rolle der Jesuiten als eigentliche Lenker der Wirtschaft hingenommen.

Das ist nicht ganz selbstverständlich, auch wenn die Indios sahen, daß die Patres persönlich uneigennützig waren und auch der Orden keine wirtschaftlichen Vorteile aus den Reduktionen zog. Es kam allem Anschein noch hinzu, daß die Jesuiten bei den Guaranis eine ganz bestimmte Rolle in der traditionellen Stammesstruktur übernahmen und mit Erfolg ausfüllten, nämlich die Rolle der neben den Häuptlingen stehenden charismatischen Führer zum Paradies. Zu den religiösen Vorstellungen dieser Indios gehörte die Suche nach einem «Paradies», einer Art Schlaraffenland, wo fruchtbares Land und Nahrung im Überfluß vorhanden waren. Wenn der Boden nach einigen Jahren des Anbaus nichts mehr brachte, standen unter ihnen immer wieder Seher auf, eine Art von Schamanen, die in Träumen und Visionen das Paradies gesehen hatten und sich an die Spitze von weiten Wanderbewegungen setzten. Die Jesuiten, auch sie «geistliche Männer», boten neben dem himmlischen zugleich ein irdisches Paradies an. Und sie konnten ihre Versprechen auf Grund ihrer überlegenen Kenntnisse in der Landwirtschaft und ihrer Organisationskunst auch halten.

Auf diese Weise wurden die Jesuiten für die Guaranis das, was man heute «agents of change» nennen würde, d.h. Persönlichkeiten, auf deren Wort und Beispiel hin eine Bevölkerung bereit ist, einen Wandel in ihren Lebensgewohnheiten zu akzeptieren und mitzumachen. So entstand eine Symbiose von Indianerstämmen mit einer europäischen Ordensgemeinschaft. Die traditionellen Gesellschaftsformen der Guaranis wurden dabei verbunden mit Elementen aus der Lebens- und Wirtschaftsform der europäischen Klostergemeinschaften, die ja meist große Gutsbetriebe mit landwirtschaftlicher und oft auch gewerblicher Erzeugung waren.

Der Begriff «Symbiose» meint hier: «ein gesetzmäßiges dauerndes Zusammenleben verschiedenartiger Lebewesen zu gegenseitigem Nutzen» (vgl. DTV-Lexikon). Damit ist das Reduktionssystem vielleicht am treffendsten charakterisiert:

Es war ein Zusammenleben zu gegenseitigem Nutzen. Die Jesuiten waren nicht Parasiten, die ihren «Wirt» ausgesaugt hätten, ohne ihm wirklich zu nützen. Andererseits blieb die Verschiedenartigkeit der Beteiligten bis zum Ende des Zusammenlebens erhalten. Nie wurde ein Indio zum Priesterstand oder zum Orden zugelassen. Die klare Rollenverteilung war für das Funktionieren des Systems wesentlich.

Ideologen oder Missionare?

Interessant ist das Experiment der Reduktionen auch wegen seiner Wirkung auf die Ideengeschichte des europäischen Sozialismus. Schon die utopischen Sozialisten der Aufklärungszeit wurden zu Spekulationen angeregt. Im 19. Jahrhundert haben sich immer wieder Bodenreformer auf das Landsystem der Reduktionen berufen. Auch moderne Sozialisten fanden Berührungspunkte zu eigenen Anliegen:

Es bestand Kollektiveigentum an den Produktionsmitteln, am Boden und den Werkzeugen sowie eine Art Selbstverwaltung der Arbeiter; soziale Klassen fehlten unter den Indios; eine Planwirtschaft war mit einer ständigen Vervollkommenheit der technologischen Möglichkeiten verbunden; es gab gewissermaßen eine Einheit von Gewerbe und Landwirtschaft, von Stadt und Land; Kunst und Künste konnten sich durch die Befreiung des einzelnen von den Sorgen um die tägliche Existenz entfalten; vor allem aber geschah Produktion und Verteilung der Güter nach der Regel: jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen.

War das nicht trotz des «theokratischen» Anstrichs und der Priesterherrschaft echt sozialistisches Gedankengut?

Es ist viel gerätselt worden, welche Ideologie nun wirklich hinter dem System der Reduktionen stand. War es ein «urchristlicher Kommunismus»? War es die gezielte Verwirklichung einer «sozialen Utopie»?

Man findet in den zeitgenössischen Berichten über die Reduktionen häufig Anspielungen auf die Gütergemeinschaft der Urkirche oder auf die Visionen alttestamentlicher Propheten vom kommenden Friedensreich. Von der ausdrücklichen Absicht, eine christlich-kommunistische Gesellschaftsform zu verwirklichen, gibt es in den Quellen allerdings keine Spuren.

Selbst die Parallelen zu den katholischen Klostergemeinschaften erklären sich kaum aus einer Abneigung der Gründer der Reduktionen gegen privates Gewinn- und Erwerbsstreben, die darin als Ordensleute einen Makel der europäischen Christenheit gesehen hätten. Das mag mitgespielt haben, obwohl die Patres ständig auch von Versuchen berichten, über die Zuteilung von Eigentum mehr Privatinitiative bei den Indios zu entwickeln. Für die Einrichtung und Beibehaltung der Gemeinwirtschaft war letztlich die *Erfahrung* bestimmend, daß die Indios bei aller Gelehrigkeit in Handwerken und Künsten weder fähig noch bereit waren, über den Tag hinaus zu denken. Ihre Bevormundung, die somit nötig zu sein schien, war nur über eine Ordnung möglich, die kollektive Züge trug.

So wenig wie auf einen urchristlichen Kommunismus zielten die Jesuiten ab auf die Verwirklichung einer weltlichen Sozialutopie. Manche Zeitgenossen in Europa meinten damals, sie hätten im fernen Paraguay bewußt die Vorstellungen Platos über den «Staat» realisieren wollen. Neuere Autoren vermuten, die «Utopia» des Thomas Morus oder der «Sonnenstaat» des Campanella hätten Pate gestanden. Dafür gibt es in den Quellen keinerlei Anhaltspunkte. Zudem zeigen sich bei genauerem Zusehen trotz manchen Parallelen auch wieder große Verschiedenheiten.

Nicht übersehen werden darf vor allem ein ganz wesentlicher Unterschied: Kollektive Stammesstrukturen mit den Gemeinschaftsstrukturen europäischer Orden zu verbinden, war zwar eine geniale, aber doch pragmatische Lösung. Sie diente der fruchtbaren Begegnung zweier Kulturen, die auf verschiedener Entwicklungsstufe standen. Das dafür geschaffene Modell war in der konkreten geschichtlichen Situation durchaus brauchbar. Bei seinen Urhebern stand dahinter aber keine Absicht, ein allgemeingültiges Vorbild für eine künftige Gesellschafts- und Staatsordnung der Menschheit zu entwerfen.

Es steht fest, daß die damaligen Jesuiten andere Dinge im Kopfe hatten, als die Errichtung eines idealen Staates auf Grund vorgefaßter Theorien. Ihr eigentliches Anliegen war die Mission, die Bekehrung der Indios zum Christentum. Die zivilisatorische Arbeit war dabei nur ein Mittel, das diesem Ziel zu dienen hatte. In dem Brief eines Schweizer Jesuiten heißt es: «Wir müssen auch für den Leib unserer Untergebenen Sorge tragen. Denn ohne dies könnten wir auch nicht für ihre Seelen sorgen.»

Grenzen des Systems

Schon früh gab es eine Kritik an den Reduktionen, die bis heute nicht verstummt ist: Kluge Priester hätten durch ein System der Zwangsarbeit die kindlichen Indios ausgebeutet.

Auf Grund der Ergebnisse der Geschichtsforschung kann man den Vorwurf der Zwangsarbeit und Ausbeutung vergessen. Aber bei aller Anerkennung seiner großartigen Leistungen darf man sich über die Grenzen des Reduktionssystems keine Illusionen machen. Man würde die Schwierigkeiten, wenn nicht die Unmöglichkeit übersehen, es auf heutige Verhältnisse zu übertragen.

Das System zielte nicht auf eine wirkliche Emanzipation der Indios ab. Von seinem Ansatz her stand es unter der Konzeption der «Treuhandschaft», und es kam während seiner ganzen Dauer über die klare Abgrenzung zwischen den Europäern als Vormund und den Indios als Mündel nicht hinaus. Ein wirklich partnerschaftlicher Austausch auf gleicher Ebene kam zwischen den beiden Zivilisationen, der europäischen und der indianischen, nicht zustande. Man darf dies den damaligen Jesuiten nicht anlasten. Hat doch Europa bis zur Mitte unseres Jahrhunderts im Umgang mit farbigen Völkern sich nur eine Beziehung der kolonialen Treuhandschaft vorstellen können. Heute jedoch werden keine anderen als partnerschaftliche Formen der Begegnung möglich sein.

Auch der Beitrag der Mission zur Entwicklungshilfe wird in unserer Zeit andere Wege gehen müssen als die Verbindung geistlicher und weltlicher Gewalt in einer Hand. Derartiges war nur im Rahmen der staatskirchlichen Zustände der Barockzeit möglich. Es mag damals nach innen wie nach außen für die ungestörte Entwicklung des Experiments nützlich gewesen sein. Heute jedoch wird niemand der Kirche oder gar ausländischen Missionaren eigentliche Staatsaufgaben übertragen oder wollen, selbst wenn es effizienter wäre.

Das bittere Ende

Wie immer man aus heutiger Sicht urteilen mag, es muß letztlich ein mildes und für die Indios annehmbares Regiment gewesen sein. Von Rebellionen und Aufständen gegen die Jesuiten wird in der 150jährigen Geschichte der Reduktionen nichts berichtet. Das ist in der Kolonialgeschichte ein um so erstaunlicheres Phänomen, wenn man die geringe Zahl der Patres und die Tatsache in Betracht zieht, daß sie über keinerlei Zwangsmittel verfügten.

Bedrängnisse kamen nur von außen. Ständig gab es Ärger und Streit mit den benachbarten Kolonialbehörden. Diese

standen unter dem Einfluß der weißen Kolonisten, die ihre Indios wie Leibeigene behandelten, und sie waren auf die Privilegien der Jesuiten zum Schutz der Indios eifersüchtig. Sie denunzierten die Reduktionen immer wieder in Madrid und erhoben die unglaublichesten Vorwürfe: Zwangsarbeit, geheimer Bergbau, Rebellion. Eine königliche Kommission nach der anderen wurde aus Europa geschickt – nur um stets neu die völlige Haltlosigkeit der Vorwürfe festzustellen.

Auch das Ende der Reduktionen kam von außen, als die Jesuiten 1767 aus Südamerika ausgewiesen wurden und der Papst einige Jahre später den Orden ganz aufhob. Es war die Zeit der Aufklärung und des Absolutismus. Den entstehenden Nationalstaaten war der internationale Charakter der Jesuiten ein Ärgernis. Den Gegnern der katholischen Kirche erschien er als wichtigste Stütze dieser Kirche, deren Einfluß man zurückdrängen wollte.

Gerade auch das Zivilisationswerk der Jesuiten in Paraguay wurde als propagandistische Waffe gegen den Orden verwendet. Vorwürfe über die geheimen Reichtümer der Jesuiten von Paraguay und über ihre Rebellionsabsichten mit Hilfe der Indianerarmeen wurden in unzähligen Druckschriften verbreitet. Heute ist erwiesen, daß keines dieser phantastischen Gerüchte stimmte.

Es war eine seltsame Koalition, von der sich schließlich 1773 ein schwacher Papst zur Aufhebung des Jesuitenordens drängen ließ: Aufgeklärte Philosophen, Minister und Maitresen an absolutistischen Höfen; nicht zuletzt auch neidische und engstirnige Kirchenmänner, wirkten zusammen. In der allgemeinen antijesuitischen Hysterie dachte niemand an die Folgen der Aufhebung für die Missionsarbeit der Kirche in Übersee.

Die Vertreibung der Jesuiten leitete den Ruin der Reduktionen ein – mitten in einer wirtschaftlichen und kulturellen Blüte.

Es wurde eine Zivilverwaltung eingerichtet. Sie konnte den Wohlstand nicht aufrechterhalten. Die Indios verloren immer mehr den Schutz vor der Ausbeutung durch die Weißen. Es stimmt allerdings nicht, daß sie in Massen wieder in die Wälder zurückgingen und ihr früheres primitives Leben wieder aufnahmen. Im Gegenteil, viele tüchtige Kräfte wanderten als Handwerker und Arbeiter in die Städte ab.

Der Beginn des 19. Jahrhunderts brachte ständige Kriege zwischen den neu entstandenen Staaten Paraguay, Argentinien und Brasilien im Gebiet der Guarani-Siedlungen. Dabei wurden die meisten Bauten zerstört. Die Einwohner verliefen sich.

Von dem, was eines der menschlichsten Experimente der europäischen Kolonialgeschichte war, zeugen heute nur noch die großartigen Ruinen und die Lieder in Guarani.

Heinrich Krauss, München

Der Autor hat kürzlich zwei Filme zum gleichen Thema gedreht, die an den meisten Bildstellen in den Verleih kommen werden: «Ein Paradies für Indios – Der Jesuitenstaat von Paraguay» und «Die Glocken der Chiquitos – Missionarisches Erbe im bolivianischen Urwald».

Bibliographie

Philipp Carman: *The Lost Paradise* (London 1975) ist die brauchbarste moderne Darstellung der Gesamtgeschichte der Reduktionen. An Darstellungen des Sozialsystems in deutscher Sprache sind zu nennen: Peter Berglar: *Verheißung und Verhängnis* (Bonn o.J.), Maria Faßbinder: *Der «Jesuitenstaat» von Paraguay* (Halle 1926), Franz Schmidt: *Der christlich-soziale Staat der Jesuiten in Paraguay* (M.Gladbach 1913) sowie die Einleitung zum *Zwettler Codex* des Florian Paucke (Wien 1939). Über die Kunst der Reduktionen informieren die Bildbände von Felix Alfred Plattner: *Deutsche Meister des Barock in Südamerika* (Basel, Freiburg, Wien 1960) und *Genie im Urwald – Das Werk des Auslandsschweizers Martin Schmid* (Zürich 1959).

Hauptprobe in Riobamba?

Kirche und nationale Sicherheit in Lateinamerika

Die Kirche in Ecuador hat in der Vergangenheit nicht viel von sich reden gemacht. Ihre verträumte vorkonziliäre Existenzweise bot keinen Stoff zu Auseinandersetzungen. Es wurde nicht als Ärgernis empfunden, daß die Seelsorge auf die kleine Schicht etablierten Bürgertums ausgerichtet war, während die großen Massen der mittellosen Indios (mehr als zwei Drittel der Bevölkerung) vernachlässigt wurden. Implizit wurden die ethnozentrischen Vorstellungen auf die Praxis übertragen wonach der «weiße Mensch» Maßstab ist. In den überholten Pastoralvorstellungen wurde die Industrialisierung als Hauptfeind der bestehenden Religiosität gesehen. Um deren Zerfall einen Damm entgegenzusetzen, wurde eine monumentale Marienstatue auf einem der die Hauptstadt umgebenden Hügel errichtet. Das dazu notwendige Geld von 40 Millionen Sucres (10 Sucres = 1 Schweizer Franken) stammt zu einem Teil aus den Opferstöcken, in die die zahllosen kleinen Scherflein der Armen geworfen werden. Alle Bischöfe des Landes nahmen dieses Jahr an der feierlichen Einweihung teil. Allein Leonidas Proaño blieb aus Protest fern.

Der Bischof der Indios in Riobamba

Die Provinz Chimborazo oder Diezöse Riobamba mit ihrer Fläche von 7014 km² und ihren 395 000 Einwohnern ist ein typisches Beispiel einer ecuadorianischen Landgegend. 79% der aktiven Bevölkerung ist in der Landwirtschaft tätig. Es ist großmehrheitlich Eingeborenenbevölkerung, die völlig abhängig ist von der weißen Besitzerschicht. Die gegenwärtige Verwahrlosung der regionalen Infrastruktur ist das Resultat des Zentralismus der technokratischen Militärregierung. Weder die fortschreitende Industrialisierung noch der Reichtum aus den Erdölgewinnen hinterließen bisher sichtbare Spuren in Chimborazo. Noch sind zwei Drittel der Bevölkerung Analphabeten. Die Provinz gehört zu den Gegenden Lateinamerikas wo die Elektrizitätsversorgung am wenigsten entwickelt ist.

Leonidas Proaño wurde 1954 Bischof von Riobamba. Er gehört damit nicht zu den Jüngsten und erweckt keineswegs den Eindruck eines Rebellen, sondern eher den eines soliden, systematischen Arbeiters. Freilich dürfte er zu den bestinformierten Theologen des Landes zählen. Es ist in Ecuador keine Selbstverständlichkeit, Literatur moderner Autoren wie Hans Küng in Arbeitszimmern von Bischöfen zu finden. Allerdings erweckte die Ernennung des Bischofs aus armen Handwerkerkreisen schon von Anfang an das Mißfallen von einem Teil des Kirchenvolkes, und Widerstand regte sich vor allem, als einmal offenbar wurde, daß der neue Bischof kaum gewillt war, die herkömmliche Verwaltungspastoral fortzusetzen. Proaño verstand sich vor allem als Seelsorger der breiten Massen der Armen. Bald nach seiner Einsetzung leitete er Alphabetisierungskampagnen ein, schuf Radioschulen, wandelte die kirchlichen Landgüter in landwirtschaftliche Genossenschaften um und verbot den Einzug der Zehnten bei der Sakramentenspendung. Mit kurzen Worten: Bischof Proaño leitete schon vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil einen systematischen Prozeß kirchlicher Erneuerung ein.

Es liegt in der Logik der Umgebung, daß dieses Vorgehen nicht un widersprochen hingenommen wurde. Der Widerstand nahm zusehends zu. Der Bischof wurde mit allen Mitteln kritisiert und seine Tätigkeit sabotiert. Eine systematische Verleumdungskampagne wollte ihn zum «apóstata», «milionario», «dislapador», «comunista» und «guerrillero» stempeln. Eine römische Visitation konnte nur seine persönliche Integrität und die Konformität seines Handelns mit dem Evangelium feststellen.

Die skizzierte Entwicklung schuf nun genau die Bedingungen, die Riobamba zum Schauplatz der Ereignisse werden ließen, die weit über Ecuador hinaus symptomatischen Charakter haben.

Die Vorgänge im August 1976

Bischöfe Mexikos und Zentralamerikas hatten sich schon zweimal in einem zentralamerikanischen Staat zu einem informellen Erfahrungsaustausch über die pastorale Praxis versammelt. In der letzten Versammlung wurde beschlossen, Bischof Proaño um die Organisation des nächsten (informellen) Treffens zu ersuchen, um seine Erfahrungen an Ort und Stelle kennenzulernen. Es wurde ihm mitgeteilt, daß die Kongregation für die Bischöfe den Initianten das Recht zu Treffen dieser Art formell zugestanden habe. Unter dieser Bedingung nahm Proaño an.

Am 9. August fanden sich denn 17 Bischöfe, 22 Priester, 5 Ordensschwwestern und 12 Laien aus verschiedenen lateinamerikanischen Ländern und den USA zu diesem Zweck in dem Exerzitienhaus Santa Cruz in Riobamba ein. Um der Veranstaltung von vornherein den Geruch einer «Verschwörung» zu nehmen, wurde sie in Presse und Radio angekündigt.

Am 12. August drangen am späten Nachmittag 40 zivilgekleidete, mit Waffen und Tränengasbomben ausgerüstete Polizisten ins Haus und zwangen die Anwesenden unter Androhung von Waffengewalt, jedoch ohne jede Erklärung des Vorgehens, in Gefangenenautos, in denen sie nach Quito abgeführt wurden. Durch einen Betriebsunfall der Polizei gelang es einem Laien, dem Abtransport zu entinnen und die Nachrichtenagenturen zu verständigen, bevor die Polizeiwagen in Quito anlangten. Damit waren auch das ständige Sekretariat der ecuadorianischen Bischofskonferenz und die päpstliche Nuntiaturn von Anfang an informiert. Nuntius Luigi Accogli gelang es nach vielen Schwierigkeiten, die Verhafteten 2.30 Uhr nachts im Quartier des Regiments Quito

Aus einem Hirtenbrief von 38 brasilianischen Bischöfen und Kardinälen (veröffentlicht anfangs November 1976):

... Eine große Versuchung, der Träger staatlicher Macht ausgesetzt sind, besteht darin, die Treuepflicht des Volkes gegenüber der Nation mit der Pflicht zur Treue gegenüber dem Staat, das heißt der Regierung, zu verwechseln. Wer Staat und Regierung über die Nation setzt, wertet staatliche Sicherheit unsachgerecht hoch und mißachtet zugleich die Sicherheit der einzelnen Personen. Wer so handelt, verdammt das Volk zum Schweigen und stößt es in ein Klima voller Angst.

Ohne Hinzuziehung und Mitbestimmung des Volkes führen offizielle Programme, Projekte und Pläne – so gut sie auch sein mögen und selbst wenn sie materiellen und wirtschaftlichen Erfolg zeitigen – allzuleicht zur Korruption. Ohne Übereinstimmung mit Bedürfnissen und Absichten des Volkes können sie auch gar nicht gerechtfertigt werden.

Die Ideologie der Nationalen Sicherheit, die sich über das Bedürfnis der persönlichen Sicherheit erhebt, breitet sich über den ganzen lateinamerikanischen Kontinent aus, wie es auch in den Ländern unter sowjetischer Herrschaft geschah. Lateinamerikanische Gewaltregime, die auf dieser Ideologie gründen, erklären – im Namen des Kampfes gegen den Kommunismus und um der wirtschaftlichen Entwicklung willen – allen den «antisubversiven Krieg», die mit der autoritären Organisation der Gesellschaft nicht übereinstimmen...

Nr. 2, einem ehemaligen Scholastikat der Jesuiten, endlich zu besuchen. Er sicherte ihnen zu, alles im Bereich des Möglichen zu unternehmen, um ihre Freilassung zu erwirken.

Unterdessen lief die Sensation vom Polizeicoup durch alle nationalen und internationalen Informationskanäle. Von allen Seiten trafen Solidaritäts- und Protestkundgebungen ein. Unter anderem denunzierte der Generalsekretär des Rates lateinamerikanischer Bischofskonferenzen (CELAM), Bischof Alfonso López Trujillo, öffentlich das Vorgehen der ecuadorianischen Regierung als flagrante Verletzung der Menschenrechte. Um das Gesicht zu wahren, stöberte die Polizei in allen Privatutensilien der Teilnehmer und Arbeitsunterlagen nach «subversiven» Elementen. Niemand wurde einvernommen. Einzig Bischof Proaño, der von den übrigen Tagungsteilnehmern separiert worden war, wurde zum Regierungsministerium gebracht, wo ihm unter Verletzung minimalster Anstandsregeln Anschuldigungen gemacht wurden, ohne ihm Gelegenheit zur Verteidigung zu geben. Die Festgehaltenen wurden hermetisch von jedem Außenkontakt abgeriegelt. Die Ausländer konnten keinen Kontakt zu ihren Botschaften aufnehmen. Den Verheirateten wurde untersagt, die Familienangehörigen, die sich zum Teil in Riobamba befanden, zu benachrichtigen.

Die Regierung verbreitete durch Radio und Fernsehen unbewiesene Anklagen, insbesondere gegen die ausländischen Teilnehmer. Es wurde u.a. behauptet, diese seien «heimlich» in das Land gekommen, obwohl alle nachgewiesenermaßen legal und den Einreisebestimmungen entsprechend eingereist waren. Ziel und Geschehen der Tagung wurden kritisiert, obwohl niemand einvernommen worden war. Die Beteuerung, die Festgehaltenen seien anständig und standesgemäß behandelt worden, widerspricht allen Zeugnissen der Betroffenen. Am Abend des 13. August wurde den Festgehaltenen eröffnet, sie würden freigelassen. Sechs Ausländer wurden ohne Angabe eines Grundes des Landes verwiesen, u.a. Adolfo Pérez Esquivel, Generalsekretär von «Paz y Justicia» für Lateinamerika.

Hintergründe und Auswirkungen

Durch die scharfen, eindeutigen Reaktionen im In- und Ausland wurde die Aktion der Militärs neutralisiert. Die stärkste Reaktion erfolgte wohl durch das Volk von Riobamba, das in Massendemonstrationen die Rückkehr seines Bischofs forderte. In direktem Zusammenhang mit den Ereignissen des Augusts ist vermutlich der zwei Monate später erfolgte Generalstreik der Provinz und die Demonstration der Frauen, an der gegen 25 000 Personen teilnahmen, zu sehen. Aus vielen Teilen und Kreisen des Landes, auch seitens der ecuadorianischen Bischofskonferenz, erfolgte eine unzweideutige Verurteilung des Vorgehens der Regierung, das sich zweifelsohne «contra-productive» ausgewirkt hat.

Diese vorläufige Bilanz schließt jedoch die Frage nicht aus, was zu dieser unbedachten Handlung geführt hat. Sollte es nur ein auf Publicity-Effekt ausgerichtetes lautes Säbelrasseln gewesen sein, um die Systemkritiker in kirchlichen Kreisen einzuschüchtern, oder steckte etwas mehr dahinter? Wenn man verschiedene Begleiterscheinungen betrachtet, neigt man eher zur zweiten Interpretationsvariante. Es gibt genügend Anzeichen dafür, daß sich seit einiger Zeit eine enge Zusammenarbeit der Militärregierungen Brasiliens, Chiles und Ecuadors anbahnt. Es gibt auch verschiedene Hinweise, daß die militärische Aktion vorher mit den Regierungen Brasiliens und Chiles abgesprochen wurde. Die genannten Regierungen haben ähnliche gesellschaftliche Modellvorstellungen. Die gleichen militärischen Lehrmeister in nordamerikanischen Trainingslagern vermittelten die *Ideologie der nationalen Sicherheit* (Utopie des Spätkapitalismus), die nun schrittweise auf lateinamerikanische Verhältnisse übertragen wird und in

diesem Prozeß an Radikalität gewinnt. Ruhe und Ordnung werden als größte Güter der Gesellschaft betrachtet, denen alle andern Werte unterzuordnen sind. Wenn es keine lateinamerikanische Einheit gibt, so ist doch festzustellen, daß Theorie und Praxis der nationalen Sicherheit bei den meisten lateinamerikanischen Ländern stets mehr Boden gewinnen.

In der Ideologie der nationalen Sicherheit wird der Kirche eine wichtige Rolle sozialpsychologischer Natur zugedacht. Die Regierung bedient sich deren traditioneller Terminologie. So war es nicht von ungefähr, daß der ecuadorianische Erziehungsminister an der UNESCO-Konferenz in Nairobi die Freiheit der Presse verteidigte, sofern diese den Kriterien von «Ethik, Moral und nationaler Sicherheit» entspreche. Die Kirche wird geduldet und gefördert, sofern sie der nationalen Sicherheit dient. Begreiflicherweise wird diese Entwicklung mit einiger Besorgnis verfolgt. In CELAM nahestehenden Kreisen wird darum den Ereignissen von Riobamba einige Bedeutung zugemessen. Riobamba mag die Rolle der «Hauptprobe» gehabt haben. Was dort geschah, kann bald in jedem beliebigen lateinamerikanischen Land (mit Militärregierung) wiederholt werden. Es galt zu beweisen, daß es (leicht) möglich ist. Der Vorfall zeigt, wie brüchig auch die durch Konkordate erworbenen Privilegien der Kirche sind. Auf der anderen Seite kann man sich auch kaum denken, daß der ausgelöste Konflikt mit den öffentlichen Beteuerungen beider Seiten behoben ist. Es ist vielmehr anzunehmen, daß der offene Kollisionskurs fortgesetzt wird, wobei seitens der Militärs der Erweis noch aussteht, daß sie auch mit Waffen sachlicher Argumente zu kämpfen wissen.

Emilio Schaer, Bogotá

Die französische Demokratie nach Valéry Giscard d'Estaing

Ein schmuckloser Einband, eine Widmung an Marianne und Gavroche, ein lebhafter Stil und klare Ideen, so präsentiert sich das 175 Seiten starke Buch «*Démocratie française*», das der Präsident der Republik unlängst den Franzosen zum Nachdenken vorgelegt hat.

Indem er beständig mit der Doppelrolle des Schriftstellers und des Staatsmannes spielt, gelingt es V. Giscard d'Estaing, eine Offensive des Charmes in Gang zu setzen; er ist offensichtlich nicht unglücklich, zu zeigen, daß er noch da ist, indem er die Titelseite der Zeitungen erobert und am Bildschirm und Radio als Star auftritt. Das ist so eine Art, auf die mögliche Konkurrenz von Seiten J. Chiracs zu reagieren, der gleichzeitig versucht, sich einer von Zweifel und Unruhe geplagten Mehrheit als möglicher Retter aufzudrängen.

Eine Debatte auf dem öffentlichen Platz

Die Staatsscheffe schreiben im allgemeinen ihre «Memoiren», nachdem sie das Amt verlassen haben. Die Überraschung besteht natürlich bei einem Präsidenten der Republik in der Verbindung des Tuns, das im Gang ist, und der Schrift, die sich auf das, was sich tut, oder das, was getan werden sollte, beziehen muß. Angesichts einer Neuheit solchen Ausmaßes darf es die politische Zunft nicht unterlassen, darauf zu reagieren, denn um sein Tun geht es, sei dies im positiven Sinn oder in der Kontrastwirkung.

Jedenfalls konnte kein führender Politiker Frankreichs der Notwendigkeit, über dieses Buch seine Meinung zu äußern, ausweichen. Selbst wenn man nach gutem französischem Brauch in Überfülle über ein Dokument sprechen kann, bevor man materiell Zeit hatte, dieses aufmerksam zu lesen. Wie erwartet, fand die Opposition darin kaum etwas, was zur

Sinnesänderung veranlassen würde. Sie hat bestenfalls da und dort die Großzügigkeit des Tones gelobt, um dafür um so mehr den Akzent auf die Mängel und das falsche Gehaben des Werkes zu setzen. Die (gaullistische) UDR hat keinen überschwenglichen Enthusiasmus gezeigt.

Das Werk gleicht im Stil und im Ton der Vereinfachung jenem von J. J. Servan-Schreiber, «Ciel et Terre»¹, obwohl der erste sich vorsichtiger gibt als der zweite – Regierungsverantwortung verpflichtet –, wenn er von der Weitergabe des Erbes und der Entwicklung der angestammten Güter spricht. Vielleicht neigt V. Giscard d'Estaing stärker zu einer Klärung der Debatte durch eine etwas professorale Analyse, denn wie in seinen öffentlichen Reden kommen oft die Redewendungen vor: «ich bemerke», «ich habe notiert», «ich habe beobachtet» oder noch schulmäßiger «es schien mir geboten, dieses Thema zu behandeln» (p. 115).

Das Spiel mit internationalen Vergleichen

Bei beiden spürt man eine gute Kenntnis der internationalen Gegebenheiten, welche in Zahlen und Wirtschaftsstatistiken ermittelt sind. Die Länder des Ostens werden, weil sie «kollektivistisch» und «bürokratisch» sind, vom Autor der «*Démocratie française*» zunächst wegen der Magerkeit der wirtschaftlichen Resultate und erst hinterher aus der Erwägung des Zusammenspiels öffentlicher und privater Freiheiten kritisiert. Einzig China, das in ein paar Zeilen zweimal erwähnt wird, verdient etwas Beachtung. Die Vereinigten Staaten sind hingegen Gegenstand einer ungeteilten Bewunderung. Die Vergleiche werden jedoch auf der Ebene der mittleren Mächte angestellt. Frankreich ist «die dritte Ausfuhrmacht der Welt geworden, gleich stark wie Japan, um 56% vor dem britischen Sozialprodukt und daher im langen historischen Wettkampf Europas in vorteilhafter Position» (p. 29). Offensichtlich ist jedoch die Bundesrepublik Gegenstand der größten Aufmerksamkeit. Durch unsere wirtschaftliche Entwicklung müssen wir «die Vorhut der Industrieländer einholen», und «ums Jahr 1985» muß unsere Industrieproduktion «auf einem vergleichbaren Niveau mit dem der Bundesrepublik Deutschland» liegen, wenn wir «den Einfluß und die Unabhängigkeit der französischen Politik in Europa» festigen wollen (p. 127). Da, wo die Gaullisten mit Begriffen von Souveränität, die zu wahren, und Unabhängigkeit, die zu schützen sei, rasonieren würden, zieht es V. Giscard d'Estaing vor, von Zahlen und Entwicklung zu sprechen, um auf dem Feld der Wirtschaft das zu erreichen, wofür die andern heute gerne zu Beschwörungsformeln greifen.

Bewußt machen, was auf dem Spiel steht

Diese Hinweise auf das, was außerhalb des Landes geschieht, sollen nur kontrastartig die Notwendigkeit hervorheben, Frankreich auf guten Kurs zu setzen. «Ich schreibe für Frankreich», heißt es im Vorwort. Der Autor beabsichtigt, der öffentlichen Meinung das Ausmaß der Partie, die gespielt wird, bewußt zu machen, «d.h., sie dazu zu bringen, das Risiko gewisser Optionen, die man ihr vorlegt, abzuwägen und die außerordentliche Gelegenheit, die sich den demokratischen Gesellschaften beim Übergang ins dritte Millennium bietet, zu erfassen» (p. 19).

Der Beweis vollzieht sich in vier Schritten. Ein erster Teil gilt der Beschreibung Frankreichs, wie es ist; er bewegt sich auf der Ebene der Diagnose und analysiert ziemlich scharfsinnig die Abgrenzungen der traditionellen Ideologien des Marxismus und klassischen Liberalismus. In einem zweiten Teil wird die Notwendigkeit betont, eine Gesellschaft ausgehend vom Menschen zu schaffen, indem man durch Gerechtigkeit für die Einheit arbeitet und eine Gemeinschaft von freien und verantwortlichen Menschen, die der Kommunikation und Partizipation fähig sind, vorbereitet. Der ganze dritte Teil ist auf die Freiheitsrechte und

den Pluralismus, der ihre Bedingung und Auswirkung ist, ausgerichtet. Die Organisation der Machtbefugnisse in der französischen Demokratie wird im vierten Teil behandelt, wo der Autor auf eine neue Art der Wirtschaftsführung und der sozialen Entwicklung unter den Leitgedanken von Freiheit, Ordnung und Sicherheit drängt. Das Schlußkapitel faßt das zusammen, was der Ehrgeiz für Frankreich sein sollte, ein «Projekt, das nicht zu Streitigkeiten aufstachelt, sondern sie beschwichtigt; ein Projekt, das es in Freiheit und Gerechtigkeit, im Respekt vor seiner Verschiedenartigkeit und auf seinem langen Marsch zur Einheit ausführen kann» (p. 174).

Verschüttung unter Papier und Beton

Nebenbei bemerkt der Leser, daß V. Giscard d'Estaing die Signale aus der nahen Vergangenheit, als er noch den Posten eines Finanzministers innehatte, wohl verstanden hat. Er will für die Franzosen nunmehr ein «Wachstum, das nicht wild, sondern zivilisiert und ... sanft» ist. Denn «es ist wahr, daß die wilde Wachstumskurve, die im Vorbeigehen die Gewohnheiten und Sicherheiten zerbrach, zur Erschöpfung der Bodenschätze und zur Neurose der Spezies führte» (p. 130). Zwischen den Zeilen läßt sich eine stillschweigende Anerkennung der Berechtigung der Ölpreiserhöhung und eine verschleierte Kritik am unordentlichen und entmenslichenden Charakter des beschleunigten Wachstums, das wir seit 1950 kennen, herauslesen. Lange Ausführungen dienen überdies dazu, die Summe der früher begangenen Irrtümer in Sachen überspitzter Zentralisation, Wohnungspolitik, Städtebau usw. zu addieren. Die Bürger werden aufgerufen, sich in einer neuen Politik aufzufangen, die erlaubt, das Risiko der Verschüttung unter dem Schutt von Papier und Beton zu bekämpfen.

Der Pluralismus ist unteilbar

Das Herzstück des Werkes ist eindeutig der Nachdruck auf die Freiheitsrechte und auf jenen Typ von Pluralismus, den das Projekt für Frankreich einführen will. Mit Recht und ohne eitle Polemik bemerkt der Autor, daß «der Pluralismus unteilbar ist». Seine Anwendung muß sich auf die gesamte Gesellschaft ausweiten und den bloß politischen Bereich überschreiten. «Warum», so fragt er, «sollte sich die Grundidee, nach der allein eine pluralistische Struktur mit Demokratie vereinbar ist, nur in der politischen Ordnung bewahrheiten?» (p. 96). Der Angriff richtet sich natürlich gegen die Gegner von links, die vorgeben, das Spiel der politischen Demokratie zu respektieren; während sie in der wirtschaftlichen Ordnung die staatlichen Zwänge verstärken. Die Frage verdient gestellt zu werden. Wenn es wahr ist, daß nach guter marxistischer Theorie der politische Bereich nicht unabhängig von der wirtschaftlichen Ordnung besteht, kann man wohl sehen, wie eine Zwangsordnung im Wirtschaftsbereich jene Freiheitsräume, die man im politischen Bereich zu wahren vorgibt, vernichten kann. Die französischen Kommunisten haben die Gewohnheit, mit Unterscheidungen zu operieren, die nach Schwefel stinken, wenn sie von den Oststaaten sprechen. Die politischen Freiheitsrechte sind dort drüben nicht garantiert, sagen sie, aber die Organisation des wirtschaftlichen und sozialen Lebens ist dagegen lobenswert und auf der richtigen Linie eines echten Sozialismus. In Frankreich würden wir die Wohltaten eines solchen Systems einführen, während wir die politische Demokratie, welche die Franzosen ihrer großen Tradition und ihrem Entwicklungsniveau verdanken, bewahren würden. Wer sieht nicht die Risiken eines solchen Projektes? Würde sich der Politiker nicht rasch ins monolithische Wirtschafts- und Sozialsystem eingliedern, vor allem wenn die Partei, die sich zur Führerin einer solchen Entwicklung erklärt, in ihrer parteiichen Praxis mehr zentralistisch als demokratisch ist?

Schweigen über den Sozialismus

Mit solcher Rede soll gezeigt werden, daß sich die Kommunistische Partei – trotz jüngster und aufsehenerregender Be-

¹ Vgl. Henri Madelin: Un virage du parti radical: le Manifeste Ciel et Terre, in: *Projet* 45, Mai 1970

kehrungen – von der «kollektivistischen» Fessel nicht so sehr befreit hat, wie sie gerne behauptet. Und man sieht bereits das Argument des nächsten Wahlkampfes hervorkommen...

Den Gegner jedoch auf diese Weise zu zeichnen – selbst wenn dies nur mit leichten Strichen und mit dem Anschein, sich in eine Debatte zeitloser Ideen zu stürzen, getan wird – heißt so zu tun, als ob die Sozialistische Partei nicht existieren würde. Der Autor von «*Démocratie française*» bewahrt über sie ein Schweigen, das man nicht mehr unbeabsichtigt nennen kann. Wenn er von den Gegnern des liberalen Projektes spricht, gesellt er sie alle zu den «Kollektivistischen». In jenen Passagen, wo von der Wechselfolge («*l'alternance*») die Rede ist, erklärt er, daß sie «das Wesensmerkmal fortgeschrittener demokratischer Gesellschaften ist, deren pluralistische Organisation von keiner der wichtigsten Richtungen, die sie bilden, in Frage gestellt wird. Sie ist die politische Regulierungsart friedlicher Demokratien» (p. 155).² An einer anderen Stelle ist die Wechselfolge im Licht ausländischer Erfahrung nur möglich, wenn die Sozialisten Sozialdemokraten sind. Und der Autor beklagt «den Zustand ideologischer Scheidung», welche die französische Gesellschaft im Unterschied zu allen andern vergleichbaren Nationen charakterisiert. Die Auseinandersetzung nimmt den Gang eines Religionskrieges an, denn sie ist nicht mehr «der Wettkampf von zwei Tendenzen, sondern das Aufeinanderstoßen zweier Wahrheiten, die sich gegenseitig ausschließen» (p. 155).

Schließlich kommt V. Giscard d'Estaing auf die nähere Bestimmung seines Projektes für Frankreich zurück. Das Etikett «kapitalistisch» wird zurückgewiesen, da in einer solchen Perspektive das letzte Wort nicht dem Kapital, sondern der demokratischen Willensäußerung der Volkssouveränität zukommt. «Stellt sich dieses Projekt gegen den Sozialismus?» fragt sich der Schriftsteller, der zugleich ein Politiker ist, den ein Sieg der Linken bei den nächsten Parlamentswahlen in eine heikle Situation bringen kann. Die Antwort ist vorsichtig, und im Balanceakt der Formulierungen zeichnet sich keine klare Strategie ab. Man kann höchstens sehen, daß das Schlimmste im Kontrapunkt des Vernünftigen beschrieben wird, um dem Staatschef freiwillig mögliche Manövrierebenen zu lassen.

«Man wird feststellen», bemerkt der Autor in einem bewußt gelösten Ton, «daß die Wörter «Sozialismus», «Sozialist» mit Absicht vermieden wurden. Sozialismus der Bundesrepublik Deutschland, Sozialismus von Osteuropa, Sozialismus der Entwicklungsländer? Ein Wort, das so verschiedene Wirklichkeiten bezeichnet, kann nicht ohne Zweideutigkeit gebraucht werden.

Wenn der Sozialismus die Solidarität und den Willen der Gesellschaft, sich zu organisieren, um ihren Fortschritt zu steuern, bedeutet, dann gibt es das nichts, was in Widerspruch stünde zu dem, was wir soeben gesagt haben. Wenn er aber Manipulation der Masse, durch bürokratischen Zentralismus gelähmte Initiative und Verantwortung, durch unverantwortliche oder von der Außenwelt abgeschnittene Experimente in Unordnung gebrachte Wirtschaft besagt, dann ist allerdings der Widerspruch vollständig.

Unser Projekt ist das einer modernen demokratischen Gesellschaft, die durch die pluralistische Struktur all ihrer Gewalten liberal und durch einen hohen Grad wirtschaftlicher Leistung, sozialer Einheit und kultureller Entfaltung fortgeschritten ist.

Es ist Ausdruck unseres Ehrgeizes für Frankreich» (p. 170).

² Man beachte ein gewisses Schwanken des Vokabulars zwischen «*alternance*» und «*alternative*». Das Buch scheint anzudeuten, daß die Wechselfolge («*alternance*») darin besteht, die Führung der Geschäfte abwechselungsweise («*alternativement*») zwei einander entgegenstehenden Mannschaften anzuvertrauen, die aber dieselbe Grundphilosophie teilen (p. 154). Die *Alternative* wäre logischerweise ein Ausbruch aus der Wechselfolge («*alternance*») und damit ein Umschwung durch einen radikalen Umsturz. Nun aber liest man mit Erstaunen auf Seite 146: «Die pluralistische Demokratie ist von Natur dialektisch. Allein die Existenz einer Opposition, die Kritik, die sie übt, die *Alternative* (*l'alternative*), die sie schafft, gibt der Souveränität des Bürgers eine konkrete Macht.» Das Buch zeigt indes einen Autor, der für die «Wechselfolge» (*l'alternance*) ist, der aber die «*Alternative*» ablehnt.

Eine neue soziologische Mitte

Der Autor, der für alle Franzosen schreiben will, sucht tatsächlich als verantwortlicher Staatsmann mit allen Mitteln zu vermeiden, es bloß mit «einem zweigeteilten Frankreich» zu tun zu haben. Er behauptet, wie es scheint zu Recht, daß «die Meinungspalette viel breiter und nuancierter ist. Wenn man bei den meisten großen Fragen Trennungslinien ziehen müßte, würde keine durch die Mitte gehen» (p. 57). Darum ist V. Giscard d'Estaing auf der Suche nach einer Soziologie der Franzosen, welche die Übersetzung seiner politischen Rede über die Notwendigkeit, «Frankreich in der Mitte zu regieren», sein dürfte. In diesem Sinne verdiente die Seite 56 ganz gelesen zu werden. Dort erklärt er, daß die gegenwärtige Entwicklung in unserem Land nicht zwei gegnerische Klassen, nämlich die Bourgeoisie und das Proletariat, einander gegenüberstellt. Vielmehr beobachtet man «die Expansion einer unübersehbaren mittleren Gruppe mit unscharfen Konturen, die berufen ist, durch ihr außerordentlich schnelles numerisches Wachstum, durch ihre Verwandtschaftsbande mit jeder der andern Gesellschaftskategorien, durch ihren offenen und von weither zugänglichen Charakter und durch die modernen Wertvorstellungen, deren Trägerin sie ist, allmählich und friedlich die ganze französische Gesellschaft zu integrieren» (p. 56).

Angrenzend an das Industrieproletariat, denn sie erfaßt die Techniker, die Arbeiter und gewisse unabhängige Handwerker, ist diese soziologische Wirklichkeit neuartig; sie ist beweglich und offen für Veränderung, Trägerin der Wertvorstellungen einer modernen Gesellschaft. Aber diese mittlere Gruppe ist auch keine traditionelle, auf das wirtschaftliche und kulturelle Erbe ausgerichtete Bourgeoisie, obwohl die Kader und die unabhängigen Handwerker ihre obere Spitze auf der sozialen Skala darstellen. Es sei vermerkt, daß die Bauern die großen Vergessenen dieser Aufzählung sind. Der Schriftsteller beschreibt diese soziologische Mitte, der Staatsmann jedoch möchte sie die Schicksalshürde der 51% überspringen sehen, um die Reform in einer vernünftigen und friedlichen Demokratie durchführen zu können.

Illusion oder Realismus

Ist dies eine Illusion? Vermutlich für den Augenblick, in diesen Zeiten ideologischer Verhärtungen. Nicht unbedingt morgen, wenn einige enorme Wetten, vor allem jene auf *R. Barre* endgültig gewonnen sind. Übrigens ist ein Staatschef in einer Lage, wo er nie sehr lange seine Wünsche für Wirklichkeiten nehmen darf. So lautet das harte Gesetz des politischen Handelns. Im Buch wimmelt es überdies von Bemerkungen, die zeigen, daß der Autor realistisch genug ist, um nicht das, was sein sollte, mit dem, was tatsächlich ist, zu verwechseln. Wenn er von den traditionellen Ideologien, nämlich von Marxismus und klassischem Liberalismus spricht, weist er ziemlich scharfsinnig auf ihre Grenzen hin: Vereinfachung der Tatsachen und Verkennung aller menschlichen Dimensionen. Aber er tut dies, um gleich beizufügen: «Die politischen Leidenschaften, die Interessen und die fertig erhaltenen Ideen verdunkeln die Urteilskraft so sehr, daß die beiden Kämpfer aufrecht stehen bleiben, stolz einander gegenüber in Stellung, mitten im abgeschlossenen Feld des politischen Kampfes und in ihren Brustpanzern, die der Rost zerfrißt» (p. 40). Im gleichen Stil ist die Überlegung für die Ablösung gehalten; sie beruft sich auf das Wünschbare und erinnert an die gegenwärtige Blockierung.

Aus der Sicht des politischen Liberalismus zeichnen sich die Gedanken durch Klarheit und Schärfe aus. In den Fragen des Konsums, der Chancengleichheit für die Kinder, des Wirtschaftsablaufs und der Bürokratiekritik bietet das Buch interessante Ausführungen, die verdienen würden, bei einer Linken, die noch zu sehr auf der wirtschaftlichen Ebene von

veralteten Modellen gefangen, noch nicht genügend von den Etiketten ihrer eigenen Körperschaften abgehoben ist und in selbstgefälligen Reden schwelgt, Überlegungen und Fragen auszulösen. Erwähnt sei noch die mangelhafte Loslösung aus den «produktivistischen» Schemen, wenn es darum geht, den Menschen außerhalb des Produktionsprozesses und der Arbeitsbezüge zu verstehen.

Die Zerbrechlichkeiten der Industriegesellschaften werden zu wenig in Rechnung gezogen

Dennoch sind einige offensichtliche Schwächen in diesem Buch. Sie betreffen nicht den Schriftsteller, der mit Stil und gut geprägten Formulierungen die Feder laufen läßt, um sich verständlich zu machen. Sie beziehen sich auf den Politiker, der offenkundig übers Maß die Führungskraft der politischen Ideologien, die trotz ihres schematischen Charakters besteht, abwertet. Dementsprechend sind die Trägergruppen dieser Ideologien mächtiger, als dies der Staatsmann anscheinend voraussetzen will; und wäre dies nur wegen des zahlenmäßigen Gewichts, welches die Politik nicht unterschätzen darf, will sie nicht idealistisch erscheinen. Diese Kehrseite eines nach heutigem Geschmack revidierten Liberalismus ist zu ausschließlich aufs Individuum gerichtet, wenig bedacht auf die Sozialisierungen der Interessen und Sehnsüchte³ und unfähig, das gesellschaftspolitische Leben auch unter dem Gesichtspunkt der Machtverhältnisse zu analysieren.

Die Darstellung der Tugenden des politischen Liberalismus, dem eine auf Privatinitiative offene Wirtschaft beigelegt ist, riskiert, die sich überkreuzenden Einflüsse zwischen den Wirtschaftsführern, Funktionären, Parlamentariern und Regierungsmitgliedern zu verkennen. V. Giscard d'Estaing beruft sich zu wiederholten Malen auf einen starken Staat, das Gehirn der soziopolitischen Gesellschaft, der fähig ist, eine Aktion für Veränderung zu führen. Aber es werden hier vermutlich jene Gründe unterschätzt, die in einer Industriegesellschaft jede Autorität anfällig und umstritten machen. Um dafür Heilmittel zu finden, genügt es nicht, festzustellen, daß die Zeit für ungeteilte Autoritäten, wegen der Zwänge, die von ihnen auf das Individuum ausgeübt werden, zu Ende ist (p. 26), noch zu behaupten, daß «der Respekt nicht geschenkt, sondern erworben sein will. Die Toga, die Robe oder das Képi machen sie nicht mehr aus» (p. 151). Aber wie kann man die Autorität wiederbeleben, wenn der Umschwung die alten Inhaber von sozialen Rollen abwertet, ohne die neuen dauerhaft zu festigen? Das Wachstum, wenn es zurückgeht, kann dann nicht mehr als Narkotikum dienen, um die Zwänge schmackhaft zu machen, welche durch den besseren Beitrag eines jeden in der Zuteilung der kollektiven Mittel nötig sein werden. Wer wird dann die Autorität haben, den Dissens zu vermeiden und ein Sozialgefüge zu flicken, das unter der Wirkung der aufgehäuften Egoismen der Gruppeninteressen auseinanderbricht?

Noch grundsätzlicher ist zu sagen, daß dieses «Projekt für Frankreich» sich zu sehr an die Mittelmäßigkeit heutiger Bestrebungen anpaßt und zu ausschließlich auf die Erhaltung und Verbesserung des Lebensstandards abzielt. Die Analyse ist gut durchgeführt, aber dem Buch fehlt jener Pfiff, der die verstreuten Energien in der Gesellschaft zu beleben vermag. Man erwartete Projekte, die auf einer Grundutopie entwickelt sind. Die Selbstverwaltung, die eine wäre, wird sehr schnell zurückgewiesen (p. 86). Europa gehört nicht mehr oder noch nicht zu den großen bewegenden Themen. Man tut gut daran, Erklärungen zu suchen oder sich vorzusehen. Es wäre noch besser, die Gründe gemeinsamer Existenz anzugeben, die aus der Nation das ständige Plebiszit machen, von dem Ernest Renan sprach.

Henri Madelin, Vanves

³ Vgl. Henri Madelin: Le Libéralisme de Giscard, in: *Projet* 100, Décembre 1975.

Das Elend unserer Intellektuellen

Zu einem Buch von Kurt Sontheimer

Wer spürt nicht, daß unsere gesellschaftliche und fast noch mehr unsere geistige Entwicklung stagniert, vielleicht gar in eine Sackgasse geraten ist? Selbst unsere «Progressiven» wissen vielleicht, was sie nicht wollen, aber nicht, was sie wollen. Nach ihrer Zukunftsperspektive befragt, weisen sie das russische und das Ostblocksystem überhaupt, Kuba und Indien weit von sich, nicht minder weit weg als die Militärdiktaturen in Lateinamerika und in den meisten entkolonialisierten Ländern Afrikas – vielleicht weisen sie auf das Experiment China hin, das man wenig und nur bruchstückweise kennt und das nach allgemeinem Urteil noch wenig ausgereift ist. Man braucht ferner nur die Programme und Akten der Philosophenkongresse durchzusehen, um zu erkennen, wie führungs- und orientierungslos der Bereich ist und mit welchen Nebenfragen und Nebensächlichkeiten man sich da zumeist abgibt.

Die Väter der Frankfurter «Kritischen Theorie» sind gestorben oder ausgewandert (Adorno, Horkheimer, Habermas) und haben ihre Lehrstühle andersgerichteten Professoren überlassen, die Helden der Studentenunruhen von einst sind älter und «müde geworden», zum Teil haben sie sich ins «bürgerliche» Lager zurückgezogen. Die wichtigsten Mitglieder der Baader-Meinhof-Bande sind hinter Schloß und Riegel. Der Marxismus, mit dem sich manche Theologen zu beschäftigen begannen, ist sowohl im sowjetischen wie im westlichen Lager merkwürdig steril geblieben und hat sich weder theoretisch noch praktisch weiter entwickelt. Die nachrückende jüngere Generation (etwa unter 17) will von «anti-autoritärer Erziehung», von möglichst radikaler «Änderung der Gesellschaft» kaum mehr was wissen. Die Entwicklungshilfe ist mit vielen Fragezeichen versehen worden, sowohl von seiten der Empfänger wie von seiten der Geber.

Auch am kirchlichen Bereich ist die Entwicklung nicht spurlos vorbeigegangen. Man braucht nur die Programme der Akademien, die Leiter der Priesterseminarien und die Führung des Ordensnachwuchses zu befragen oder auf die wachsenden Kreise, die sich um Ecône scharen, oder die «abgeschlossene Liturgiereform» oder so manche kirchliche Verlautbarungen hinzublicken.

Soll und kann also alles beim alten bleiben? Kann man sich einfach anderen praktischen Problemen, wie der Umweltverschmutzung, den Krisen des Wachstums, dem Nahen Orient, der Entwicklung in Afrika, zuwenden?

Die Fragen und Probleme, die in den letzten anderthalb Jahrzehnten an die Oberfläche drängten, sind noch keineswegs verarbeitet und bewältigt, auch wenn eine zeitweilige Ruhe, Atempause eingetreten ist.

Dieser Aufarbeitung, wenigstens in einem Teilbereich, widmet Kurt Sontheimer seine neueste Arbeit *Das Elend unserer Intellektuellen*¹. Gemeint ist zunächst die «Neue Linke» in der Bundesrepublik Deutschland. Sontheimer fragt: Woher kamen soziologisch und geistig diese radikalen Systemveränderer? Was steckt hinter ihrem damaligen Schwung und Vorstoß, was steckt hinter ihrer Frustration, ihrer Unfruchtbarkeit und Müdigkeit? In sieben Kapiteln sucht er sein Thema aus Reflexion und Forschung, auch aus eigenem Erleben, zu bewältigen: die studentische Protestbewegung, die Ausbildung eines neuen politischen Bewußtseins, die Faszination durch Theorie, die (westdeutsche) Bundesrepublik aus der Perspektive linker Theorie – Wege zur Gesellschaftsveränderung – Magnetfelder linker Theorie – die Sprache der Theorie – das Elend der Intellektuellen.

¹ K. Sontheimer: *Das Elend unserer Intellektuellen*. Hoffmann und Campe Verlag, Hamburg 1976, 302 S.

Zunächst aber spricht er über die Legitimation zu seiner Untersuchung: er ist 1928 geboren (also keine 50 Jahre alt, kein «alter»), steht nach seinem eigenen Urteil eher links als rechts, war 1974 Präsident des evangelischen Kirchentages in Frankfurt, Professor an der Freien Universität Berlin (gerade zur Zeit der studentischen Unruhen) und ist heute, seit 1969, Professor für Politikwissenschaft an der Universität München. Er weiß also zum Thema einiges zu berichten. Seine Habilitationsschrift 1962 ging über «Antidemokratisches Denken der Weimarer Republik» und hat in Europa und darüber hinaus Aufsehen erregt. Er kommt in seinem neuen Buch ebenfalls zu Ergebnissen, die auch außerhalb der Bundesrepublik Deutschland Beachtung verdienen. Denn die «Krise der Intellektuellen» ist in Frankreich und England, in Italien und Österreich, in der Schweiz (wenn auch hier mit der üblichen Verzögerung und weniger radikal) ebenfalls vorhanden. Von Vorgängen im Ostblock ganz zu schweigen.

Impetus aus der Unsicherheit

Die Hauptursache, um nicht zu sagen das Hauptübel, der neomarxistischen Renaissance in der «Neuen Linken» sieht Sontheimer im Bewußtwerden des Zusammenbruchs oder wenigstens der völligen Verunsicherung aller Ideen und Werte der Vorkriegszeit. Dieser Zusammenbruch – hier sei eine Weiterführung der Gedanken Sontheimers gestattet – wurde in der hektischen Phase des Wiederaufbaus und der raschen materiellen Erfolge überdeckt, verdrängt und konnte nicht richtig ins Bewußtsein dringen. Aber auf die Dauer kann der Mensch ohne eine weitergreifende Weltansicht und Welterklärung nicht leben.

Neukantianismus, Neuhegelianismus und Existentialismus hatten längst abgewirtschaftet. Dem Christentum und den Kirchen war es zwar gelungen, den ersten Hunger zu stillen, aber nicht gelungen, ihre Ideen und Werte aus der Verklammerung überholter Formen zu lösen und neu und überzeugend zum Leuchten zu bringen. Vor allem gab es keine neue Theorie des gesellschaftlichen, wirtschaftlichen, politischen Auf- und Weiterbaues. Da sprang mit einer brillant vorgetragenen, wirkliche oder vermeintliche Mängel der Gegenwart grell beleuchtenden neomarxistischen Theorie die «Neue Linke» in die Lücke und nahm eine von der Gegenwart gelangweilte und im Überfluß lebende junge Generation gefangen.

«Die linke Theorie bezieht ihren Impetus aus der Unsicherheit, in der wir uns vorfinden... Ihre Wirksamkeit und ihre Faszination auf die Intellektuellen verdankt sie dem Umstand, daß sie Gewißheit und Geborgenheit spendet. Ihre verwirrende Kraft für unser ohnehin labiles Identitätsbewußtsein liegt in ihrem Anspruch, eben jene universalen Ideen zu verwirklichen, die seit der Französischen Revolution den Inhalt unserer aufgeklärten politischen Rhetorik ausmachen: Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit.»

Unerbittlich fügt Sontheimer hinzu: «Doch gerade in ihrer Unfähigkeit, diesen Werten auf dem Weg zu ihrer angeblichen Vollendung treu zu bleiben, in der fehlenden Bereitschaft, sie im Prozeß der praktischen Realisierung des großen Zieles nicht außer Kraft zu setzen, liegt das Dilemma linker Theorie. Sie macht kaputt, was sie zur Vollkommenheit entfalten will. – Der Utopismus, der die theoretischen Diskussionen der letzten Jahre inspiriert hat, war zu willkürlich, zu emotional, zu dogmatisch, um zu einer lebendigen Inspiration für eine konstruktive Politik werden zu können. Es ist nicht beklagenswert, daß dieses überschießende kritische Potential in unserer Politik keinen oder nur geringen Widerhall mehr findet.» (289)

Einer der schwersten Vorwürfe, den Sontheimer der linken Theorie macht, ist ihr mangelndes Wirklichkeitsbewußtsein, ihre abstrakte und letztlich verantwortungsscheue und verantwortungslose Theoretisiererei, die sich keiner Bewährung durch die Realisierung stelle.

«Für Intellektuelle allgemein, vor allem aber für die des moralisierenden und des ideologischen Typs, gilt, daß sie in der Regel keine Verantwortung für praktische Aufgaben übernehmen müssen. Das Gleiche gilt, daß sie

von praktischen Erfahrungen, etwa hinsichtlich der Organisation der Arbeit sowie der für das Überleben der Gesellschaft notwendigen materiellen Güterproduktion in der Regel abgeschnitten sind. Es gibt somit eine der Natur intellektueller Berufe notwendig innewohnende Kluft zwischen Denken und Handeln, Theorie und Praxis. Intellektuelle arbeiten in der Regel nicht an Gegenständen, sondern im Bewußtsein; sie setzen sich mit der Realität nicht durch ein konkretes Tun, sondern vermittelt ihres Bewußtseins auseinander.»

Diese Worte sind umso erstaunlicher und wiegen um so schwerer, als sie von einem Intellektuellen, einem Universitätsprofessor, stammen. Arnold Gehlen, seinerseits Professor an der Technischen Universität von Aachen und vielgenannter Anthropologe, hat für den Befund «sozialkritischer Aggressivität», ja «Überreiztheit» vieler Intellektueller in unserer Gegenwart eine interessante weitere Erklärung angeboten: unser Bewußtsein sei unter den modernen Bedingungen zu einem «ausschweifenden Weltverkehr» genötigt, ohne daß es ihm gelingen konnte, verlässliche Orientierung in der Flucht der Erscheinungen zu finden. Es sei für den Intellektuellen ungemein belastend, sich diesem Weltverkehr ständig aussetzen zu müssen, ohne selbst handelnd und praktisch tätig werden zu können. Deshalb bestehe die Gefahr der Überhitzung und die Neigung, zu Meinungs- und Gesinnungsschablonen Zuflucht zu nehmen, um der totalen Desorientierung zu entrinnen, mit der aus der Ohnmacht des Intellektuellen resultierenden Tendenz zu Radikalität und Übersteigerung. (A. Gehlen, Einblicke, Frankfurt 1975). Warnend fügt Sontheimer hinzu:

«In der Tat sind die kritischen Intellektuellen dem Produktionsprozeß faktisch entfremdet, andererseits sind sie gerade dadurch in einer sozial privilegierten Position, denn kaum jemand kann sie wirksam dazu anhalten, ihre Ideen an der Wirklichkeit zu orientieren oder für das, was sie gedanklich vertreten, verantwortlich einzustehen.»

Besondere Sorge bereitet Sontheimer, daß diese linken Intellektuellen zwar an Zahl relativ gering, aber an Stellung in der Publizistik, der Bildung, der sozialen Berufe, als Multiplikatoren also, einflußreich seien (s.S. 263–267 «Wer lehrt, herrscht»). Auf dem Wege über die immer wichtiger werdenden sozialen Funktionen der «Belehrung, Betreuung und Beplanung» (Schelsky) üben sie einen nicht geringen Druck auf das öffentliche Bewußtsein aus.

Wirklichkeitsferne

Aus der Wirklichkeitsferne komme auch die Verachtung der Politiker, die die konkrete und umfassende Verantwortung zu tragen, Kompromisse zu schließen, die Kunst des Möglichen und nicht des Utopischen zu pflegen hätten. Aber:

«Linke Theorie sieht den Menschen als Gattungswesen, nicht als Person. Der Primat des Ökonomischen, dem linke Theorie huldigt, reduziert den Menschen immer nur auf seine materiellen Interessen, als gäbe es keine anderen, die auch politisch von Belang sein könnten... Die unnachsichtige Verurteilung des bestehenden Systems kommt aus der Empörung und Verärgerung darüber, daß die herrschende Klasse den von der «Logik der Geschichte» vorgezeichneten Weg ihrer Selbsterstörung noch immer mit Erfolg blockiert und dadurch die versprochene materiale Selbstbestimmung für alle verhindert» (281).

Sontheimer beschließt sein Buch mit den bitteren Sätzen:

«Es ist ein Elend, daß der vor über 10 Jahren begonnene Aufbruch der jungen Generation gegen eine nicht ohne Grund als sinnlos und inhuman erscheinende Welt ideologisch ausgebeutet und auf die Mühlen einer selbstgefällig in sich kreisenden Theorie geleitet worden ist. Für das, was wir in dieser Weltstunde brauchen, produzieren diese Mühlen Steine statt Brot. Ausschließlich mit solch fruchtloser Produktion beschäftigt zu sein – nichts anderes ist das Elend unserer (theoriebewußten linken) Intellektuellen.»

Aber welches Brot, welches Rezept, hat Sontheimer selbst anzubieten? Hier bleibt das Buch, merkwürdig im allgemeinen, im Qualligen stecken – es bleibt die Antwort schuldig. Bloß

mit Gedankenfreiheit, mit dem Pluralismus, der Meinungen und der Parteien, ohne genügende zündende Ideen läßt sich auf die Dauer besonders die Jugend nicht abspesen. Hier könnte auch die Bewährungsprobe für die CDU, die DC in Italien, die westliche Welt überhaupt liegen.

Es sind jetzt gerade 50 Jahre her, daß *Julien Benda* ein Aufsehen erregendes, schockierendes Buch schrieb: «*La Trahison des Clercs*», Der Verrat der Intellektuellen (Paris 1927), das in fast alle europäischen Sprachen übersetzt worden ist. Unter einem «Clerc» versteht er den Intellektuellen, wie er nach seiner Vorstellung sein müßte: losgelöst von bloßer Zufälligkeit des Daseins, ein Verfechter von Idealen und Werten, die über die Forderungen des Alltags hinausreichen. In heftigen und glänzenden Schmähreden griff er die Intellektuellen des 19. und 20. Jahrhunderts an, weil sie diesem Ideal nicht entsprachen, indem sie sich zu Verfechtern nicht mehr von Idealen, sondern von Gruppen oder diesseitigen und vergänglichen Wesenheiten, etwa eines Volkes oder einer sozialen Klasse machten.

Der Titel von Bendas Manifest wurde zu einem geflügelten Wort – dessen Sinn sich allerdings durch eine Ironie des Schicksals in sein Gegenteil verkehrte und so manchmal als Vorwurf gegen die Intellektuellen verwandt wurde, die sich vor der rauen Wirklichkeit in ihren Elfenbein-Turm zurückziehen. Aber das Wort blieb stehen: «Steine statt Brot».

Sind wir inzwischen sehr viel weitergekommen? Wer sich vor die Flut der jährlich veröffentlichten Bücher und sonstigen Schriften, gar vor eine Buchausstellung in Frankfurt oder Zürich oder Paris, vor die abertausend Neuerscheinungen gestellt sieht, wer so manche Diskussionen in Vortragssälen oder Funk- und Fernsehsendungen anhört, steht unwillkürlich vor der Frage: Steine oder Brot?

J. David

Buchbesprechungen

Karl Guido Rey: Darauf kommt es an. Über die Selbstverwirklichung des Christen. Kösel-Verlag, München, 1976, 93 Seiten, Fr. 10.80.

«Der Inhalt dieser Todeserlebnisse erinnert an eine Zeit in unserem Leben, wo wir in ähnlicher Weise als Kinder in einer heilen Welt ohne Gefahren und Anforderungen aufgehoben waren. Wir werden alle aus diesem Kinderparadies vertrieben. Viele von uns möchten das verlorene Glück ohne Anstrengung wieder zurückgewinnen. Es gibt nur einen Weg, das Paradies wiederzufinden. Es ist der Weg der Selbstverwirklichung. Selbstverwirklichung vollzieht sich aber durch Sterben und Werden in der Gegenwart. Wir können uns das Glück nicht erträumen. Wir müssen

es uns ersterben. Wer die Gegenwart verdrängt, verdrängt sie aus Angst vor dem Sterben. Er flüchtet aus Raum und Zeit wie aus einem Sterbezimmer. Nur der in Raum und Zeit Gegenwärtige kann sterben...» (82).

Diese Sätze stammen von einem erfahrenen Psychotherapeuten, dem auch eine theologische Schulung eignet. *Karl Guido Rey* zeigt in seiner Schrift, daß Selbstverwirklichung zwar als allgemeine psychologische Forderung an jeden Menschen, jedoch ganz besonders ausdrücklich und durch drastische evangelische Hinweise an jeden Christen ergeht. Allzu oft machen Christen aus ihrem Christentum ein Alibi für die Selbstverwirklichung, statt Christlichkeit als Aufruf zur Vollendung ihres Menschseins zu verstehen. Daß christliches Leben für jeden Christen ein Leben der Selbstverwirklichung sei, darauf komme es an, versucht der Autor darzulegen. Er geht den Ursachen der religiösen und menschlichen Stagnation bei vielen modernen Christen nach, weist auf Parallelen zwischen seelischer und religiöser Entwicklung oder Unterentwicklung hin und zeigt die wesentlichen Grundschriffe zur Selbstverwirklichung auf, durch die jeder Leser ein christlicherer Mensch oder ein menschlicherer Christ werden kann: Er muß bewußt werden und sich von allem Überflüssigem befreien. Er muß an Menschen und Dinge, an Entwicklung und Schicksal glauben lernen, um zum Glauben an ein Absolutes vorzustoßen. Wenn er glauben lernt, wird er reif zu lieben. Er muß schweigen und sprechen lernen und fähig werden, seine Geschlechtlichkeit am richtigen Ort der Wertskala einzuordnen.

Eines wird durch alle Kapitel hindurch deutlich: Selbstverwirklichung vollzieht sich stufenweise und immer im Rhythmus von Werden und Sterben. Der Vorgang des Sterbens wird in einem eigenen Kapitel ins Ganze des Reifungsprozesses integriert. Sterben darf nicht aus den Kirchen verdrängt und in Sterbekliniken verbannt werden, sondern gehört immer zum Leben. Sterben ist sogar die stets notwendige Voraussetzung dafür, fruchtbar zu leben. Sich selbstverwirklichen heißt also immer wieder sterben und immer wieder auferstehen. Und die reifste Reife erfüllt sich in jener ganzheitlichen Auferstehung, die uns der christliche Glaube verheißt.

Dieses Buch richtet sich also an alle, die nach sich selbst suchen und aus der eigenen Mitte heraus der Mitte der christlichen Botschaft begegnen möchten.

Gaby Riedi, Zürich

Willy Fries: Passion.

Einführung von Jürgen Moltmann. 240 Seiten, davon 44 Seiten mit farbigen und 155 Seiten mit schwarzweißen Abbildungen (Format 24 x 30,5 cm), Orell Füssli Verlag Zürich, 1976, Leinen, Fr./DM 48.—

Im Orell Füssli Verlag Zürich, ist auf Weihnachten der Bildband «Passion» des Malers Willy Fries erschienen. Er enthält 18 Tafelbilder, welche das Leiden und die Auferstehung Jesu und das Leiden und die Auferstehung des Menschen und der Menschheit vergegenwärtigen.

Die atmosphärische Dichte der Bilder wird durch ihre Entstehungsgeschichte verständlich. Willy Fries erlebt in Deutschland Hitlers Machtübernahme. Wegen der Verbindung mit christlichen Widerstandskämpfern muß er sich einer drohenden Verhaftung entziehen. Der Schrecken der Konzentrationslager, der Judenverfolgung, der Massenmorde und des sinnlosen Krieges läßt den Künstler nicht los. Er malt in seinem Haus auf dem Schmidberg oberhalb Wattwil das Leiden und die Auferstehung Jesu. Ohne äußeren Auftrag. Als persönliche Auseinandersetzung mit dem Schrecklichen und der auflehnenden Hoffnung. Ein Mitleiden und eine Hoffnung, die sich eindrücklich in den 18 Bildern niederschlägt.

Was dabei auffällt: Passion und Auferstehung Jesu spielen sich im Toggenburg ab. Was wäre näher gelegen, als Jesu Leiden in das Hitlerdeutschland zu verlegen. Aber die teilnahmslosen, gaffenden, richtenden und folternden Mitbürger Jesu sind Handwerker, Bauern, Akademiker, Pfarrer und Priester vor der Kirche von Wattwil. Die Soldaten tragen Schweizer Militärhelme. Dadurch erhalten die farblich vornehmen Bilder eine Tiefe und Breite der Passion Jesu als der Passion des Menschen, so daß sich niemand der Verantwortung entziehen kann. Der Glaube des Künstlers macht es unmöglich, pharisäisch den Finger zu heben in einem Land, an dem der Krieg vorüberging. Heute hängen die Bilder in der deutschen Garnisonskirche Köln-Marienburg.

Ein theologisches und kunstsachverständiges Nachwort des Tübinger Theologen Jürgen Moltmann regt zu einer vertieften Betrachtung des Bildbandes an. Zudem sind die Bildtafeln für den Beschauer klug aufgeschlüsselt. Auf jede farbige Reproduktion folgen vergrößerte Ausschnitte, die Details nahebringen und mit Bibeltexten vertiefen. Wer das Buch besinnlich durchgeht, wird von der dichten Aussage immer stärker gefangen genommen. Ein Bildband, der wirklich ein Geschenk ist.

Willi Schnetzler, Zürich



ORIENTIERUNG

Herausgeber: Institut für weltanschauliche Fragen
Redaktion: Ludwig Kaufmann, Raymund Schwager, Karl Weber, Jakob David, Albert Ebner, Mario v. Galli, Werner Heierle, Robert Hotz, Josef Renggli, Josef Rudin

Anschrift von Redaktion und Administration:
Scheideggstr. 45, CH-8002 Zürich, ☎ (01) 36 07 60

Bestellungen, Abonnemente: Administration

Einzahlungen: «Orientierung, Zürich»

Schweiz: Postcheck Zürich 80-27842

Schweiz: Kreditanstalt Zürich-Enge Konto
Nr. 0842-556967-61

Deutschland: Postscheckkonto Stuttgart 62 90-700

Österreich: Postsparkasse Wien Konto Nr. 2390.127

Italien: Postscheckkonto Nr. 29 290004

Abonnementspreise 1977:

Schweiz: Fr. 29.— / Halbjahr Fr. 16.— / Studenten
Fr. 20.—

Deutschland: DM 31.— / Halbjahr DM 16.— / Studenten
DM 22.—

Österreich: öS 210.— / Halbjahr öS 120.— / Studenten
öS 140.—

Übrige Länder: sFr. 29.— plus Versandkosten

Gönnerabonnement: Fr./DM 35.— (Der Mehrbetrag wird dem Fonds für Abonnemente in Länder mit behindertem Zahlungsverkehr zugeführt.)

Einzelsexemplar: Fr./DM 1.70 / öS 12.— plus Porto

AZ

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion

8002 Zürich