



ICH WAR 14 JAHRE alt, als ich mir mein erstes Fahrrad kaufte. Die letzten Markstücke hatte meine Großmutter dazugelegt. Zu ihr führte darum auch meine erste Tour. Ich radelte von Hamburg-Alsterdorf nach Hamburg-Eppendorf und hatte dabei jenes herrliche Gefühl von Freiheit in den Knochen, das mir noch heute das Radfahren so vergnüglich macht. Das könne sie gut nachempfinden, sagte mir meine Großmutter. Sie habe dasselbe Stück Freiheit gespürt, damals kurz vor der Jahrhundertwende, als sie in ihrer oberfränkischen Heimat als eines der ersten jungen Mädchen herumgeradelt sei. Nur, der Spaß dauerte nicht lange. Der Pfarrer hatte die Anna auf dem Fahrrad entdeckt. Und Hochwürden fand das Verhalten der Anna so unwürdig und unsittlich, daß er sie am nächsten Sonntag im Gottesdienst öffentlich abkanzelte. Anna, meine Großmutter, verging fast vor Scham, als sie hörte, daß Fahrradfahren für junge Mädchen und Frauen eine Sünde sei, gleichzusetzen der Hurerei. Radelnde Weibsbilder, erklärte der Prediger, führten Mannsbilder in Versuchung, konnte doch ein Windstoß die knöchelangen Röcke lüften und die Phantasie der Männer auf das richten, was darunter verborgen war. Und das wußte der Pfarrer genau: «Unter den Röcken der Weiber sitzt der Teufel.» – Meine Großmutter unterließ fürderhin das Fahrradfahren. Sie hatte im Religionsunterricht gelernt, daß durch Eva, die erste Frau, die Sünde in die Welt gekommen sei und alles weitere Verderben, und daß alle Frauen von Natur aus Sünderinnen seien, Evas, Verführerinnen der Männer, die von klein auf gebändigt und gezügelt werden mußten. Meine Großmutter stieg vom Fahrrad. Doch ganz verschmerzt hat sie diesen Verlust von Freiheit nie.

Gott ist kein Mann

Warum ich das erzähle? Weil mit solchen und ähnlichen Erfahrungen die Geschichte aller Frauen anfängt, die beschlossen haben, nicht länger zu schweigen in der Gemeinde der Christen. Bis vor knapp zwanzig Jahren konnten nur Männer die Kanzeln in allen christlichen Kirchen erklimmen. Frauen saßen darunter, schweigend, hörend, gehorsam. Sie schwiegen wie meine Großmutter, wenn ihnen Prediger mit der Hand auf der Bibel weismachten, sie seien seit den Anfängen der Schöpfung das verdorbenere Geschlecht. Sie hörten, wie meine Mutter, immer wieder Predigten über Gott, den Allmächtigen, den Allgewaltigen, den Allwissenden, Gott, den Schöpfer, den Vater, den Herrn, den Richter, den Herrscher. Sie lernten, wie meine Mutter im Brautunterricht, daß sich auf diesen männlichen Gott auch die Herrschaft des Mannes in der christlichen Familie gründe, daß darum die Frau dem Mann untertan sein müsse.

Frauen gehorchten auch der Tugendlehre ihrer Christenlehrer. Die sprachen uns von Liebe und Barmherzigkeit, von Demut und Langmut, von Mitleid und Geduld. Die sprachen von Selbstverleugnung, Opferbereitschaft und Dienst am Nächsten. Das sind, wie man weiß, allgemein verbindliche christliche Tugenden. Nur, unsere Christenlehrer haben sie uns Frauen so beigebracht, daß wir glauben mußten, alle diese Tugenden würden insbesondere dem Wesen der Frau entsprechen und seien deshalb vor allem uns Frauen abverlangt. Darum gingen meine Freundinnen und ich in Ausbildungen für Sozialberufe. Wir wurden Kindergärtnerinnen, Krankenschwestern und Volksschullehrerinnen. Unsere Brüder wurden Kaufleute, Unternehmer, Hochschullehrer und Chefarzte.

Schweigen, Hören, Gehorchen. So wurden die mir nahestehenden drei Generationen von christlichen Frauen eingeebnet in eine untergeordnete Rolle in Kirche, Familie und Gesellschaft. Wir sind dabei, wie unsere Männer, groß geworden in Kirchen, die alle ihre Gläubigen vorzugsweise von einer Sündenfalle bedroht sahen: von der Sexualität. Frauen und Männer in den Kirchen haben lange gebraucht, bis sie entdeckten, daß das sechste Gebot nicht das erste der Zehn Gebote Gottes ist. Nur gelitten haben Frauen mehr unter den Gewissensverformungen. Das Gewissen von uns, von Großmutter,

THEOLOGIE

Frauen verändern die Gotteslehre: Wie Männer das Gewissen von drei Generationen Frauen (ver-)formten – Die Frage nach Wesen und Willen Gottes von Frauen gestellt – Wie wäre das Glaubensbekenntnis anders zu formulieren? – Mit Phyllis Trible die Paradiesesgeschichte neu lesen – Eva, die erste Theologin – Herrschaft als sündhafter Zustand – Die Versuchung der Frau und ihre Antwort. *Hildegard Lüning, Stuttgart*

LATEINAMERIKA

Zwischen Puebla und São Paulo: Papstreden vor Arbeitern und über Puebla-Dokument – Thema Befreiung, prophetische Rolle der Kirche und Recht zur Gewerkschaft betont – Aber Warnung vor «Politisierung» – Kein Wort für Romero und keines zum Streikrecht. *Ludwig Kaufmann*

Theologie und Volksweisheit: Zur Inkulturation der Theologie in Lateinamerika kann Volksweisheit Stelle der Philosophie einnehmen – «Volk» im Doppelsinn – Puebla-Dokument betont Kraft zur «vitalen Synthese» – Wissenschaftstheorie, Ekklesiologie und Christologie bieten aktuelle Ansätze für Wechselwirkung Volksweisheit/Theologie – «Volk und Völker»: Von Kirche/Staat zu Kirche/Gesellschaft – Mehrdeutige Symbole: sie können befreiend aufdecken oder auch die verkündigte Wahrheit vertuschen und verraten.

Das Christkind-Bürgermeister von La Rioja: Politische Theologie in einem argentinischen Ritus – Das Volksfest «Tinkunaco» und seine Ursprungslegende – Zielvorstellung: Von kolonialer Ungerechtigkeit und Ungleichheit zu einer auf Gerechtigkeit gründenden Versöhnung.

Juan Carlos Scannone, Buenos Aires

FRANKREICH

Eine Kirche in der «Wachstumskrise»: Was sich in 20 Jahren geändert hat – Ablösung der bäuerlichen Mentalität durch einen vielgestaltigeren Katholizismus – Spannung zwischen Pfarrei und Katholischer Aktion – Was die Arbeiterpriester an Erfahrung einbrachten – Grenzen der Politisierung: Vom Mai 1968 zum bischöflichen Kommunismuspapier 1977 – Lefebvre und die unbewältigte Volksreligion – Kirchlich verantwortliche und charismatisch gruppierte Laien – Man wartet auf zehn neue Bischöfe. *Bernard Lauret, Paris*

ESSAY

Faszinierende Marionettenwelt: Irreal, aber wahrhaftig – Puppentheater stellt Bühnenkonventionen in Frage – Inspiration für Dichter und Schriftsteller – Eignung zur Darstellung des Heiligen – Lassen sich Menschen wie Puppen manipulieren?

Vera De Bluë, Zürich

BUCHBESPRECHUNG

Die Benediktsregel, neu übersetzt: Altkirchliche Spiritualität vergegenwärtigt. *L.K.*

Mutter und Tochter, war besetzt mit Eva und der Schlange. Wir erlebten uns als ursächlich für die Bosheit in der Welt. Eva, wir Frauen, waren daran schuld, daß die Menschen aus dem Paradies vertrieben wurden. Und wir lernten, daß wir die böse Eva in uns überwinden müßten, indem wir züchtige Jungfrauen, keusche Ordensfrauen oder dienende Ehefrauen wurden.

DAS ALLES schien uns lange eine gottgewollte Ordnung zu sein. Was Gottes Wille ist, hatten Männer herausgefunden. Nur sie machten die Theologie, sie bestimmten das Leben in unseren Kirchen. Männer am Altar, Frauen in den Kirchenbänken; Männer im Bischofsamt, Frauen die Regierten; Männer auf den Lehrstühlen, Frauen die Belehrten; Männer in der Leitung der diakonischen Werke und Caritasverbände, Frauen in der Pflege der Kranken und Behinderten. Diese Geschlechterstellung haben wir Frauen in den Kirchen ertragen. Bis die Emanzipationsbewegung der Frauen in der Gesellschaft auch uns erreichte, uns zum Nachdenken anregte und unseren Zorn entfachte. In Staat und Gesellschaft ist inzwischen die Gleichberechtigung der Frauen durchgesetzt, zumindest grundgesetzlich. In unseren Kirchen erleben wir eine andere Verfassung. Die größte der christlichen Kirchen, die römisch-katholische, schließt Frauen grundsätzlich aus von der Mitwirkung an der Gestaltung der Lehre, des Kirchenrechts und der Kirchenregierung. Alle entscheidenden Stellen sind den Amtsträgern vorbehalten, und sie können in der katholischen Kirche nur Männer sein. Frauen dürfen keine Priester werden, keine Bischöfe, kein Papst. Ihren Bitten um Zugang zum Priesteramt begegnen die Kirchenführer mit wortreichen Erklärungen, die sich in einem Satz zusammenfassen lassen: Gott hat es nicht gewollt. Gott beruft nur Männer zur Leitung seiner römisch-katholischen Christengemeinden. Evangelische Kirchen in Deutschland haben nun Pfarrerinnen, aber auch noch keinen weiblichen Bischof. Männerherrschaft und Frauenhörerschaft ist noch ein hervorstechendes Merkmal in allen christlichen Kirchen.

Frauen verändern die Theologie

Warum? Das war die Frage, die Frauen antrieb, einmal von sich aus nach Gottes Wesen und Willen zu forschen. So entstand die feministische Theologie. Sie beschäftigte sich zunächst einmal mit dem Gottesbild. In den christlichen Kirchen war von Gott stets so gesprochen worden, als sei er ein Mann. Dieses Gottesbild, auf das die Männer auch ihre Herrschaft gründeten, wird nun von der feministischen Theologie beiseitegeschoben. Sie sagt: Gott ist kein Mann. Nun ist das eigentlich gar keine neue Erkenntnis. Denn dem Gott, an den Juden und Christen glauben, sind keine geschlechtsspezifischen Eigenarten anzudichten. Die Bibel sagt uns in der Schöpfungsgeschichte allerdings, daß Gott den Menschen nach seinem Abbild erschaffen habe. «Als Abbild Gottes schuf er ihn», heißt es da, und weiter: «Als Mann und Frau schuf er die Menschen.» Also sagt die feministische Theologie folgerichtig: Gott ist kein Mann. Er vereint in sich beide Geschlechter. Wenn wir Menschen uns überhaupt von Gott ein Bild machen wollen, dann müssen wir ihn zeichnen als Mann und Frau. Das ist eigentlich unumstritten in unseren christlichen Kirchen. Diese Aussage ist so wenig provozierend, daß jüngst sogar ein Papst, der nur vier Wochen lang regierende Johannes Paul I., sagen konnte: Gott ist unser Vater und unsere Mutter.

Neu und aufregend ist aber, daß die feministische Theologie uns auf die Kluft zwischen Erkenntnis und Bewußtsein aufmerksam macht. Wir Frauen fragen: Wo sind wir im Glaubensbekenntnis unserer Kirchen? Wir fragen: Wie sollen wir uns wiederfinden in dem Gott, den Christen aller Kirchen so bekennen: «Ich glaube an Gott, den Vater, den Allmächtigen, den Schöpfer des Himmels und der Erde und an Jesus Christus, seinen eingeborenen Sohn, unseren Herrn ... Ich glaube an den Heiligen Geist ...»

Vater, Allmächtiger, Schöpfer, Sohn, Herr, der Heilige Geist. Das sind lauter männliche Charakteristiken Gottes. Sonntag für Sonntag werden sie uns eingepägt, wenn wir in unseren Gottesdiensten das allen Christen gemeinsame Apostolische Glaubensbekenntnis sprechen. Die amerikanische Theologin *Rachel Conrad Wahlberg* hat versucht, einmal ein Glaubensbekenntnis zu formulieren, in dem Gott nicht mit so einseitig geschlechtsbezogenen Namen benannt wird:

«Ich glaube an Gott,
unseren Vater und unsere Mutter,
der Mann und Frau nach seinem Abbild schuf,
der die Welt geschaffen hat
und beiden Geschlechtern
Herrschaft über die Erde gab.

Ich glaube an Jesus,
Gottes Kind,
auserwählt von Gott,
geboren von einer Frau, Maria ...

Ich glaube an die Ganzheit unseres Erlösers,
in dem es weder Juden noch Griechen,
weder Sklaven noch Freie,
weder Mann noch Frau gibt.

Denn wir sind alle eins
in seiner Erlösung.

Ich glaube an den Heiligen Geist,
den weiblichen Geist Gottes,
der uns Leben schenkt
und uns mit seinen Flügeln bedeckt.»

DAS IST NUR EIN AUSZUG aus dem Glaubensbekenntnis einer feministischen Theologin. Da wird von Gott einmal so gesprochen, daß er uns Frauen nicht als ein fernes männliches Gegenüber erscheint, als der eigentlich unnahbare allmächtige Weltenlenker. Der Gott im Bekenntnis der Rachel Conrad Wahlberg ist mir näher, bei ihm kann ich mich wohlfühlen. Ich sehe aber auch, daß unsere Schwierigkeiten überhaupt angemessen über Gott zu sprechen, damit nicht gelöst sind. Auch in einem solchen Glaubensbekenntnis bleiben die männlichen Artikel. Wie heißt es noch? Ich glaube an Gott, unseren Vater und unsere Mutter, *der* Mann und Frau nach seinem Abbild schuf, *der* die Welt geschaffen hat. Da ist auch die Rede von dem Heiligen Geist, *der* uns Leben schenkt und *der* uns mit seinen Flügeln bedeckt, auch wenn er – dieser Heilige Geist – als weiblicher Geist Gottes in diesem Glaubensbekenntnis einer Frau erscheint. Wäre die feministische Theologie ganz konsequent, müßte sie völlig ungeschlechtlich von Gott reden. Sie will ja die sexistische Sprache aus aller Gotteslehre herausbringen. Wir Frauen in der Kirche haben schließlich erlebt, wie sehr unsere Sprachregelungen Ausdruck des herrschenden Bewußtseins sind und wiederum Bewußtsein prägen. Sollen wir nun sagen: *das* Gott? Ich glaube an Gott, das Mann und Frau nach seinem Abbild schuf? Sollen wir sachgerecht sagen: Vater und Mutter *unser*, das du bist im Himmel? Sachgerecht – wie verräterisch schon das Wort ist. Das Gott, das wäre eine Sache. Eine grausliche Vorstellung, das Ende jeden Glaubens, der Tod Gottes in unserem Leben. Und genau das Gegenteil wollen wir. Wir wollen Gott wieder lebendig machen in uns, in unserem Leben, in unseren Kirchen. Wir wollen ihm neuen Lebensraum schaffen. Und wenn wir Gott sagen, dann meinen wir den Gott der Liebe und des Erbarmens, aber auch den Gott der Gerechtigkeit, der Freiheit und des Friedens, und wir meinen den Gott der Schwachen, der Armen und Ohnmächtigen.

DAS ZWEITE, was die feministische Theologie beschäftigt, ist die Frage: Wer sind wir eigentlich, diese Frau, die Gott wie den Mann nach seinem Abbild schuf? Unsere Geschichte in der Kirche fordert uns Frauen heraus, die Schöpfungsgeschichte der Bibel und die Erzählung vom Sündenfall neu zu lesen. Wir

wollen wissen, mit welchem Recht die männliche Theologie daraus jahrhundertlang ihre Ansicht von uns Frauen abgeleitet hat. Diese Meinung, wir seien von Natur aus das schwächere Geschlecht, zweitrangige Menschen, sündenanfälliger und den Mann zur Sünde verführend. Den originellsten Widerspruch zu dieser Mär fand ich in einer Bibelinterpretation von *Phyllis Trible*, ebenfalls einer amerikanischen Theologin. Sie stellte sich die Frage: Warum ist in Gottes Paradiesgarten die Frau und nicht der Mann von der Schlange angesprochen worden? Die Schlange wird da beschrieben als das schlaueste unter allen Tieren. Es will und soll wohl nach Gottes Willen die Menschen prüfen. Die Menschen könnten zufrieden sein mit dem, was sie sind und haben, da im Garten Eden, in Gottes Paradies, in dem sie in Einklang leben mit Gott und sich, den Tieren und Pflanzen. Da kommt nun die Schlange und sagt der Frau: Ihr könnt mehr haben, mehr erkennen, mehr sein, sein wie Gott. Warum sagt das die Schlange der Frau und nicht dem Mann? Weil, so folgert Phyllis Trible, eben die Frau das verstanden hat. Sie war intelligenter als der Mann, sie war mit mehr Phantasie und größerer Aggressivität ausgestattet. Die Frau konnte gereizt werden mit der Vorstellung, daß sie gottgleich werden könnte, wenn sie vom verbotenen Baum im Paradiesgarten aß.

«Eva, die erste Theologin»

Die biblischen Erzähler berichten uns von einem Disput zwischen Eva und der Schlange. Es ist eine sehr theologische Auseinandersetzung. Eva erweist sich als die erste Theologin. Sie erklärt der Schlange Gottes Willen. Sie sagt, warum Gott verboten hat, vom Baum der Erkenntnis von Gut und Böse zu essen. Eva weiß auch um die Folgen einer möglichen Übertretung des Gebots. «Dann werdet ihr sterben», hatte Gott gesagt. Dagegen stand aber nun die Aussicht, von der die Schlange sprach. «Gott weiß», sagt die Schlange, «sobald ihr von diesem Baum eßt, gehen euch die Augen auf: ihr werdet wie Gott und erkennt Gut und Böse.» Was mag Eva vor dieser Entscheidung überlegt haben?

Phyllis Trible schreibt dazu: «Eva betrachtet den Baum und überlegt alle Möglichkeiten. Sie tastet die ganze Skala des Lebens ab. Dann nimmt sie die Frucht und ißt. Sie bespricht nichts mit ihrem Mann. Sie bittet ihn weder um Rat noch um Erlaubnis. Sie allein übernimmt die Initiative und fällt die Entscheidung. Sie handelt unabhängig. Im Gegensatz dazu ist der Mann still, passiv, nur Empfänger. Da heißt es in der Erzählung vom Sündenfall schlicht: «Sie gab auch ihrem Mann, der bei ihr war, und auch er aß.» Der biblische Erzähler macht gar keinen Versuch, auch den Mann als zögernd, nachdenklich, abwägend darzustellen. Adam nimmt nicht teil an dem Disput mit der Schlange. Er scheint die Möglichkeiten gar nicht wahrzunehmen, die in diesem Geschehen liegen. Er folgt seiner Frau, ohne zu fragen, ohne etwas zu sagen. Und das ist besonders merkwürdig, weil das göttliche Verbot, von dem Baum der Erkenntnis zu essen, dem Mann gegeben worden war, bevor ihm in dieser biblischen Schöpfungsgeschichte die Frau beigegeben worden war. Doch von Adam lesen wir nichts weiter, als daß er untätig, scheinbar ohne innere Kämpfe, die Frucht nimmt, die Eva ihm gibt.»

DIESE CHARAKTERPORTRÄTS von Adam und Eva, sagt Phyllis Trible, habe sie nun nicht etwa herausgearbeitet, um die ursprüngliche Überlegenheit der Frau nachzuweisen. Sie wollte nur unterhöhlen, was ihre männlichen Theologie-Kollegen aus der biblischen Geschichte von Schöpfung und Sündenfall immer wieder über das Wesen der Frau herausgelesen haben. Gott hat Mann und Frau ebenbürtig erschaffen. Das ist nach dem Sündenfall verwirkt. Da beginnt die Geschichte von männlicher Herrschaft und weiblicher Unterordnung. Aber hat Gott, als er die Menschen aus dem Paradies vertrieb, dem Mann etwa befohlen, fortan seine Frau zu beherrschen? Mitnichten. Gott

sagte Adam nicht: Du sollst über deine Frau herrschen. Gott sagte, so lesen wir, der Frau: «Er wird über dich herrschen.» Das ist einfach eine Feststellung. Das ist nicht Gottes Wille, das ist die Beschreibung eines sündhaften Zustandes. Weil die Menschen sich nicht einfügen wollten und wollen in die Schöpfung, die Gott gut gemacht hatte, sind nun alle ihre ursprünglich harmonischen Beziehungen verdorben: die Beziehung zwischen Gott und Mensch, Mensch und Natur, Mensch und Mensch, Mann und Frau. Das ist in der biblischen Erzählung über die Folgen des Sündenfalls sehr anschaulich gemacht. «Verflucht ist der Ackerboden», lesen wir, «unter Mühsal wirst du von ihm essen, alle Tage deines Lebens.» Denn: «Dornen und Disteln läßt er dir wachsen und mit Schweiß im Gesicht wirst du dein Brot erwerben bis du zurückkehrst zum Ackerboden. Von ihm bist du genommen. Staub bist du und zu Staub mußt du zurück.» Und über die Frau heißt es: «Oft wirst du schwanger sein, unter Schmerzen gebierst du Kinder. Dennoch verlangt dich nach dem Mann, doch er wird über dich herrschen.»

MIR SCHEINT SEHR WICHTIG, wenn die feministische Theologie betont, daß Herrschaft und Unterwerfung menschliche Perversionen der Schöpfung Gottes sind. Noch wichtiger aber finde ich, daß heute wenigstens wir Frauen daraus Folgerungen ziehen. Ich sehe sehr wohl, daß unsere Emanzipationsbewegung in Gefahr gerät, sich in den unheilvollen Kreislauf von Herrschaft und Unterwerfung einzufügen, wenn wir nicht beizeiten und sehr bewußt anderes erstreben. Ich bin zornig über Frauen, die auch Frauen zur allgemeinen Wehrpflicht herangezogen wissen wollen. Warum wollen Frauen Soldaten werden? Ich bin hilflos vor dem Schlachtruf: «Mein Bauch gehört mir». Warum wollen Frauen ihre Kinder töten? Mich ärgert, wenn führende Politikerinnen nicht an der Spitze der Umweltschutzbewegung zu finden sind. Warum wollen Frauen Macht? Es macht mich traurig, wenn wir weibliche Selbstverwirklichung gleichsetzen mit einer beruflichen Karriere, mit viel verdienen und konsumieren können. Warum wollen dann Frauen in Führungspositionen von Industrie, Wirtschaft und Verwaltung? Ich freue mich, daß die feministische Theologie uns anregt und ermutigt, gründlicher über all das nachzudenken. Wie, das möchte ich noch an einem Beispiel erzählen. Es gibt in der Bibel ein Kapitel, das heißt: Die Versuchung Jesu. Da wird uns berichtet, daß Jesus vor seinem öffentlichen Auftreten vierzig Tage und Nächte in der Wüste fastete. Dann trat an Jesus heran, was die Bibel den Teufel nennt. Wir lesen: «Der Teufel führte Jesus auf einen hohen Berg und zeigte ihm alle Reiche der Erde. Und er sagte zu Jesus: Alle diese Macht und alle Reiche der Welt mit ihrer ganzen Herrlichkeit will ich dir geben, wenn du vor mir niederfällst und mich anbetest.» Jesus widersteht diesem Angebot von Macht und Reichtum und Herrschaft. Er sagt: «Weg mit dir, Satan.» Nur einen, sagte Jesus, werde er anbeten, nur von einem sich in Dienst nehmen lassen, von Gott.

UNTER DER ÜBERSCHRIFT «Die Versuchung der Frau» hat die Theologin *Helga Sorge* die Versuchungsgeschichte Jesu neu gefaßt. Ich lege zum Abschluß ein Stück daraus vor:

«Da führte der Teufel die Tochter Gottes auf einen sehr hohen Berg und zeigte ihr alle Reiche der Welt und alle Herrlichkeit und sprach: Das alles will ich dir geben, wenn du niederfällst und mich anbetest. Da sagte die Tochter Gottes: Wieso glaubst du, daß das für mich eine Versuchung ist? Ich habe doch niemals gewünscht, die Welt zu beherrschen und über alle ihre Reichtümer zu verfügen. Das ist ein Größenwahnsinniger Männerwunsch. Ich habe für solche Sachen keine Zeit und keinen Sinn. Ich kümmere mich um wichtigere Dinge, und die finde ich in den Menschen, mit denen ich lebe. Ich will ihr Leben schützen und Gott, meinem Herrn dienen, der der Geist der Lebendigen und der Liebe ist.»

Hildegard Lüning, Stuttgart

Theologie und Volksweisheit in Lateinamerika

Das Dokument von *Puebla* habe schnelle Verbreitung gefunden und sei sowohl in Lateinamerika wie darüber hinaus in die kirchlichen Gemeinschaften gedrungen: So stellte «hocherfreut» der Papst in Rio fest. Mit der beiläufigen Bemerkung, er habe das Dokument «nach der Klärung einiger Begriffe» gebilligt, ließ er den Streit über Änderungen und Interpretationen auf sich beruhen und betonte das Verbindende (vgl. *Kasten*). Das Verbindende und Weiterführende im «zentralen Kern» von *Puebla*, nämlich in der «Option für die Armen», hat hier im vergangenen Herbst Prof. *Jon Sobrino* von San Salvador herausgestellt. Er nannte sie eine «historische» und eine «theologische» Option, hinter welcher «Gottes Ja und Nein zur Geschichte» stehe (1979/19, S. 213ff.). Werden nun im *Puebla*-Dokument, wie *Sobrino* sagt, «in viel größerem Ausmaß die negativen Zeichen» aufgezählt, die das Nein Gottes (zur Armut in ihrer Unmenschlichkeit, zur Geißel der Verelendung mit all ihren Folgen) darstellen, so gibt es doch auch das Positive, wozu Gott sein Ja sagen kann: die wachsende Solidarität, das zunehmende Teilen und Bewußtwerden, die Ausbreitung von Gemeinschaften und Genossenschaften und das «wachsende Interesse für die *autochthonen Werte*».

Hier setzt der folgende Artikel ein, indem er verschiedene, zum Teil verstreute Äußerungen des *Puebla*-Dokuments über die Volksweisheit, den Schatz gerade der Armen und Kleinen, sammelt und wertet. Die Überlegungen nehmen somit einerseits das hier schon öfter behandelte Thema der *Inkulturation* auf, andererseits führen sie die Beschreibung der Entwicklung der lateinamerikanischen Theologie weiter. Der Verfasser, Prof. *Juan Carlos Scannone SJ*, ist von Hause aus Philosoph und doziert an der Philosophischen Fakultät der Universität Salvador in San Miguel/Buenos Aires. Er schrieb uns aber seinerzeit (1973/1, S. 2ff.) den ersten Überblick über die seither berühmt gewordene «Theologie der Befreiung». Wenn diese selbst der bisher vielleicht bedeutendste neuzeitliche Versuch zur christlichen *Inkulturation* ist, so dürfte sie das in dem Maße noch mehr werden, als in ihr nun eben Volksweisheit und *Volksreligion* Gewicht erhalten.

In der erzählenden Darstellung des *argentinischen Ritus* von «*Christkind-Bürgermeister*» (vgl. *zweiter Kasten*) setzen wir unsere sporadischen Artikel zum Thema *Volksreligion* fort, die wir 1976 mit einem Beispiel aus Paraguay begonnen und seither mit Beiträgen aus Italien, Brasilien und Afrika (1977) sowie aus Polen (1978) und schließlich wiederum aus Lateinamerika (1979) weitergeführt haben. Der Beitrag als ganzer stellt eine Herausforderung an unsere doch wohl zu sehr an «Hoch»-schulen angesiedelte oder dann wieder in Seminarien eingesperrte Theologie dar. Vielleicht sollte noch mitbedacht werden, daß der Austausch von Theologie und Volksweisheit tatsächlich in der Weise erfolgt, daß Theologen – zum Teil schon in der Ausbildung – unter dem «Volk» der kleinen Leute leben und von ihnen lernen. Die Grundübersetzung aus dem Spanischen erfolgte teils in der Schweiz (Ludwig Schwermann), teils in Argentinien, überwacht durch den Autor. (Red.)

Während man in manchen theologischen Kreisen Europas den Wissenschaftscharakter der Theologie im Sinne der modernsten Wissenschaftstheorien betont, wird von Lateinamerika her eine gewisse Art von theologischer Wissenschaftlichkeit – und sogar von Wissenschaftlichkeit schlechthin – durch die einfache Weisheit des gläubigen Volkes, der Armen und Kleinen, in Frage gestellt.

In seinem Werk *Por trás das palavras*¹ schildert *Carlos Mesters* – ein in Holland geborener, aber in Brasilien verwurzelter Bibeltheologe – die Infragestellung der modernen wissenschaftlichen Exegese durch das stille Schweigen des Volkes. Es wird nicht so sehr ihre – mehr oder weniger nachgewiesene – Wahrheit in Frage gestellt, sondern die Gesamtperspektive, die der Exeget darin einnimmt und die Fragen, die sein wissenschaftliches Verständnis der Schrift einrahmen. Dieses Schweigen und das aus dem Hören des Evangeliums heraus gesagte Wort des einfachen gläubigen Volkes führten *Mesters* zur Aufdeckung eines neuen Gesichtspunktes für seine bibelwissenschaftliche Arbeit, indem er seine hermeneutische Perspektive von der Weisheit des Volkes her einnahm. Auf diese Weise konnte er die Frage nach dem *geistigen Sinn* der Heiligen Schrift neu aufwerfen und – nach Durchlaufen der jüngsten Etappen kritischer Exegese und Hermeneutik – zu einer erneuten Aufwertung desselben gelangen.

Auf der anderen Seite anerkennt der uruguayische Theologe *Juan Luis Segundo*, daß die von ihm sonst stark kritisierte

«Theologie des Volkes» – wie er die besonders in Argentinien und Brasilien vom Volk her denkende Theologie nennt – «vom methodologischen Standpunkt aus zu einem hermeneutischen Zirkel zu führen scheint, der sie bereichert und lebendig erhält. Tatsächlich besteht ein sehr fruchtbarer (methodologischer Verdacht) darin, eine logisch und begrifflich strukturierte Kultur zu vergleichen mit der Volksweisheit, ihrem bildlichen und rituellen Gehalt und der inneren Logik ihrer oft sehr befremdlichen Äußerungen»².

Volksweisheit und Inkulturation

Als das II. Vatikanische Konzil sich eine erneuerte, in der Kultur verwurzelte theologische Forschung für jeden sozio-kulturellen Großraum wünschte (vgl. *Ad Gentes* Nr. 22), sagte es, daß nicht nur die Philosophie, sondern auch die Weisheit der Völker darin zu berücksichtigen sei. Ein solches Wort verdient vorrangige Anwendung gerade bei den Völkern, die – wie die lateinamerikanischen – noch keine eigene Philosophie ausgearbeitet haben, die in ihrer Kultur verwurzelt wäre, aus ihr hervorgehe und ihr eine allgemein-menschliche Ausdrucksmöglichkeit verleihe. In solchen Fällen kann die Volksweisheit die geeignete Vermittlung für ein Denken des Glaubens anbieten, das in der jeweiligen besonderen Kultur seine menschlichen Wurzeln hat. Die Volksweisheit kann die vermittelnde Rolle der Philosophie für die Theologie übernehmen, weil der Sinn des Lebens, der den weisheitlichen Kern einer bestimmten Kultur einprägt, ein erlebtes, vor-reflexives Verständnis Gottes (bzw. der letzten Wirklichkeit), des Menschen und der Natur einschließt. Selbstverständlich darf das reflexive, systematische, wissenschaftliche Denken, indem es die weisheitliche Einsicht auslegt, ihr seine eigenen vorherigen Kategorien nicht aufdrängen, sondern es muß im Gegenteil respektvoll von jener Weisheit und von den Symbolen, den Lebenshaltungen und der gesamt menschlichen Praxis ausgehen, die sie implizieren und gestalten.

Dies ist um so eher vollziehbar, wenn die einem Volk eigene Lebensweisheit bereits vom Evangelium innerlich berührt wurde. So verhält es sich aber in Lateinamerika, wo die Kultur in ihrem innersten Kern, in ihren Werten und Grundüberzeugungen, in der Einstellung zum Leben einen entscheidenden Einfluß vom Evangelium empfangt: So betont jedenfalls wiederholt das Dokument der Bischofsversammlung von *Puebla*.³ Darin liegt der Grund, warum das in diesem ethisch-symbolischen Kern implizierte Lebensverständnis nicht nur eine gelebte Philosophie, sondern auch irgendwie schon eine gelebte Theologie beinhaltet. Denn in diesem Kern und in vielen Kulturformen, die ihn ausdrücken, nimmt die christliche Weisheit Gestalt an. Es handelt sich also nicht nur um bloße «Samen des Wortes», sondern auch um Früchte, die das in der lateinamerikanischen Kultur eingepflanzte Wort Gottes trägt.

Mit dem Ausdruck «Weisheit des Volkes» meinen wir in Lateinamerika zunächst einmal die Weisheit des Volkes als eines geschichtlich-kulturellen Kollektivträgers eines gemeinsamen Lebensstils (vgl. P 386). Darüber hinaus meinen wir die Weisheit des Volkes in einem zweiten Sinn, d. h. die der Armen und Einfachen, die – weil sie das Privileg des Reichtums, der Macht oder des akademischen Wissens nicht genießen – nur Volk (nur «*Juan Pueblo*», d. h. Herr Jedermann) sind. Der Grund dieses doppelten, zweieinigen Sinnes des Wortes «*pueblo*» in Lateinamerika liegt darin, daß – wie das Dokument von *Puebla* zu be-

² Vgl. *Liberación de la teología*, Buenos Aires 1975, S. 260.

³ Das Dokument der *Puebla*-Konferenz wird im folgenden gewöhnlich in eigener Übersetzung aus dem Spanischen zitiert, und zwar mit der Abkürzung P und der Nummer des jeweiligen Abschnitts.

¹ *Petrópolis* 1974, bes. S. 31ff.

denken gibt – die eigene lateinamerikanische Kultur und der gemeinsame Lebensstil «durch die ärmeren Volksschichten auf eine lebendigere Art bewahrt geblieben ist, die die ganze Existenz strukturiert» (P 414).

Von der so (im genannten zweieinigen Sinn des Wortes «Volk») verstandenen Volksweisheit behaupten wir, daß sie der hermeneutische Ort ist, von dem aus nicht nur eine gewisse – eventuell ideologisierte oder aus der Volkskultur entwurzelte – theologische Begrifflichkeit und Systematisierung in «methodologischen Verdacht» geraten und in Frage gestellt werden, sondern von dem aus auch die christliche Botschaft reflexiv, kritisch und artikuliert gedacht werden kann, weil sie der Ort ist, von dem aus diese Botschaft gehört, erlebt, in die Praxis des Lebens übersetzt und weisheitlich gewußt wird. Es handelt sich aber um eine gesamt menschliche Weisheit, die von der religiösen Grundebene des Lebens aus alle anderen Ebenen der menschlichen Existenz und der Kultur umfaßt.

Volkswisheit nach dem Dokument von Puebla

In zwei Schlüssel-Kapiteln des Dokuments von Puebla – nämlich in denjenigen über die Verchristlichung der Kultur (*Evangelización de la cultura*) und über die Volksreligiosität – berühren die lateinamerikanischen Bischöfe die Thematik der Volksweisheit.

Das Dokument spricht von der «besonderen Art», wie die Volksweisheit den Grund dazu legt, «wie unsere Menschen sich zur Natur und zu den Mitmenschen verhalten» (P 413). Es spricht von ihren «kontemplativen Grundzügen» und vom «tiefen Gespür für die Transzendenz und zugleich für die Nähe Gottes» (ebd.), das der Kultur unseres Volkes eigen ist. Denn «die Volksfrömmigkeit enthält in ihrem Kern einen Schatz von Werten, die mit christlicher Weisheit auf die großen Fragen der menschlichen Existenz antworten» (P 448). Gerade in der Lebensantwort auf diese Grundfragen finden sich die (vor-reflexiv) erlebte Philosophie und sogar Theologie, von denen wir oben sprachen.

Die kulturelle Eigenart eines Volkes besteht eben in der besonderen Art und Weise, wie es das Allgemein-Menschliche versteht und lebt, und wie es dieses Verständnis als ein Ganzes einordnet und gestaltet. Bezüglich der lateinamerikanischen Kultur sagt Puebla folgendes:

«Sie drückt sich nicht so sehr in den Kategorien und in der geistigen Strukturierung aus, die der Wissenschaft eigen sind, als vielmehr in künstlerischen Gestaltungsformen, in der zu Leben gewordenen Frömmigkeit und in zwischenmenschlichen Räumen eines solidarischen Zusammenlebens» (P 414).

Diese besondere Art, auf das Menschsein christlich zu antworten und das Christsein menschlich zu leben, wird seine Auswirkung auf die wissenschaftstheoretische Eigenart einer in der lateinamerikanischen Kultur verwurzelten Theologie haben. Andere wichtige Grundzüge der lateinamerikanischen Volksweisheit, die das Dokument erwähnt, haben ebenfalls große theologische Bedeutung. Vor allem denken wir an die ihr eigene Fähigkeit, das (dem Anschein nach) Entgegengesetzte in einer vitalen Synthese zu vereinen. Bezüglich der Religion unseres Volkes sagt Puebla:

«Die katholische Volksweisheit hat eine große Fähigkeit zur vitalen Synthese. So führt sie auf schöpferische Weise Göttliches und Menschliches zusammen, Christus und Maria, Geist und Leib, Gemeinschaft und Institution, Person und Gemeinschaft, Glauben und Vaterland, Verstand und Gemüt» (P 448). Sie hat – wie oben schon zitiert – «ein tiefes Gespür für die Transzendenz und zugleich für die Nähe Gottes» (P 413).

Infolgedessen muß eine in solcher Weisheit verwurzelte Theologie sich in der geistigen Spannung der Einheit des Entgegengesetzten bewegen, die unter dem Einfluß des Glaubens an die Menschwerdung Gottes steht. Es handelt sich somit um ein wahres Programm nicht nur für eine Christologie, sondern auch für eine Theologie der Weltwirklichkeit, der Geschichte und der Politik.

Aus diesem Sinn für das Gesamtmenschliche folgt unmittelbar, daß «diese Weisheit ein christlicher Humanismus ist, der ganz entschieden die Würde eines jeden Menschen als Kind Gottes betont. Er stellt eine grundlegende menschliche Brüderlichkeit her. Er lehrt, der Natur zu begegnen und die Arbeit zu verstehen. Er schafft sogar in einem äußerst harten Leben Raum für

Zwischen Puebla und São Paulo

Einmal während seiner Brasilienreise hatte der Papst ganz Lateinamerika im Auge: als er in Rio zum Jubiläum des CELAM sprach. Dabei rief er einige Aussagen des *Puebla-Dokuments* in Erinnerung. Angesichts der Spannungen, die es um dieses Dokument zwischen dem CELAM und dem Episkopat Brasiliens gibt (vgl. Interview mit Kardinal Lorscheider in Nr. 12/13, S. 142ff.), mag es nicht ohne Interesse sein, was der Papst herausgriff und welche Akzente er setzte. Die Rede, im *Osservatore Romano* vom 4. Juli erschienen, ist zwar als Zitatensammlung weder originell noch hat sie besonderes Aufsehen erregt: Experten der Theologie und der Sozialwissenschaften fanden sie trotzdem dem Gewicht und würdigten sie im ganzen positiv.

Auf jeden Fall läßt sich aus der Papstrede gewiß keine Parteinahme für eine «Linie von Bogotá» herauslesen. Vielmehr fällt auf, wie stark der Papst die *Kontinuität mit Medellín* und das «wichtige Thema der *Befreiung*» hervorhebt. An weiteren Themen betont er die «vorrangige Option für die Armen», die «soziale Hypothek des Eigentums», die «Gesamtpastoral» sowie eine auf Jugend, Familie und die Weckung geistlicher Berufe ausgerichtete Seelsorge.

Warum kein Wort für Romero?

Applaus erntete der Papst bei dieser Rede, als er sich zur «prophetischen Rolle der Kirche» bekannte, welche auch die «Anklage» einschließe: dann nämlich, wenn «der Mensch in seiner Würde mit Füßen getreten» und «Unterdrückung zum Dauerzustand» werde. An dieser Stelle hätten viele ein Wort des Papstes über die *Märtyrer* der lateinamerikanischen Kirche erwartet: Hat man es schon in Mexiko vermißt, so erst recht jetzt nach der Ermordung von Erzbischof Romero in San Salvador. Offensichtlich wollte es der Papst, dem in manchen hiesigen Kommentaren geradezu eine «Vermittlerrolle» zwischen Episkopat und brasilianischer Regierung zugeschrieben wurde, vermeiden, der erklärten Opposition gegen die Militärregimes mit einem «Vorbild» Auftrieb zu geben. Die Bischöfe mahnte er vielmehr, ihren kritischen Beitrag zum Gemeinwohl und zur «Integration» der Völker Lateinamerikas mit der «gebotenen Ergebenheit gegenüber den legitimen Instanzen» zu leisten.

Hierher gehören seine Äußerungen zu Politik und Nicht-Politik in der Kirche. Mit Puebla (791) ist das Engagement und «leadership» in den politischen Parteien den Laien zugewiesen, wogegen die «Hirten» sich von jeder «parteilichen Ideologie» freihalten sollen. Die Gefahr der *Ideologisierung*, ja der «völligen *Politisierung*» sieht der Papst mit dem Puebla-Dokument (545 – obwohl dort zuvor in 542 unter den Ideologien an erster Stelle der «kapitalistische Liberalismus» genannt ist) offenbar nur von links, nämlich von einer «marxistischen Analyse oder Praxis». Er erwähnt dieselbe Gefahr unter dem Stichwort «Radikalisierung» bei den *Basisgemeinden*, deren Lebendigkeit er zwar mit Puebla lobt, deren konkrete Gestalt in den verschiedensten Situationen er aber doch wohl zu wenig kennt. Die kirchlichen Gemeinden sind ja (mindestens in Brasilien) seit ihrem Ursprung vielfach mit anderen Basisgruppen zur Bewältigung elementarer Bedürfnisse verbunden, lösen sich je nachdem auch wieder auf oder gehen andere Verbindungen ein. Im übrigen sind sie zur Hauptsache von Laien gebildet, für die die Unterscheidung von kirchlich und politisch ja selbst aus der Sicht des Papstes nicht so dringend erscheint.

Die Kirche und der Streik

Wie von «marxistischer Analyse», so möchte der Papst die wahre christliche Befreiung auch von der «Dialektik des Klassenkampfes» und von «Gewalt» frei sehen. «Zurückweisung des Klassenkampfes» war auch eine Parole des Papstes in São Paulo. Den dortigen Industriearbeitern empfahl er einen «noblen Kampf»: Gemeinwohl und Gerechtigkeit erwartete er von «Übereinkunft». Zwar verteidigte der Papst das Recht auf «Selbstorganisation», d.h. auf freien *gewerkschaftlichen Zusammenschluß*, sagte aber nichts vom Streikrecht. Dabei hat das Konzil (*Gaudium et Spes* Nr. 68) den Streik als heute (noch) «unentbehrlichen» letzten Behelf zur Verteidigung der Arbeiterrechte und Durchsetzung legitimer Forderungen erklärt, und die beiden großen Streiks vom vergangenen Herbst und Frühjahr in São Paulo waren das große Erlebnis der Solidarität nicht nur für die dortigen Arbeiter, sondern für die Basisgruppen im ganzen Land. Was aber ist von der Rolle der Bischöfe dort zu halten? Nach Kardinal Arns war ihre wichtigste Hilfe die Bereitstellung von *Anwälten*: «Damit haben wir gerade die *Gewalt* (die der Papst zusammen mit dem Klassenkampf erwähnt) *verhindert* und sowohl die Arbeiter wie die Polizei von unbedachten Schritten abgehalten.»

Ludwig Kaufmann

Freude und Humor» (P 448). Der andere oben zitierte Text spricht auch vom «Gefühl der eigenen Würde», das unsere Menschen auszeichnet und das «durch ihr armes und einfaches Leben nicht herabgesetzt wird», und vom «Sinn für die Arbeit und für das Fest, für Solidarität, Freundschaft und Verwandtschaft» (P 413). Augenscheinlich handelt es sich nicht um den individualistischen Humanismus der Renaissance und der Aufklärung, sondern um einen sozialen Humanismus der Menschenwürde, des Gemeinschaftsgefühls und der Uneigennützigkeit, der den Armen eigen ist.

Einen letzten Grundzug fügen die Bischöfe noch hinzu, um die lateinamerikanische Volksweisheit zu charakterisieren: «Diese Weisheit ist für das Volk auch ein *Prinzip der Unterscheidung* (der Geister), ein *vom Evangelium geschärftes Gespür*, um unmittelbar wahrzunehmen, *wann man in der Kirche dem Evangelium dient und wann man es hingegen aushöhlt und mit anderen Interessen zu ersticken droht* (vgl. Johannes Paul II., Eröffnungsansprache in Puebla III, 6)» (P 448). Also entbehrt diese Weisheit nicht des kritischen Sinnes, obwohl es sich nicht um eine auf der selbstbewußten Subjektivität gegründete Kritik handelt, sondern um eine, die aus dem Glaubenssinn (und aus dem Sinn für das Menschliche, den der Glaube einschließt) herauswächst.

Volksweisheit und Theologie in Wechselwirkung: Aktuelle Ansätze

In der gegenwärtigen lateinamerikanischen Theologie wie auch im Dokument von Puebla lassen sich Ansätze finden, welche die fruchtbare Wechselwirkung zwischen Theologie und Volksweisheit zeigen. Sie hat sich übrigens in Lateinamerika schon früher ergeben, aber heute sucht man sie bewußt zu vertiefen.

Wissenschaftstheoretisch: Ein neuer «theologischer Ort»

Eine Frucht dieser Wechselwirkung ist die theologische und pastoral-theologische Aufwertung der Kultur, der Religiosität und der Volksweisheit. Sowohl das Dokument der Interdepartementalen Zusammenkunft des CELAM über Volksfrömmigkeit wie auch das Dokument von Puebla selbst sind in ihrer theologischen Sicht von dieser Aufwertung geprägt. Bezüglich des ersten weist J. *Alliende* auf die neue Wissenschaftstheorie hin, die es anwendet: Obwohl das Dokument den Beitrag der *Humanwissenschaften* zur Wertung der Volksfrömmigkeit akzeptiert, betont es doch – aufs ganze gesehen – auch die Grenzen dieser Zuträgerwissenschaften und verlegt das Hauptgewicht auf die *Wissensvermittlung* von Kategorien, die *im christlichen Glauben* (insofern er auch Religion ist) und in der Religiosität *selbst liegen*. Es gibt auch dem *geschichtlichen* Selbstverständnis des lateinamerikanischen Volkes einen großen Stellenwert und führt die «*dichterische Kategorie*» ein als ein Wissensinstrument, das nötig ist, um das theologische Verständnis eines Volkes und seiner Religion zu vermitteln.⁵

Es handelt sich nicht um einen volkstümlichen Romantizismus, der vom kritischen Beitrag der Humanwissenschaften absieht. Vielmehr wird festgestellt, daß diese ihrerseits in ihren anthropologischen Voraussetzungen kritisch angegangen werden müssen, und zwar sowohl vom Glauben und vom durch den Glauben mitgebrachten Menschenverständnis wie von der Volksweisheit her.

Ferner wurde man sich bewußt, wie wichtig für eine in der Kultur verwurzelte Theologie (und Philosophie) die Vermittlung von praktischen Kenntnissen wie der Religion, der Dichtung und der Politik ist, wie auch die der über sie angestellten nicht-wissenschaftlichen Interpretationen (pastoraler, politischer, literarischer oder künstlerischer Art), *in denen das Volk sich selbst erkennt*. Klar ist auch, daß zwischen diesen (praktischen) Kenntnissen und ihren nicht-wissenschaftlichen Interpretationen einerseits und dem kritischen Beitrag der Human- und Sozialwissenschaften andererseits, ein fruchtbarer hermeneutischer Zirkel entsteht. Dieser ist schon da, bevor er durch die philosophische Reflexion und/oder Glaubenseinsicht aufgenommen wird.

⁵ Vgl. J. *Alliende*, ¿Un «bogatizo» en la Religiosidad Popular?, in: *Medellin 3* (1977) 211–221. Das Dokument, auf das ich mich beziehe, heißt: «Kirche und Volksfrömmigkeit in Lateinamerika». Es wurde durch Sedoi-Documentación Nr. 13 (Okt. 1976) veröffentlicht. Einen Versuch, die *dichterische* Vermittlung zu gebrauchen, habe ich vorgestellt in: *Volkspoesie und Theologie*. Der Beitrag des «Martin Fierro» zu einer Theologie der Befreiung, in: *Concilium* Nr. 115 (1976) 295–300.

Eine Volksweisheit, die solche Grundzüge besitzt, kann ohne weiteres eine in der eigenen Kultur verwurzelte und «inkarnierte» Theologie anregen, die trotzdem allgemeingültig bleibt und sich innerhalb der Tradition der «intelligentia fidei» und sogar der Theologie als Wissenschaft bewegt. Es ist aber nach dem oben Gesagten selbstverständlich, daß der moderne Wissenschaftsbegriff – um auf eine so inkarnierte Theologie angewandt zu werden – durch die Kritik hindurchgehen muß, die aus ihrer Verwurzelung in der Weisheit des Volkes stammt. Die Volksweisheit ihrerseits muß durch die wissenschaftliche Begrifflichkeit und Kritik vermittelt bzw. kritisiert werden. Beide aber – Volksweisheit und Wissenschaftlichkeit – müssen, um für die Theologie fruchtbar zu werden, das kritische Urteil und die Unterscheidung durch das Wort Gottes bestehen, das sie erkennen, überdenken und auslegen wollen.

Im vorliegenden Aufsatz wollen wir nicht versuchen, die oben kurz vorgeschlagene Hermeneutik theoretisch zu rechtfertigen oder zu entwickeln. Dafür weisen wir auf früher veröffentlichte Arbeiten hin.⁴ Wir möchten jetzt nur auf einige konkrete theologische Ansätze hinweisen, die sich an den oben erwähnten Richtlinien zu orientieren scheinen.

Dennoch ist eine solche Aufgabe hermeneutischer Beurteilung nicht durchführbar, wenn wir sie von der *geschichtlichen* Dimension losrennen. In der Geschichte nämlich zeigt sich, wie echt gewisse Symbole und Praktiken eines Volkes und wie glaubwürdig deren Interpretationen sind, insofern diese sich nach und nach auf die geschichtliche Linie einer unverfälschten menschlichen Selbstverwirklichung dieses Volkes (in Gerechtigkeit, Brüderlichkeit, Friede und Offenheit für die Transzendenz) gemäß seiner Lebensweisheit begeben; andernfalls werden sie mit der Zeit ihre Unechtheit zeigen. Um vom theologischen Gesichtspunkt aus die *echt* menschliche Tradition eines Volkes und die *unverfälschte* Tradition des in der Kultur verwurzelten Gottesvolkes zu beurteilen, haben wir das Kriterium allerdings beim Menschenverständnis, das der Glaube gibt, bzw. beim Glauben selbst zu suchen.

Auf der gleichen Linie der wissenschaftstheoretischen Erneuerung liegt aber die Wiederakzentuierung des Glaubenssinn des Gottesvolkes als «theologischer Ort» und die Bedeutung, die man der Erkenntnis zuschreibt, die «nicht nur über die Wissenschaft erworben wird, sondern auch durch unsere angeborene Verstehensfähigkeit auf dem Weg über das Gemüt», wie sie dem Gottesvolk inmitten der Völker und deren Kulturentfaltung eignet (P 397).

Das entspricht auch der «vitalen Synthese» von Gemüt und Verstand (P 448), welche Puebla der lateinamerikanischen Volksweisheit und Kultur zuschreibt: sie trügen, so heißt es an der gleichen Stelle, «besonders den Stempel des Herzens und der Intuition». Wie schon erwähnt, drückt sich diese vitale Synthese vor allem «in künstlerischen Gestaltungsformen, in der zu Leben gewordenen Frömmigkeit und in zwischenmenschlichen Räumen eines solidarischen Zusammenlebens aus» (P 414). Es sind gerade die Kategorien, von denen *Alliende* spricht, welche versuchen, die Erkenntnis, die sich dort findet, auf die wissenschaftliche Ebene der theologischen Reflexion zu übertragen, wobei immer auf den Weisheitscharakter gebührend Rücksicht genommen wird.

⁴ Vgl. u. a.: *Teología de la liberación y praxis popular. Aportes críticos para una teología de la liberación* (Salamanca 1976, bes. Kap. IV); ¿Vigencia de la sabiduría cristiana en el *éthos* cultural de nuestro pueblo: una alternativa teológica?, in: *Stromata 32* (1976) 253–287; *Culture populaire, pastorale et théologie*, in: *Lumen Vitae 32* (1977) 21–38; *Das Theorie-Praxis-Verhältnis in der Theologie der Befreiung*, in: *Befreiende Theologie*, hrsg. von K. Rahner u. a., Stuttgart 1977, 77–96; *Religión, lenguaje y sabiduría de los pueblos*, in: *Stromata 34* (1978) 27–42; *Volksreligion, Volksweisheit, Volkstheologie*, in: *Volksreligion – Religion des Volkes*, hrsg. von K. Rahner u. a., Stuttgart 1979, 26–39; *Sabiduría popular y teológica inculturada*, in: *Stromata 35* (1979) n. 1–2.

⁶ Zur Entwicklung der nachkonziliären Ekklesiologie im «Rio-de-la-Plata»-Raum (mit spezieller Bezugnahme auf *Lucio Gera*) vgl. A. Methol Ferré, *Análisis de las raíces de la evangelización latinoamericana*, in: *Stromata 33* (1977) 94ff.

Ekklesiologisch: Das «Volk» und die Völker

Das wachsende Bewußtsein, als Volk Kollektivträger der eigenen Geschichte, Kultur und Lebensweisheit zu sein, ist eine weitere Frucht der geschichtlichen, religiösen und politischen Erfahrung in Lateinamerika. Sie drückt sich in der *Kategorie «Volk»*, verstanden als *organische Gemeinschaft*, aus. Wie es das Dokument von Puebla sagt, durchlebte Lateinamerika in den Jahren des Konzils eine Phase, die gekennzeichnet war von der bewußten Suche nach der lateinamerikanischen Identität im kulturellen Sektor, «gekennzeichnet durch ein Erwachen der Volksmassen und durch Versuche, zu einer lateinamerikanischen Integration zu gelangen» (P 233). Dies erleichterte für Lateinamerika das tiefe Erfassen der Konzilslehre von der Kirche als Volk Gottes und bereitete den Boden für die ekklesiologische Reflexion, die – treu der Offenbarung – nicht «Gemeinschaft und Institution» gegeneinander ausspielt, sondern sie als Einheit versteht und so wiederum der «vitalen Synthese» entspricht, welche die christliche Volksweisheit lebt (P 448).

► Die sowohl biblische wie lateinamerikanische Kategorie «Volk» ermöglichte es in den Ländern des «Rio de la Plata», aber nicht nur dort, die vorkonziliäre, allzu juristische Ekklesiologie zu überwinden, ohne an den Klippen einiger nachkonziliärer Ekklesiologien zu scheitern, sei es jener, die sie zu sehr auf kleine Gruppen oder charismatische Gemeinschaften einengen, sei es jener, die «Volk» als Klasse und im klassenkämpferischen Sinne ausdeuten. Biblisch/lateinamerikanisch verstanden, *eint* der Begriff «Volk» die Elemente *Basis* und *brüderliche Gemeinschaft* mit einem tiefen Sinn für *Institution* und *organische Verfassung*. Deshalb sagt Puebla: Volk ist eine organische Gemeinschaft.

► Und zugleich vereint die Kategorie «Volk» in sich und seinsgemäß – wie wir oben sagten – die doppelte Wortbedeutung, deren Begriffe in Wechselwirkung stehen: durch den ersten wird auf der *Einheit* insistiert, die ontologisch stärker ist als jeglicher Konflikt, durch den zweiten wird die *Vorzugsstellung* der Armen und der durch die Ungerechtigkeit Unterdrückten akzentuiert. Das erlaubt, die «vorrangige Option für die Armen» nicht klassenkämpferisch und die Betonung der Einheit nicht idealistisch (wirklichkeits- bzw. konfliktfremd), sondern in der Dynamik der Gerechtigkeit zu verstehen. Eine solche Entwicklung in der nachkonziliären lateinamerikanischen Ekklesiologie begleitete so wichtige pastorale Bewegungen wie die der «Volkspastoral» in Argentinien oder die der eng mit ihren Bischöfen verbundenen «Basisgemeinden» in Brasilien.⁶

► In diesem Kontext wurde die Beziehung Kirche-Welt – die *Gaudium et Spes* erarbeitet hatte –, besonders als Beziehung zwischen dem Volk Gottes und der konkreten Geschichte der Völker gedeutet. So wurde die *Kirchengeschichte* als *Geschichte der Kirche in Lateinamerika* immer mehr entdeckt: sie wurde mit neuen Augen (nämlich aus der Sicht des gläubigen Volkes) aufgerollt und interpretiert. Dabei erfuhr die Geschichte der Christianisierung des Kontinentes eine ganz konkrete Aufwertung: man wurde verstärkt einer Identität und kulturellen Einheit bewußt, die vom ganz ursprünglichen Einfluß der Christianisierung geprägt sind und in der Religiosität des Volkes aufscheinen.

So kommt es, daß die Gedankengänge des Konzils über die Eigenständigkeit des Weltlichen von einer Tradition aufgenommen werden konnten, in der eine weise *Einheit in der Unterscheidung* hinsichtlich «Glaube und Vaterland» gelebt wird (P 448 spricht von «vitaler Synthese» der beiden in der lateinamerikanischen Weisheit): Symbolisch kommt sie vor allem in den nationalen Marienheiligentümern zum Ausdruck. Hier konnte die Kategorie «Volk» auch verhindern helfen, daß man in das Ideal einer «Neuen Christenheit» (das von der legitimen weltlichen Autonomie des Volkes und seiner Kultur absieht) zurückfiel;⁷ gleichzeitig lehnte man den säkularistischen Versuch ab, das soziale und politische Zusammenleben ohne den Einfluß des Evangeliums verwirklichen zu wollen. So kam es, daß sich der Schwerpunkt der Reflexion *von der vorherrschenden, und manchmal exklusiven, Betrachtung der Beziehung Kirche-Staat verlagerte auf die Beziehung des Volkes Gottes zu den Völkern*: Obwohl man das Gewicht der Staaten nicht vergaß, würden sie nicht ohne weiteres mit den Völkern gleichgesetzt.

Wegen all dieser Fakten konnte der *Kampf um Gerechtigkeit*

⁷ Vgl. Clodovis Boff, Programm und Illusion einer «Neuen Christenheit». Eine geschichtstheologische Kritik am Konsultationspapier für Puebla, in: Orientierung 1979, 21ff.

und Befreiung, der unter den Völkern und in der Kirche Lateinamerikas eine lange Geschichte hat, theologisch aufgegriffen und einbezogen werden, und zwar – trotz zahlreicher Versuchen von rechts und links – einerseits ohne falsche «spiritualistische» oder idealistische Verkürzungen und andererseits ohne Ideologisierung und Verpolitisierung. Vielmehr geschah dies in einer Sichtweise, die wirklich vom Evangelium stammt, und aus einer befreienden Praxis heraus, die in ihr ihre Grundlage hat. Dieselbe Problematik, auf die wir oben im Zusammenhang mit der «vorrangigen Option für die Armen» stießen, kehrt hier wieder. Das Dokument von Puebla ist aus dieser Perspektive zu verstehen: Es ist in der Geschichte und in deren Erinnerung durch das gläubige Volk verwurzelt.

Diesem Volk – und in ihm besonders den Armen und Einfachen – eignet jene Art von «evangelischem Spürsinn», von dem wir oben im Puebla-Dokument lasen: das Gespür, wann Kirche (und Theologie) im Dienste des Evangeliums stehen oder wann sie es, von anderen Interessen geleitet, aushöhlen. Nicht zuletzt die Darstellungen von Kirchengeschichte und kirchlicher Soziallehre eignen sich als Gegenstand solchen Spürsinn, wobei allerdings nicht an Kritik einseitig von Lateinamerika aus, sondern an wechselseitige Korrektur gedacht ist.

Christologisch: Symbole befreiender Begegnung

Wo das Dokument von Puebla von der Fähigkeit der Volksweisheit zur «vitalen Synthese» spricht, heißt es an erster Stelle, sie führe «kreativ», (wie dann auch Geist und Leib, Verstand und Gemüt) *Göttliches und Menschliches* zusammen. So darf man wohl sagen, die verschiedenen Synthesen gründeten im Glauben an die Menschwerdung und es ließen sich von hier aus die mancherlei Arten von Dualismus und Reduktionismus – auf der Ebene des Lebens wie der Reflexion – überwinden. Wenn daher die lateinamerikanische Theologie analog zur christologischen Aussage des Konzils von Chalkedon («ungetrennt und unvermischt») an die Überwindung scheinbarer Dualismen – z. B. Geschichte und Heilsgeschichte, Volk und Gottesvolk, eschatologisches Heil und menschliche Befreiung – denkt, so entspricht sie nicht nur der «*analogia fidei*» («Analogie des Glaubens»), sondern auch der Art, wie das lateinamerikanische Volk (in Einheit und ohne Vermischung) seine Gotteskindschaft und Menschenwürde lebt, ganz in Übereinstimmung mit seinem Glauben an Christus, wahrer Gott und wahrer Mensch: So nämlich lautet für das lateinamerikanische Volk in seiner Mehrheit das Bekenntnis zu Christus, und so äußert es sich in den Formen der Volksfrömmigkeit (P 171–172).

Dieselbe Fähigkeit zur «vitalen Synthese» ohne Vermischung und Auflösung bewirkt, daß die lateinamerikanische Volksreligion – bei allen tief ethischen Werten, die ihr eignen⁸ – nicht moralisiert, sondern auf das Heil ausgerichtet ist. Sie trennt nicht und vermischt nicht Sittlichkeit und Glückseligkeit; Gnade, die erbetet und erhofft wird, und menschliche Mitarbeit; Kontemplation und Aktion; Glaube und Politik; zeitliches Heil und endgültige Erlösung. Sie lehnt alle aufklärerischen Sittlichkeitsansprüche im Sinne einer «Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft» ab und wehrt sich dagegen, daß alles nur auf den ethischen Imperativ oder auf politisches Engagement reduziert wird.

► Vielmehr wird in der Volksreligion die Gnade der Erlösung für Leib und Seele, für das Persönliche und das Gemeinschaftliche, für Zeit und Ewigkeit erwartet. Daher ist die Gestalt Christi als *Erlöser* das Rückgrat in der Glaubenshingabe unseres Volkes: so muß es sein für eine in der Kultur verwurzelte Christologie, und zwar ob der Treue sowohl zur Offenbarung als auch zur kulturellen Wesensart der Lateinamerikaner (insofern sie vom christlichen Geist durchdrungen worden ist).

⁸ Vgl. F. Boasso, ¿Qué es la Pastoral Popular?, in: Religiosidad Popular, Salamanca 1976, 114. Boassos Arbeit ist eine der besten zum Thema Volksreligiosität und zu den Begriffen «Volk» und «Volkspastoral». Vgl. auch G. Farrell, J. Gencio, L. Gera u. a., Comentario a la Exhortación Apostólica de Su Santidad Pablo VI «Evangelii Nuntiandi». Buenos Aires 1978 (bes. 2. Teil, Abschnitte VI und VII).

Das Christkind-Bürgermeister – Politische Liturgie in La Rioja

Jedes Jahr am 31. Dezember feiert das Volk von La Rioja, einer Provinz im Nordwesten Argentiniens, um die Mittagszeit das Volksfest des «Tinkunaco». Auf quechua heißt das «Begegnung». Denn es handelt sich tatsächlich um die symbolische und rituelle Feier der *Begegnung* von zwei Völkern, zwei Rassen, zwei Kulturen, nämlich der spanischen und der indianischen – heute zu einem einzigen Volk geworden, die gemeinsame Frucht beider. Man kann sogar mit dem Dokument von Puebla von einem Kultur-Mischlingtum («mestizaje cultural», P 409) sprechen. Es ist Produkt nicht nur der Dialektik der Eroberung – Herr und Knecht –, sondern auch der Begegnung: Mann und Frau.

Das Symbol dieser Begegnung ist das Zusammentreffen von zwei Gestalten – der Stadtpatron St. Nikolaus und das Christkind-Bürgermeister – oder besser von zwei Prozessionen, die die Standbilder beider tragen. Sie treffen zusammen in der Mittagshitze des Silvestertages – am Tag, da einst, während der spanischen Kolonialzeit, der jeweils neue Bürgermeister ernannt wurde. Der Ort des Zusammentreffens ist der Platz vor dem Regierungsgebäude (früher vor dem Rathaus) von La Rioja.

Der eine Zug, der mit dem Bild des heiligen Nikolaus daherkommt, wird durch den «alférez» (zur spanischen Kolonialzeit war es noch der königliche Fahnenträger) angeführt. Die Mitziehenden tragen eine maulbeerfarbige Schärpe auf Brust und Rücken und eine – zum Zeichen des Friedens zusammengefaltete – bunte Fahne in der Hand; so erinnern sie an die spanischen Eroberer. Die andere Gruppe hingegen, die das mit Amtskleid, -hut und -stab als Bürgermeister gekennzeichnete Christkind trägt, tritt in indianischen Trachten auf: weiße Kopftücher und mit Spiegeln gezielter Schmuck auf Brust und Rücken. Diese zweite Prozession wird vom sogenannten «Inka» geführt. Er schlägt auf eine volkstümliche Trommel und singt zusammen mit seinen Begleitern ein altes Quechua-Lied zu Ehren des Jesuskindes und der Muttergottes, das ebenfalls «Tinkunaco» heißt. Ein festlich geschmückter Bogen, hoch über dem Kopf des Inka gehalten, zeichnet ihn als das Oberhaupt der Indianer aus.

Im Augenblick der Begegnung herrscht vollständiges Schweigen. Dreimal beugen alle die Knie in ehrfürchtiger Anbetung vor dem Jesuskind und anerkennen es als Bürgermeister der Stadt, der Provinz und der Welt. Sogar das Standbild des heiligen Nikolaus – das von den mit spanischen Trachten angekleideten Gläubigen niedergebeugt wird – muß dreimal das Kind verehren, das von denjenigen hochgehalten wird, die die Indianer darstellen.

Eine alte, in der Geschichte verwurzelte Legende erzählt den Ursprung des Ritus. Ihr gemäß kam es seinerzeit im 16.

Jahrhundert zu einem Aufstand der Indianer gegen die Spanier. Nach einer der mündlichen Überlieferungen lag der Grund für die Empörung der Indianer darin, daß ein ungerechter spanischer Bürgermeister sie schlecht behandelt hatte. Die ernste Gefahr totaler Zerstörung drohte der Stadt und ihrer spanischen Bevölkerung. Da zog der heilige Franz Solano – ein Franziskaner, der in La Rioja als Missionar tätig war – unbewaffnet zu den Aufständischen, um sie zum Frieden zu bewegen. Nach der Predigt des Franz Solano ließen sich alle indianischen Häuptlinge und ihre Leute – nach der Tradition waren es mehrere Tausende – taufen. Mit den Spaniern, die in Buße und Gebet in der Stadt geblieben waren, erklärten sie sich unter folgender Bedingung zur Versöhnung bereit: Der ungerechte Bürgermeister mußte abgesetzt werden, und alle – Spanier und Indianer – hatten in gleicher Weise das Christkind als den einzigen Bürgermeister von La Rioja anzuerkennen, damit es mit Gerechtigkeit über Stadt und Provinz herrsche. Noch heute soll derjenige, der über La Rioja die Oberhoheit hat, in Vertretung des Christkind-Bürgermeisters und in seinem Geiste, d. h. in Gerechtigkeit und Frieden, regieren.

Ritus und Legende stellen symbolisch den Ursprung des kreolischen Volkes von La Rioja dar, und sie bringen sein Bewußtsein zum Ausdruck, daß es die Frucht der Begegnung von zwei Völkern und Kulturen und sogar eines Kultur-Mischlingtums ist. Solche Symbole stellen mit einer in die Augen springenden Kraft Ungerechtigkeit und Ungleichheit in Frage. Trotzdem verschärfen sie nicht den Konflikt, sondern fördern im Gegenteil eine auf Gerechtigkeit gründende Versöhnung. Darüberhinaus verlangen Ritus und Legende mit ihren Sinnbildern einen echten, gerechten sozialen Frieden, dem gemäß die gleiche christliche und menschliche Würde allen – mit einem Vorrang der Ärmern und Kleineren, die sich um das Christuskind scharen – zugestanden wird. Letztlich fordert das Tinkunaco nachdrücklich zur Anerkennung auf, daß alle politische Macht von Gott herkommt und daß sie nur für das Gemeinwohl – insbesondere für das Wohl derer, die Ungerechtigkeit erleiden – ausgeübt werden darf.

Christus ist Herrscher und Bürgermeister. Aber dieser Herr ist ein Kind, das die Kleinen bevorzugt, die es als ihren Schutzpatron und als ihr Symbol erwählt haben. Es verwirklicht die Versöhnung zwischen denen, die seine gerechte und milde Oberhoheit anerkennen. Infolgedessen kann das Tinkunaco eine in Symbolen, Riten und Legenden strukturierte *politische Theologie* genannt werden, die jedes Jahr gefeiert, ins Gedächtnis gerufen und in rituelle Praxis umgesetzt wird.*

J. C. S.

* Vgl. Anmerkung 9.

Jede Handbuch-Christologie von vorwiegend theoretischer oder abstrakter Art und jede andere, welche aus idealistischen oder materialistischen Tendenzen versucht, den Jesus der Geschichte vom Christus des Glaubens zu trennen – m. a. W. welche entweder alles nur in politischer Perspektive sieht oder von dieser in falschem Spiritualismus absieht –, würde nicht der «vitalen Synthese» von Menschlichem und Göttlichem entsprechen, welche das lateinamerikanische Volk in seiner Frömmigkeit lebt. Die neue Gestalt von Christus dem Befreier erhält so ihren vollen Sinn in der erwähnten Schau von Christus dem Erlöser und bringt zugleich – auf der Ebene der theologischen Reflexion – wieder die Tatsache ein, daß es eine *ganzheitliche* Erlösung ist, die das gläubige Volk von Christus erhofft und erbittet, für die es gleichzeitig auch kämpft und arbeitet – gemäß dem lateinamerikanischen Sprichwort:

*Im Gebet auf Gott vertrauend
und gleich noch mit dem Schlegel hauend.*

► Es sind vor allem die dem menschlichen Leben am nächsten liegenden Christusgeheimnisse wie Geburt, Leiden und Tod sowie die Mutterschaft Mariens, woraus unsere Völker leben, wovon sie zehren und was sie auch in *Symbolen* zum Ausdruck bringen. Doch auch die Perspektive von Ostern fehlt nicht.

Die Verehrung des leidenden Herrn (einerseits ein Erbe des iberischen Barocks, andererseits doch auch Bild des Leidens und der Hoffnung des lateinamerikanischen Menschen) schließt auch beim Gekreuzigten mit ein, daß es der Herr ist, der *erlöst* (der wundertätige Herr, der gerechte Richter, der Herr der Geduld ...). Darin zeigt sich die österliche Komponente, die allerdings nicht so klar ausgeprägt ist wie Jesu Kindheit oder wie das Leiden. Im tiefsten ist sie trotzdem vorhanden, und zwar bei der Herz-Jesu-Verehrung (vorherrschende Ausdrucksform des auferstandenen Christus in der Volksfrömmig-

keit) oder bei der Verehrung der Eucharistie, wie auch in der marianischen und sakramentalen Frömmigkeit und in der ganzen festlichfrohen Stimmung der Religiosität. Christi Königtum über die Gesellschaft und die Geschichte wird nicht nur dort bekannt, wo das ausdrücklich gesagt wird, z. B. im Ausruf «Viva Cristo Rey», oder wenn, wie das auch in Paraguay geschieht, das *Jesus-kind* im Ritus des *Tinkunaco* als *Bürgermeister* anerkannt wird (vgl. Kasten)⁹: implizit geschieht solches Bekenntnis auch in der Weihe an das heiligste Herz

⁹ Wenn, wie *Paul Ricoeur* meint, das Symbol fähig ist, die Wirklichkeit neu zu beschreiben, indem es ihr tiefstes Wesen und ihre eigensten realen Möglichkeiten metaphorisch darstellt, so ist das *Tinkunaco* der rituelle Ausdruck des tiefsten geschichtlichen Wesens des Kreolen-Volkes, wie es von seiner Volksweisheit wahrgenommen wird, und zugleich das lebendige Sinnbild seiner Grundsehnsucht nach Gerechtigkeit und Frieden, ja sogar der realen Möglichkeiten, die es in sich birgt, um die Begegnung mit Gott und zwischen den Menschen schon in der Geschichte zu verwirklichen. Der jährlich wiederholte Ritus ist ein immer neuer Aufruf, solche Möglichkeiten des eigenen Wesens in geschichtliche Praxis umzusetzen. – Aufgrund ihrer Mehrdeutigkeit können freilich Symbole auch dazu dienen, die Unterdrückung zu vertuschen bzw. Gerechtigkeit, Umkehr und echte Versöhnung auf die bildliche und kultische Ebene zu beschränken. Auf diese Weise wird die innere Eigendynamik dieser Symbole gebremst und die von ihnen bildhaft dargestellte und verkündigte Wahrheit verraten. Umgekehrt versteht es eine befreiende Theologie, im Lichte des Wortes Gottes die christliche und menschliche Volksweisheit, welche solche Symbole in sich birgt, aufzudecken, auszulegen und in der Geschichte zu verwirklichen. In dieser Weise wurde das *Tinkunaco* von den echten Hirten des gläubigen Volkes von La Rioja gedeutet: so von dem vor kurzem verstorbenen Bischof *Enrique Angelelli*, der in seinen Hirtenbriefen und Predigten die im *Tinkunaco* implizierte Theologie im Lichte des Evangeliums zu ergründen und zu entfalten mußte.

Frankreich: Kirche in der «Wachstumskrise»

Kurz vor seinem Besuch in Paris und Lisieux (vom 30. Mai bis zum 2. Juni) hatte Papst Johannes Paul II. sich mit einer Botschaft an Frankreichs Kirche und Volk gewandt. Wollte er vielleicht mit diesem ungewöhnlichen Vorgehen Gerüchten entgegenwirken, die im Zusammenhang mit dieser Reise einen Rückruf zur Ordnung erwarteten? In der insgesamt eher versöhnlichen Botschaft war dennoch von einer «Wachstumskrise» der Kirche in Frankreich die Rede. Dieser Ausdruck läßt verschiedenartige Interpretationen zu, signalisiert aber auf jeden Fall eine Identitätskrise. Die französische Kirche der achtziger Jahre ist weder in ihrem Selbstverständnis noch in den Augen Außenstehender mit dem vergleichbar, was sie vor 20 Jahren war.

Sicher trifft diese Feststellung nicht nur für Frankreich zu. Und hier wiederum ist es nicht allein die Kirche, die sich geändert hat. Doch die Reise Johannes Pauls II. wurde zum Anlaß, sich der tiefgreifenden Veränderungen bewußt zu werden. Niemand verfügt über systematische und vollständige Untersuchungen zum gegenwärtigen Stand der Dinge, und Zahlen sagen nicht alles. Von den Chronisten der letzten Jahre wird sogar angemerkt, man habe sich zu sehr für Meinungsumfragen und Statistiken, zu wenig für Ideen und Einstellungen interessiert.

Auf der Ebene der Zahlen fällt vor allem auf, wie der Klerus an Zahl ab- und an Alter zunimmt. Innerhalb von 15 Jahren ist die Zahl der Weltpriester von 41 000 auf 33 000 zurückgegangen; die große Mehrheit ist über 50 Jahre alt, in Paris z. B. $\frac{3}{4}$ aller Priester. Und es werden viel weniger Priester geweiht: 1028 im Jahre 1951, 501 im Jahre 1968, 99 im Jahre 1977, wobei es augenblicklich einen leichten Anstieg zu verzeichnen gibt (119 im Jahre 1978 und 125 im Jahre 1979). Ebenso entfielen auf die 77 000 Ordensschwwestern (die sich auf 369 Kongregationen verteilen) Anfang 1979 200 Novizinnen.

Dieser Rückgang betrifft nicht nur die Priester in Frankreich, sondern auch in den Missionsgebieten. Johannes Paul II. hat zu Recht auf die besondere Rolle Frankreichs in diesem Bereich hingewiesen: noch vor 100 Jahren waren 75 Prozent aller Missionare Franzosen. Heute noch haben 240 Kongregationen aus Frankreich Einrichtungen im Ausland. Doch viele dieser Gemeinschaften haben bedeutende Einbußen erlitten, obwohl es noch 1976 14 920 Missionare außerhalb Frankreichs gab, davon 8840 Ordensschwwestern und 1600 Brüder. Allerdings wird die Lage in gewisser Weise durch Mitglieder der jungen einheimischen Kirchen ausgeglichen.

Jesu, in der Bitte «Rette das Volk» (Vaterland), in der Anrufung Marias als Generalin der freiheiterringenden Heere sowie auch im tiefgehenden sozialen und geschichtlichen Echo der eucharistischen Kongresse.

► Daher stellt die lateinamerikanische Theologie mit aller Klarheit sowohl Jesus von Nazaret in seinem menschlich-geschichtlichen Wesen (mitsamt der politischen Situation, in die er sich bei aller Treue zu seiner religiösen Sendung verstrickt sah) heraus, als auch Christus in seiner Eigenschaft als Sohn Gottes und Herr der Geschichte.

In Übereinstimmung mit Johannes Paul II. weist das Dokument von Puebla jeden Versuch zurück, Jesus einer Ideologie dienstbar zu machen: er soll nicht zum Politiker, Volksführer, Revolutionär oder einfachen Propheten gestempelt werden. Aber nicht minder wird das Ansinnen zurückgewiesen, Jesu Einfluß zu reduzieren auf einen Bereich, dem jede soziale, kulturelle, politische oder wirtschaftliche Dimension fehlt (P 178). Puebla findet in ihm das Vorbild und Modell einer Liebe, welche alle Menschen ohne Unterschied umschließt, aber die Kleinen, Schwachen und Armen bevorzugt, mit einem Wort: einer Liebe, die alle in einer einzigen Brüderlichkeit vereint und die in sich die Kraft trägt, die Bresche für eine neue Geschichte zu öffnen (P 192): für die «Zivilisation der Liebe», von der seinerzeit Papst Paul VI. sprach.

Diese und andere Ansätze sind in der lateinamerikanischen Theologie bereits wirksam. Dennoch sind wir noch weit davon entfernt, theologisch die ganze menschliche und christliche Fülle der lateinamerikanischen Volksweisheit und -religiosität aufgenommen und verarbeitet zu haben.

Juan Carlos Scannone SJ, Buenos Aires

Warum beginnt ein Bericht über die Kirche beim Klerus und bei den Ordensleuten, wo doch das II. Vatikanum das Volk Gottes wieder in den Vordergrund gerückt hat? An der Entwicklung des Klerus läßt sich eine allgemeinere Entwicklung ablesen. Vor dem Krieg lebte mehr als die Hälfte der französischen Bevölkerung auf dem Land. Heute macht die Landbevölkerung nur noch ein Viertel der Gesamtbevölkerung aus. Ein großer Teil davon ist außerdem nicht mehr in der Landwirtschaft tätig. Infolge der wachsenden Verstädterung wurde der französische Katholizismus immer vielgestaltiger.

«Sakrament» oder «Evangelium»?

Tatsächlich beeinflusste die bäuerliche Mentalität den Katholizismus zu einem guten Teil, und zwar bis in die Städte hinein. Das führte zu einer Religion, deren Kennzeichen die Einmütigkeit innerhalb der Pfarrei und die Geschlossenheit der Gemeinschaft waren, wobei alle sozialen Unterschiede heruntergespielt wurden zugunsten einer (kirchlichen und sozialen) Hierarchie, die als relativ natürlich erschien. Doch die zunehmende Industrialisierung und Verstädterung ließen ein lebendigeres Bewußtsein dafür entstehen, wie wenig tief verwurzelt das Christentum auf dem Lande war, und dies in dem Maße, wie bestimmte scheinbar christianisierte ländliche Bevölkerungsgruppen der Kirche verloren gingen, sobald sie ihre Umgebung wechselten. *H. Godin* und *Y. Daniel* gaben 1943 mit ihrem Buch «La France pays de mission?» das Alarmzeichen, indem sie aufzeigten, wie sich die Christen einem wachsenden Heidentum gegenüber immer mehr in ihre – vor allem pfarreilichen – Ghettos zurückzogen. Dieses Buch hat einen großen Einfluß auf die Kirche gehabt. Die auf dem Buch basierenden Schlußfolgerungen und Interpretationen waren allerdings recht unterschiedlich; vor allem seit den siebziger Jahren wird zudem weniger von Dechristianisierung als vielmehr von fehlender Christianisierung vieler Gegenden gesprochen. Nach dem Krieg jedoch fand sich die französische Kirche wieder relativ geeint in einer Strategie der *Rückeroberung* (*reconquête*).

Hinter dieser scheinbaren Einmütigkeit verbarg sich indes ein

Das Bistum Aachen als Trägereinrichtung sucht ab sofort für die im organisatorischen Aufbau befindliche Telefonseelsorge in Düren einen weiteren

Mitarbeiter

(Dipl.-Psychologe bzw. Dipl.-Theologe)

mit Berufserfahrung.

Von dem Bewerber wird eine Zusatzausbildung in therapeutischer Gesprächsführung und außerdem eine Qualifikation für die Arbeit mit Gruppen erwartet.

Die Zugehörigkeit zur katholischen Kirche und eine aktive Teilnahme an ihrem Leben wird vorausgesetzt.

Beschäftigungsbedingungen und Vergütung richten sich nach den tariflichen Bestimmungen des Bundesangestelltentarifvertrages (BAT).

Bevor Sie uns Ihre Bewerbungsunterlagen zusenden, bieten wir Ihnen die Möglichkeit, sich telefonisch unter der Rufnummer 02421/54051 (Lebens- und Glaubensberatung Düren) zu informieren.

Bitte richten Sie Ihre schriftliche Bewerbung mit Anschreiben, handgeschriebenem Lebenslauf, Lichtbild, vollständigen Zeugnisunterlagen und Berufstätigkeitsnachweisen, Darstellung des heutigen Aufgabenbereiches, Angabe des möglichen Eintrittstermines sowie Referenzen an das

Bischöfliche Generalvikariat, Hauptabteilung Personal, Klosterplatz 7, Postfach 210, D-5100 Aachen

Widerspruch. Denn diese Strategie wurde an zwei Hauptfronten angewendet: in der *Katholischen Aktion* («action catholique») und in der *Pfarrei*. Zwischen den beiden entstand eine Konkurrenz-Situation. Auf der einen Seite wollte die Pfarrei das sichtbare Zeichen der geographischen Präsenz der Kirche an einem bestimmten Ort sein. Doch über ihre administrative Aufgabe hinaus strebte sie eine tiefgreifende Erneuerung des christlichen Lebens an, vor allem im Hinblick auf dessen liturgischen Aspekt. In dieser Beziehung war sie in hohem Maße abhängig von der biblischen, patristischen und theologischen Erneuerung. Vieles verdankte Frankreich anderen Ländern, vor allem Deutschland, was die Liturgie und die Theologie einer wieder auf Christus ausgerichteten Predigt betraf. Doch diese Erneuerungsbewegung trug in sich eine – schon während des Krieges ausdrücklich formulierte – Spannung zwischen «Evangelisierung» und «Sakramentalisierung». Theoretisch müßte in der Sakramentalisierung der Christen wie in jeder liturgischen Handlung eine Evangelisierung enthalten sein, doch faktisch können die Sakramente wie gesellschaftliche Rituale erfahren werden, deren Inhalt mehr oder weniger unklar bleibt. Taufe, Erstkommunion, Eheschließung (und auch das kirchliche Begräbnis) beinhalten nicht immer eine persönliche Evangelisierung, die sich in einer verantworteten Überzeugung ausdrücken würde.

Diese latente Spannung wurde in erster Linie vom Pfarrklerus empfunden, der sich in einem Dilemma zwischen der alten Theologie des Priestertums mit ihren kultischen Begriffen und der neuen, vom Vatikanum II bestätigten Theologie – der zufolge Priester und Bischöfe zuallererst Diener des Wortes sind – befand. Diese Formulierung des Konzils ging auf eine neue Erfahrung zurück: die der Priester, die als Kriegsgefangene das Leben ihrer ungläubigen Leidensgenossen geteilt hatten, und die der Arbeiter-Priester (das Verbot von 1954 konnte diese Bewegung nicht anhalten: sie begann in veränderter Gestalt 1965 von neuem); hinzu kam das immer größere Echo aus den Missionsländern. Als das Problem bewußter wahrgenommen wurde, äußerte es sich als Unbehagen in den Pfarreien. Zum wirklichen Problem aber wurde es wegen der anderen Front im Eroberungsfeldzug: der Katholischen Aktion.

Denn die Katholische Aktion wollte die *Laien* am Evangelisierungsauftrag der Hierarchie teilhaben lassen, um in bestimmte soziale Milieus eindringen zu können: die Welt der Arbeiter, die «Welten» der Bauern, der Selbständigen, der Studenten und der Universitätsangehörigen usw. Diese Bewegungen haben – wie in anderen romanischen Ländern – eine beträchtliche Anzahl von Aktiven geformt. Doch ihre Zielsetzung war nicht die gleiche wie die der Pfarreien. Diesen ging es um Evangelisierung und Sakramentalisierung eines geographischen Sektors, wobei Breitenwirkung angestrebt wurde und die sozialen Unterschiede weitgehend unberücksichtigt blieben. Die Katholische Aktion dagegen bildete Eliten aus, die in ihrem jeweiligen Lebens- und Arbeitsmilieu tätig sein sollten. Hier erhielt die Evangelisierung den Vorrang. Außerdem neigte die innere Logik der Katholischen Aktion dazu, die Kirche nur an ihrer Wirksamkeit zu messen («sehen – beurteilen – handeln»), während das pfarrliche Leben mehr die symbolische und sakramentale Natur der Kirche herausstellt.

Diese Spannungen und diese Vitalität haben in der Entwicklung der französischen *Theologie* eine wichtige Rolle gespielt, einer Theologie, deren Originalität darin bestand, wissenschaftliche Forschung und praktisch-kirchliches Leben nicht zu trennen. Die französischen Konzilstheologen waren «engagierte» Theologen (wie *Chenu* und *Congar*), und die Seelsorger, die mit neuen Projekten (St-Séverin, Colombes, Arbeiterpriester) befaßt waren, trennten ihre Tätigkeit nicht von einer dauernden theologischen Reflexion. Doch diese fruchtbaren Spannungen konnten auch zu Brüchen führen, wie wir sie in den letzten Jahren beobachten mußten. Einige seien im folgenden genannt.

Grenzen der Politisierung

Zwei Realitäten haben das Problem der Politik innerhalb der französischen Kirche neu aufgeworfen (einmal abgesehen von in spezifischerem Sinne politischen Fragen wie Bekenntnisschule, Algerienkrieg usw.).

► Zunächst sind da die «spezialisierten» (d.h. milieuspezifischen) *Gruppen der Katholischen Aktion*, besonders bei den jungen Arbeitern, Bauern und Studenten. Beim Versuch, die Männer und Frauen ihres jeweiligen Milieus in all ihren Problemen und Hoffnungen zu begleiten, kamen diese Bewegungen dazu, eine Gesellschaftsanalyse mit Hilfe einer immer mehr soziologischen, ja marxistischen Terminologie zu entwickeln. Man kann sagen, daß die meisten dieser Bewegungen sich gegen Ende der sechziger Jahre für eine sozialistische Option einsetzten oder jedenfalls dahin tendierten. Im übrigen hatte sich bereits eine erste Generation von Aktiven in den fünfziger Jahren ganz dem sozialen und politischen Engagement verschrieben. Das war vor allem bei der Landjugend der Fall, aus deren Reihen manche zu gewerkschaftlicher und politischer Verantwortung (auf lokaler und regionaler Ebene) gelangten. Einige unter ihnen, ihrerseits zu «Honoratioren» geworden, gerieten später in Konflikt mit der jungen Generation (besonders mit dem MRJC, «Mouvement Rural de Jeunesse Chrétienne»).

► Die zweite Realität sind die *Folgen der Mai-Ereignisse von 1968*. Die Kirche wurde damals unerbittlich nach ihrem Beitrag zur Befreiung der Menschen gefragt. Während die Enzyklika «*Humanae Vitae*» viele Christen der Amtskirche entfremdete, veranlaßte die revolutionäre Bewegung in Lateinamerika die Kirche, Stellung zu beziehen. Zunächst anerkannte die Vollversammlung des Episkopats in Lourdes 1972 die Legitimität des politischen Pluralismus und leitete in der Folge – einige Jahre nach dem Weltkirchenrat – einen Reflexionsprozeß ein über «Befreiung der Menschen und Heil in Jesus Christus» (1973–1974). Einige engagierte Christen, die an dem vom Gemeinsamen Programm der Linken (1972) ausgelösten politischen Kampf beteiligt waren, wollten weiter gehen und die Kirche dazu bringen, «mit dem Kapitalismus zu brechen» (¾ der praktizierenden Katholiken unterstützen bei Wahlen die hinter dem Staatspräsidenten stehende Mehrheit). 1975 ermahnte der Episkopat die Bewegungen der Katholischen Aktion, sie dürften

sich nicht im Namen der Kirche politisch engagieren. Bereits seit geraumer Zeit standen sie in einem offenen Konflikt mit dem Episkopat bezüglich der Landjugend (MRJC) und der Studenten. Die Mitgliederzahlen der Bewegungen nahmen rasch ab. Von 1974 an stand die Gründung einer Bewegung «Christen für den Sozialismus» zur Debatte, die schließlich nur zur Entstehung einer unbedeutenden Gruppe führte, weil man eine neue Art der Vermischung von Christentum und Politik befürchtete (die Furcht vor einer «christlichen Demokratie» in einem Land, das an der Trennung von Kirche und Staat festhält), aber auch, weil es zu einer Trennung in zwei Richtungen kam, von denen die eine eine breite Bewegung mit dem Ziel der Sensibilisierung und Läuterung der Kirche im Blick auf eine sozialistische Gesellschaft erstrebte, während die andere der Kritik an der Kirche und an ihrer Verflechtung mit dem Kapitalismus den Vorrang gab. 1977 betonten die Bischöfe die Grenzen einer Zusammenarbeit mit den Kommunisten. Das im März 1978 erfolgte Scheitern der Linksunion («Union de la Gauche»), die wirtschaftliche Krise und das Fehlen eines bevorstehenden Wahltermins drängten die politische Aktion vorläufig wieder in den Hintergrund.

Während der ganzen siebziger Jahre bewies der Episkopat viel Anpassungsfähigkeit und engagierte sich doch regelmäßig in sozio-politischen Fragen: atomare Bewaffnung, Abtreibung, Gastarbeiter, Arbeitslosigkeit usw. Im gleichen Zeitraum entschloß sich die Kirche zu einer Reihe von Schritten im Sinne von finanziellen Verpflichtungen: Minimallohn für die Priester, denen damit ein bescheidenes, aber festes Einkommen gesichert wurde; Aufnahme des Klerus in das System der staatlichen Sozialversicherung (1978); Erstellung eines Inventars über das kirchliche Immobilienkapital.

Rückgang der praktizierenden Katholiken

Das Kriterium zur Erfassung der «praktizierenden» Katholiken ist trotz der Mehrdeutigkeit des Begriffs immer noch der regelmäßige Besuch der Sonntagsmesse. Als «praktizierend» galten demnach 1960 noch 35 % der Bevölkerung (mit deutlich erhöhtem Prozentsatz in manchen Regionen wie der Bretagne oder dem Elsaß), während es 1971 nur noch 21 % waren und der Prozentsatz heute um 13–15 % liegt. Der Aussagewert dieser Zahlen ist nicht eindeutig, weil der Prozentsatz der Getauften relativ stabil geblieben ist (heute 85 %, während er von 91,7 % im Jahre 1958 auf 82,7 % im Jahre 1968 gefallen war), und vor allem, weil sich der Grad der Christianisierung nicht am sonntäglichen Kirchgang ablesen läßt. Außerdem zeichnen sich gewisse Veränderungen ab: auch überzeugte Christen befolgen nicht mehr in jedem Fall den wöchentlichen Rhythmus, die kirchliche Eheschließung wird seltener (ca. 70%), das Sakrament der Buße macht einen radikalen Wandel durch, der Prozentsatz der im Religionsunterricht erfaßten Kinder ist von Ort zu Ort verschieden (er lag 1979 noch bei 74 %, aber mancherorts nur bei 35 %). Dagegen stoßen die Wallfahrten auf ein neues Interesse, und die Gläubigen kommen an bestimmten liturgischen Festen vermehrt zur Kirche. Das führt uns zu einer anderen deutlichen Veränderung, die es erlauben wird, diese Abnahme im Bereich des «Praktizierens» genauer zu erfassen.

Das Problem der Volksreligiosität

Die Katholische Aktion und die Erneuerung der Pfarreien – deren gemeinsamer Ausgangspunkt der Versuch der «Rückeroberung» war – haben trotz ihrer unterschiedlichen Methoden, ihrer unterschiedlichen Geisteshaltung und ihres andersartigen «Personals» eine ähnliche Wirkung erzielt: eine persönlichere und kritischere Aneignung des Glaubens, also die Heranbildung von Christen, die gegenüber der traditionell eingestellten Masse der Gläubigen als unabhängiger erscheinen. Dieses relativ natürliche Phänomen rief in den sechziger Jahren einige Unruhe hervor, als der Geist des Konzils nur gewisse Schichten der Bevölkerung und der Kirche zu durchdringen vermochte. In dieser Situation erhielt die Frage der Volksreligiosität einen polemischen Akzent, zunächst durch die Debatte über

«Die feierliche Erstkommunion,¹ heidnische Folklore oder christliches Fest?» von A. Colin und S. Bonnet im April 1969. Diesem Text folgte 1973 das Pamphlet «Hü und Hott» («A Hue et à Dia») von S. Bonnet. Der Dominikaner und Soziologe Bonnet griff in scharfer Form den «soziokulturellen» Klerus, das heißt die reformfreudigen Priester, an, die sich auf das Vatikanum II und die Humanwissenschaften stützten, um die traditionelle Religion umzukrempeln (die «feierliche Erstkommunion» war eines der populärsten und zugleich der theologisch am wenigsten fundierten Feste).

Die siebziger Jahre waren von dieser Auseinandersetzung geprägt, die in der Folge auf wissenschaftlicher Ebene ausgetragen wurde, die aber einem Unbehagen entsprach, das von der Gruppe der «Schweigenden in der Kirche» mit viel Lärm geäußert wurde. Diese Gruppe hatte sich im November 1970 gegen die Priester von «Austausch und Dialog»² gebildet. Die «Schweigenden in der Kirche», die beanspruchten, die sogenannte «schweigende Mehrheit» zu vertreten, übten vielfältigen Druck auf die Bischöfe und auf verschiedene Gremien aus, um eine zu rasche Erneuerung der Katechese und die «Politisierung der Kirche» zu verhindern. Diese «Schweigenden» starteten zahlreiche spektakuläre Aktionen (Anfragen bei den Bischöfen, Flugblätter, Agitation), bevor sie sich auf die Katechese konzentrierten.

Sie wurden dann allerdings von einer radikaleren Bewegung rechts überholt: derjenigen von Erzbischof Lefebvre. Dieser gründete 1971 das Seminar von Ecône. Am 29. Juni 1975 weihte er gegen Roms ausdrücklichen Willen drei Priester. Im Sommer 1976 mobilisierte er sämtliche Massenmedien für sich, um dann in den folgenden Monaten zunächst wieder aus den Schlagzeilen zu verschwinden.

Lefebvres großer Erfolg erklärt sich aus seiner Verteidigung der traditionellen Riten, die den sozialen und sichtbaren Charakter der Kirche der Gegenreformation ausgemacht haben (das Latein, die Soutane, die Hierarchie und ihre

¹ Zur «feierlichen Erstkommunion» («communion solennelle») der Franzosen gibt es bei uns keine wirkliche Entsprechung. Alters- und gefühlsmäßig liegt sie zwischen unserer «Erstkommunion» und der protestantischen Konfirmation (Ende des verpflichtenden Religionsunterrichts). (Red.)

² «Echange et Dialogue»: diese Gruppierung war in der Folge von Mai 1968 entstanden; sie forderte eine größere Autonomie der Priester gegenüber der Hierarchie, und zwar bezüglich der Ausübung eines «weltlichen» Berufs, der politischen Aktion und der Zölibatsfrage.

WIR SUCHEN DRINGEND PRIESTER

Für Equipeneinsätze in Kolumbien und in Sambia suchen wir dringend Priester, die bereit sind, sich zusammen mit anderen Berufsleuten in den Dienst der Ärmsten zu stellen.

- In Kolumbien geht es um die Basisarbeit unter den 20 000 Tetwa-Indianern der Diözese Valledupar im Norden des Landes.
- In Sambia geht es um den Gemeindeaufbau für 18 000 entwurzelte Afrikaner in einer Vorstadt von Ndola.

Nach dem Willen der Ortsbischöfe können Equipen nur zusammen mit einem Priester in den Einsatz gebracht werden. Deshalb richtet sich unser Aufruf in erster Linie an Priester.

Interessenten wollen sich bitte mit der Missionsgesellschaft Bethlehem, Immensee, in Verbindung setzen. Der Leiter des Missionsressorts, P. Ernst Boos, steht für weitere Auskünfte gerne zur Verfügung. (Tel. 041/811066)



**Missionsgesellschaft
Bethlehem Immensee**

äußeren Zeichen, die Messe als Opfer, die Marienverehrung usw.). Auf seine Weise griff er die Frage von «Evangelisierung» und «Sakramentalisierung» wieder auf, um sie im Sinne einer Restauration des christlichen Ghettos zu «lösen». An sich warf er ein ernstzunehmendes Problem auf: die Bedeutung der Riten, die allzu viele reformfreundige Geistliche voreilig verändert hatten, ohne sich ihre tiefe psychologische und soziale Bedeutung für die persönliche und historische Struktur des Christentums klar zu machen. Er konnte deshalb einen gewissen Erfolg verbuchen, wenn auch nur für kurze Zeit. Dies zunächst deshalb, weil seine politischen Stellungnahmen (zugunsten des Videla-Regimes in Argentinien und gegen die Demokratie überhaupt) ihn isolierten. Dann aber auch, weil diese politische Isolierung seine kirchliche Isolierung noch unterstrich: «Wie könnte ein einziger Bischof gegen alle anderen recht behalten?» haben die Bischöfe wiederholt gefragt. Schließlich, weil diese Isolierung an einigen Orten institutionalisiert wurde, die die Bewegung fixiert haben, besonders in der Kirche St-Nicolas du Chardonnet, die am 27. 2. 77 in Paris gestürmt wurde, und in verschiedenen «Prioraten».

Ein tieferliegender Grund begrenzt Lefebvres Einfluß: seine Anhänger rekrutieren sich vornehmlich aus Bevölkerungsschichten, die den sozialen und kulturellen Wandel der letzten Jahre nicht verstanden haben und nun bei diesem Bischof eine (illusorische) Zufluchtsstätte gegen die moderne Zeit suchen. In jüngster Zeit erdrückt die Persönlichkeit von Johannes Paul II., der sich bei seiner traditionellen Frömmigkeit und unbeugsamen Strenge in Lehrfragen einer großen Popularität erfreut, die Figur Erzbischof Lefebvres vollkommen. Seine Oppositionsbewegung gegen das II. Vatikanum kann auch weiterhin mit beträchtlicher finanzieller Unterstützung und der Sympathie von Gruppen rechnen, die von der gegenwärtigen Entwicklung in der Kirche enttäuscht sind, aber er hat durch seinen politischen Starrsinn das eingebüßt, was seine Stärke hätte ausmachen können: die Verteidigung der alten Riten und einer traditionellen Lehre, die den nachtridentinischen Katholizismus geformt haben. Die mit dem Papst verbundenen Bischöfe und ihre Mitarbeiter sind also wieder am Ball. Doch bei den Mitspielern hat es Veränderungen gegeben.

Die Stellung der Laien und die Frage des Amtes

In den letzten Jahren ist der Episkopat mehrfach auf die Lage der Priester (Theologie, Amt, Ausbildung usw.) eingegangen, doch ist die Frage des Amtes ganz allgemein in einer Wandlung begriffen.

Im Jahre 1971 genehmigte die Bischofskonferenz einen wichtigen Bericht über «Die Kirche als Heilszeichen unter den Menschen» – zu einer Zeit, als die politischen Debatten die sakramentale Natur der Kirche beinahe in Vergessenheit geraten ließen. Zwei Jahre später wurde ein weiterer wichtiger Schritt zur theologischen Klärung mit dem Dokument «Alle tragen in der Kirche Verantwortung» getan. Hier wurden nicht die besonderen Probleme des Klerus betont, sondern die *Aufgaben* der Kirche und die unterschiedlichen Ämter, die von der Sendung der Kirche her erforderlich sind. Dieser Appell, der im Verlauf der Jahre einen breiten Widerhall hatte, beginnt gehört zu werden. Augenblicklich sind 150 000 Laien in der Katechese engagiert und übernehmen volle Verantwortung. 10 Prozent der Religionslehrer an Höheren Schulen und Gymnasien sind Laien; die Hälfte von ihnen wird von der Kirche bezahlt. Andererseits sind seit 1974 nur 84 Diakone ordiniert worden.

Neu ist nicht das Engagement der Laien in der Kirche, sondern die Übernahme von kirchlichen Ämtern, und seien sie auch noch so bescheiden. Ein anderes Beispiel bilden die «priesterlosen Sonntagsgottesdienste» (ADAP), in denen Laien die Liturgie und bestimmte Dienste übernehmen, im allgemeinen in kleinen ländlichen Gemeinden von 100 bis 500 Einwohnern, die keinen Priester mehr haben. Dieses Phänomen, das 1967 entstanden war, entwickelte sich hauptsächlich seit 1974 und betrifft inzwischen 67 von 92 befragten Diözesen. (Schon 1975 wurde fast die Hälfte aller Pfarreien von Seelsorgern betreut, die von außerhalb kamen.) Gleichzeitig sind es vor allem Laien, die die Gruppen der «charismatischen Erneuerung» leiten. Man schätzt, daß etwa 40 000 bis 60 000 Menschen regelmäßig dar-

an teilnehmen; einige von ihnen finden sich zu fest organisierten Gemeinschaften zusammen.

Schließlich muß auch die Rolle erwähnt werden, die die Laien innerhalb der *theologischen Studien* spielen. Zunächst gibt es diejenigen, die an von verschiedenen Zentren (Paris, Lyon, Straßburg, Aix usw.) organisierten Tagungen teilnehmen. Zudem hat das Institut Catholique in Paris 1969 einen theologischen Ausbildungszyklus für Laien eingerichtet, der mit einem akademischen Grad abgeschlossen werden kann. Diese Ausbildung erstreckt sich über sieben Jahre, ist sie doch für Laien gedacht, die beruflich schon anderweitig engagiert sind. Es handelt sich hier also nicht um Laintheologen, die wie der Klerus nur in Theologie qualifiziert wären, sondern um Laien, die *zusätzlich* zu ihrer Berufsausbildung eine theologische Qualifikation erwerben, die derjenigen der Priester voll entspricht. Seit 1969 haben in Paris 60 Kandidaten das Lizentiat absolviert, 25 bis 30 bereiten den Magistergrad («Maîtrise») vor, und andere haben das normale Abschlußexamen gemacht. 1980 verteilten sich in Paris über 200 Studierende auf die sieben Jahre des Kurses.

Vielleicht werden sich die Bischöfe vermehrt auf diese Gruppe von Laien stützen, die aus der Mittelschicht stammen, und vielleicht werden sie den Bewegungen der Katholischen Aktion nicht mehr so klar den Vorrang geben. Doch zeichnet sich hier noch keine eindeutige Politik ab. Die Frage kann also nur gerade gestellt werden.

Die Kirche Frankreichs hat das Gefühl der Einheit oder doch der kontrastreichen Homogenität, das sie früher hatte, verloren. Basisgemeinden, Bibel- und Gebetsgruppen – sie alle fordern eine gewisse Autonomie und denken nicht mehr spontan im Rahmen der Amtskirche, ohne daß sie dabei schon offen eine mehr oder weniger unklare und konfliktgeladene Solidarität mit dieser Kirche aufkündigen wollten. Doch der Episkopat hat inzwischen eine straffere und zentralisiertere Organisation, die kühne Initiativen, welche den Herausforderungen der Zeit angemessen wären, etwas lähmen könnte. In den nächsten drei Jahren werden zehn Diözesen neue Bischöfe bekommen, darunter Paris, Lyon, Lille, Nantes und Tours. Wie werden die neuen Bischöfe heißen? Gegen Ende der Regierungszeit Pauls VI. wurden eher Theologen ernannt. Johannes Paul II. hat zum Nachfolger von Bischof *Guy-Marie Riobé* in Orléans einen Mann mit solider Frömmigkeit und offener Grundhaltung bestimmt, *Jean-Marie Lustiger*. Doch es waren mehr als 2 Jahre verstrichen, bis für den prophetischsten aller französischen Bischöfe ein Nachfolger gefunden war. Demgegenüber ist der neue Weihbischof (mit Nachfolgerecht) von Straßburg, *Pater Roger Heckel SJ*, ein Fachmann für katholische Soziallehre, der die letzten Jahre in Rom tätig war, sicher ein Verfechter von Autorität und klarer Lehre, der sich um Nuancen recht wenig kümmert. Doch stellt sich nun die Frage, wie die Kirche in Frankreich – ebenso wie die in anderen europäischen Ländern – aus der Sackgasse ihrer immer noch zu klerikalen Struktur und aus der Infragestellung durch die Säkularisierung hervorgehen wird. In einem Interview mit dem Magazin *Time* (9. Juni 1980) sieht Congar die Kirche im Übergangsstadium von einer Situation der «Christenheit», wie wir sie erlebt haben, zu einer Kirche, deren Glieder in ihren Einstellungen durch die säkularisierte Gesellschaft geprägt werden. Er spricht gar von *zwei Kirchen* in dieser entchristlichten Umwelt: der organisierten Kirche, die die Mehrheit der Bevölkerung getauft hat, und einer anderen, erst im Entstehen begriffenen Kirche, in der «das Evangelium aufersteht»: «Wir werden die Zeugen einer Kirche in Frankreich, die aus dem Volk geboren wird.» Erst die Zukunft wird zeigen, ob sich eine Alternative wirklich in diesem Sinne abzeichnet.

Bernard Lauret, Paris

DER AUTOR, Dr. Bernard Lauret, ist Theologe und im Verlagswesen (Éditions du Cerf, Paris) tätig. Sein Beitrag wurde von Adelheid Müller-Lissner übersetzt. – Zum Thema des Artikels sei noch auf eine Sondernummer der Zeitschrift «Informations Catholiques Internationales» (Nr. 548, 15. 3. 1980 – 163, Bd. Malesherbes, F-75 849 Paris Cedex 17) verwiesen: «L'Église en France».

Die faszinierende Welt der Marionetten

«Ich glaube an die unsterbliche Seele der Marionetten und Puppen! Es sind Wesen von Holz und Pappe, aber es ist etwas Göttliches in ihnen, wie klein sie auch immer sein mögen. Sie leben nicht wie unsereiner – und doch leben sie. Sie leben wie die unsterblichen Götter» (Anatol France). So wie die Götter sind Marionetten und Puppen unergründlich und voller Widersprüche. Sie bleiben sich gleich und verwandeln sich doch in einer nicht endenwollenden Metamorphose. Sie spielen ein Theaterstück, aber kein Spiel im Theater. Maler arbeiten an diesem Spiel, und doch ist das Ergebnis kein Gemälde. Musik verbindet sich mit Malerei, die Puppen tanzen – sogar die Gegenstände führen tanzende Bewegungen aus – und doch ist ihr Tanz kein Ballett. Was also ist das Puppenspiel; was macht das Puppenspiel aus? Wohl vor allem seine Bildhaftigkeit, die Verbindung des sich bewegenden Bildes mit Musik und Spiel.

Aus der Welt der Lüge zurück zur Wahrheit

Immer wieder ist man erstaunt über die Magie der Puppen und Marionetten und sucht nach einer Erklärung für die Faszination, die von ihnen ausgeht. Vielleicht ist diese so groß, weil die Marionetten nicht zu unserer Vernunft sprechen, sondern zu unserem Gemüt und unserer Phantasie. Puppen sind irrealer Wirklichkeit *par excellence*. Sie sind die Mittler zwischen Wirklichkeit und Traumwelt, und das Theater, in dem sie vor uns erscheinen, ist das Theater des Wunderbaren. Dem Puppenspiel als solchem wohnt eine ungeheure Suggestionskraft inne. Es schafft eine verstärkte ästhetische Distanz, die den Zuschauer geradezu auffordert, den so entstandenen Raum mit seiner eigenen Phantasie zu füllen. Er wird den Traum der Puppe und des Puppenspielers weiterträumen. Kein Theater, keine Rolle aus dem Schauspieltheater kann so ganz und vollkommen Inkarnation der Phantasie sein. Daß Puppen meist kleine, leblose Figuren sind, die durch das Wunder der Spielkunst und der menschlichen Phantasie Leben gewinnen, macht einen großen Teil ihres Zaubers aus. Der erwachsene Zuschauer sieht in ihnen seine Kindheit wieder erstehen, das Kind wiederum befindet sich mit den Puppen auf gleicher Ebene, es muß nicht zu ihnen «aufsehen». Dazu kommt wohl noch, daß sich die Phantasie des Kindes ganz natürlich dem Wunderbaren, Seltsamen, ja sogar Absurden zuwendet. So erfährt das Kind fast selbstverständlich, was auch wir erfahren: das Ineinanderspiel von Realem und Irralem, das zum Puppentheater gehört. Alles was schwebt, geht oder fliegt, aufsteigt oder versinkt, ist den gleichen Bewegungsgesetzen unterworfen und gehört in wunderbarer Einheit zu *einer* Welt. Alles Wirkliche ist verwandelt; vollkommenes Marionettentheater ist vollkommen sichtbar gewordene Poesie. Puppen und Marionetten verkörpern in ihrer fast naiven Einfachheit in einer Welt der Lüge die Rückkehr zur Wahrheit. Sie sind nur, oder besser gesagt genau das, was sie darzustellen bestimmt sind. Und doch verändert sich vor unsern Augen die Phantasie und wird zur Realität. Die Gegenstände verwandeln sich, gehen eine Verwandlung durch. Sobald wir uns ihnen nähern, stellt sich heraus, daß sie nicht sind, wofür wir sie gehalten haben. Ein wesentliches Element des Puppentheaters ist die «Ungewißheit», die zerfließenden Umrisse, die Möglichkeiten der nicht endenwollenden Metamorphose, die in der Handlung geschilderte ungewisse Veränderlichkeit der Welt.

Die Akteure im Puppentheater bleiben unsichtbar, treten erst am Ende der Vorstellung hervor, meist einheitlich gekleidet, als wären sie Arbeiter oder «namenlose Soldaten der Kunst». Sie agieren im Hintergrund, unsichtbar und anonym. Für das Publikum sind sie noch uninteressanter als ein Statist auf der Bühne. Die Aufgabe der Spieler ist es, sich die Gesetze der Marionette anzueignen und die in ihr liegenden Möglichkeiten zu erspüren. Ihre Kunst besteht nicht darin, die Marionetten zu bewegen,

sondern diese zu Bewegungen zu befähigen, ihnen quasi ein Eigenleben zu verleihen.

Im Puppentheater werden die anerkannten Theaterkonventionen in Frage gestellt. Das Bildhafte hat den Vorrang und das bedeutet eine besondere Art der Präsenz von Literatur. Man könnte sagen: «Das Marionettentheater ist nicht literaturlos, nur unliterarisch.» Es verwendet Literatur nur insoweit, als sie für die bildhafte Kunst unentbehrlich ist. Literatur liefert also vor allem eine lebhaftere Handlung, dramatische Situationen und typische Charaktere. Philosophie, Dichterworte, individuelle Akzente formt das Puppentheater in Bewegung um, in Farbe, Rhythmus, Melodie und Form. Ideen äußern sich nicht verbal, sondern *visuell* durch die Vermittlung der Marionette. Sie, das künstliche Gebilde, hat die Vorstellungen eines Menschen erfassbar zu machen. Ton und Licht helfen ihr dabei, doch sie ist abhängig. Sie hängt an Fäden, wird von Stäben geleitet oder ist auf eine Hand aufgestülpt. Ihr Wesen ist festgelegt, auch ihre Mimik ist starr. Jede Äußerung von Persönlichkeit ist ausgeschlossen. Die Marionette ist ein geschlossener Mechanismus; sie braucht einen Impuls von außen, um aus dem Stadium des passiven, nur dem Gesetz der Schwerkraft folgenden Zustands in einen aktiven, belebten, hinüberzutreten. Ein ihr übergeordneter Wille muß ihre Tendenz nach unten aufheben und ihr das Bewegen im Raum ermöglichen. Erst wenn Mensch und Puppen, lebendiges Wesen und Mechanismus zueinander in Beziehung treten, entsteht Marionettenspiel.

Die Marionette in der Literatur

Unzählige Dichter und Schriftsteller zeigten großes Interesse am Puppenspiel. So soll der große englische Dichter *John Milton* nach dem Besuch einer Puppentheater-Vorstellung die ersten Entwürfe zu seinem Werk «Paradise Lost» niedergeschrieben haben.

Man darf annehmen, daß bereits 1582 eine Bearbeitung von *Christopher Marlowes* «Tragical History of Dr. Faustus» von der Puppenspieltruppe des Earl of Pembroke am Hof in London gespielt wurde. Am Ende des ersten Aktes läßt Marlowe den Clown Robin auftreten, der, zum Vergnügen des Publikums, von Wagner arg beschimpft und malträtiert wird. Natürlich ist Robin ein Vorläufer des Kasperle. 1588 wird das Puppenspiel von Dr. Faustus in Tübingen gespielt, und hier tritt Kasperle auf. Fausts Famulus Wagner erbittet von seinem Herrn die Erlaubnis, einen Gehilfen anstellen zu dürfen, um sich besser dem Studieren widmen zu können. Da tritt Kasperle auf und lärmt: «Es ist, mein Seel', eine verzweifelte Sach', wenn man ein fahrender Gesell ist und keinen Herrn finden kann. Da lauf ich nun schon eine halbe Ewigkeit rum und kann keinen Dienst kriegen. Und wenn's so fort geht, behalt ich keine heile Sohle an meinen Füßen und Hunger habe ich dabei! Ich wollt' alle Berge wegessen, und wenn's lauter Pasteten wären. Das ganze Mitteländische Meer wollt' ich aussaufen, und wenn's lauter Champagner wär. Aber Potz Blitz, Mordbataillon, hier scheint ja ein Wirtshaus zu sein. Und ich sehe doch keinen Krug, kein Glas, keinen Wein, kein Bier und auch keinen Kellner. Muß doch mal Lärm machen. He da, Kellner, Hausmeister, Kammerdiener, Hausknecht, Kammerjungfrau, Wirtschaft! He da, ein fremder Passagier ist angekommen!»

Goethe hat dieses Spiel in Straßburg gesehen und wohl unter dem Eindruck des Erlebten den *Urfaust* geschrieben. Bereits in frühester Kindheit war Goethe mit dem Puppenspiel in Berührung gekommen. 1753, als Vierjähriger, hatte er zu Weihnachten ein Puppentheater erhalten und sich während seiner Kindheit nie mehr davon getrennt. In «Dichtung und Wahrheit» berichtet Goethe: «Man hatte das Puppenspiel (wieder) aufgestellt und zwar dergestalt eingerichtet, daß die Zuschauer in meinem Giebelzimmer saßen, die spielenden und dirigierenden Personen aber sowie das Theater selbst vom Proszenium an in einem Nebenzimmer Platz und Raum fanden ...» *Voltaire* und *Rousseau* liebten das Puppenspiel; Rousseau berichtet in seinen «Bekenntnissen» von dem großen Eindruck, den in Genf ein Italiener namens *Gambacorta* mit seinen Marionetten gemacht hatte: «Die Neuheit fand großen Beifall ...»

Im folgenden Jahrhundert mußten die Romantiker fast unausweichlich beim Aufspüren von Volksliedern und Märchen auf die Puppen und das Puppenspiel stoßen. So erfährt die Mario-

nette auch in der Literatur eine Wandlung. Der Blick des Romantikers ist nach innen gerichtet. In sich, aber auch in der irrationalen Sehnsucht, in der das Fühlen über sich selbst hinaus führt, soll die Kunst die Menschen aus den Regionen des Tages in die Nacht des Unbewußten führen: Märchengestalten wie Nixen und Elfen üben ihren magischen Zauber aus. Auf ihre Art gehört die Marionette in diese neue Welt. Das Puppenspiel regte *Achim von Arnim*, *Körner* und *Mörke* an. *Eichendorff* zeigte in seinem Puppenspiel «Das Inkognito» eine politisch-soziale Zeitsatire von marionettenhafter Unwirklichkeit. *E. T. A. Hoffmann* hat zahlreiche Stücke für die vielen Marionetten, die in seinem Wandschrank hingen, geschrieben. Vielleicht die schönste Erzählung aus der Zeit der Romantik, die mit dem Puppenspiel zu tun hat, ist *Theodor Storms* «Pole Poppenspeeler».

Zauber der Puppenwelt

Der französische Schriftsteller *Stendhal* berichtet in den «Souvenirs d'Italie» über ein Puppenspiel, das er als «cette charmante bagatelle» bezeichnet. Diese «reizende Bagatelle» war nur sechs Fuß breit, stellte jedoch die genaue Kopie eines großen Theaters dar. Die Darsteller – 24 Marionetten, jede acht Zoll hoch und mit Beinen aus Blei – hatten pro Stück eine Zechine gekostet. Zu Beginn der Darbietung löschte man die Lichter im Salon und spielte eine etwas freie Komödie, eine gekürzte Version der «Mandragola» von Machiavelli. Im Frankreich des 19. Jahrhunderts findet man unzählige Versuche, Marionetten einen philosophischen und literarischen Zug zu geben. Im «Petit Théâtre de la Galerie Vivienne» beispielsweise wurden Stücke von Cervantes, Aristophanes und Shakespeare aufgeführt, im «Théâtre des Marionettes des Jardins des Tuileries», das der bekannte Henri Signoret leitete (er gilt als Vorläufer von André Tahon), wurde mit großem Erfolg Shakespeares «The Tempest» gespielt. Leute mit Rang und Namen in der französischen Literatur improvisierten Puppenspiele. *Maurice*, der Sohn von *George Sand*, hatte mit seiner ersten Vorstellung so großen Erfolg, daß sich seine Mutter mit Freunden zusammenschloß und eine Puppenbühne für ihn schuf mit neun Marionetten, deren Gesichter der Kunstmaler Lambert gestaltete.

Der belgische Dichter *Maurice Maeterlinck* sagte einmal: «Ich glaube von ganzer Seele, daß das Poetische erstickt, wenn es von lebenden Wesen verkörpert wird.» Er ging sogar soweit, großen dramatischen Figuren wie dem King Lear oder Othello die unmittelbare Wirkung auf den Zuschauer abzusprechen, wenn sie von lebendigen Schauspielern dargestellt würden. Auch *Michel de Ghelderode* hatte eine besondere Vorliebe für das Puppenspiel. Seine Welt war bevölkert von Puppen und Marionetten, und Marionetten, unbekleidete Schaufensterpuppen und Karussellpferde leisteten ihm in seinem Arbeitszimmer, das er sein «Heiligtum» nannte, Gesellschaft.

Das spanische Dichter *Federico Garcia Lorca* hatte bereits als Kind mit einem winzigen Theater gespielt, und seine Jugendfreunde waren Puppenspieler gewesen. Als Siebzehnjähriger kam er mit der kleinen Oper «El raton de maese Pedro» in Berührung, die *Manuel de Falla* für eine Marionettenbühne komponiert hatte. Ihr Text basiert auf jener Episode aus «Don Quichotte» von Cervantes, in der die Befreiung der Melisanda erzählt wird. Die mittelalterliche Ballade spielt bei Cervantes in einem Wirtshaus und wird von Puppen dargestellt. Lorcass Freundschaft mit de Falla dürfte diesen auf den Gedanken gebracht haben, es auch einmal mit Puppen zu versuchen, und es dauerte nicht lange, da war Lorca ihrem Zauber verfallen. Er begründete eine neue Spielform im Theater, mit Tänzern und Puppen als Darsteller, und schrieb verschiedene Stücke dafür. Um nur einige zu nennen: «Chimera», «Der Student und der Matrose» und das bekannte «Retablo de Don Cristobal». Nicht nur die Figuren der Marionettenspiele, auch die Charaktere in Lorcass Theaterstücken für die Bühne haben alle Eigenschaften von Puppen und Marionetten und können die enge Verwandtschaft mit ihnen nicht verbergen. Lorcass Bühnengestalten sind in einem ähnlichen Maße Typen, wie es die Marionetten sind. Als Beispiel sei hier nur «In seinem Garten liebt Don Perlinpin Belisa» genannt.

Puppen lassen sich manipulieren

Zwischen 1902 und 1904 hat *Arthur Schnitzler* unter der Überschrift «Marionetten» drei Einakter geschrieben: «Der Puppenspieler», «Der tapfere Cassian» und «Zum großen Wurstel». Im «Puppenspieler» ist die Hauptfigur ein Dichter, der seine Kunstwerke nicht auf Papier schreibt, sondern konkret ins

Leben eingreift. Es bleibt nicht beim Spiel mit der eigenen Einbildungskraft, er spielt mit lebenden Beispielen seiner Phantasiebilder. Der Dichter selbst verbindet sich dem Leben nicht, er steht darüber und dies im Bewußtsein seiner Schöpferkraft. So hat er einst seinen schüchternen Freund mit einem Mädchen zusammengebracht. «Ihr wart Puppen in meiner Hand, ich lenkte die Drähte. Es war abgemacht, daß sie sich in dich verlieben sollte, denn du hattest mir leid getan. Ich wollte in dir die Illusion des Glücks erwecken. Ich habe dich zu einem andern Menschen gemacht und ich darf wohl sagen, es ist ein edleres Vergnügen, mit Lebendigen zu spielen als Luftgestalten in poetischem Tanze herumwirbeln zu lassen.» Aber aus dem Spiel ist Ernst geworden, das Mädchen hat den Freund geheiratet. Der Dichter muß der Zerstörung seiner eigenen Illusion, daß er Schöpferkraft besitze, zusehen. Menschen hängen nicht wie Puppen an Drähten. Er verbittert und zieht sich in ein Leben des Zerfalls und der Unsicherheit zurück.

Im Einakter «Zum großen Wurstel» läßt Schnitzler auf der Bühne ein Puppenspiel aufführen mit für ihn typischen Themen. Motive aus «Der Schleier der Beatrice» und «Der Ruf des Lebens» werden von Marionetten in unbeholfenen Versen vorgetragen. Die Schauspieler, die die Zuschauer im Puppentheater spielen, begleiten das Geschehen mit ihren wohlwollenden, bissigen, oft auch naiven Kommentaren, immer im Bewußtsein, daß auch sie nur Typen sind. Alle Figuren sind erfunden, die Puppen sowohl wie die «Zuschauer». Sie werden von einem Dichter gelenkt und tun so, als ob sie lebendig wären. Doch weder die Marionetten noch das Publikum noch der Dichter sind frei; es kommt *der Unbekannte*, dem sie alle zum Opfer fallen und der die sichtbaren und unsichtbaren Drähte durchschneidet. «Dies Schwert hier aber macht es offenbar, / wer eine Puppe, wer ein Mensch nur war. / Auch unsichtbaren Draht trennt diese Schneide, / zu manchen stolzen Puppenspielers Leide.» Alles, was im Spiel gesagt wurde, ist nun wieder aufgehoben. Nichts ist gewiß, die Menschen sind Marionetten eines Schicksales, vor dessen Repräsentant es ihnen graut. Das Puppenspiel ermöglicht zu übertreiben und zu typisieren. Marionetten agieren nicht nach den Gesetzen der Wahrscheinlichkeit. Sie haben kein Motiv für ihr Tun, sondern werden von dem gelenkt, der die Drähte in der Hand hat. So wird das Puppenspiel zum Sinnbild des Lebens mit seinen Zufällen und Abenteuern.

Begrenzung und Intensität des Ausdrucks

Auch im Werk *Rainer Maria Rilkes* tritt als wichtiges Motiv immer wieder die Puppe auf. «Es könnte ein Dichter unter die Herrschaft einer Marionette geraten, denn die Marionette hat nichts als Phantasie. Die Puppe hat keine und ist genau um soviel weniger als ein Ding, als die Marionette mehr ist. (...) Die Marionette hat nur ein einziges Gesicht, und ihr Ausdruck steht für immer fest. Es gibt entsetzte Puppen und fromme oder einfältige. Jede hat nur ein Gefühl im Gesicht, aber dieses ganz in seiner höchsten Steigerung.» Rilke nennt das Gesicht der Marionette «ein Gesicht aus Aussehen». Alles ist in diesem Gesicht enthalten, nur etwas tritt als wesentlicher Zug dazu: die Bewegung. «Jede Marionette verfügt über einen abbiegbaren Leib. Ihrer Bewegungen sind nicht viele, sie spielen sich auch nicht in den Handgelenken oder den Schultern ab, sondern sie konzentrieren sich an wenigen schlanken Stellen der Figuren. Dort werden sie vollzogen, eifrig, mit Wichtigkeit und weithin sichtbar. Wenn der menschliche Körper des Schauspielers sich auf mannigfaltigere Weise bewegen kann, so sind die Bewegungen der Marionette begrenzt. Aber gerade diese Begrenzung intensiviert den Ausdruck. Jede Bewegung ist gleichermaßen kondensiert und gewinnt an Intensität.»

Im «Buch von der Pilgerschaft» stellt Rilke einen Seelenzustand über das Bild einer Marionette dar. Er beschreibt den Anfall religiöser Ekstase, den sein Mönch erlebt, mit den Worten:

«Er flog empor, als ob er Flügel spürte,
und sein erleichtertes Gefühl verführte
ihn zu dem Glauben seiner Vogelwerdung.
Er ging in seinen magern Armen schmal,
wie eine schiefgeschobene Marionette,
und glaubte, daß er große Schwingen hätte
und daß die Welt schon lange wie ein Tal
sich ferne unter seinen Füßen glätte.»

Hier benutzt Rilke also das Bild der Marionette, um einen Zustand der Seele darzustellen. Ähnliches findet sich in den «Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge». Rilke beschreibt darin den Gang eines Epileptikers, der über die Place Saint-Michel geht. «Die linke Hand löste sich leise vom Stock ab und hob sich so langsam empor, daß ich sie vor der Luft zittern sah; er schob den Hut ein wenig zurück und strich sich über die Stirn. Er wandte ein wenig den Kopf, und sein Blick schwankte über Himmel, Häuser und Wasser hin, ohne zu fassen, und dann gab er nach. Der Stock war fort, er spannte die Arme aus, als ob er aufliegen wollte, und es brach aus ihm aus wie eine Naturkraft und bog ihn vor und riß ihn zurück und ließ ihn nicken und neigen und schleuderte Tanzkraft aus ihm heraus unter die Menge. Denn schon waren viele Leute um ihn, und ich sah ihn nicht mehr ...»

Das Ausgeliefertsein an eine Macht, die nicht sichtbar und erklärbar ist, der Marionette gleich, wird in einem Gedicht aus dem Jahre 1907 formuliert:

«Nun treibt die Stadt schon nicht mehr wie ein Köder,
der alle aufgetauchten Tage fängt.
Die gläsernen Paläste klingen spröder
an deinem Blick. Und aus den Gärten hängt
der Sommer wie ein Haufen Marionetten
kopfüber, müde, umgebracht.»

In *Georg Büchners* Werk sind Puppen, Marionetten und Automaten Figuren für den Menschen, dem ein Innerstes fehlt, aus dem heraus er sich als der schöpferische Mittelpunkt der Welt fühlen könnte, ausgesetzt dem fremden Zufall, der die Erfüllung des Lebens vereitelt: «Puppen sind wir – von unbekanntem Gewalten am Draht gezogen; / nichts, nichts wir selbst» (Büchner, Leonce und Lena).

«Christus als Puppe?»

Auch im Werk von *Max Frisch* finden wir Gedanken zum Puppenspiel. In seinem Tagebuch aus dem Jahre 1946 schreibt er:

«Gestern wieder einmal in einem Puppenspiel, und nachdem alles zu Ende war, durften wir sogar hinter das Bühnchen treten. Es ist ein enger Raum mit verbrauchter Luft, verwundert betrachten wir die hängenden Puppen. Irgendwie ungläubig, ob es wirklich die gleichen sind, die uns eben bezaubert haben. Auch der Teufel hängt nur an der Latte, schäbiger, als man erwartet hat. Während des Spiels wirken sie immerfort anders, je nach der Szene, je nach den Worten, die sie selber nicht sprechen und hören. Und dann ist man im stillen betroffen, wie die Puppen plötzlich ins Leere starren, leblos, geistlos, als kennen sie uns nicht wieder ... Was jedem auffällt: wie leicht es den Marionetten gelingt, auch außermenschliche Wesen darzustellen, einen Erdgeist, einen Kobold, Ungeheuer und Feen, Drachen, Geister der Lüfte und was das Herz begehrt. Auch auf der großen Bühne kann es sich ergeben, daß solche Gestalten erscheinen müssen, die Meerkatzen oder ein Ariel; dort besteht immer die Gefahr, daß es peinlich wird, und bestenfalls gelingt es dem Schauspieler, so zu spielen, daß sie nicht lächerlich werden ...»

Max Frisch kommt dann auf ein Beispiel zu sprechen, nämlich auf die Schwierigkeit, auf der Bühne einen Erdgeist darstellen zu lassen. «Auf der großen Bühne, meine ich, können wir den Erdgeist nicht glauben, weil er gegenüber den Menschen nicht aufkommt: weil der Mensch, der ihm gegenübertritt, wirklich ein Mensch ist, eine Natur aus Fleisch und Blut. Das andere dagegen, der Erdgeist, bleibt ein Bild, ein Zeichen. Und damit spielt die Szene, wie vortrefflich sie auch gespielt werden mag, von vornherein auf zwei verschiedenen Ebenen, die nicht auf die gleiche Art glaubhaft sind. Beim Puppenspiel sind sie es.» Oder: «Christus als Puppe? Ich erinnere mich, daß wir als Studenten einmal ein Puppenspiel sahen, welches das Abendmahl darstellte. Es war erschütternd. Es war heilig in einem Grade, wie es mit einem menschlichen Darsteller, der uns einen Christus vortäuschen will, nie möglich wäre. Ein Christus aus Lindenholz, wie Marion ihn macht: man denke an ein Kruzifix, und auch dort wird es nicht als Lästerung empfunden. Die Puppe, im Gegensatz zum leiblichen Schauspieler, begegnet uns von vornherein als Gestaltung, als Bild, als Geschöpf des Geistes, der allein das Heilige darstellen kann. Der Mensch, auch wenn er ein Bild

spielt, bleibt immer noch aus Fleisch und Blut. Die Puppe ist aus Holz, ein ehrliches und braves Holz, das nie den verfänglichen Anspruch erhebt, einen wirklichen Christus vorzustellen, und wir sollen sie auch nicht dafür halten. Sie ist nur ein Zeichen dafür, eine Form, eine Schrift, die bedeutet, ohne daß sie das Bedeutete sein will. Sie ist Spiel, nicht Täuschung; sie ist geistig, wie nur das Spiel es sein kann ...»

«Von der Trägheit der Materie wissen sie nichts»

Wenden wir uns zum Schluß noch dem tiefsinnigsten, aber auch schwierigsten Text zu, der je zu unserm Thema verfaßt wurde: *Heinrich von Kleists* Aufsatz «Über das Marionettentheater».

«Als ich den Winter 1801 in M. zubrachte, traf ich daselbst eines Abends in einem öffentlichen Garten den Herrn C. an, der seit kurzem in dieser Stadt als erster Tänzer der Oper angestellt war, und bei dem Publico außerordentliches Glück machte. Ich sagte ihm, daß ich erstaunt gewesen wäre, ihn schon mehrere Male in einem Marionettentheater zu finden, das auf dem Markte zusammengezimmert worden war und den Pöbel durch kleine dramatische Burlesken mit Gesang und Tanz durchwebt, belustigte. Er versicherte mir, daß ihm die Pantomimik dieser Puppen viel Vergnügen machte und ließ nicht undeutlich merken, daß ein Tänzer, der sich ausbilden wolle, mancherlei von ihnen lernen könne. Da diese Äußerung mir durch die Art, wie er sie vorbrachte, mehr als ein bloßer Einfall schien, so ließ ich mich bei ihm nieder, um ihn über die Gründe, auf die er eine so sonderbare Behauptung stützen könne, näher zu vernehmen. Er fragte mich, ob ich nicht in der Tat einige Bewegungen der Puppen, besonders der kleineren, im Tanz sehr graziös gefunden hätte. Diesen Umstand konnte ich nicht leugnen ... Jede Bewegung, sagte Herr C., hat einen Schwerpunkt; es wäre genug, diesen in dem Innern der Figur zu regieren; die Glieder, welche nichts als Pendel wären, folgten ohne irgend ein Zutun auf eine mechanische Weise von selbst. Er setzte hinzu, daß diese Bewegung sehr einfach wäre, daß jedesmal, wenn der Schwerpunkt in einer geraden Linie bewegt wird, die Glieder schon Kurven beschrieben ... Zudem haben diese Puppen den Vorteil, daß sie antigrav sind. Von der Trägheit der Materie, dieser dem Tanze entgegenstrebendsten aller Eigenschaften, wissen sie nichts: weil die Kraft, die sie in die Luft erhebt, größer ist als jene, die sie an die Erde fesselt ...»

Die Seele ist das Wesenszentrum des Menschen, so wie es der Schwerpunkt für die Marionette ist. Wenn nun Kleist in seinem Aufsatz die Marionette als Metapher für die menschliche Existenz nimmt, so darum, weil er überzeugt ist, daß nur jener Mensch immer bei sich ist, nie «außer sich», dessen Lebensäußerungen aus seiner Seele, aus seinem Schwerpunkt kommen. In dem Augenblick, wo der Mensch Bewußtsein errang, hat er seine Lebensmitte verloren und damit auch den Zustand der Unschuld, des «reinen» Seins. Kleist nimmt die Marionette als eine Projektion der Reinheit, Unschuld und Ganzheit im Gegensatz zum fragmentarischen, das heißt gebrochenen und an die Gegenständlichkeit ausgelieferten Bewußtsein des Menschen. Am Schluß seines Aufsatzes weist Kleist noch einmal auf die Stellung des Bewußtseins hin, das zwischen dem nicht mehr Reinen und dem «noch nicht» der Welt der reinen Bezüge steht, und schließt: «... Mithin, sagte ich ein wenig zerstreut, müßten wir wieder vom Baum der Erkenntnis essen, um in den Stand der Unschuld zurückzufallen? Allerdings, antwortete Herr C., das ist dann das letzte Kapitel von der Geschichte der Welt.»

Vera De Bluë, Zürich

DIE VERFASSERIN, Frau Dr. Vera De Bluë, ist Germanistin und arbeitet zurzeit an einem Buch über «Die Metamorphose der Marionette», das im Winter 1980 im Verlag Éditions du Tricorne in Genf erscheinen soll. Aus dem Themenkreis dieser Veröffentlichung stammt auch der obige Beitrag.

Auf diese zweite Feriendoppelnummer 14/15 wird die nächste Ausgabe am 31. August folgen.

Erratum

Prof. Dr. Jürgen Moltmann (Tübingen) hat uns freundlicherweise auf ein Versehen auf der Titelseite unserer Nr. 10 (31.5.1980, S. 109) aufmerksam gemacht: *Rosemary Radford Ruether* ist nicht – wie wir dort schrieben – eine «bekannte evangelische», sondern eine römisch-katholische Theologin. Allerdings lehrt sie an einer evangelischen Hochschule, dem «Garrett Theological Seminary» in Evanston (Illinois, USA). Red.

Mehr Neuzeit gefragt

Der frühe Tod des Theologen und Historikers *August Bernhard Hasler*¹ und der Hinschied des großen alten Mannes der Kirchen- und Konzilsgeschichte *Hubert Jedin* bieten Anlaß, über die Situation der Kirchengeschichte vor allem der neueren und neuesten Zeit nachzudenken. Welchen Standort nimmt sie ein «zwischen Theologie und (profaner) Wissenschaft», hat kürzlich *Hanno Helbling* in einer Sonderbeilage der Neuen Zürcher Zeitung (Nr. 48, 28./29. Juni, S. 65–70) gefragt. Man erfuhr darin u. a. von einer Kontroverse zwischen H. Jedin und *Victor Conzemius* über dessen These von der Kirchengeschichte als «nichttheologischer» bzw. als nicht der *systematischen* Theologie unterworfenen Disziplin (N. Brox, Regensburg).

Jedin (zusammen mit *E. Iserloh*, Münster) verstand Kirchengeschichte als «Theologie und Geschichte». Sie setze «volle Bejahung des katholischen Glaubensgutes» voraus, hebe sich wesentlich von einer «Christentumsgeschichte» ab und vermeide es, sich «in die Schemata soziologischer Begriffe» pressen zu lassen. Conzemius hingegen geht es gerade um Integration von «Sozialforschung», Religions- und Gesellschaftsgeschichte in die Kirchengeschichte zumal der Neuzeit und «im Kontext der Säkularisierung». Er verspricht sich von der Religionssoziologie und von der Erforschung der sozialen Rolle der Religion neue Impulse für sein Fach. Die Abwehrhaltung führt er darauf zurück, daß die Kirchengeschichte sich lange hauptsächlich als Theologiegeschichte bzw. auch noch als Hierarchiegeschichte verstand.

Eine Woche später, 5. Juli, anläßlich seines Rücktritts von der Theologischen Fakultät Luzern, prangerte Conzemius in der dortigen Presse (Vaterland und besonders LNN) das «notorische Defizit» in der Erforschung und Darstellung neuzeitlicher Kirchengeschichte an. Zu Beginn des Jahrhunderts sei «alte Kirchengeschichte» unter den Theologen Trumpf gewesen, dann sei der Aufschwung der Bibel- und Liturgiewissenschaft gekommen und schließlich habe man sich in die Pastoraltheologie gestürzt. Die Kirchengeschichte aber, zumal für die nachreformatorische Zeit, sei zurück- und die Auseinandersetzung mit der Moderne ausgeblieben.

Wenn das Konzil hier manches bessern wollte, so seien doch «keine Konsequenzen» gezogen worden: weder aus dem Selbstverständnis als «wanderndes Gottesvolk» noch aus der Aufwertung der *Ortskirche*. Sonst, so meint Conze-

¹ Verfasser des zweibändigen Werks über *Pius IX, Unfehlbarkeit und Erstes Vatikanum* (vgl. Orientierung 1977, S. 207ff. und 259/262).



Herausgeber: Institut für weltanschauliche Fragen
Redaktion: Ludwig Kaufmann, Karl Weber, Jakob David, Albert Ebnetter, Mario v. Galli, Robert Hotz, Clemens Locher, Josef Renggli, Josef Rudin
Ständige Mitarbeiter: Paul Erbrich (München), Raymond Schwager (Innsbruck), Pietro Selvatico (Fribourg)

Anschrift von Redaktion und Administration:
Scheideggstr. 45, CH-8002 Zürich, ☎(01) 201 07 60

Bestellungen, Abonnemente: Administration

Einzahlungen: «Orientierung, Zürich»

Schweiz: Postcheck Zürich 80-27842

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

Deutschland: Postscheckkonto Stuttgart 6290-700

Österreich: Postsparkasse Wien. Konto Nr. 2390.127

Italien: Postscheckkonto Rom Nr. 29290004

Abonnementspreise 1980:

Schweiz: Fr. 32.- / Halbjahr Fr. 17.50 / Studenten Fr. 24.-

Deutschland: DM 35.- / Halbjahr DM 19.50 / Studenten DM 26.-

Österreich: öS 260.- / Halbjahr öS 150.- / Studenten öS 180.-

Übrige Länder: sFr. 32.- plus Versandkosten

Gönnerabonnement: Fr./DM 40.-. (Der Mehrbetrag wird dem Fonds für Abonnemente in Ländern mit behindertem Zahlungsverkehr zugeführt.)

Einzelexemplar: Fr. 1.80 / DM 2.- / öS 15.-

AZ

8002 Zürich

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion

mius, hätte gerade die Kirche in der Schweiz etwas zur Erforschung ihres «Weges» tun müssen: Aber im Unterschied zu den Protestanten gebe es auf katholischer Seite keinen Lehrstuhl noch Lehrauftrag für *schweizerische Kirchengeschichte*, so wenig wie für kirchliche *Zeitgeschichte* und die in der Schweiz so reiche katholische *Volksreligion*.

Diese letzten Bemerkungen machen deutlich, daß die Einschätzung der Kirchengeschichte wesentlich vom kirchlichen Selbstverständnis abhängt: wie ganz anders «geschichtlich» versteht sich heute «Kirche» schon vielerorts in Lateinamerika! Bei uns aber scheint das Interesse an der geschichtlichen Wahrheit desto mehr von anderen Interessen überlagert zu werden, als man sich dem «Geschehen» der Gegenwart nähert: Oder von wem wird ein *Erinnern* seitens des Volkes bzw. der Öffentlichkeit gefördert? Hierzu ist A. B. Haslers Klage zu bedenken, daß «nach wie vor die Archive wichtigster Kurienämter» für die Zeit des Vatikanum I «verschlossen» seien. Hasler richtete deshalb wenige Tage vor seinem Tod in einem *offenen Brief* die dringende Bitte *an den Papst*, tatkräftig mitzuhelfen, daß «alle Fragen, die heute mit der päpstlichen Unfehlbarkeit verknüpft sind ... objektiv studiert und geklärt werden». Mit dieser Bitte sollten sich eigentlich alle, denen an Geschichte liegt, solidarisieren können. Ein Stückweit geschah dies bei Haslers Beerdigung am 5. Juli in Wittenbach SG: Die beiden St. Galler Bischöfe, mehrere Historiker, zumal aus Rom und München, gegen 40 Priester und zahlreiches Volk erwiesen dem aus Theologie und Kurien dienst in die «Profangeschichte» übergetretenen Arbeiter für Kirche und Ökumene die letzte Ehre. *L. Kaufmann*

Die Benediktsregel

«Für Anfänger», so heißt es am Schluß, sei diese «kurze Regel» geschrieben, und «damit wir uns wenigstens ausweisen können über Anstand und Sitten»: Wer aber «der Vollkommenheit entgegenstehe» wolle, habe ja die «Lehren der heiligen Väter». Solche Charakterisierung kann Ausdruck der Bescheidenheit sein – ähnlich äußerte sich Thomas von Aquin zu seiner «Summa»! – sie kann aber auch darauf abzielen, Mut zu machen. Abt *Georg Holzherr* von Einsiedeln und der Benziger-Verlag haben wohl vor allem das zweite im Auge, wenn sie ihre schön gestaltete deutsche Neuausgabe der *Benediktsregel* als eine *Anleitung zum christlichen Leben*¹ empfehlen. Die Regel ist, so schreibt der Abt in seiner Einführung, eine «Kurzfassung der Heiligen Schrift»; sie will «Menschen der Seligpreisungen formen ...», die sich voll für die kirchliche Gemeinschaft engagieren. Die Apostelgeschichte bietet die Modellvorstellung dafür. Die frühen Mönchsväter und Benedikt setzen dieses *biblische Leitbild* in eine klösterliche Lebensordnung um.» Für Mönche geschrieben, ist sie doch verfaßt, längst bevor es «Benediktiner» usw. gab: «Die geistliche Lehre der Regel ist weitgehend identisch mit der *altkirchlichen Spiritualität* überhaupt.» Sie «engagierten Christen unserer Zeit zugänglich zu machen» ist das Ziel. Abt Holzherr erstrebt es vor allem dadurch, daß er den von ihm neu übersetzten Regeltext Kapitel um Kapitel innerhalb vergleichbarer Texte und möglicher *Quellen* aus Ost und West *situert*. So zum Beispiel, wenn er hinter dem «gegenseitigen Gehorchen» oder, wie er sagt, «Aufeinanderhören» in Kap. 71 der Benediktsregel die «Ordnung der Liebe» und den erfahrenen Wert gemeinsamer Diskussion (Schutz vor Selbsttäuschung) bei *Kassian* (†430) entdeckt, aber die von *Basilios* (†379) der Apostelgeschichte entnommene «Gewissensklausel» («Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen») vermißt. Zur Frage der Quellen der Benediktsregel liefert Holzherrs Einführung interessante Information über jüngste Forschungsergebnisse. Danach wäre der Mutterboden der Benediktsregel im damaligen *Südgalien* und *Jura*, nämlich im Inselkloster *Lérins* (vor Cannes) und in Klöstern der Franche-Comté und des Schweizer Jura (Romainmôtier?: Anm. 21) zu suchen: die dort entstandene sogenannte «Magisterregel» hätte Benedikt gekürzt, deren einseitig «vertikale Sicht» im «horizontalen» Sinn (Christus im Bruder, im Armen, Gast und Kranken) ergänzt und mit seinem eigenen «Augenmaß» für die Wirklichkeit seiner Adressaten ausgeglichen. Dabei hätte er auch das Gedankengut anderer «heiliger Väter», darunter besonders *Basilios*, beigezogen (S. 13, 18/19). Solches Quellenstudium, biographische Angaben bei Gregor d. Gr. und Hinweise auf Adressaten legen übrigens eine spätere Datierung von Benedikts Tod nahe als traditionell angenommen (547). Auch die Geburt wurde zu früh datiert (480). Holzherr setzt sie «etwa zu Beginn des 6. Jahrhunderts» an. Dem trotzdem heuer gefeierten Jubiläum ist es offensichtlich zu danken, daß wir die sorgfältige Neuausgabe der Regel schon jetzt und nicht erst in 20 Jahren in Händen haben. *L. K.*

¹ Zürich 1980, 370 Seiten, Fr./DM 24.80