



EINE HALLE im Bildungshaus Bad Schönbrunn/Zug. Auf dem Weg zur Hauskapelle, unter üppig rankenden wilden Reben, begegnet blinkend und blendend, zersprungen und wieder zusammengeklümpert, teilweise aber vergittert, ein Spiegel. In Wirklichkeit handelt es sich um ein *Materialbild*, nur daß dort, wo das Bild sein sollte, der Betrachter, der sich nahe genug dem Spiegel aussetzt, sein eigenes Bild zu Gesicht bekommt. Was an «Material» zu sehen ist, bildet dazu den Rahmen: Links schlägt eine Geißel herunter; es sind Lederschnüre mit scharfen, metallenen Widerhaken. Daneben spießt ein Bajonett – seine Lederscheide ist verstohlen am Rand angeklebt – senkrecht nach oben den blutigen Stern von Bethlehem (alias Judensterne) auf. Rechts unten, auf Handhöhe, bietet sich griffbereit ein robuster Hammer an, während oben aus rostroten Nägeln und Schrauben ein INRI wird. Darüber, nunmehr deutlich einrahmend und abschließend, in Rot getauchte echte Dornzweige wie am unteren Rand echte Ketten. Als ob das alles nicht genug wäre, läuft – nur dem sichtbar, der hinter die Kante blickt – ein Schriftband um den Rahmen: «Was ihr irgend einem Menschen tut ... Wo ist dein Bruder? – Das sind meine geliebte Tochter und mein geliebter Sohn.» Das Ganze hängt an geschmiedeten Fleischhaken frei im Raum und zwar so, daß man vor dem Eintritt in die Kapelle auf den Spiegel stößt, beim Herauskommen aber auf der Rückseite die Symbole der Gnade erblickt: den goldenen Kelch und den grünen Lebensbaum vor einer roten Sonne auf marineblauem Himmel. Der Sinn ist klar: Den Zugang zu dieser gnadenvollen Kehrseite der Gewalttätigkeit gewinnt nur, wer zuvor im Spiegel die eigene Gewalttätigkeit wahr-genommen hat.

In diesem *Materialbild* (1976–79) von *Roland Peter Litzener* verdichtet sich der Sinn einer Ausstellung, die bis zum 20. Oktober mit 140 Bildern (Federzeichnungen, Tusche-Aquarellen, Lithos, Offset-Drucken) – sehr geschickt auf verschiedene Hallen, Gänge und die Kapelle verteilt – einen repräsentativen Querschnitt des zeichnerischen und malerischen Werks des Künstlers bietet. Unter der Überschrift «Das Bild als Spiegel» von *Günter Remmert SJ* (Göttingen) gestaltet, bringt sie – u. a. zu Motiven aus Märchen und aus der Bibel, vornehmlich zu Kreuzweg und Kreuzigung, aber auch zu «Olympia» und zum «Asphalt» – eine umfassende, ja ungemein vielschichtige und kühn aktualisierte Thematik zum Vorschein, wie sie auch im folgenden Text anklängt. Er stammt aus einer Rede, die der Künstler anlässlich einer Ausstellung zum Abschied von Pastor Heinrich Albertz aus dessen Gemeinde in Berlin-Schlachtensee am 25. März 1979 gehalten hat.

L.K.

Das Bild als Spiegel

Was sind Bilder? Bilder sind Spiegel. Spiegel, wie die spiegelglatte Fläche eines Teiches über seinem Grund, eines Sees über seinen Untiefen, einer Lache in ihrer Verletzlichkeit. Sie sind auch Spiegel des Betrachters – wie das Spieglein, Spieglein an der Wand. Bilder sind vor allem auch Legenden, Gleichnisse wie Allegorien, Parabeln – Märchen. Märchen, das sind wahrhaftige Geschichten, voller Geheimnis und Überraschung. Geschichten, die Chiffren gleichen für Herkunft und Hinkunft. Und das ist ein, für mich wesentliches, Verständnis von Bild: Bild ist ein Prozeß, eine Geschichte von, aus und mit dem Leben; mit meinem Erleben. Somit ist Bild das, was sich verändert, sich wandelt, sich entwickelt und worin ich mich entfalten und ergehen kann. Alles Leben, die ganze Schöpfung ist Bild. Aber wo bleibt sie, wenn wir sie nicht betrachten, nicht anschauen? Wer und auf welche Weise sind wir, wenn uns niemand ansieht, hört und fühlt? Wer bin ich, wenn mich keiner wahrnimmt? Wenn keiner mit mir redet und mit mir schweigt? Was ist ein Bild von Rembrandt oder van Gogh, wenn es im Banktresor eingeschlossen ist – oder auch «nur» auf einem Speicher steht? Es ist nicht. Niemand erlebt es, niemand liebt oder haßt es, mag es oder lehnt es ab. Es ist tot. Aber irgendeiner wähnt es zu besitzen.

KUNST

Ausstellung in Bad Schönbrunn/Zug: Der in katholischen und evangelischen Kreisen der Bundesrepublik bekannte Künstler Roland P. Litzener stellt erstmals in der Schweiz aus – Uralte Motive in Bezug zu aktuellster Bewußtseinslage – Vom vielschichtigen Anruf der Bilder.

L.K./R.P. Litzener

LITERATUR

Friedenspreisträger Ernesto Cardenal: Nach Pablo Neruda meistgelesener Autor Lateinamerikas – Des reichen Patriziersohns Weg zur radikal gelebten Armut – Mystiker und Freund von Thomas Merton auch außerhalb der Klostermauern – Kubaerfahrung – Botschaft und Schicksal der Gemeinde von Solentiname – Mit der Partei der Armen gegen Somoza – Heute Kulturminister – Weder Berufsschriftsteller noch Intellektueller – Weltenerfahrung mit den Rechtlosen und Rückgriff auf die Urgeschichte Nicaraguas – Epiphanie des brüderlichen Menschen – Gegen die Zerstörer der Natur und des menschlichen Zusammenlebens – Der Revolutionär sieht die Menschheit «für die Hochzeit mit Gott geschaffen».

Paul Konrad Kurz, Gauting b/München

THEOLOGIE

Im asiatischen Kontext: Trotz Vielfalt der Kulturen gemeinsame Probleme für eine asiatische Theologie – Drei Schwerpunkte von Dialog und Auseinandersetzung – Kolloquium südostasiatischer Theologenschulen in Pattaya – Differenzierende Gegenüberstellung zu einer Tagung in Sri Lanka – Nachdruck auf interdisziplinärer Zusammenarbeit mit Humanwissenschaften – Kontextualisierung läßt einen theologischen Rahmen aus dem «Material» von Praxis und Spiritualität erwachsen.

Luis Gutheinz, Taipei/Taiwan

FILM

Christus kam nur bis Eboli: Ein Buch und ein Film – Süditalienische Parallele zum «Holzschuhbaum» – Ländliche Kultur der Armut: nicht minderwertig, sondern andersartig – Hinter Eboli erstreckt sich ein Land ohne Sünde und Erlösung, wo Übel nur irdisches Leid ist.

Michael Sievernich, Frankfurt

PHILOSOPHIE

Moderner Agnostizismus: Im Unterschied zum Atheismus vom Vatikanum II übersehen – Heute die größere Gefahr für Glaube und Religion – H.R. Schlettens Sammelband bemüht sich, die beiden Geisteshaltungen auseinanderzuhalten – Zwei Hauptformen: analytisch und aporetisch – Registrierung der Erkenntnisgrenzen und Leiden an Gott, an der Welt und am Problem des Bösen – Gemeinsamkeit der Fragenden und Zweifelnden.

Karl-Heinz Weger, München

Wenn die Bibel im Alten Testament in der Genesis, in der Entstehungsgeschichte, davon spricht, daß Gott den Menschen schuf nach seinem Bild, so verstehe ich das auch als Spiegelbild. Anders gesagt: als Dialog. Dem entspricht gleichnishaft: Er erschuf ihn als einen Mann und eine Frau. Also wieder ein Dialog. Das Gespräch zwischen Gott und Mensch ist ein Prozeß, die Weggeschichte und Entfaltung von Frau und Mann, von Menschen mit Menschen. Genesis ist immer. Auch heute. Genesen heißt nicht, wie wir es heute oft verstehen, «gesund ist gleich leistungsfähig» werden. «Genesen» hat vielmehr ursprünglich die Bedeutung von «am Leben bleiben», lebendig-sein. «Eines Kindes genesen» ist die alte Redewendung für gebären; also für Leben hervorbringen. Es bedarf demnach der Bildkraft, der Phantasie, um Leben hervorbringen und zu begreifen. Als Bildner darf ich hier vielleicht sagen: «Gott», das ist auch ein personales Bild für die unendliche, unerschöpfliche Phantasie; Leben entwerfende, Leben erhaltende, Leben entfaltende, Leben potenzierende Liebe. – Was ist Liebe ohne Phantasie? Was ist Leben ohne Begeisterung?

Bild, das ist auch Anruf, gleichzeitig = mehrfach, vielschichtig; möglichst offen und verborgen zugleich. Im Neuen Testament der Bibel steht bei Matthäus, daß wir das Kraut mit dem Unkraut wachsen lassen und erst bei der Ernte voneinander trennen sollen. So muß – um auch hier im Bild zu bleiben – das Leben als Prozeß angenommen

werden: in gut und ungut, gesund und ungesund, gehorsam und ungehorsam und so fort, damit wir unsteril, ungeschützt und im Vertrauen leben, daß wir aus unseren Gewohnungen ausbrechen können. Denn darin besteht die Chance, allen Verengungen zu entrinnen und irgendwann, irgendwo einmal ein wenig aufzuleuchten. Erst am Ende, im Tod scheiden sich Licht vom Schatten, Spreu vom Weizen, wird das Bild vollendet.

So ist Bild-Kunst das, was Zukunft anbietet und erwirbt. Kunst ist ganz Gegenwart, Augenblick – je umfassender, umso mehr. Kunst, das ist die Kunst zu leben im Angebot des anderen – für das Angebot an den anderen. Kunst ist deshalb nicht einfach nur schön im Sinn von ästhetischem Genuß – sondern gut im Sinne konstruktiver Lebensqualität. Goethe sagt: «Die Kunst ist bildend eh' sie schön ist». So muß sie auch wahrnehmen, was wir häßlich nennen und darf das Unfaßliche, das Absurde, nicht leugnen. Sie kann nicht jenseits von Gut und Böse, von Tod und Krankheit «schön» sein. Das Leben selbst, das ist in all seinem Gelingen und Mißlingen die Sache, in der sich dramatische und völlig undramatische Verdichtungen ergeben. Also ist Dichtung, Bildkunst, Komposition, Musik, Choreographie, Tanz – Selbstvergessenheit. Selbstvergessenheit in phantasievoller, redlicher Arbeit. In Fleiß und Selbsthingabe. Eine hohe Summe von Leben.

Roland Peter Litzenburger, Markdorf/Bodensee

EIN RADIKAL BRÜDERLICHER MENSCH

Nicaraguas Dichter Ernesto Cardenal, Friedenspreisträger des deutschen Buchhandels 1980

Die Literaturzeitschrift «La Marcha» in Montevideo schrieb im Dezember 1970: «Ernesto Cardenal aus Nicaragua ist heute nach Pablo Neruda der meistgelesene Autor Lateinamerikas». Seine *Psalmen* wurden das Gebetbuch der Unterdrückten. Sie ermutigten das politische Bewußtsein der Christen, stärkten die Freiheitskämpfer. Hermann Schulz hatte einen dieser Texte in der «Neuen Zürcher Zeitung» entdeckt. Unter dem Titel *Zerschneide den Stacheldraht* brachte er als Verleger 1967 die deutsche Übersetzung heraus. Das in wenigen Jahren in zwanzig Sprachen übersetzte Bändchen wurde in den frühen siebziger Jahren die auflagenstärkste deutsche Lyrikpublikation. Dennoch sperrten sich damals namhafte deutsche Tages- und Wochenzeitungen gegen die Rezension dieser «Psalmen» in ihrem Feuilleton. Autor, Aussage und Gattung waren nicht «in». Die Texte entsprachen weder der linken noch der rechten noch einer linksliberalen Ästhetik. Cardenal war für keine Seite unmittelbar affirmativ zu gebrauchen. Dieser Eindruck verstärkte sich, als 1971 seine mönchischen Meditationen *Von der Liebe*, 1972 sein politisches «Kuba»-Tagebuch und die Gedichte als *Gebet für Marilyn Monroe* erschienen. Den einen war er zu «mystisch», den anderen zu «revolutionär» gesinnt. Zu weit fort von allen Gruppen hierzulande.

Nach dem Sturz des Somoza-Regimes in Nicaragua hat Ernesto Cardenal im Sommer 1979 das Amt des Kulturministers in der neuen Regierung übernommen. Der Priester und Lyriker wurde zur öffentlichen Person, für die sich die internationalen Presseagenturen interessieren. Konservative Kreise in Amerika und Europa brandmarken den politischen Christen als «Obskuranter». Sie bezeichnen den Priester-Minister der Sandinistischen Befreiungsfront als «nützlichen Idioten». Auch republikanische Aufklärer hierzulande zögern mit ihrer Zustimmung. Spüren die einen wie die andern, daß er der *Ihre* nicht ist? Eine schnelle Identifikation wird nicht gelingen. Der Mann steht zwischen den Fronten hierzulande. Poesie und Mystik und die ent-

schieden politische Perspektive und die politische Tat und Christ und die gelebte (unideologische) Solidarität mit den Armen, das paßt nicht in die hiesigen Denk- und Verhaltensmuster – weder in die poetischen noch in die christbürgerlichen noch in die politischen. Cardenal stellt alle ideologischen Fixierungen, die intellektuellen Rollenansprüche, Herrschaftsansprüche jeder Art in Frage. Für eine ästhetisierende Literatur ist er so wenig zu gebrauchen wie für eine intellektualisierende. Man kann sich mit Cardenal nicht selbst bestätigen. In dieser Hinsicht ist die Preisverleihung des deutschen Buchhandels eine zeichenhafte Tat. Auch nach der Zuerkennung des «Friedenspreises» wird er der «Unsere» nicht sein. Ernesto Cardenal bleibt gegenüber unserer Gesellschaft, gegenüber den erlaubten und verlangten Mustern des Rollenverhaltens der *Fremde*. Er ist der *wahrhaft* und deshalb *radikal brüderliche Mensch*, der uns alle provoziert. Der poetische Mensch ist nicht getrennt vom brüderlichen, der politische (vorerst) nicht vom poetischen. In der Faszination steckt die Provokation. Der brüderliche Mensch gehört zu den Armen.

Arm mit den Armen

Cardenal hat die Armut nicht als Saison-Tourist gewählt, nicht schwärmerisch, vorübergehend oder intellektuell. Er schreibt nicht am swimming-pool über Franziskus, nicht in einer Luxuswohnung über die Neue Sensibilität. Auch das Programm der Neuen Subjektivität erreicht ihn nicht. Erzählen oder Nicht-erzählen ist sein Problem nicht. Der Mann, der auf der Inselgruppe *Solentiname* (im Großen Nicaraguasee) sein Leben mit den *Indios* teilte, gegen Ausbeutung, Erniedrigung und Analfabetentum an der Basis arbeitete, notiert gleichzeitig in seinen Betrachtungen über die Liebe:

«In der *Armut* liegt ein Glanz verborgen, der Glanz des Authentischen. Ein Gegenstand des Reichtums ist immer unrealer als ein armer. Der Glanz der armen Dinge ist wie das Leuchten eines nackten Körpers. Es ist das gleiche

Leuchten wie in einem Kunstwerk, seiner Struktur, seinen Farben ... Die Falschheit des Reichtums besteht darin, daß wir das, was wir haben, mit dem verwechseln, was wir sind. Reichtum ist auch eine Täuschung.»

So kann nur jemand schreiben, der seine Unschuld nicht verloren hat. Cardenal kämpft gegen eine unterdrückende Armut. Er schreibt zugleich aus dem Bewußtsein einer kreatürlichen Armut. Sie ist eins mit den brüderlichen Berührungen des Lebendigen. Cardenal schreibt für eine Armut, die uns den Geschmack läßt an den natürlichen Dingen. Sein Gespür für diese kreatürliche Armut ist eine Art von Genialität, vielleicht, zusammen mit dem Brüderlichen, die Wurzel des Prophetischen. Cardenal steht gegen eine kapitalistisch produzierte Armut und gegen den kapitalistisch produzierten Reichtum. Er widersetzt sich jeder Gesellschaftsform, die den Menschen (und den Politikern) den Geschmack nimmt an den natürlichen Dingen und das Gespür für brüderliches Zusammenleben. In einer egoistischen, isolierenden und scheinbar funktionierenden Besitzwelt mag man diese Einstellung als «obskur» oder «romantisch» apostrophieren. Sie widerspricht in der Tat unseren Voraussetzungen, Ansprüchen.

Sein Weg zur radikalen Existenz

Ernesto Cardenal wurde nicht in die Armut geboren. Als *Sohn einer Patrizierfamilie* spanischer Abkunft besuchte er in Granada (Nicaragua) das Jesuitenkolleg. Er studierte Philosophie und Literaturwissenschaft an der National-Universität von Mexiko und an der Columbia-Universität in New York. Er promovierte mit einer Arbeit über Sehnsucht und Sprache in der neuen Lyrik Nicaraguas. Nachträglich kann man hier eine Wurzel erkennen für das energetische Potential des Glaubens an die Zukunft, an revolutionäre Veränderung, an die «Kommunion» aller lebendigen Wesen, an das «Paradies». In seiner eigenen Lyrik wurde Cardenal früh von «Meister Pound» beeinflusst. Er lernte die Unterscheidung von *private voice* und *public voice*. Er erkannte die Probleme des Ästhetizismus und Formalismus im individualistischen Sprechton. Die Verbundenheit mit seinem Volk, sein geschichtliches und politisches Bewußtsein bewahrten Cardenal von Anfang vor ästhetischem Individualismus. Die «public voice» teilt Konflikte, Leiden, die Erfahrungen und Sehnsucht des gemeinsamen Lebens mit. Später wird Cardenal seine Vorstellung politisch «Kommunismus», seinen Antrieb christlich «Kommunion» nennen.

Auf das Universitätsstudium in den USA folgte die Bildungsreise nach Europa. Der mit 24 Jahren promovierte junge Mann reist (1949/50) durch die europäischen Länder. Er lernt Italien, Paris, Spanien kennen. Er sah die Schweiz, leider nicht das zerstörte Nachkriegsdeutschland. Zurück in Nicaragua widmete er sich literarischen und journalistischen Arbeiten. Der Kontakt mit fortschrittlichen jungen Freunden ließ ihn 1954 an der April-Rebellion gegen Somoza, den Vater des 1979 gestürzten Präsidenten, teilnehmen. Er konnte sich der Verhaftung durch Flucht entziehen. Die Schreie der Ermordeten sollen sich damals in sein Bewußtsein genagelt haben. Eine schwere persönliche Krise befahl ihm. Religiöse Erfahrungen trieben den «reichen Jüngling» in die radikale Existenz. 1957 bat Ernesto Cardenal um Aufnahme im Trappistenkloster Gethsemani in Kentucky/USA. Dort begegnete er dem ehemaligen Publizisten *Thomas Merton*. Der Mönch Merton wurde sein Lehrmeister und Freund. Nach zwei Jahren erkannte Cardenal, daß er für die mönchische Lebensweise nicht geschaffen war. Aus Gesundheitsgründen und aus einer tieferen, noch ungenauen Ahnung heraus verließ er das Kloster. In Cuernavaca/Mexiko begann Cardenal das Theologiestudium. Am *Seminario de Cristo Sacerdote* von *La Ceja* in Kolumbien setzte er es 1961 fort. Hier entstanden seine *Salmos*, lateinamerikanische Psalmen, die Unrecht, Gewalt, Gefängnis und Stacheldraht anklagen, solidarisch bewußt machen und im Gebet dem biblischen Gott vorzeigen. Aus dem Bewußtsein des Evangeliums, aus Erinne-

rung, Nachrichten und konkreter politischer Anschauung entwickelt Cardenal das religiöse Protestpotential des Armen.

Als 40jähriger erhält er am 15. August 1965, dem Fest Mariä Himmelfahrt, die Priesterweihe in der Kathedrale von Managua/Nicaragua. Er geht in keine der vorhandenen Land- oder Stadtpfarreien, läßt sich in die traditionelle klerikale Struktur der Kirche nicht einbauen. Zusammen mit Freunden, vor allem mit dem jungen Dichter *William Agudelo* und dessen Frau, einer Lehrerin, begründet Cardenal auf der Insel *Mancarrón*, die zur Solentiname-Gruppe im Großen See von Nicaragua gehört, eine christliche Kommune. Er will aus dem Geist des Evangeliums, nicht aus einer Verwaltungsstruktur leben. Er will ohne die Vorschriften, Regeln, Zäune bestehender Institutionen neu beginnen. Er teilt Hände, Kopf, Wissen, Gefühle, Herz, seine ganze Gegenwart mit indianischen Fischern, Bauern, gleichgesinnten Gefährten. Er alphabetisiert das Bewußtsein der Indios. Er zeigt ihnen das Evangelium, die Worte und Bilder in Richtung auf ein neues, befreites Menschsein. Er läßt sie Bilder malen, entwickelt ihre Kreativität, ihr Selbstbewußtsein. Aus Hörern werden Leser. Aus Unmündigen werden Männer und Frauen, die wissen, was ihnen von Jesus her versprochen ist, was sie als Christen suchen, als politisch bewußt werdende Menschen wollen. Im *Evangelium der Bauern von Solentiname* zeichnet Cardenal die Gespräche auf, die er mit ihnen in den sonntäglichen Gottesdiensten geführt hat. Brüderliche Gespräche ohne Schultheologie.

Revolution und christliche Nächstenliebe

Als Mitglied einer Lyrik-Jury zur Feier des 11. Jahrestages der Castro-Revolution läßt sich Cardenal 1970 nach Kuba einladen. Der unagitorische Besucher bejaht das System der sozialen Gleichheit und der offenen Mitmenschlichkeit. Er akzeptiert die wirtschaftliche Kargheit, die trotz Mangel an Konsumgütern auf einer neuen Moral fußt. Nicht der Besitzwert der Dinge, ihr Gebrauchswert soll gelten. Zweifellos bringt Cardenal zwei überaus sympathische Augen für die neue sozialistische Gesellschaft mit. Er meint nach zahlreichen Gesprächen mit Arbeitern, Lehrern, Bauern, Studenten, mit Seminaristen und dem Erzbischof in der Bauernjacke statt des Ehrfurcht gebietenden römischen Talars, hier werde «das Ideal der christlichen Armut gelebt, in Gleichheit und Brüderlichkeit, und die Christen müßten die ersten sein, dieses System zu verteidigen». Von den wirtschaftlichen Schwierigkeiten erfährt er wenig. Den Fidel-Kult, die Bevorzugung der alten Kämpfer, Zensur gegenüber einem unorthodoxen westeuropäischen Marxismus (Althusser zu lesen, ist an der Universität verboten), das Verschweigen von Konzentrationslagern, die entschiedene Benachteiligung der Kirche: das sieht und hört er. Er beurteilt es mit der Nachsicht eines Mannes, der um die Geburtswehen des Neuen und um die grundsätzliche Spannung von Realität und Idealität weiß (schon die alten Ordensstifter litten darunter). Vom Sinn der Revolution auf der Zuckerrohrinsel überzeugt, faßt er sein Urteil in den Satz: «In Kuba ist der neue Name für *christliche Nächstenliebe Revolution*.» In den folgenden Jahren besucht Cardenal Peru und das Chile Allendes. Im Herbst 1973 kommt er erstmals nach Deutschland. Cardenal besucht die Frankfurter Buchmesse, das geteilte Berlin, nimmt am Sacro Pop-Festival in Düsseldorf teil. Er berichtet von der Unterdrückung der Menschenrechte in seiner Heimat.

Als der brüderliche Mensch aus Nicaragua zum 17. Deutschen Evangelischen Kirchentag 1977 in Berlin erwartet wird, muß er absagen. Er war gerade durch verschiedene Städte der USA und Mittelamerikas gereist, um vor Studenten, Presse und Fernsehen auf die politische Situation in seinem Heimatland aufmerksam zu machen. Nach seiner Rückkehr mit Verhaftung bedroht, wollte er sein Land in dieser zugespitzten Situation der Unterdrückung nicht verlassen. Er sah voraus, daß vielleicht eines Tages die ganze Kommune von Solentiname fliehen müßte oder

Die Pfarrei **St. Franziskus, Zürich-Wollishofen**, sucht baldmöglichst

Pastoralassistent(in) oder Katechet(in) oder Jugendleiter(in)

Aufgabenbereich:

- Mithilfe und Gestaltung von Familien- und Jugendgottesdiensten,
- Religionsunterricht auf der Mittel- und Oberstufe der Volksschule,
- Betreuung der offenen und organisierten Jugendgruppen, Individualberatung von Jugendlichen, Organisation von Weekends usw.

Wir sind eine Pfarrei von ca. 6000 Katholiken am Rand der Stadt Zürich.

Anstellungsbedingungen und Besoldung richten sich nach der Anstellungsordnung des Kantons Zürich und den Richtlinien des Stadtverbandes.

Schriftliche Anmeldungen mit den notwendigen Unterlagen sind erbeten an Pfarrer A. Poletti, Kath. Pfarramt St. Franziskus, Kilchbergstr. 5, 8038 Zürich, der auch für Vorgespräche gerne zur Verfügung steht (Tel. 01/45 13 72).

aber das Regime Somoza stürzen würde. Noch im gleichen Jahr wollte und konnte Cardenal nicht verhindern, daß junge Männer und Frauen seiner Gemeinde eine bewaffnete Aktion gegen die Garnison der Nationalgarde in San Carlos durchführten. Als Gegenaktion zerstörte die Nationalgarde die Häuser der Kommune. Die Regierung erließ Haftbefehl gegen Cardenal. Er war am 5. Oktober nach Costa Rica ins Exil entkommen.

Mit der Partei der Armen gegen Somoza

Cardenal hatte die gewaltsame Aktion in San Carlos weder angestiftet noch gutgeheißt. Aber er trat in dieser Situation offen der Sandinistischen Befreiungsfront bei, der bereits große Teile der Bevölkerung angehörten: Arbeiter, Bauern, Studenten, zahlreiche Priester und Intellektuelle, sogar einige Unternehmer und Direktoren der Wirtschaft. Alles spitzte sich auf die entscheidende Phase im Kampf des Volkes gegen den Diktator Somoza zu. Cardenal nahm an keiner militärischen Aktion teil, erkannte aber jetzt die Notwendigkeit militärischer Auseinandersetzung, weil es ohne sie keine Freiheit gab und, solange das Regime herrschte, Gerechtigkeit niemals geben würde. Im Dezember 1977 bekannte er bei einem Blitzbesuch seinen Freunden in der Bundesrepublik:

«Meine Waffe ist das Wort, meine Dichtung, die Verkündigung des Evangeliums. Wir bekämpfen die Diktatur mit allen Mitteln, die möglich sind. Ich kämpfe mit den meinen. Ich klage an, mit meiner Dichtung, als Priester» (Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt 11. 12. 1977).

Damals bat Cardenal die Regierung der Bundesrepublik Deutschland, jede Unterstützung der Diktatur Somoza zu sperren. Die USA waren darin bereits vorausgegangen. Cardenal verglich die Diktatur Somozas mit der Diktatur Hitlers. Er meinte, daß man hierzulande Widerstandskämpfer verstehen müßte.

In diesen Monaten begriff Cardenal, daß mit den Prinzipien des gewaltlosen Kampfes eine Veränderung in Nicaragua nicht zu

bewirken war. Er erinnerte sich der «traditionellen Prinzipien der Kirche bezüglich des gerechten Krieges und des legitimen Verteidigungsrechtes der Individuen und der Völker». «Jeder wahrhafte Revolutionär», betont Cardenal immer wieder, «zieht die Gewaltlosigkeit der Gewalt vor, aber man hat nicht in jedem Fall die Freiheit zu wählen.» (DAS 30. 4. 1978)

Am 19. Juli 1979 – nach dem Sturz des Somoza-Regimes – kehrte Cardenal aus dem Exil nach Nicaragua zurück. Er nahm in der neuen Regierung des Volkes das Amt des Kultur-, genauer Erziehungsministers an. Ich denke, er begriff, daß nicht nur die Wahrheit (wie Brecht immer wieder betonte), sondern auch *die Liebe konkret* werden muß. Konservative Wächter fragen bereits, ob ein Mann mit so wenig politischer Erfahrung und ohne jede Hausmacht den sozialistisch-marxistischen Tendenzen in dieser Regierung und der damit verbundenen Indoktrination (die der Erzbischof von Managua, Miguel Obando Bravo, bereits kritisierte) widerstehen könne. Aber der demokratische Pluralismus im Sinne der westlichen Demokratien wird kaum die erste Sorge dieser Volksregierung sein. Man darf annehmen, daß weder die politischen Parteien der USA noch der Bundesrepublik für einen so armen unentwickelten Staat ein einschlägiges Modell abgeben können. Noch gehört Cardenal, der mit seinem Volk leidet und hofft, keiner anderen Partei als der «Partei der Armen an.

Der Poet, dessen Welterfahrung Wort wird

Der Stiftungsrat für den Friedenspreis des Deutschen Buchhandels hat in seiner Stiftungsurkunde deutlich gesagt, wem der Friedenspreis zugesprochen wird, nämlich dem «*Poeten, dessen Welterfahrung Wort wird*»:

«Die Dichtung Ernesto Cardenals ist ein Gang durch die Geschichte seines Kontinents, Erinnerung an Leiden und Hoffnung der Völker und wortgewaltige Mahnung zur Liebe als dem einzigen Element der Veränderung. Sein Werk ist gegründet auf die Hoffnung an die noch nicht entfaltenen Möglichkeiten des Menschen.»

Von diesem *Dichter* als einem in Wahrnehmung, Intention und Ausdruck *brüderlichen Menschen* ist hier näher zu sprechen.

Der Sprecher in Cardenals *Psalmen* bezieht die gesellschaftlichen Verhältnisse ein. Religiöse Sprache flieht hier nicht in Sakralformeln, noch verflüchtigt sie sich in Innerlichkeit und Privatheit. Das Ich in Cardenals *Psalmen* spricht als Person stellvertretend für die Brüder. Er spricht den Machthabern Gericht, den Brüdern Mut zu. Die «Armen» sind als Betroffene und Sprecher das Subjekt der alttestamentlichen *Psalmen*. Mit der konkreten Benennung der «Armen» in Südamerika und ihrer Unterdrücker gewinnen Cardenals *Psalmen* sprachliche Realität. In Entsprechung zu den alttestamentlichen *Psalmen* betet Cardenals *Psalmist*:

«DU bist ein Verteidiger der Rechtlosen, / Du erinnerst Dich der Morde / und vergißt die Klage der Armen nicht. / Blick auf mich im Konzentrationslager, Herr, / zerschneide den Stacheldraht, / hol mich heraus aus den Toren des Todes, / ... Herr, erhebe Dich, / damit nicht Karrieremacher uns beherrschen, / hilf, daß die Ausgebeuteten nicht länger vergessen werden / und die Armen nicht immer vergeblich hoffen. / ... Wie lange werden Diktatoren noch herrschen? / Wie lange noch wird man ihre Stimmen im Radio hören? / ... Ihre Presseerklärungen sind Betrug, ihre Worte Waffen der Propaganda! / Wir sind umgeben von Spionagenetzen. / Erhebe Dich, Herr, / vergiß die Unterdrückten nicht / und laß die Herrschenden nicht in dem Glauben, / daß sie davonkämen» (Psalm 9).

Wird der Angerufene eingreifen in die Geschichte des Beters, in die Geschichte des Landes? so haben wir vor zehn Jahren gefragt und bereits damals festgestellt, daß er in die Lebensgeschichte des *Psalmisten* Cardenal eingegriffen hat. Die nicht nur gesellschaftskritische, sondern im strengen Sinn prophetische Qualität der Texte war nicht zu überhören (Orientierung, 1972, S. 130ff.). Schon in den frühen Gedichten fällt dem Leser Cardenals Blick für die Geschichte des Landes, für die Ureinwohner auf. Das Land wurde zweimal erobert, das erstemal von den Spaniern, das zweitemal von der «United Fruit Company». In

den Gedichten der *Stunde Null*, die Cardenal im Anschluß an die April-Revolution von 1954 geschrieben hatte, steht:

«Und alle Bedingungen werden von der «Company» diktiert/... Sie korrumpieren die Prosa und korrumpieren das Abgeordnetenhaus./Die Banane bleibt in den Pflanzungen, um zu verfaulen.»

Urgeschichte des Landes

In paradiesischen Bildern entwirft Cardenal enthusiastisch das Leben der Indianer vor der Eroberung.

«Was ihre Lebensweise und ihre Gewohnheiten angeht, / so gehen die Männer und Frauen dort völlig nackt / ... Sie haben weder Häuptlinge noch Kriegsführer, / leben ohne Ordnung, jeder einzelne völlig frei. / Diese Menschen leben in Freiheit, niemand verfolgt sie, / sie haben weder Gesetz noch Herrn. Sie streiten nicht untereinander. / In jedem Dorf gab es Plätze und Märkte, / und sie feierten Feste und tanzten und sangen / zur Zeit der Maisernte.»

Cardenal erinnert Bruder Bartolomé de las Casas, den Kampf des Dominikaners gegen die Konquistadoren. An dessen Armut und Liedern erkannte der Kazike seine Brüderlichkeit. Aus dem «Land des Krieges» wurde in Las Casas Nähe «Wahrer Frieden». Die Indianer liebten ihn.

Um 1961 hatte Cardenal begonnen, intensiv prähispanische Texte zu studieren, primitive Gesänge, Inka- und Indianermythen. Er las Chroniken aus der Zeit der Eroberung. Durch diese Texte hindurch begegnete er nicht nur der Urgeschichte des Landes, sondern erneut sich selbst. In seinem Innern korrespondierte die Vorstellung von einem Leben, das ganz Gegenwart und schön ist. Er erkennt, rückwärts schauend, eine Utopie, die er revolutionär in die Zukunft projiziert. In den Gesängen *Für die Indianer Amerikas* (1970, deutsch 1973) erscheint die *Epiphanie des brüderlichen Menschen*, der in überschaubaren Gemeinschaften in Frieden mit sich und der Natur lebt. In einem Gesang auf die «Verlorenen Städte» der Mayakulturen preist Cardenal ihre Lebensweise und Moral:

«Das Wort «Herr» war ihrer Sprache unbekannt. / Und das Wort «Mauer». Sie umgaben ihre Städte nicht mit Mauern. / Ihre Städte bestanden aus Tempeln, und sie lebten auf den Feldern, / zwischen Maisfeldern, Palmen und Papayas. / Die Torbögen ihrer Tempel waren Kopien ihrer Hütten. / Die Straßen waren nur für Prozessionen da. / Ihre Priester hatten keine weltliche Macht, / und die Pyramiden wurden nicht in Zwangsarbeit erbaut. / Der Höhepunkt ihrer Zivilisation verwandelte sie nicht in ein Kaiserreich. / Und sie besaßen keine Kolonien. Sie kannten den Pfeil nicht.»

Das Gegenbeispiel in Mayapán mit Mauern, Militärregime, ohne wahre Transzendenz und ranghohe Kunst ist ihm bekannt:

«Weihrauchkessel aus schlechtem Ton, porös, in Gußformen hergestellt / Seriengötter, mass production, assembly line, Henry Ford.»

Cardenal collagiert aus dem überlieferten Wortmaterial Erzählteppiche, in die er die Vision eines paradiesischen Lebens und seine Kritik an heutigen Herrschaftsformen, Klassenunterschieden, Organisationszwängen einfließt. Cardenal ist nicht der Träumer, sondern der prophetische Visionär. Er sieht in der christlichen Religion die transzendente, im Sozialismus die immanente Kraft, die zusammen den Menschen in Richtung auf diese Vision befreien könnten, befreien müssen.

Cardenal fand früh zum langen *Erzählgedicht*. Sinnenhafte Anschauung der Dinge und kritische Vernunft, das mystische Auge und geschichtliches Wissen, die Partizipation des brüderlichen und die Intention des politischen Menschen werden in den besten Gedichten vollkommen eins. Kein Hermetismus, kein Konkretismus, keine ästhetische Realismuskritik. Wo die realen Beziehungen intakt sind, gilt das bezeichnende Wort. Wie alle südamerikanischen Dichter ist Cardenal selbstverständlich ein *Dichter des Volkes*. Durch alle Erzählgedichte, Huldigungen an das elementare Leben der Indianer, durch alle Gerichtsreden, lyrischen Meditationen, «Posters», psalmistischen Gebete scheint die Vision eines unschuldigen, brüderlichen, durch Natur, Handwerklichkeit und Feste schönen Lebens. Der Zorn des Lyrikers, Christen, politischen Menschen Cardenal richtet

sich gegen die Zerstörer der Natur und des menschlichen Zusammenlebens. Die «United Fruit Company» ist für ihn eine Ausgeburt der Hure Babylon, Ansammlung von selbstherrlichem Besitz Götzendienst. Beide zerstören den Menschen. Beide forcieren den Verlust von Heimat.

Den kürzesten Zugang zu den Verstrickungen Cardenals findet der europäische Leser im Titelgedicht *Gebet für Marilyn Monroe* (1965, deutsch 1972). Es erzählt das bekannte Leben der kleinen Verkäuferin, die als Kind ihre sakrale Erhöhung träumte, die von Händlern der «20th Century Fox» zu Marilyn Monroe gemacht wurde. Produzenten und Konsumenten (wir) haben ihre Selbstwerdung verhindert. Sie träumte von Liebe. Niemand hat ihrem Traum geholfen. Am Ende hält sie das Telefon in der toten Hand. Der lyrische Sprecher schaut das Mädchen so an wie der Mensch aus Nazaret sie angeschaut haben könnte, verstehend, liebend, zärtlich (was nicht sentimental heißt), wissend. Zugleich werden die Praktiken der Hollywoodwelt im Gedicht bloßgestellt. Kalte Geschäftsleute produzieren falsche Träume, mit ihnen die Opfer.

Weder Berufsschriftsteller, noch Intellektueller

Wer Cardenals meditatives Lebensgefühl tiefer kennen lernen will, lese seine *Strophen beim Tode Mertons*. Merton war im Herbst 1968 mit Erlaubnis seiner Oberen zu einem Treffen mit buddhistischen Mönchen nach Bangkok/Thailand gereist. Merton, so sagte mir Cardenal 1973, habe nach seiner Ostasienreise für einige Zeit nach Solentiname kommen wollen. Beim Duschen in seinem Hotel-Bungalow in Bangkok kam der Trappist ums Leben; ein elektrischer Ventilator lag quer über seiner Brust. Die genaue Todesursache konnte nicht geklärt werden. Das Wort «Requiem» ist in der deutschen Lyrik seit Rilke pretiös geworden. Cardenal meditiert in seinen Strophen unpräzise, locker und sehr bewußt Leben und Tod:

«Unsere Leben sind Flüsse / die zum Tode führen / der Leben bedeutet. / Dein Tod ist eigentlich lustiger, Merton / (oder absurd wie ein Koan) / dein Tod Marke General Electric»,

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 20000 Tetwa-Indianern der Diözese Valledupar im Norden des Landes.
- In Sambia geht es um den Gemeindeaufbau für 18000 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**

beginnt das Gedicht. Cardenal betrachtet Leben als Reise, Dichtung als Aufbruch.

«Die Liebe, vor allem die Liebe ein Vorwegnehmen des Todes / In den Küssen war ein Geschmack von Tod / sein / ist sein / in anderem Sein / wir sind nur wir wenn wir lieben / Aber wir lieben in diesem Leben nur wenige Augenblicke lang / und nur schwach / Wir lieben nur oder sind nur wir selbst wenn wir nicht mehr im Sterben liegen.»

Am Ende des 15seitigen Gedichts steht der ungeheuerer dialektische Umschlag: «Wir lieben nur oder wir sind nur wir, wenn wir sterben.»

Es geht Cardenal in seinem poetischen Werk nicht darum, eine *Ästhetik* ins Werk zu setzen oder zu rechtfertigen. Er kennt unsere Diskussion über Literatur als Kompensation von Mangelerscheinungen, als Überhöhung von Verhaltensmustern, als Ablenkung von den wahren «Verhältnissen», unfreiwillige Affirmation des Bestehenden nicht. Er entwickelt keinen «Utopiebegriff», weder einen marxistischen noch einen neomarxistischen noch einen klasseninteressierten für gebildete Stände ab Universitätsstudium aufwärts. Alles liegt bei ihm anders: die eigene Person, der darzustellende Stoff, Perspektive und Intention des Autors. Cardenal ist weder ein *Berufsschriftsteller*, d. h. einer, der sich und die Seinen durch Schreiben ernährt, noch ein *Intellektueller* in unserem Sinn, d. h. einer, der sich durch Reflexion mit der ihn umgebenden Wirklichkeit auseinandersetzt, durch Reflexion (falls überhaupt) zur Praxis kommt. Cardenal begann seinen Lebensweg, der ihn schließlich zur öffentlichen Person und zum Repräsentanten machte, als Mönch, als Mann des Evangeliums, der immer mehr seinen existentiellen und poetischen Antrieb spürte und als Priester sich für ein Leben unter und mit den Armen entschied. Er schrieb nie intellektuell. Er verhielt sich nie luxuriös. Persönliche Existenz und literarische Produktion, die sozialen, persönlichen, geistigen und materiellen Beziehungen waren immer eins. Das unterscheidet ihn von den professionellen Autoren in unserer Gesellschaft. Weil er die *Ganzheit*, aus der er schreibt, lebt, lenkt die literarische Rezeption seiner Psalmen, Gedichte, Betrachtungen selbstverständlich zu persönlicher und politischer Praxis. Während hierzulande bei intellektuellen Schriftstellern angestrenzte Reflexion eine erträgliche moralische Praxis zu begründen versucht (was glaubhaft nur selten gelingen will), geht bei Cardenal – wie bei allen, die eingetaucht sind in Armut und Not – Praxis voraus: die *Praxis des existentiell Getroffenen*, die *Praxis des Christen, des wahrhaft sozial und brüderlich gesinnten Menschen*.

Christ und Sozialist

Da Ernesto Cardenal Glied und Priester der katholischen Kirche ist, wurde er gezwungen, seine *sozialistische Einstellung* zu rechtfertigen. In seinem *Cuba-Tagebuch* berichtet er von einem Vortrag seines väterlichen Freundes Thomas Merton über «Marxismus und Mönchtum», den dieser in Bangkok zwei Stunden vor seinem Tod gehalten hat. Ein Mönch und ein Marxist, hat Merton gesagt, nähmen beide eine kritische Haltung gegenüber dieser Welt und ihren Strukturen ein. Beide wollten die Welt verändern, und beide suchten den *neuen Menschen*. Der ganze Sinn mönchischen Lebens liege darin, «von der *cupiditas* zur *caritas*, von der egoistischen Liebe zu einer offenen, auf andere gerichteten Liebe» zu kommen und zu lehren. Der Marxist suche den «neuen Menschen» von den Strukturen her, der Mönch durch die Änderung seines Gewissens und Wandels. Schon Merton betrachtet die *Managergesellschaft der USA und die Funktionärgesellschaft in der UdSSR* als «totalitär». Cardenal ist in der Tat ein «*Radikaler*» geworden: ein radikal brüderlicher, sozial verantwortlicher, ganz gegenwärtiger und transzendierender Mensch. Er bekennt im Interview mit seinem deutschen Verleger (1972):

«Die Meditation, die Vertiefung ins Mystische, hat mich politisch radikalisiert. Durch das Evangelium bin ich zur Revolution gekommen, also nicht durch Karl Marx, sondern durch Christus. Das Evangelium hat mich zum Marxisten gemacht.»

Dann entwickelt er sein *Selbstverständnis*, das auf den ideologischen Rosten jeder *Couleur* fremd erscheinen muß.

«Meine Berufung ist die eines Dichters und Propheten und nicht die eines politischen Führers oder Lehrers. Ich glaube, daß jeder nach seiner Berufung für die Befreiung kämpfen muß. Ein Kontemplativer, ein Mönch, und selbst ein Einsiedler sind in *Wirklichkeit Revolutionäre*. Sie bewirken soziale Veränderung. Sie legen Zeugnis ab, daß es hinter den sozialen und politischen Wirklichkeiten und Veränderungen eine *transzendente Wirklichkeit* gibt, auch jenseits des Todes. Ich halte es für wichtig, daß es Menschen gibt, die die Menschheit daran erinnern, daß die Revolution nach dem Tode noch nicht zu Ende ist.»

Und dann spricht er das ungeheuerer mystische Wort, daß die Menschheit «für eine Hochzeit mit Gott geschaffen» sei (in: «*Von der Heiligkeit der Revolution*», 1972).

Das energetische Potential seiner Existenz und seines Selbstverständnisses führte ihn Schritt für Schritt weiter. Er bekannte sich offen zur Sandinistischen Befreiungsfront. Er sagt, daß er einen authentischen Marxismus und Christentum nicht für grundsätzlich unvereinbar halte (DAS 15. I. 1978). Er läßt jedoch keinen Zweifel, daß dort wo die Rechte und Freiheit der Person gelehnt oder unterdrückt werden, wo eine neue Funktionärgesellschaft von Überwachenden und Überwachten aufgemacht wird, von einem authentischen Marxismus die Rede nicht sein kann.

«Unter Revolution verstehe ich die *wirksame Nächstenliebe* (caridad), den Hungernden speisen, den Nackten kleiden. Aber getan in der gesamten menschlichen Gesellschaft, und nicht durch individuelle Mildtätigkeit.» «Eines Tages wird es keinen Krieg mehr in Nicaragua geben», sagte er im gleichen Interview von 1978, sondern «Schulen, Kindergärten, Hospitäler, Nahrung und Wohnung für das ganze Volk. Kunst und Spiel für alle, und das Wichtigste: Liebe unter den Menschen. Das ist das Ziel dieses Kampfes.»

Cardenal sucht in seiner politischen Praxis eine *dritten Weg*. Als er zu politischer Mitverantwortung aufgefordert wurde, hat er sich der Einladung nicht entzogen. Sein Weg ist nicht vorgezeichnet. Seine von ihm wiederholt genannten Vorbilder können ihm keine Verhaltensmuster abgeben. Der Trappist Thomas Merton mußte nicht unmittelbar praktisch werden. Padre Camilo Torres hat den Sieg der Revolution nicht erlebt, mußte den nachrevolutionären Zustand nicht mitverantworten. Soeben erscheinen beim Peter Hammer Verlag in Wuppertal Cardenals neue Gedichte unter dem so alten neuen Titel: *Unser Land mit den Menschen die wir lieben*. Es sind Gedichte, die er unmittelbar vor dem Sturz der Diktatur und hernach unter dem Eindruck des Sieges geschrieben hat.

«Die Revolution», schließt ein Gedicht über «Ökologie», «befreit auch die Seen, Flüsse, Bäume, Tiere.» In der Epistel an den Nicaraguanischen Dichter José Coronel Urtecho, bezweifelt er, daß «ein Cadillac durch ein Nadelöhr» geht. Er bekennt: «es handelt sich / nicht darum / das Herz zu verändern / sondern das System / ... Die Lösung ist einfach: brüderlich teilen. / Der Kapitalismus verhindert die / Kommunion.»

Der Stachel sitzt. Dieser Mann tut weh. Er ist eine Provokation: die Materie und Geist, Wort und Gestalt gewordene Provokation brüderlicher Liebe.

Paul Konrad Kurz, Gauting bei München

Exerziten für Priester

Vom 21. bis 26. September 1980 bietet das Arnold-Janssen-Haus der Steyler Missionare in St. Augustin Exerziten für Priester an. Die Gestaltung der Tage, die unter dem Thema stehen: «Aus dem Geist des heiligen Benedikt leben», hat P. Dr. Emmanuel von Severus OSB, Prior in Maria Laach, übernommen.

Anmeldungen bis zum 15. September 1980 erbeten an:

Arnold-Janssen-Haus
Arnold-Janssen-Straße 24
D-5205 St. Augustin 1
Tel. 02241 - 197296 (197297/197220)

THEOLOGIE IM ASIATISCHEN KONTEXT

Über die *Bedeutung des Kontextes für die Methode des theologischen Schaffens in Asien* fand in Pattaya/Thailand im Rahmen eines «Zehnjahresplans» theologischen Forschens vom 30. März bis 6. April eine Studientagung statt, die von der *Vereinigung theologischer Schulen in Südostasien (ATSSEA)* organisiert wurde. Unser Autor, *Luis Gutheinz SJ*, Professor an der Theologischen Fakultät der *Fu Jen Catholic University* in Taipei/Taiwan, war der einzige katholische «Mitplaner» dieser Tagung. Er faßt hier deren (bisher noch nicht veröffentlichten) *Schlußbericht* zusammen und versucht ihn einleitend zu situieren. Besondere Aufmerksamkeit an dieser Situierung verdienen die teils kritisch-differenzierenden, teils bestätigenden Parallelen zur *Konferenz asiatischer Theologen*, die im Januar 1979 in *Sri Lanka* durchgeführt wurde und an welcher Prof. Gutheinz ebenfalls teilnahm. Organisiert war sie von der «Ökumenischen Vereinigung von Theologen der Dritten Welt» (EATWOT, gegründet 1976 in Dar es-Salam) als ihre (nach Afrika und vor Lateinamerika) zweite Kontinentalkonferenz. Gegen den Schlußbericht von *Sri Lanka* hat die Theologische Kommission der vatikanischen Kongregation für die Evangelisierung der Völker (d. h. der römischen Missionszentrale, früher «Propaganda Fide» genannt) überaus heftige Angriffe geführt, gegen die sich inzwischen die Theologen von *Sri Lanka* unter Führung von Prof. *Tissa Balasuriya OMI* zur Wehr setzten, unterstützt von der Vorbereitungsgruppe der *Sri Lanka-Konferenz auf den Philippinen* (u. a. Prof. *Carlos Abesamis SJ*). Auf diese Kontroverse, die für das derzeitige innerkirchliche Ringen symptomatisch zu sein scheint, wird bei Gelegenheit zurückzukommen sein. Die folgenden Ausführungen hingegen gründen – wie gesagt – unmittelbar auf dem Schlußbericht von *Pattaya*, worauf dann auch (nach der Situierung) die Anfangsziffern der Abschnitte verweisen. Zu den Abkürzungen vgl. *Kasten*. Die Zwischentitel stammen von uns. Die Redaktion

Kein Zweifel, Asien umschließt sehr unterschiedliche Kontexte, von Indien bis Japan, von China bis Neuguinea (und Australien). Und dennoch fühlen Asiaten, daß ihr Kontinent von gemeinsamen Problemen bedrängt wird, die weit in eine teilweise gemeinsame Geschichte zurückreichen. Asien ist ein Kontinent junger Menschen, vieler und armer Menschen, ein Raum reich an kultureller und religiöser Tradition, ein Riese auf dem Marsch in eine neue Zeit.

Asiatische Theologen beginnen, Theologie mehr und mehr in asiatischer Weise, im asiatischen Kontext zu betreiben, worüber in deutscher Sprache bereits zwei Bände des Missionswissenschaftlichen Instituts MISSIO e. V. in Aachen unter dem Titel «Theologie im Kontext»¹ und zahlreiche Veröffentlichungen auf englisch² informieren. In diesem Bemühen zeichnen sich deutlich drei Stoßrichtungen bzw. drei Schwerpunkte von Dialog und Auseinandersetzung ab.

Drei Stoßrichtungen

► Da ist zunächst der Dialog christlichen Denkens mit einer lokalen Kultur, z. B. Indiens, Indonesiens, der Philippinen, Chinas, Japans. Kultur wird hier im engeren Sinn als Sprache, Denkform und Sinn- und Wertgefüge verstanden. So schlagen Theologen vor, asiatische Theologie sollte die *yin-yang-Denkform* verwenden; der asiatische Sinn für Harmonie und Einheit mit der Natur müßte hörbarer anklingen; die Kategorie des *Wandels* wäre eine geeigneter Weise, über Gott zu sprechen,

¹ Nullnummer (Mai 1979) und 1. Jahrgang Nr. 1, Januar 1980. «Theologie im Kontext» informiert über kontextuelle Theologie aus Afrika, Asien und Ozeanien und veröffentlicht Zusammenfassungen ausgewählter Zeitschriftenbeiträge sowie Berichte über theologische Autoren und Tagungen.

² Einige Beispiele: *Koyama*, Kosuke, *Waterbuffalo Theology*, New York 1974; *Theology in Contact*, Madras 1975; *No Handle on the Cross*, London 1976; *Fifty Meditations*, New York 1979; *Three Mile an Hour God*, London 1979. – *Song*, Choan-Seng, *Christian Mission in Reconstruction. An Asian Analysis*, New York 1977; *Third-Eye Theology*, New York 1979. – *Lee*, Jung Young, *God Suffers for Us*, The Hague 1974; *The Theology of Change*, New York 1979. – *Lee*, Won Sul, *Beyond Theology*, Illinois 1979. – *Mercado*, Leonardo, *Elements of Filipino Theology*, Tacloban City 1975. – *Chang*, Ch'un Shen, *Chung-Kuo ling-hsiu ch'u-i*, Taichung, Taiwan 1979. In diesem Buch sind erste Versuche in *chinesischer Spiritualität* zusammengefaßt, unterbaut von den wichtigsten, bisher nur in chinesischer Sprache erschienenen Artikeln über chinesische Theologie.

als die Kategorie der Unveränderlichkeit; die Kategorie der Person müßte durch die asiatische Kategorie der *Einheit*³ ergänzt werden.

► Als zweiter Schwerpunkt gilt der Dialog mit den Religionen Asiens. Schon 1974 hat die Vereinigung der asiatischen Bischofskonferenzen (FABC) stark auf diesen Punkt hingewiesen.⁴ Der Heilssinn des Buddhismus, Hinduismus, Islam usw. wird aufgezeigt.⁵ Das Leiden Gottes und die Kenose Jesu Christi ziehen diese Denker an.⁶ Schließlich muß die Einzigartigkeit Christi und zugleich sein asiatisches Antlitz gedeutet werden.

► Die dritte Stoßrichtung hat mit der sozialen, politischen und ökonomischen Situation zu tun. Hier hören wir Stimmen im Chor der Befreiungstheologie, des politischen Engagements⁷ und des aufrüttelnden sozialen Einsatzes für die Ärmsten Asiens.⁸

Diese Feststellung über das, was in asiatischer Theologie bereits geleistet wird – bislang meist nur in lokalen Sprachen und in Englisch zugänglich –, machten in Form eines erzählenden Schlußberichts die Teilnehmer am ersten Kolloquium der Vereinigung südostasiatischer Theologenschulen (ATSSEA), das in diesem Frühjahr (30. 3. bis 6. 4. 1980) in *Pattaya/Thailand* über die Bühne ging. Damit dieser Bericht, dessen Hauptgedanken wir – in Abhebung einiger markanterer Auseinandersetzungen – folgen, im rechten Licht erscheint, ist zu berücksichtigen, daß in zahlreichen christlichen theologischen Ausbildungsstätten Asiens eine zwar weltaufgeschlossene, aberermaßen international «gängige» Theologie unterrichtet wird, daß sie im Sinne der Thematik des Kolloquiums von *Pattaya*, nämlich der Bedeutung des asiatischen Kontexts für das christliche Denken und theologische Schaffen in diesem Raum, als etwas farblos anzusehen ist. Trotzdem herrscht reges Leben auf dem asiatischen theologischen Markt, was bei einer Situierung von *Pattaya* nicht übersehen werden darf.

So fand ein katholisches internationales Kolloquium über kontextuelle Theologie bereits im Juni 1978 in Manila/Philippinen im Rahmen der FABC als Dachorganisation statt,⁹ und im Dezember 1979 folgte, ebenfalls in Manila, der internationale (katholische) Missionskongreß. Auf protestantischer Seite¹⁰

³ *Chang*, A.B., Die Kategorie der Einheit als Ergänzung zur Kategorie der Person (I–II), in: *Orientierung* 1978, S. 40–43 und S. 52–54.

⁴ FABC, *Evangelization in Modern Day Asia*, Statement of the First Plenary Assembly of the Federation of Asian Bishops' Conferences, Taipei, April 22–27, 1974. FABC, East Asian Region, Third Assembly, Tokyo, March 26–29, 1979, Statement on Interreligious Dialogue with the Traditional Religions of East Asia. Das Exekutivkomitee der FABC hielt in Sampran/Thailand im Oktober 1979 eine Studientagung über den Dialog mit dem Buddhismus und in Kuala-Lumpur/Malaysia im November 1979 über den Dialog mit dem Islam ab.

⁵ Z. B. *Koyama*, K., *No Handle on the Cross*, S. 44–56. – *Lynn A. de Silva*, *Theological Construction in a Buddhist Context*, in: *Asian Voices*, S. 37–52. – *Panikkar*, R., *Christian and So-Called Non-Christians*, in: *What Asian Christians are Thinking*, S. 338–376.

⁶ *Kenose/Kenosis* (griech.) = «Entleerung, Entäußerung» (vgl. Phil 2, 6–11). Siehe z. B. *Kitamori*, Kahoh, *Theology of the Pain of God*, Richmond/Va., John Knox Press 1965, S. 12–28. 44–47. 130–138.

⁷ *Samartha*, S.J., *The Unbound Christ: Toward a Christology in India Today*, S. 221–239. – *Song*, Choan Seng, *The Decisiveness of Christ*, in: *What Asian Christians are Thinking*, S. 240–264. – *Chang*, Ch'un Shen, *Chung-kuo chiao-huei ü chi-du-luen* (Die chinesische Kirche und Christologie), in: *Collectanea Theologica Universitatis Fujen* 37 (Herbst 1978), S. 435–451.

⁸ Zum Beispiel die Theologische Konferenz von Taiwan (TTC), die im September 1979 einige heiße Themen in Angriff nahm. (Einer der Sprecher ist inzwischen zu zwölf Jahren Gefängnis verurteilt worden: Man legte ihm seine Teilnahme an den Geschehnissen um den Protestmarsch vom 10. Dezember 1979 zur Last. Dieser Protestmarsch war vom Redaktionsstab der regierungskritischen Zeitschrift «Formosa» organisiert worden. *Red.*)

⁹ *International Colloquium on Contextual Theology*, in: *Philippina Sacra*, Nr. 40, Jan.–April 1979 (vgl. «Theologie im Kontext», 1. Jg. Nr. 1, S. 76–77. 93–94).

¹⁰ *Anderson*, G.H. (Hrsg.), *Asian Voices in Christian Theology*, Orbis Books,

tut sich vielleicht noch mehr. Da gibt es einmal die Christliche Konferenz Asiens (CCA), die man als nicht-katholische Parallelorganisation zur FABC ansehen kann. Sie läßt sich von einer «Kommission für theologische Anliegen» (CTC) mit Sitz in *Singapur* inspirieren. Daneben gibt es nun die ATSSEA als Vereinigung der wichtigsten theologischen Schulen nicht-katholischer christlicher Kirchen und Bekenntnisse im südostasiatischen Raum. Seit einigen Jahren zählen auch mehrere katholisch-theologische Fakultäten zu ihren Mitgliedern.

Absichten der ATSSEA und Kolloquium von Pattaya

Eine Planungskommission der ATSSEA (zu welcher der Verfasser dieses Artikels als einziger Katholik gehört) versuchte vom 20. bis 23. September 1978 in einer Art theologischer Unterscheidung die Hauptthemen für eine Serie von fünf Kolloquien *im Laufe von zehn Jahren* herauszufiltern. Unter der geschickten Führung des Direktors der ATSSEA, Dr. *Emerito Nacpil* (Manila), wurden die folgenden fünf Themen als vorläufige Marschroute aufgestellt:

- A. Die Bedeutung des Kontextes für die Methode theologischen Schaffens in Asien.
- B. Die Suche nach einer asiatischen christlichen Spiritualität, die zum «geistlichen Milieu» einer Theologie im asiatischen Kontext wird.
- C. Elemente einer christlichen Anthropologie in Asien.
- D. Zugänge zu Jesus Christus im asiatischen Kontext.
- E. Wege zum Geheimnis Gottes von asiatischer Lebenserfahrung her.

In Pattaya ging es also um das erste Kolloquium. Bevor wir näher darauf eingehen, soll zur weiteren Klärung des «Sitzes im Leben» ein Wort über EATWOT, die «Ökumenische Vereinigung der Dritte-Welt-Theologen», gesagt werden. EATWOT ist – obwohl die erste Versammlung in Tansania stattfand – dem geistigen Raum der lateinamerikanischen Befreiungstheologie (Kreise um den chilenischen Exiltheologen *Sergio Torres* und die Mary Knoll-Fathers vom Verlag Orbis Books in USA, sowie um den Belgier Fr. Houtart) entsprungen und ist in mancher Hinsicht noch von diesem Ursprung geprägt. So etwa in den folgenden Grundzügen, die wir auch recht deutlich auf der von EATWOT im Januar 1979 in *Wennapua/Sri Lanka* organisierten kontinentalen *Konferenz asiatischer Theologen ATC*, bzw. in deren «Schlußerklärung» wiederfinden¹¹:

- das Subjekt der Theologie sind die Armen mit einem befreiten Bewußtsein;
- ohne eine Grundentscheidung für die Unterdrückten läßt sich keine relevante Theologie schaffen;
- die marxistische¹² Gesellschaftsanalyse gilt als wichtiges Mittel zum realistischen Verständnis des Kontextes.

Die Wiege der ATSSEA steht in Asien. Sie will einen offenen, ausgewogenen und selbständigen Reflexionsweg weitergehen, ohne sich von der viel jüngeren EATWOT «lateinamerikanisch» machen zu lassen.

Wo aber liegen nun die wichtigsten Probleme asiatischer Theologie? Das Kolloquium von Pattaya sieht sie in fünf Fragen.

Maryknoll/New York 1976. Appendix II, A Selected Bibliography in Western Language, Compiled by G.H. Anderson, Mariano C. Apilado, and Douglas J. Elwood, S. 261–321. – *Elwood*, Douglas J. (Hrsg.), *What Asian Christians are Thinking. A Theological Source Book*, New Day Publications, Quezon City, Philippines 1976. Bibliography, S. 459–500. – *Nacpil*, Emerito P. and Elwood, Douglas J. (Hrsg.), *The Human and the Holy. Asian Perspectives in Christian Theology*, Quezon City 1978.

¹¹ Vgl. *Gutheinz*, L., *Asiatische Theologie im Werden*, in: *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* (Immensee) 36, 1980/1, S. 39–57. Der Aufsatz, der im 2. Teil (S. 51–57) auch noch über ein («anfänglich ebenfalls von EATWOT inspiriertes») Kolloquium *chinesischer Theologen* vom Februar 1979 in *Hongkong* (samt Schlußbericht) referiert, enthält S. 44–51 den vollständigen Wortlaut der *Schlußklärung von ATC in Sri Lanka* in deutscher Fassung (englisch in: *Voices of the Third World*, Vol. II, Nr. 1, New York, Juni 1979, S. 8–15). Vorgängig informiert der Autor über den «ideologischen Hintergrund», die Organisatoren und Teilnehmer (drei Gruppen: Sozialarbeiter, Kirchenführer – darunter der Kardinal von Indonesien – und Theologen) und versucht eine «kritische Bewertung». (Red.)

¹² Die *Schlußklärung von ATC* (4.2.) spricht von den «Instrumenten der sozialen Analyse» und vermeidet das Wort «marxistisch». Weiter vorn (II) ist von «Befürwortern des Sozialismus», «sozialistischem Modell», «sozialistischer Ordnung» und «sozialistischen Bewegungen» die Rede. Ihnen fehle, so heißt es da, «ohne eine *innere Befreiung* von selbstsüchtigen und ausbeuterischen Instinkten» die hinreichende Ausrüstung für ihren «Kampf um ein volles Menschsein». (Red.)

Weniger «Analyse», aber trotzdem «Forschung»

(1) Da ist zunächst die Frage, was denn die spezifisch asiatische *Identität* solcher Theologie sei. Das Treffen in Pattaya verlief in einer Atmosphäre, die sich schwer in kurzen Worten einfangen läßt. Während der Diskussionen – ja selbst während der Vorträge – gab es herzliches Lachen, witzige Zwischenrufe, ernstes Denken und auch harte Meinungsverschiedenheit, aber auch gegenseitiges Bejahen. Die ernste Sache der Theologie kann menschlich warme und humorvolle Formen annehmen; sie muß nicht immer «tierisch ernst» (wie im Westen) oder in kämpferischer Art (wie in Lateinamerika) vorgetragen werden. Asiatische Dichtung und Literatur, asiatische Spiritualität und das typische Gespür für die erdgebundene und körperlich-konkrete Existenz drücken asiatischer Theologie ihren Stempel auf. Die Teilnehmer sagen:

«Asiatische Existenz zwingt uns zum Ausbruch aus Denkformen (wie z. B. die hellenistische, cartesianische, hegelianische), die wir von anderen Kulturen und Zeiten ererbt haben. Solche Denkformen sind (leider) schon zu sehr Bestandteil unserer Denkwelt geworden. Diese Tatsache fordert uns auf, für unsere eigene Freiheit und für die Entdeckung unserer eigenen asiatischen Identität zu kämpfen. Zweifelsohne werden wir um so offener neue Brücken zu anderen Bemühungen kontextueller Theologie schlagen, je mehr wir einmal unsere eigene Art neu entdeckt haben.»

Ein Teilnehmer, der schon viele Jahre beim Weltkirchenrat in Genf tätig ist, beklagte sich über die endlos analysierende Art westlicher Theologen und Denker, eine Art, die ihm als Asiaten bereits zum Hals heraushänge.

(2) Dann kommt das Problem, wie man im Zug einer echten Kontextualisierung den *Sinn des Evangeliums* authentisch interpretieren könne. Mag sein, daß wir den Text der Bibel im ursprünglichen Kontext verstehen, aber eine Menge von Problemen ergibt sich, sobald wir daran gehen, den ursprünglichen Sinn in unseren eigenen Kontext zu übertragen. Wir müssen Wege finden, wie die Bibel in unseren sehr verschiedenen asiatischen Lebenswelten lebendig werden kann. Bis zum Schluß wurde in Pattaya über dieses Problem diskutiert und gestritten. Zwei Tendenzen schälten sich heraus: Die einen plädieren für einen mutigen Sprung in den Kontext – es gilt, eine echte Kenose («Entäußerung») des Christentums zu wagen –; die anderen hingegen betonen – im Bemühen, die Substanz des Christentums und des biblischen Glaubens unverseht zu bewahren – die Grenzen der Kontextualisierung, wie z. B. Synkretismus, Irenismus und Eklektizismus. Auch asiatische Theologen kommen somit um komplizierte Fragen moderner Hermeneutik¹³ nicht herum: Kein Zweifel, auch sie müssen im Schweiß ihres Angesichts harte Forschung betreiben (die Teilnehmer sprachen sonst Englisch, verwendeten aber an diesem Punkt immer das deutsche Wort «Forschung»!).

«Subjekt» der Theologie – Rolle der Frau

(3) Die nächste Frage stellt sich wie von selbst ein: *Wer* betreibt asiatische Theologie? Etwas gescheiter ausgedrückt: Wer ist das *Subjekt* dieser Theologie? Ein sehr deutliches Wort zu dieser Frage hat im Januar 1979 die oben erwähnte *Konferenz asiatischer Theologen* (ATC) in Sri Lanka gesprochen:

«Die meisten Teilnehmer (von ATC) sind der Meinung, daß jede Theologie durch die Klassenherkunft und das Klassenbewußtsein des Theologen bedingt ist. Folglich wird eine wahrhaft befreiende Theologie letztlich die Aufgabe der *Armen* Asiens sein, die um ein volles Menschsein kämpfen. Die Armen selber müssen über ihre Glaubenserfahrung im Kampf um Befreiung reflektieren und sagen, was sie ihnen bedeutet. Dadurch werden die «Spezialisten» in Theologie nicht überflüssig. Mit ihrem Wissen können sie das Theologisieren des einfachen Volkes ergänzen. Die Theologie der sogenannten Theologen ist aber nur dann authentisch, wenn sie in der Geschichte und im Kampf der Armen und Unterdrückten gründet.»¹⁴

¹³ So z. B. *Gadamer*, H.G., *Wahrheit und Methode*, Tübingen 4 1975.

¹⁴ 4.2, vgl. Anm. 11, S. 48. Vgl. *Myrdal*, Gunnar, *Asian Drama. An Inquiry into the Poverty of Nations*, Vol. I–III, Taipei (reprint) 1969. – *Asia 1980 Yearbook*, hrsg. von Far Eastern Review, Hongkong 1980.

Fünf Teilnehmer von ATC waren auch in Pattaya dabei. Aber die Endformulierung des gleichen Themas klingt hier anders: «Wir brachten die herkömmliche Vorstellung mit, Theologie sei Sache des als Individuum arbeitenden Theologen. Wir kamen langsam zur Überzeugung, diese Vorstellung korrigieren zu müssen in dem Sinn, daß die ganze Glaubensgemeinschaft mit der theologischen Arbeit zu tun hat, in Zusammenarbeit mit besonders ausgebildeten Theologen. Als Mitglieder christlicher Gemeinschaften müssen die Theologen lernen, aufmerksamer als bisher auf jene zu hören, die ihr christliches Leben in den ver-

Abkürzungen

Kirchlich-theologische Institutionen

ATSSEA: Association of Theological Schools of South East Asia. Ökumenische (vornehmlich evangelische) Vereinigung in Südostasien; hat das Treffen in Pattaya organisiert.

ATC: Asian Theologians' Conference (trat - organisiert von EATWOT - erstmals im Januar 1979 in Wennapuwa/Sri Lanka zusammen).

CCA: Christian Conference of Asia (Evangelisch-ökumenische Dachorganisation).

CTC: Commission on Theological Concerns (Theologische Kommission für CCA, Sitz in Singapur).

EATWOT: Ecumenical Association of Third World Theologians (Ökumenische Vereinigung von Theologen der Dritten Welt, gegründet 1974 in Dar es-Salam; organisierte die ATC in Sri Lanka).

FABC: Federation of Asian Bishops' Conferences (Katholische bischöfliche Dachorganisation, Zentralsekretariat in Hongkong; organisierte in Manila im Juni 1978 ein internationales katholisches Kolloquium über kontextuelle Theologie).

schiedensten Kontexten führen, auf Fachleute anderer Wissensgebiete und auf die vielfältigen Nöte und Hoffnungen der Gesellschaft. Die Teilnahme von Frauen vertiefte das Bewußtsein von der wesentlichen Rolle der Frau auf dem Gebiet der Theologie. Für einige von uns war dies wie eine neue Entdeckung; wir sind dankbar dafür.» Hier werden die Akzente anders als in Sri Lanka gesetzt.

Um interdisziplinäre Zusammenarbeit

(4) Die Methodenfrage drängt sich nun auf. Dazu meinen die Teilnehmer des Kolloquiums in Pattaya folgendes aus eigener Erfahrung sagen zu können:

«Wir gingen auf die Suche nach schon vorhandenen theologischen Versuchen im asiatischen Raum. Wir freuen uns über die bodenständigen Entwürfe. Die gesuchte Methode wird erst im Prozeß weiteren theologischen Schaffens greifbarer werden. Wir sehen den Wert von Forschungsprojekten,¹⁵ in denen so etwas wie kontextuelle Theologie in einem begrenzten Fragenfeld versucht wird. Solche Versuche werden uns in der Methodenfrage Schritt für Schritt weiterführen. Wenn wir auch keine perfekte Methodologie, die uns Risiken erspart, zur Hand haben, so betonen doch einige Teilnehmer wichtige Elemente, die von unserem Glauben her immer beachtet werden müssen, so z. B. das aufmerksame Hören auf den Heiligen Geist und auf die Stimme des Volkes, Praxis als authentisches Engagement mit dem Volk, Forschungsarbeit als interdisziplinäre Bemühung, den Kontext in seiner eigentlichen Tiefe besser zu verstehen.»

Das eben Gesagte muß ein wenig verdeutlicht werden. In theologischer Methode lassen sich drei Phasen unterscheiden.

▷ Die erste Phase besteht in der «splendid isolation», in der «unberührten Selbständigkeit» theologischer Arbeit. In dieser Phase betreibt der Theologe seelenruhig sein Geschäft, selbst wenn vor seiner Türe Revolutionen stattfinden; er weiß ja alles aus der Offenbarung und der Tradition der Kirche. Die anderen

¹⁵ Im Rahmen von ATSSEA ist z. Z. in Taiwan ein Forschungsprojekt im Gang mit dem Thema: «Ökonomischer Fortschritt und Lebensqualität in theologischer Sicht». Die Forschung geht im integrierten Stil voran, sie ist sowohl interdisziplinär als auch ökumenisch, zudem werden auch Menschen der Praxis in den Reflexionsgang miteinbezogen. Die Forschung wird zum größeren Teil von Missio in Aachen und den Päpstl. Missionswerken in Wien unterstützt.

Wissenschaften, vor allem die Philosophie, sind Dienerinnen der Theologie. Das Zweite Vatikanische Konzil hat diese «splendid isolation» endgültig aufgesprengt.

▷ Die Theologen sollten in die zweite Phase eintreten, die im Dialog mit anderen Wissensgebieten und mit der Welt der Menschen besteht. Die theologische Methode allerdings erfährt noch keine wesentlichen Änderungen, weil es im Dialog eher um Ideenaustausch geht als um Fragen der wissenschaftlichen Arbeitsmethode. Wer sich aber ernstlich auf die zweite Phase eingelassen hat, wird bald gemerkt haben, daß solcher Dialog zwar lobenswert ist, aber noch nicht als Ideal gelten kann.

▷ In der dritten Phase schließlich geht es um interdisziplinär integrierte Forschungsarbeit, in der Vertreter verschiedenster Wissensgebiete (vor allem der Geistes- und Sozialwissenschaften) von Anfang an zusammenarbeiten und zudem auch Menschen der Praxis zu ihrer Forschungsarbeit heranziehen. – Das Kolloquium in Pattaya weist in Richtung dieser dritten Phase theologischer Arbeit.

Praxis-Theologie von der «Unterwelt» her

(5) Das heiße Eisen «Theorie und Praxis» wurde schon mehrmals angerührt. Die Teilnehmer dachten nach über die Herkunft dieser anscheinenden Dichotomie aus der Geschichte westlichen Denkens, ursprünglich inspiriert vom griechischen Ideal der «Theoria» (Kontemplation) der Wahrheit. Der Mensch als «Erkennender» steht da im Mittelpunkt. Die letzten hundert Jahre der Geistesgeschichte stehen aber im Zeichen eines tiefen Wandels vom Menschen als Erkennendem zum Menschen als «Tuendem» (Handelndem, Schaffendem). M. a. W.: der Mensch der Theorie tritt zurück gegenüber dem Menschen der Praxis, der Aktion. Nur die Aktion, so meinten einige Teilnehmer von Pattaya, kann uns aus den gegenwärtigen nicht allzu idealen Strukturen herausführen in eine bessere Zukunft. Asiatische Theologie muß deshalb, so betonten sie, eine *Praxistheologie*, d. h. eine *praktische* Theologie¹⁶ sein. Solche Theologie beginnt von unten, d. h. von unserer Erde, von unseren Menschen, von unseren Nationen, und nicht primär von der Bibel und der christlichen Tradition. Bibel und Tradition sind die lebendige Erinnerung der Heilsgeschichte, aus der wir Inspiration, Einsicht und Kraft für unser Leben «von unten» schöpfen. Diese Stimmen werden noch schärfer: Asiatische Theologie muß nicht nur von unserer Erde, sondern von der Unter-Erde (under-earth), nicht nur von der Welt, sondern von der Unter-welt (under-world) ausgehen. In Korea hat *Kim Chi Ha* dieser Theologie dichterische Form gegeben. In Taiwan sprechen *presbyterianische* Theologen¹⁷ von der Sehnsucht, Taiwan als eigene Heimat (homeland) besitzen zu dürfen, wo man nach langem gebücktem Gang durch einen Tunnel der Unterdrückung über den Wolken den blauen Himmel schauen darf, in Menschenwürde aufrecht stehend. Auf den Philippinen singt diese Theologie Lieder des Leidens und der Hoffnung. Es sind leidenschaftliche Stimmen, die sich so vernehmen lassen. In Pattaya konnten ihnen nicht alle Teilnehmer voll zustimmen. Aber dem Anruf, der darin liegt, kann sich keiner entziehen.

«Wohin geht unser Weg von hier?», so war am Ende der Studienwoche zu fragen. Der Schlußbericht sei hier nochmals wörtlich zitiert:

¹⁶ Ein Vergleich solchen Denkens mit den Hauptideen, die in dem Sammelband «Praktische Theologie heute» (hrsg. von F. Klostermann und R. Zerfaß, München-Mainz 1974) aufscheinen, zeigt, daß der Sammelband doch noch stark die Theorie betont, während asiatische Stimmen ein radikaleres Ernstnehmen der Praxis fordern.

¹⁷ Die Presbyterianer wirken unter den sogenannten Taiwanesen, das sind die seit 1644 vom Festland her eingewanderten Chinesen, die in Taiwan mit 15 (von 18) Mio den Großteil der heutigen Bevölkerung stellen und sich mehrheitlich – heute wie eh und je – unterdrückt fühlen und deshalb ein unabhängiges (nicht mehr auf das Festland bezogenes) Taiwan anstreben (vgl. Anm. 8. – Red.).

Befreiende Selbsterkenntnis

Werkwochen christlicher Persönlichkeitsbildung

- I – Aufbau der Persönlichkeit: 13.–19. Okt. 80, 22.–28. Febr. 81, 4.–10. Juli 81
- II – Entwicklung der Persönlichkeit: 5.–11. Jan. 81
- III – Das Gemütsleben: 27. April–3. Mai 81
- IV – Körper und Persönlichkeit: 3.–9. November 80

Diese Werkwochen werden regelmäßig wiederholt. Die Teile II, III und IV setzen jeweils die erste Woche voraus.
Leitung: Jean Rotzetter SJ, Sr. Anne-Marie Bühler, Ärztin, Sr. Andrea Dicht.

Auskunft und Anmeldung:

Notre-Dame de la Route, 21, chemin des Eaux-Vives,
1752 Villars-sur-Glâne/Fribourg, Tel. (037) 24 02 21

«Einerseits verlangen das Evangelium und die Hoffnung unserer Völker die Erarbeitung einer zukunftsorientierten Theologie im heutigen Kontext, andererseits müssen wir uns aber auch bemühen, durch unsere Geschichte und Tradition hindurch das Werk Gottes in Jesus Christus zu verstehen.

Wer bestimmen will, wie die christliche Gemeinschaft an der Gestaltung der Zukunft teilnehmen soll, der muß auf die Stimmen unserer Völker hören – vor allem auf die Stimmen ihrer Dichter und Künstler. In diesem Zusammenhang wird ein erhöhtes Gespür für die Anliegen der unterdrückten Gruppen verlangt. Unser Hinhören und unsere Teilnahme sollten uns helfen, die Kraft des Evangeliums zu entdecken, eine Kraft, die ungerechte Strukturen zu verwandeln und unsere Völker zu vollem Menschsein in Jesus Christus zu führen vermag. Eben diese Bemühung sollte in eine Spiritualität münden, die die Weisheit und die Kraft des Evangeliums zu offenbaren weiß. Deshalb halten wir es für sehr angebracht, uns beim nächsten Kolloquium (in etwa eineinhalb Jahren) mit der Beziehung zwischen Spiritualität und Theologie in Asien zu befassen.

Kontextualisierung besteht zum Teil in der schrittweisen Erstellung eines theologischen Rahmens, der aus dem «Material» – wenn der Ausdruck erlaubt ist – von Praxis und Spiritualität erwächst. Der Kontext solcher Bemühung ist dynamisch, denn Asien selbst steht in einem Prozeß ständigen Wandels. In all dem Wandel aber inspiriert und lenkt uns der gekreuzigte und auferstandene Herr.»

Der letzte Satz des Schlußberichts erinnert daran, daß wir das Kolloquium der südostasiatischen Theologenschulen während der Karwoche gehalten haben; seinen Abschluß fand es am Ostersonntag.
Luis Gutheinz, Taipei/Taiwan

Christus kam nur bis Eboli

«Wir sind keine Christen», sagen sie, «Christus ist nur bis Eboli gekommen». Christ bedeutet in ihrer Ausdrucksweise Mensch ... «Wir sind keine Christen, keine Menschen, wir gelten nicht als Menschen, sondern als Tiere, als Lasttiere und noch geringer als Tiere und Koboldwesen, die doch ihr freies, teuflisches oder engelhaftes Dasein leben; denn wir müssen uns der Welt der Christen jenseits unseres Horizonts unterwerfen, ihre Last und ihren Widerspruch ertragen.» ... In dieses düstere Land ohne Sünde und ohne Erlösung, wo das Übel nicht moralisch, sondern nur irdisches Leid ist, das ewig den Dingen anhaftet, ist Christus nicht herabgestiegen. Christus ist nur bis Eboli gekommen.» So lautet das einleitende Fazit im autobiographischen Roman des Turiner Arztes, Malers und Schriftstellers *Carlo Levi* (1902–1975), der in seinem Buch – in der Nachkriegszeit unter dem sprichwörtlichen Titel erschienen und berühmt geworden¹ – von den Jahren seiner politischen Verbannung während der Zeit des italienischen Faschismus erzählt.

¹ Carlo Levi, *Cristo si è fermato a Eboli*, Turin 1945; deutsche Übersetzung: *Christus kam nur bis Eboli*, Zürich-Wien 1947.

Als Widerständler wird der norditalienische bürgerliche Intellektuelle Levi nach Gagliano in Lukanien, einem gottverlassenen Nest einer der ärmsten Regionen Süditaliens, «konfiniert». Dort sieht er sich zum ersten Mal einer kargen bäuerlichen Kultur gegenüber, die ihm mit ihren archaischen Lebensformen und Bräuchen ebenso fremd erscheint wie die Hinterindiens. Dort begegnet er Menschen, die in äußerster Armut ihr Leben fristen, die vom Landadel und vor allem vom Kleinbürgertum ausgebeutet werden, die – in Unwissenheit, magischen Ritualen und abergläubischen Vorstellungen befangen – wunschlos unglücklich zu sein scheinen. Weder den Eroberern Italiens noch dem Christentum war es gelungen, die sich dem Naturzyklus hingebende Gleichgültigkeit und leere Geduld aufzubrechen und umzuformen. In der religiösen Welt dieser bäuerlich-schweremütigen Kultur spielen die Geister der Banditen des 19. Jahrhunderts, Engel und Kobolde, Hexen und Heilige eine ebenso große Rolle wie die Madonna von Viggiano und der Präsident Roosevelt.

Mit einführender Anteilnahme und ohne politisches oder zivilisatorisches Eroberertum läßt sich der jüdische Arzt und Sozialist auf seine neue, trostlose und skurrile Welt in diesem malariaverseuchten Landstrich ein – um dieses Dasein mit Trauerflor mizuleben. Er stellt sich auf die Seite der ewig vergessenen Opfer der Geschichte, die gleichwohl ihre Identität behaupten konnten. Er beobachtet nicht nur mit Sympathie, er leidet auch mit seinen «Patienten» (im doppelten Wortsinn). Levis episodenhafter Bericht endet mit einem Plädoyer für die Autonomie und den Wert der bäuerlichen Kultur.

Kultur der Armut – im Film eingefangen

In einer Zeit mit Sinn für das Soziale und das «Alternative» mögen dieses Plädoyer Levis und das nach wie vor bestimmende Nord-Süd-Gefälle *Francesco Rosi*, den italienischen Regisseur aus der neorealistischen Schule, bewogen haben, die lange geplante Verfilmung des immer noch aktuellen Buchs zu realisieren. Diesen Sommer erlebte der gleichnamige (vom italienischen Fernsehen koproduzierte) Film nach erfolgreichen Aufführungen im Originalton – in Zürich während 3 Monaten! – in Frankfurt seine Premiere in deutscher Synchronisation. Der Film erzählt in enger Anlehnung an Levis Buch in einer einzigen Rückblende die erinnerte Geschichte des lukanischen Zwangsaufenthaltes, angefangen bei der meisterhaft inszenierten Fahrt ins verkarstete Landesinnere bis zu den bewegten Abschiedsszenen. Dazwischen liegen, locker aneinandergereiht, die Gespräche, Begegnungen, Alltäglichkeiten und Reflexionen des sanften Protagonisten, aus dessen Perspektive die Zuschauer im Kino in die unbekannte Welt eingeführt werden. Landschaftsaufnahmen von seltener Schönheit und immer wieder das trutzige Dorf umfahrende Bilder gliedern die Episoden. Die Symbiose von karger Natur und armer Kultur vermag Rosi authentisch einzufangen. Zur Authentizität dieser halbdokumentarischen Rekonstruktion des ländlichen Kosmos eines süditalienischen Bergdorfs trägt sicher bei, daß Rosi neben wenigen professionellen Schauspielern (Gian Maria Volonté als verhaltener und weiser Levi) einfache Leute, die ihre Identität nicht zu verstecken brauchen, heranzieht: die Bauern mit ihren gegerbten Gesichtern, die Frauen in ihrer breiten Mütterlichkeit, die frechen und unbekümmerten Kinder.

Behutsam, in ausgewogenem Wechsel von Totalen und Nahaufnahmen, zeichnet Rosi sorgfältig und mit sicherer Hand (er hat sein Handwerk bei Antonioni und Visconti gelernt) das Antlitz einer uralten Landschaft und das einfache Leben der dort Hineingeborenen. Sensibel rückt er das Alltägliche des jahreszeitlich bestimmten Lebensrhythmus ins Bild: das Teigkneten und Beten, das Waschen und Wassertragen, das Kranksein und die Feldarbeit, die Geschäfte und die Mahlzeiten, die Mühen und die Mythen. Von Episode zu Episode führt Rosi den Zuschauer tiefer in eine Welt, die nicht minderwertig, sondern nur andersartig ist: das Palaver auf dem Dorfplatz und in der Kneipe, das Klagegeschrei um einen Toten, die Arbeit des Schweinekastrators, das Leben des strafversetzten Pfarrers, die Kleinarbeit des Steuereintreibers, die

schweigende Auseinandersetzung mit denen da oben in ihren Uniformen, die unverborgene Allzumenschlichkeit, das Schicksal von politischen Gefangenen. Ein Film, der die Würde des Menschen und die Abgründe des Lebens einfängt. Ein Lehrprogramm für Empathie!

Rosis Film verklärt nicht die Kultur der Armut, aber er weist einen Weg zur Erkenntnis der ihr eigenen Weisheit. Die Sozialkritik ist nicht agitatorisch aufgesetzt, sie ergibt sich vielmehr untergründig aus der Darstellung, die zugleich eine präzise Analytik von Macht und Ohnmacht liefert.

Der Film steht seiner Thematik und seiner künstlerischen Qualität nach in der Nähe von *Ermanno Olmi* «Der Holzschuhbaum»², der die vergangene bäuerliche Welt auf einem Pachtgut in der Lombardei schildert. Beiden Filmen gelingt ohne Verklärung der ländlichen Lebenswelt und ihrer Sitten ein realistisches Plädoyer für den Reichtum einer Kultur der Armut, die nicht nur Ethnologen interessieren sollte. Beiden gelingt ein Lehrstück des Einfühlungsvermögens und des Aufdeckens der Mechanismen von Unterdrückung und gewaltloser Auflehnung.

Rosis ästhetisch und moralisch überzeugender Film ist der Versuch einer Annäherung ans Menschliche in all seinen Dimensionen. Er ist eine Einladung zur sozialen, kulturellen und religiösen Nachdenklichkeit. Vielleicht auch ein Anreiz, Levis Buch erstmals oder nochmals zu lesen.

Michael Sievernich, Frankfurt

² Vgl. dazu V. Fantuzzi in: Orientierung 1979, S. 1f.

Aktualität der Skepsis

Zu einem Sammelband über den modernen Agnostizismus

«Merke: Nicht alles, was exakt aussieht, ist es auch.» Mit dieser Ermahnung kritisiert *Heinz Robert Schlette*, der Herausgeber des im Patmos-Verlag erschienenen Sammelbandes «Der moderne Agnostizismus»¹, das Sachregister des dritten Kommentarbands zum II. Vatikanischen Konzil, das die drei Ergänzungsbände des «Lexikon für Theologie und Kirche» beschließt. Dort werden zum Stichwort «Agnostizismus» zwei Verweise angegeben, die «falsch» und «frustrierend» sind, während die einzige Stelle, an der in vager Rede von einem «gewissen Phänomenalismus und Agnostizismus» gesprochen wird, unerwähnt bleibt (vgl. *Gaudium et spes*, Nr. 57) (210 Anm. 10). Beckmesseri-sches Besserwissen ist nun allerdings nicht die Intention der Anmerkung in Schlettes Beitrag «Vom Atheismus zum Agnostizismus». Es geht vielmehr um die schlichte Feststellung, daß das Thema «Agnostizismus» auf dem Zweiten Vatikanum praktisch keine Rolle spielte, im Gegensatz zum vielfach präsenten Titel «Atheismus». Darüber wundert sich Schlette, und ich meine zu Recht, da zumindest in der westlich-europäischen Mentalität der erst 1869 von Thomas Henry *Huxley* eingeführte Terminus «Agnostizismus» eine Geisteshaltung meint, die – reflektiert oder unreflektiert – weit verbreitet ist und mir für die Gegenwart wie die absehbare Zukunft als größere Gefahr (und Herausforderung!) für Glaube und Religion vorkommt als der argumentative Atheismus.

Ich stimme Schlette zu, wenn er im Atheismus eine Art Zwischenstadium sieht, an dessen Anfang und Ende der Agnostizismus steht, wenn auch das durch das Bad des Atheismus gegangene Ende nicht einfach eine Wiederholung des Anfangs sein kann. In allgemeiner Formulierung läßt sich der Agnostizismus als resignative Geisteshaltung charakterisieren, die weder Beweise für die Existenz Gottes noch Beweise gegen die Existenz Gottes anerkennt. Mißtrauisch gegen «philosophische Spekulationen», läßt man die Frage nach der Existenz Gottes in der Schwebe und ist damit zur Entscheidungslosigkeit in einer

¹ H.R. Schlette, Der moderne Agnostizismus. Mit Beiträgen von B. Heiderich, M. Lauble, R. Leuze, W. Müller, R. Neudeck, W. Post, F. Ricken, H.R. Schlette, L. Sziborski und K.-D. Ulke. Düsseldorf: Patmos 1979, 231 Seiten. Zahlenangaben in Klammern verweisen auf die Seiten dieses Buches.

Frage verurteilt, deren existentielle Bedeutung auch von den Agnostikern nicht unterschätzt wird.

Sind Agnostiker Atheisten?

Der wachsende Einfluß des Agnostizismus erklärt sich aus dem überzogenen Anspruch des Atheismus, muß dieser doch den Beweis dafür erbringen, daß das zweifelsohne vorhandene Phänomen des Gottesglaubens eindeutig und unwiderlegbar aus einer bestimmten menschlichen «Verfaßtheit» hergeleitet werden kann und muß. Die üblichen monokausalen Erklärungsversuche atheistischer Positionen werden jedoch – das empfindet der heutige Mensch wieder deutlicher – dem komplexen Phänomen Religion nicht gerecht. Als Nachgeburt der Aufklärung konnte sich der Atheismus öffentlich-kulturell ja erst im 18. Jahrhundert durchsetzen und erreichte – ausgehend von rationalistischen und empiristischen Ansätzen dieses Jahrhunderts – seine «Blütezeit» im 19. Jahrhundert, indem sich zur rationalistischen Metaphysik- und Religionskritik «ein gesellschaftskritischer und politischer Atheismus mit humanistischem und emanzipatorischem Anspruch als auch ein sich auf die Naturwissenschaft stützender Atheismus oder Materialismus» (209) gesellte. Damit soll natürlich nicht gesagt sein, der Atheismus als Versuch, die Nicht-Existenz Gottes zu beweisen, sei bereits tot. Aber er verliert an Bedeutung mangels Glaubwürdigkeit und Überzeugungskraft. An seine Stelle tritt wieder das, was man früher, in Mittelalter und Antike, «Skepsis» nannte, d.h. die Überzeugung, man müsse sich eines Urteils über nicht-evidente «Sachverhalte» enthalten. Die Waagschale der Argumente für oder wider die Existenz Gottes neigt sich – so jedenfalls der Eindruck vieler – weder in die eine noch in die andere Richtung. So bleibt Ratlosigkeit; es bleibt Resignation; es bleibt das Vorurteil, eine ernsthafte Auseinandersetzung mit dem Thema «Gott» führe auch nicht weiter, jedenfalls nicht auf den grünen Zweig objektiver Gewißheit.

In Schlettes Buch ist das deutliche Bemühen zu erkennen, den Agnostizismus vom Atheismus klar abzuheben. Von manchen Apologeten des (christlichen) Glaubens wird der Agnostizismus immer noch als eine Variante des Atheismus eingeschätzt. Das mag insofern verständlich sein, als der Durchschnittsagnostiker allzu gerne durchblicken läßt, daß für ihn die Nicht-Existenz Gottes die größere Wahrscheinlichkeit beanspruchen darf und sich so im praktischen Leben durch den Ausfall religiöser Praxis der Agnostiker vom Atheisten nicht unterscheidet.

Nur so läßt sich ja etwa die Überzeugung eines *Bertrand Russell* (der sich selbst als einen Agnostiker bezeichnet) deuten, wenn er meint, daß «keine Begeisterung, kein Heroismus, keine Intensität des Denkens und des Gefühls ein persönliches Leben über den Tod hinaus verlängern kann». Und *Jean Améry* erklärt sogar ausdrücklich, er wisse selbst nicht, ob er sich als einen Agnostiker oder als einen Atheisten betrachten solle. Diese Schwierigkeit, von der praktischen Lebensführung und Lebensorientierung her den Agnostiker vom Atheisten abzugrenzen, hebt allerdings den Unterschied beider Positionen nicht auf. Schlette weist nachdrücklich darauf hin.

Zwei Hauptformen des Agnostizismus

Der Atheismus, so Schlette, ist durch zwei Formen oder Arten des Agnostizismus abgelöst bzw. letzterer tritt mehr und mehr an die Stelle des ersteren. «Auf der (einen) Seite der entschieden rational oder (sprach-)logisch einsetzenden Philosophie wird man, so scheint mir, von einem *analytischen Agnostizismus* sprechen dürfen. Dieser ist das Resultat eines «streng» logischen Denkens, das seine Begrenztheit erkennt und akzeptiert. Die Annahme dieser Begrenztheit hat dabei, dies sei unterstrichen, einen rein rationalen Charakter, während sich von hier aus alle nicht rational zu begründenden Behauptungen als irrational oder auch als ideologisch beurteilen oder bewerten lassen» (216). Diese bekannte Rechtfertigung agnostizistischer Haltung läuft also auf eine «emotionsfreie Registrierung der Erkenntnisgrenzen» hinaus. Die zweite Form des Agnostizismus, die

sich wohl nicht exakt von der ersten unterscheiden läßt, sieht Schlette in derjenigen Variante des Agnostizismus, «die ich den *aporetischen*, den *änigmatischen* oder auch den *aporetisch-änigmatischen* Agnostizismus nenne». «Während der analytische Agnostizismus sich an Geschichte weder methodisch noch faktisch interessiert und sich von ihr nicht ernstlich tangieren läßt, erkennt der apletische Agnostizismus einen geschichtlichen Zusammenhang, ja eine humane Solidarität an, die ihn mit all jenen verbindet, die in der Geschichte um die Gottes- oder Transzendenz-Problematik sich abgemüht haben: leidend, fragend, klagend, verstummend, revoltierend, sich unterwerfend.

Der apletische Agnostizismus setzt also eine Hauptlinie des Philosophierens, aber auch die Tradition des bewußten und leidvollen Existierens fort, indem er jene geschichtlichen Erfahrungen zuläßt, präzisiert, ja radikalisiert, die man als Leiden an Gott, Leiden an der Welt, Leiden am Problem des Bösen bezeichnen kann, jedoch auch als das Verlangen, daß dieses Leiden enden, Klarheit und Versöhnung wirklich werden, Hoffnungen und Sehnsüchte nicht unerfüllt bleiben mögen. Der apletische Agnostizismus endet zwar, und ist sich dessen bewußt, in Ausweglosigkeit, die nicht durchschritten werden kann («Aporie»), und vermag das Rätsel, das die Welt im ganzen darstellt («aenigma»), nicht etwa zu lösen, sondern im Gegenteil noch schärfer und schmerzhafter bewußt zu machen, so daß die menschliche condition in ihrer Ausgesetztheit und Unklarheit als «absurd» erscheinen kann» (218). Schlette bemerkt im Vergleich der beiden Formen des Agnostizismus, daß sich der apletische Agnostizismus vertrauenswürdiger, aufrichtiger erweist als der kalte, glasklare und abstrakte analytisch-rationalistische Agnostizismus. Dem kann ich nur zustimmen. Beispiele, auch im genannten Buch, belegen dies deutlich genug.

Gemeinsamkeit der Fragenden und Zweifelnden

Eine weitere Überlegung Schlettes mag zunächst befremden. Bezugnehmend auf Überlegungen von *Peter Wust* (Ungewißheit und Wagnis) schließt sich Schlette dem Gedanken an, daß eine Entscheidung sich auch gegen ein «Maximum» von Gründen stellen und also für die nur geringer motivierte Position Partei ergreifen kann. Das scheint nicht sonderlich für den Glauben

WISSEN UND GLAUBEN

THEOLOGIEKURS FÜR LAIEN (TKL)

4 Jahre (8 Semester) systematische Einführung in die Hauptgebiete der katholischen Theologie durch ausgewiesene Fachtheologen. Der Kurs bietet Akademikern, Lehrern usw. eine wertvolle Ergänzung zum Fachstudium.

Abendkurse in Zürich und Luzern sowie **Fernkurs** mit Studienwochen.

Oktober 1980: Zwischeneinstieg in den Turnus 1978/82.

Anmeldeschluß: 15. September 1980.

Prospekte, Auskünfte und Anmeldungen: Sekretariat TKL, Neptunstraße 38, 8032 Zürich, Telefon (01) 47 96 86.

zu sprechen, wenn dieser (auch rational) begründet sein soll. Und doch dürfte hier ein Bedeutendes gesehen sein, da «jenes Zwielficht, das Entscheidung erst ermöglicht, diese Entscheidung zugleich als meritorischen Akt konstituiert, in dem der Mensch seine Würde und Freiheit verwirklicht» (222). Das heißt: Die fehlende, sich dem Menschen eben gerade nicht aufzwingende religiöse Gewißheit, die Tatsache, die sich im Agnostizismus ausdrücklich artikuliert, eröffnet erst den Raum für die Tat sittlich zu verantwortender freier Entscheidung, konkret: zum Menschsein. Wie aber kommt man zu einer Entscheidung und rechtfertigt diese? Schlette spricht in diesem Zusammenhang von Motivierung und «Motivationsmöglichkeiten» – «freilich nur im Sinne einer Argumentation, die subjektiv bzw. psychologisch die Überschreitung jeder Erkenntnis- oder Aporie-Grenze verantwortbar macht. Über derartige Motivationsmöglichkeiten kann an dieser Stelle im einzelnen nicht gesprochen werden, es sei lediglich bemerkt, daß sie in bezug auf eine «religiöse» Affirmation ihre Anhaltspunkte im Historisch-Kulturellen, im Ethisch-Praktischen, im Personalen und Existentiellen, im Ästhetischen und Künstlerischen, vielleicht auch – was immer diese seien – in sogenannten «religiösen Erfahrungen» finden mögen» (221). Hier stellt sich mir die Frage, ob es über diese genannten Motivationen für eine religiöse Affirmation nicht auch eine rationale Motivation gibt und geben muß, selbst wenn diese nicht zwingend sein kann. Hier hätte ich mir eine klarere Aussage Schlettes gewünscht, so sehr ich mir umgekehrt der Problematik in derlei Fragen bewußt bin.

Schlette hat in dem hier vorgestellten Sammelband neben der Einführung einen anspruchsvollen, informativen, weiterführenden Beitrag zum noch immer zu wenig beachteten Phänomen des Agnostizismus erbracht. Gleiches muß auch von den Mitautoren des Buches gesagt werden. Die Beiträge im einzelnen: *Karl-Dieter Ulke*: Ausprägungen des Agnostizismus bei Hume, Kant und im Viktorianischen England; *Reinhard Leuze*: Das Problem des Agnostizismus bei Hegel; *Werner Post*: Agnostizismus im Marxschen Denken; *Lucia Sziborski*: Agnostizismus – ein Konstituens der Kritischen Theorie Horkheimers und Adornos; *Birgit Heiderich*: Zum Agnostizismus bei Karl Löwith; *Michael Lauble*: Einheitsideal und Welterfahrung. Zur Aporetik im Denken von Albert Camus; *Werner Müller*: Agnostizismus bei Maurice Merleau-Ponty; *Rupert Neudeck*: André Malraux' heroischer Agnostizismus; *Friedo Ricken*: Agnostizismus in der analytischen Philosophie. Diese Beiträge führen in der begrifflichen Klarheit weiter, zeigen neue Tendenzen angesichts der Religion in einer säkularisierten, «verwissenschaftlichten» Welt auf, beseitigen überholte Klischees und Typisierungen und sind dadurch hilfreich für den Dialog zwischen Gläubigen und agnostisch Ungläubigen, da zumindest eine Diskussionsgrundlage vorgelegt ist. Erwähnenswert noch der auch enthaltene Gegenwartsbezug in verschiedenen Beiträgen (so etwa zum Kritischen Rationalismus im Hegel-Beitrag von Leuze).

Das von Schlette herausgegebene Buch ist ein gutes Buch. Es ist am «Puls der Zeit». Als Fazit läßt sich sagen: Bei allen Differenzen zwischen Agnostikern und Gläubigen haben beide eines gemeinsam: Fragen und Zweifel. Ich kann mir kaum vorstellen, daß – von bornierten Agnostikern einmal abgesehen – sich nicht auch dem Agnostiker die Frage aufdrängt, ob es nicht doch Gründe gibt, die den religiösen Glauben ins Recht setzen. Und umgekehrt ist auch der Glaube als freie Entscheidung durch den Unglauben ständig bedroht. Zumindest darüber sollte man im Gespräch bleiben.

Karl-Heinz Weger, München



ORIENTIERUNG

Herausgeber: Institut für weltanschauliche Fragen
Redaktion: Ludwig Kaufmann, Karl Weber, Jakob David, Albert Ebner, 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, Ø(01) 201 0760
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

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion

8002 Zürich