Katholische Blätter für
weltanschauliche Information

ORIENTIERUNG

Nr. 12 45. Jahrgang | Erscheint zweimal monatlich | Zürich, 30. Juni 1981

NICHT nur das so bezeichnete Zelt, der ganze *Evangelische Kirchentag* in Hamburg war ein riesiger «Markt der Möglichkeiten». Einen Überblick zu gewinnen, war menschenunmöglich und hat gewiß auch die große Mehrheit der zu 70 bis 80 Prozent jugendlichen Teilnehmer kaum interessiert: Kirchentage werden ja nicht für die Berichterstattung abgehalten. Diese konzentrierte sich zunächst weithin auf den Auftritt und das «Abschneiden» der Politiker, zumal Bundeskanzler Schmidt und Verteidigungsminister Apel, beide evangelische Hamburger. Allgemeiner Eindruck: Deren Argumentation und Redestil blitzte an *diesem* Publikum völlig ab. Die «friedlichen» Christen und die «Nachrüster» redeten eine andere Sprache, wie dies der «Spiegel» (22. 6. 81) durch die Gegenüberstellung von Sätzen der einen und der anderen offenkundig gemacht hat.

Kreuzweg in Hamburg

Es scheint dies um so bemerkenswerter zu sein, als die jungen Leute durchaus bereit waren, andere Sprachbarrieren zu überwinden. Besonders deutlich war dies bei allen Veranstaltungen, die auf diesem Kirchentag mit *Lateinamerika* zu tun hatten und von Lateinamerikanern bestritten wurden. Da legte in einem Nebenraum des «großen Michel» die in Guatemala für «vogelfrei» erklärte evangelische Pastorin *Julia Esquivel* den Text von 2 Mose 14 über den Exodus Israels aus und brachte es, obwohl alles übersetzt werden mußte, im «Nachgespräch» durchaus zu echter, besinnlicher Kommunikation. Und da erschien an der Alster zu ähnlicher «Bibelarbeit» unter freiem Himmel der Nicaraguaner *Fernando Cardenal*, der ausschließlich spanisch spricht, und am folgenden Tag auf dem Messegelände in der Halle 8 («für Ökologie») hörten ihm gegen 8000 Menschen während dreiviertel Stunden zum Thema «Friede und Natur» zu, wobei wiederum Satz um Satz zu übersetzen war. Im gleichen Stil ging es beim großen «Hearing» am «Lateinamerikatag» zu, als u. a. ein engster Mitarbeiter des ermordeten Erzbischofs Romero von San Salvador zu Worte kam. Woher dieses Interesse an einer fremden, anderssprachigen Welt, die zudem für die allermeisten auch noch zu einer ihnen fremden Konfession gehört? Die Bereitschaft, sich von ihr ansprechen zu lassen, ihr *Zeugnis* zu vernehmen und an ihren Leiden teilzunehmen, zeigte sich am eindrücklichsten im «Lateinamerikanischen *Kreuzweg*». In der riesigen Halle 6 fand diese über zweistündige Feier gleich zweimal, am Nachmittag und am Abend, statt, wobei die Kommunikation durch Lied und Musik, durch Verteilen von Brot und Wasser und durch eine dem lockeren Stil der Jugend angepaßte Moderation zusätzlich gefördert wurde. Es war ein Kreuzweg in sieben Stationen von «Verrat» und «Gefangennahme» über «Simon von Kyrene» bis zum «Schächer» und zum Tod am Kreuz. Jedesmal begann es mit dem zugehörigen Text aus der biblischen Passionsgeschichte. Ihm folgten Zeugnisse aus der Passion Lateinamerikas: Brasilien (Ein Arbeiter, der um die Früchte seiner Hände Arbeit betrogen wird), Argentinien (Die Mütter der Plaza de Mayo, die nach ihren verschwundenen Männern und Söhnen fragen), Chile (Der Brief eines Gefolterten), Guatemala (Das Los der Kleinbauern), El Salvador (Die letzten Tage von Erzbischof Romero), Nicaragua (Begegnung zweier Brüder aus gegensätzlichen Lagern) und nochmals Nicaragua im Zeichen von Tod und Auferstehung. Zur Illustration der Stationen wurden große Tafeln bemalt: Hände, die Geldmünzen empfangen, gefesselte und in der Folter des Stacheldrahtes verkrampfte Hände, Hände, die sich zusammenfügen, und Hände, die sich in Hingabe nach oben öffnen. Auf der sechsten Tafel (Versöhnung mit dem Schächer) erschien erstmals Farbe: der Regenbogen des Friedens über Nicaragua.

Diese Sprache also verstanden die jungen Menschen. Dabei möchte ich behaupten, daß sie keineswegs unpolitisch war. Und auch die «Zeugen», die auftraten, hielten sich nicht «aus der Politik heraus». Nur war es eine andere Art von Politik: nicht eine «Geo-strategie», auch nicht nur eine Politik «für» das Volk, sondern eine, die aus den Armen herauswuchs und mit ihnen vorangetragen wurde. Anzumerken ist, daß der Kreuzweg von einer Ökumenischen Gruppe in Düsseldorf getragen war, wie überhaupt sehr vieles auf diesem Kirchentag von ungezählten kleinen Gruppen ausging: deshalb war er so reich, deshalb aber auch aus bürokratischer Sicht «unübersichtlich». Vielleicht kam aus diesem Grund jemand auf die Idee, künftig, statt von «Kirchentag», von «Christentag» zu sprechen. *L. K.*

NICARAGUA

Es geht um mehr als die Priester-Minister: Ein Ultimatum der Bischofskonferenz, seine Vorgeschichte und näheren Umstände - Neben den drei Priestern in der Regierung Nicaraguas ist jetzt auch der frühere Chef der Alphabetisierungskampagne, Fernando Cardenal, betroffen - Die Gewissensfrage: Zurücktreten oder kirchliche Sanktionen riskieren - Überdies bischöfliche Desavouierung dreier christlicher Institutionen - Reaktion an der Basis: Fasten und Nachtwachen - Zweite Reise einer Regierungsdelegation zum Vatikan - Wer ist an der doppelten Trennung Christentum/Sandinismus und Hierarchie/Basis interessiert? *Ludwig Kaufmann*

KOMMUNIKATION

Gruppenmedien in Kolumbien und Indonesien: Kassettenprogramm zur Jugendarbeitslosigkeit - Aus Lateinamerika auf Indonesien übertragen - Trotz unterschiedlicher Kulturtradition schafft globale Wirtschaftsstruktur ähnliche Probleme - Fragwürdigkeit bisheriger Entwicklungsprojekte, besonders auch im Medienbereich - Die Methode von *Mario Kaplún* überträgt den Weg der Bewußtseinsbildung von Paulo Freire auf die Medien - Hörspiele und Hörergruppen - Schwierigkeiten und Erfolge in Indonesien - Konfliktscheu wie er ist, weicht der Indonesier dem Disput aus - Traditionelle Gruppenidentität hindert solidarischen Kampf.
Ruedi Hofmann, Yogyakarta

ESSAY

Der Mensch braucht doch einen Ort: Innenweltverschmutzung, eine Gegend in meinem Herzen, wo das Wort Mitmensch noch nie gehört worden ist - Drei Beispiele von krankmachendem Geisteslärm - Descartes, der ortlose Denker - Sein Trachten, lieber Zuschauer als Mitspieler zu sein, geht heute grausam in Erfüllung - Drang nach «reinem» Wissen verdreckt den Geist - Nach dem Zusammensturz des mittelalterlichen Babelturms - Gibt es als Alternative nur die Möchtegern-Türmchen? - Um eine neue Mentalität der Bezogenheit. *Jürgen Kuhlmann, Nürnberg*

PHILOSOPHIE

Abwesender Gott und verratene Freiheit: Zu einem Buch im Geist der «Neuen Philosophen»: *Bernard-Henri Lévy*, «Das Testament Gottes» - Der Wandel des intellektuellen Klimas in Frankreich nach Existentialismus und Strukturalismus - Gegen die Erfinder der Verplanung, mögen sie von rechts oder links kommen - Enttäuschte Gläubige einer Machtdoktrin - Gegen die totalitäre Bedrohung gilt es eine verläßliche Ethik des Widerstandes zu begründen - Funktion der monotheistischen Fiktion - Erahnte Bildlosigkeit Gottes - Gegen Freund- und Feindbilder vom Menschen. *Karl-Dieter Ulke, Leverkusen*

BUCHBESPRECHUNG

Thomas-Forschung heute: Unter vielen, vom Thomas-Jubiläum angeregten Schriften ragen die zwei Sammelbände von *Klaus Bernath* heraus. *Heinz-Robert Schlette, Bonn*

Nicaragua: Es geht um mehr als die Priester-Minister

Nach fünf Monaten Ruhe im Verhältnis von Kirche und Staat ist in Nicaragua am 1. Juni mit einem Pressecommuniqué der Bischofskonferenz ein neuer Konflikt ausgebrochen. In den sporadischen Pressemeldungen und -kommentaren in unserem Raum wurde fast nur der bereits «alte» Streitpunkt erwähnt: das Verbleiben von Priestern aus dem Welt- und Ordensklerus auf verantwortlichen Posten der Regierung und der Sandinistischen Befreiungsfront (FSLN). In Wirklichkeit ging das Communiqué über diesen Punkt hinaus. Es desavouiert mehrere Institutionen, in denen vor allem Ordensleute engagiert sind. Es geht somit nicht nur um eine Auseinandersetzung über drei bis vier direkt betroffene Priester, sondern um den Versuch, die Kirche überhaupt von der Befreiungsbewegung abzugrenzen. Das Konzept dieser Abgrenzungs- und Konfrontationspolitik scheint weder zeitlich noch räumlich direkt aus der konkreten Situation in Nicaragua geboren zu sein: eher geht es auf langfristige, kontinentale Strategien und zentrale Steuerungsversuche einer bestimmten Richtung und Instanz in der lateinamerikanischen Kirche zurück.

Doch bevor wir auf diese mögliche *Interpretation* eingehen, müssen eine Reihe von *Fakten* verdeutlicht werden, die das Communiqué vom 1. Juni situieren, Fakten, die ihm vorausgingen, und solche, die ihm unmittelbar folgten. Für die weiter zurückliegende *Vorgeschichte* sowie für den innen- und außenpolitischen Kontext verweisen wir auf die ausführliche Darstellung in Nr. 2 vom 31. Januar, S. 20ff. («Gespaltene Kirche auch im neuen Nicaragua?») und auf die Titelseite (S. 13) der gleichen Nummer («Staatsminister und Gemeindepfarrer»). Damals konnten wir uns u. a. auf direkte Gespräche mit dem Minister für soziale Wohlfahrt, Pfarrer *Edgard Parrales,* stützen.

Inzwischen hat auch der Außenminister, Pater *Miguel d'Escoto* von den Maryknoll-Fathers, Europa bereist und in Österreich klärende Gespräche mit Kardinal König und mit der Kathpress (Nr. 105 vom 3. Juni) geführt. Danach wären die Beziehungen zwischen katholischer Kirche und sandinistisch geführter Regierungsjunta nach wie vor «exzellent», und auch Erzbischof *Obando y Bravo* anerkenne – trotz fallweise reservierter Haltung – «Fortschritte». Bei diesen Gesprächen in Wien war aber das Bischofscommuniqué vom 1. Juni noch nicht bekannt. Direkt dazu hat sich inzwischen am 16. Juni auf einer Pressekonferenz in Bonn Jesuitenpater *Fernando Cardenal* (Bruder von Ernesto) geäußert. Fernando war auf dem Weg zum Evangelischen Kirchentag in Hamburg. Außer mit ihm konnten wir noch mit weiteren, nicht direkt betroffenen Kennern Nicaraguas sprechen, die zum Teil übergreifend in mehreren zentralamerikanischen Ländern wirken und die Ereignisse und Entwicklungen bald aus der Nähe, bald aus einer gewissen, auch kritischen, Distanz verfolgen.

Etappen der Vorgeschichte: Wo blieb der Dialog?

Zur näheren Vorgeschichte ist folgendes zu berücksichtigen:

▷ Am 13. Mai 1980 erfuhren sowohl die Regierung als ganze wie deren direkt betroffene Mitglieder ohne vorausgehende Mitteilung und Konsultation durch ein über die Massenmedien ausgestrahltes Communiqué der Bischöfe deren Ansicht, die Zeit außerordentlich dringender Aufgaben (für den Wiederaufbau) sei vorbei und für die von Priestern besetzten Regierungsposten sollten Laien ausersehen werden.

Die Betroffenen antworteten ihrerseits mit einem gemeinsamen Communiqué. In respektvollem Ton bekannten sie sich zur kirchlichen Gemeinschaft mit den Bischöfen, gaben aber zu bedenken, daß die Beurteilung der Dringlichkeit der Situation ihrer Ansicht nach nicht in die Kompetenz von Theologen und Kirchenrechtlern, sondern von Sozial- und Wirtschaftswissenschaftlern und von Politikern falle. Ausdrücklich erbaten sie ferner ein Gespräch mit der Bischofskonferenz. Dieses ist den drei Priester-Ministern *gemeinsam* bis heute von der Bischofskonferenz nicht gewährt worden.

▷ In der Folgezeit ließ Erzbischof Obando y Bravo bei der einen oder anderen öffentlichen Gelegenheit mündlich verlauten, bis zum 31. Dezember sollten die Priester-Minister von ihrem Posten zurücktreten. Die Betroffenen erhielten aber keine direkte Aufforderung dazu.

▷ Anfang Oktober weilte eine Regierungsdelegation zu Gesprächen mit Kardinalstaatssekretär *Casaroli* (9. Oktober) und weiteren Instanzen in Rom.[1] Zusammengesetzt aus drei schon seit Jahren kirchlich engagierten *Laien,* hinterließ sie bei Casaroli und weiteren Gesprächspartnern (wie aus der Umgebung zu vernehmen war) einen durchaus positiven Eindruck. Die Mitarbeit von Priestern in der Regierung blieb ein strittiger Punkt: Die Delegation vertrat die Meinung, daß die «Ausnahmesituation» (außerordentliche Notlage, Mangel an fähigen Kräften) noch anhalte. Sie erklärte, Zweck ihres Besuches seien *herzliche* Beziehungen der Regierung mit der katholischen Kirche, und sie äußerte die Bitte, alle zwischen Regierung und Kirche auftauchenden Fragen *offen* zu besprechen und zu diesem Zweck zu einer *direkten Kommunikation* zu gelangen.[2] Die Delegation gewann von Kardinal Casaroli den Eindruck, daß man dazu im Vatikan (Staatssekretariat, Rat für die öffentlichen Angelegenheiten) durchaus bereit sei.

▷ Im Dezember 1980 faßte die «Asociación del clero nicaragüense» (Nationaler Klerusverband, der alle Priester umfaßt) eine Resolution, in der sie die Bischöfe dringend bat, in einen Dialog mit den drei Priester-Ministern zu treten.

▷ In der zweiten Januarhälfte 1981 kam es endlich zu der von den dreien vor acht Monaten gewünschten Begegnung, doch wurden sie nicht gemeinsam vorgelassen. «Wie die Patienten im Wartezimmer eines Zahnarztes» mußten Ernesto Cardenal und Miguel d'Escoto «einander die Türklinke in die Hand geben» (d. h. sie konnten nicht miteinander sprechen), als jeder (später auch Edgard Parrales) einzeln vor die siebenköpfige Bischofskonferenz trat. Jeder wurde aufgefordert, für die Dauer seines politischen Mandats auf öffentliche Meßfeiern und Sakramentenspendung zu verzichten. Keiner erklärte sich damit im Prinzip einverstanden, doch wurde es von allen dreien im Sinne eines Kompromisses akzeptiert, da auch die Bischöfe ein Zugeständnis machten: sie erklärten sich bereit, die Frage der Fortsetzung der Ministertätigkeit an den *Vatikan* weiterzuleiten. Mit dieser Übereinkunft schien der Knoten gelöst, und es kehrte Ruhe ein.

Ultimatum ohne Vorwarnung – Mitbetroffene Basisarbeit

Am Montag, dem 1. Juni, veröffentlichten alle Massenmedien völlig unerwartet ein neues Communiqué der Bischofskonferenz. Im Unterschied zu den früheren war es aber von keinem der Bischöfe, auch nicht von Erzbischof Obando y Bravo, namentlich unterschrieben. Lediglich den Stempel der Bischofskonferenz fanden auch diejenigen unter dem Text der Erklärung vor, die davon hinterher (ohne Begleitschreiben und lediglich mit Anschrift auf dem Briefumschlag) vom Sekretariat der Bischofskonferenz eine Fotokopie zugesandt erhielten: die direkt Betroffenen. Es waren aber diesmal nicht nur die drei Priester-Minister (von denen der eine, d'Escoto, wie schon erwähnt, zu diesem Zeitpunkt in Europa war). Als Nummer vier erhielt der bisher nicht anvisierte Pater *Fernando Cardenal SJ* die Kopie.

---

[1] Ebenfalls in der ersten Oktoberhälfte 1980 erschienen die beiden Erklärungen der Direktion der FSLN und der Bischofskonferenz (7. bzw. 13. Oktober) zum Verhältnis der Sandinisten zur Religion: vgl. Orientierung Nr. 2, 1981, S. 22ff. und S. 21.

[2] Eine ähnliche Bitte hatte die Regierung schon früher an die Bischofskonferenz gerichtet, und zwar im Sinne einer «direkten Telefonverbindung»: Es geschah dies anläßlich einer Begegnung in anderer Sache. Leider hat sich eine solche nicht wiederholt, und zumal in der Angelegenheit der Priester-Minister hat nie eine solche stattgefunden.

Tatsächlich trifft diesen Mann, der die große Alphabetisierungskampagne durchführte und dafür sehr viele überzeugt christliche Schüler und Studenten auch im Sinne der Evangelisierung begeisterte, der Wortlaut des neuen Communiqués in besonderer Weise. Denn im Unterschied zu früheren Verlautbarungen heißt es darin erstmals, die Priester hätten sowohl von Regierungsposten als auch von «Parteiposten» zurückzutreten. Pater Fernando ist aber seit Abschluß der Alphabetisierungskampagne (die ihm nota bene den Vorschlag für den Friedens-Nobelpreis eingebracht hat) Koordinator und Mitglied des Vorstands der sandinistischen Jugend. So erhielt nun also auch er aus heiterem Himmel, d. h. ohne jede Ankündigung oder Vorbesprechung den gleichen Text. In ultimativem Ton wurde darin der Rücktritt «innert kürzester Frist» verlangt; andernfalls, so hieß es, würden die Priester als «rebellisch» erklärt und hätten mit kirchenrechtlichen Sanktionen zu rechnen.[3]

Schon hier möchte man einhaken und fragen: Was sind das für Umgangsformen, womit haben solche Männer das verdient, und wo ist der «Dialog» geblieben, zu dem sich noch Ende Dezember vier von sieben Bischöfen (und 150 von 300 Priestern) bekannten? Aber das Communiqué enthielt noch einen weiteren Passus. Drei *christliche Institutionen* waren darin aufgeführt und es wurde erklärt, sie seien *weder kirchlich beauftragt noch von der kirchlichen Hierarchie empfohlen:*

- *das Theologische Reflexionszentrum Antonio Valdivieso:* Es arbeitet auf ökumenischer Basis und wird vom Ökumenischen Rat der Kirchen in Genf finanziert;
- das *Instituto Histórico Centroamericano:* ein vor allem von Jesuiten geführtes zeitgeschichtliches Dokumentationszentrum;
- das *Christliche Erziehungszentrum CEPA:* es dient der Erwachsenenbildung im Hinblick auf die *Evangelisierung der Landbevölkerung.*

Von dieser dreifachen Desavouierung ist die dritte die schwerwiegendste. Denn im Zentrum CEPA werden die für die Basisgemeinden und ihre Bibelarbeit entscheidenden *Delegados de la Palabra* (Boten des Wortes) ausgebildet, und zwar im gleichen Sinne, wie sich dies allenthalben in Lateinamerika (El Salvador, Brasilien usw.) im letzten Jahrzehnt so erfolgreich entwikkelt hat.

Erste Reaktionen: Gläubige, Regierung und Betroffene

Die erste Reaktion kam denn auch von den christlichen Basisorganisationen in den Pfarrgemeinden der größten Städte Nicaraguas. Viele Priester protestierten, daß die Pfarrgemeinden in keiner Weise von den Bischöfen konsultiert worden seien. In langen Demonstrationszügen durch die Barrios (Quartiere) von Managua, León und Chinandega forderten die Gläubigen von den Bischöfen den «Dialog». Desgleichen begaben sich mehrere hundert Mitglieder der christlichen Jugendgruppen vor die Apostolische Nuntiatur und baten um das Verbleiben der Verantwortlichen in ihren Ämtern und um eine dialogische Lösung von Differenzen. Andere hielten mit dem gleichen Ziel Fasten und Nachtwachen in den Kirchen ab.

Während die Sandinisten die Affäre der innerkirchlichen Auseinandersetzung überließen, suchte die Regierung sofort, aber vergeblich einen Kontakt zu den Bischöfen aufzunehmen: Vier von ihnen waren schon vor der Veröffentlichung außer Landes gefahren. Von einem fünften weiß man, daß er mit dem Communiqué nicht einig geht, und die zwei restlichen waren offiziell «nicht erreichbar». Die Regierung beschloß darauf, erneut eine *Delegation direkt nach Rom* zu entsenden. Sie steht wiederum (wie im vergangenen Oktober) unter Führung des Präsidenten des Obersten Gerichts, *Roberto Argüello Hurtado,* und auch die beiden anderen Abgesandten, der Wohnungsbauminister und der Minister-Sekretär der Regierungsjunta, waren schon im letzten Herbst mit von der Partie. Die Delegation flog am 9. Juni von Managua ab. Über ihren Besuch im Vatikan ist bisher noch nichts verlautet.

Die vier betroffenen Priester brachten am Tag vor dem Abflug der Regierungsdelegation eine *gemeinsame Erklärung* in Form eines *Glaubensbekenntnisses* heraus.

Außer an Gott den Vater und Schöpfer, an Jesus Christus «Sohn Gottes, unseren Bruder und Erlöser» und an die Kirche, seinen «sichtbaren Leib», ist da auch vom Glauben an die Gerechtigkeit («Grundlage des Zusammenlebens»), an die Liebe («wichtigstes Gebot Christi») und an das Priesteramt (Berufung zum Dienen) die Rede. Sodann glauben die vier auch an das Vaterland und die nicaraguanische Volksrevolution («um, nach dem Sturz der Tyrannei, Gerechtigkeit und Liebe zum Durchbruch zu verhelfen»), wie sie schließlich «an die Armen glauben, die ein gerechteres Vaterland aufbauen und uns zur Erlösung verhelfen werden». Im zweiten Teil erklären die vier Priester, wie sie ihre Ämter verstanden haben und weiter ausüben wollen, daß sie weder Macht, noch Annehmlichkeiten noch Bereicherung gesucht haben, sich auch nicht von ihrem Priesterberuf entfernen, sondern im Dienst an den Brüdern Christus ähnlicher werden und der Stimme Gottes gehorsam sein wollten. Sie zählen, so heißt es weiter, «auf den guten Willen, die Ratschläge, das Verständnis und Gebet der Brüder Bischöfe, Geistlichen und Laien». «Treue zu unserem Volk» wird am Schluß mit «Treue zum Willen Gottes» in eins gesetzt.

Konkreter äußerte sich der eine oder andere einzeln. So Sozialminister *Edgard Parrales* gegenüber einem Korrespondenten des Zürcher Tages-Anzeigers (20.6.81):

Nach einer Niederlegung der «weltlichen Ämter» durch die Priester-Minister befürchtet er eine (verschärfte) Kampagne, in welcher man den Sandinisten, um sie in der katholischen Bevölkerung zu isolieren, «Atheismus» vorwerfen werde. Diese Befürchtung begründet Parrales mit der Fähigkeit politischer Interessengruppen, die Religiosität, die in Nicaragua «immer noch voll von Aberglauben und Traumvorstellungen» sei, zu manipulieren. Parrales gab aber seiner Hoffnung Ausdruck, das Ultimatum der Bischöfe könnte von Rom noch revidiert werden.

Ebenfalls vor der Presse, diesmal vor der deutschen in Bonn, betonte *Fernando Cardenal* am 16. Juni, er und seine drei Mitbrüder in Regierungsämtern wollten gleichermaßen ihre «priesterliche Identität bewahren» und den «revolutionären Prozeß unterstützen». Daß diese Unterstützung und das christliche Engagement nicht getrennt werden, ist für ihn das entscheidende Anliegen; die Beibehaltung der Posten ist ihm weniger wichtig. Seine Hoffnung setzt er auf ein offenes und eingehendes Gespräch in der gesamten Kirche von Nicaragua, damit es nicht zu einer Spaltung kommt. Denn, so erklärte er in Bonn: Die kirch-

---

[3] Der volle Wortlaut des bischöflichen Communiqués war bis zur Drucklegung dieser Nummer nicht erhältlich. Doch hat inzwischen Erzbischof *Obando y Bravo* in einem der italienischen Zeitung «Avvenire» gewährten Interview bestätigt, daß die Aufforderung an die für die Regierung tätigen Geistlichen, ihre Ämter niederzulegen, «ultimativ» ergangen sei. Zur Begründung erklärte der Erzbischof, die Kirche dürfe sich «nicht als politische Partei vor den Karren des jeweiligen Siegers spannen lassen». Sie habe ihre genau umrissene Rolle unter jedem Regime zu spielen und werde «ihre Augen auch nicht vor den Fehlern der Sandinisten verschließen». Das «Gute», das die Revolution gebracht habe, werde von den Bischöfen anerkannt, ja jeder Nicaraguaner würde es als «die schlimmste Beleidigung» ansehen, als «konterrevolutionär» bezeichnet zu werden. Zur Befreiung von Somoza hätten die Bischöfe ihr Leben aufs Spiel gesetzt. Aber deshalb würden sie doch nie die Revolution zum «Idol» erheben. Ferner müßten sie die Versuche der Sandinisten zurückweisen, so etwas wie eine «Volkskirche» zu schaffen, die «mit ihrer Revolution verheiratet» sei. Dabei handle es sich aber in Wirklichkeit nur um kleine, eher politische als kirchliche Gemeinschaften, die den Sandinisten den Hof machten. Der Großteil der Christen könne sehr wohl wahr und falsch auseinanderhalten! (Das Interview gab Obando y Bravo nach Abschluß der Zentralamerika-Tagung in Rom, von wo er zu einer Vortragsreise durch Europa aufbrach: vgl. Kipa 17. 6. 81, Kathpress 19. 6. 81).

liche Basis steht auf seiten der Priester-Minister und hat zugleich Respekt vor den Bischöfen.

Tatsächlich sind die christlichen Basisgemeinden in Nicaragua so wenig wie im Rest des Kontinents aus Konflikten mit Bischöfen geboren worden. Anderseits ist man dort an ein so hartes Auftreten seitens der Bischöfe keineswegs gewöhnt. Eher haben sie den Ruf, zurückhaltend, zögernd, vorsichtig oder gar ängstlich zu sein. Woher also plötzlich die «Kriegserklärung», sowohl zu den Sandinisten hinüber als auch an die eigene Basis gerichtet?

Eine mehrfach gehörte Hypothese geht davon aus, daß alsbald nach der Veröffentlichung des Communiqués von der Oppositionspresse *(La Prensa)* ein (vom Mai datierter) Brief zur Unterstützung der Bischöfe seitens dreißig Kollegen aus anderen Ländern Lateinamerikas (inkl. gesamter Vorstand des Celam) herausgebracht wurde. Ferner macht man auf den Zeitpunkt aufmerksam: Wenige Tage später fand in Rom eine *Zusammenkunft von Bischöfen Zentralamerikas mit Generalobern* von dort tätigen Orden[4] statt. Auch die Celam-Leitung war eingeladen, aber das Patronat hatten die Kardinäle von drei vatikanischen Kongregationen: für die Bischöfe (Kardinal Baggio), für die Ordensleute (Kardinal Pironio) und für die Missionen (Kardinal Rossi).

Die Hypothese lautet: Vor dieser Versammlung und vor einer allfälligen Regelung durch den Vatikan sollte ein «fait accompli» geschaffen werden, das Rom nicht mehr so leicht desavouieren würde. Die Inspiration dazu wird dem Präsidenten und früheren Generalsekretär des Celam, Erzbischof *López Trujillo,* zugeschrieben. Parrales sieht in ihm den Führer des konservativen Flügels im lateinamerikanischen Episkopat, der bereits letztes Jahr seine kirchenpolitische Offensive gegen die in Puebla 1979 nicht besiegte «Basiskirche» und «Befreiungstheologie» mit neuem Nachdruck auf Nicaragua als «Schlüsselstellung» für den ganzen Kontinent gerichtet habe.

Tatsächlich wurden einerseits Katecheten und Missionare, anderseits ein theologisch besser geschulter Lehrkörper für das Priesterseminar vom Celam aus für Nicaragua organisiert. Sie sollten für den reinen Glauben besorgt sein. Nach Ablauf des ersten Studienjahres (15. Juni) soll dieser Lehrkörper freilich bereits am Sinn und Konzept seines Auftrags verzweifeln: Die mitgebrachten Kategorien paßten nicht in die Situation. Schöner aber sagten es mehrere Katechisten in einem Gottesdienst in der Kathedrale von Estelí: Wir sollten euch im wahren Glauben unterweisen, aber nun sind wir es, die von eurem Glauben, dem Glauben in den Basisgemeinden, gelernt haben.

Solchen Mitteilungen und Erfahrungen ist kaum etwas hinzuzufügen. Der Basiskirche kommt man weder im Namen des Rechts noch im Namen des Gehorsams, sondern nur auf den Wegen von Liebe und Solidarität bei. Nach Fernando Cardenal finden es die Sandinisten zudem merkwürdig, daß die Kirche heute in Osteuropa versuche, eine seit Jahrzehnten offene Kluft zu den marxistischen Regimen zu überbrücken, in Nicaragua aber die Kluft künstlich aufreiße, um dann womöglich in zwanzig Jahren mit Annäherungsversuchen daherzukommen. Einzig die dogmatischen Marxisten unter den Sandinisten stimmten den Bischöfen zu: auch für sie sei das Christentum unvereinbar mit Sandinismus.

Und was ist von den Ministerposten und dgl. für Priester zu halten? Daß man in unseren Breitengraden – Ausnahmen ausgenommen – an politisierenden Pfarrern keine besondere Freude hat, ist gut und begreiflich. Aber wer unter den außerordentlichen Bedingungen von Nicaragua gegen Priester, denen ein anderes Amt zufiel, einschreitet, der treibt – vielleicht unter wohlmeinenden Vorzeichen, erst recht aber bei beabsichtigter Isolierung der Sandinisten – selber Politik.

Ludwig Kaufmann

[4] Daß die *Ordensleute*, die in Nicaragua wie weitherum in Lateinamerika Mission und Seelsorge aus eigener Initiative übernommen haben, den Bischöfen gegenüber einen gewissen Freiraum beanspruchen, hat Außenminister d'Escoto in seinem Gespräch in Wien dargetan. Die Tatsache, daß er «nie Pfarrer, sondern Missionspriester» (der Maryknoll-Fathers) gewesen und nie einem Diözesanbischof unterstanden sei, habe die Übernahme eines Regierungsamtes erleichtert. Auch Fernando Cardenal erklärte mir im Gespräch, daß er für sein Wirken die volle Unterstützung des Jesuitenprovinzials von Zentralamerika, *César Jerez*, genieße. Jerez, der aus Guatemala stammt und dort – ob seines Wirkens unter den Armen in der Forschungsstelle CIAS – des Kommunismus verdächtigt und im Vatikan angeklagt wurde, ist von P. General Arrupe im August 1976 zum Provinzial ernannt und jetzt auch von ihm als Fachmann für Zentralamerika an die erwähnte Tagung mit Bischöfen und Kardinälen in Rom mitgenommen worden.

Einsatz von Gruppenmedien in Kolumbien und Indonesien

Bericht über die Anwendung eines lateinamerikanischen Kommunikationsmodells[1]

Am Abend des 15. Juli 1979 versammelten sich im Armenviertel *Cokrokusuman* am Rande der javanischen Stadt *Yogyakarta* fünfzehn jugendliche Arbeitslose um ein kleines Kassettengerät. Sie hörten sich ein Programm an, das in drei Episoden zu je einer halben Stunde von einem fingierten Gerichtsfall berichtete, die indonesische Version eines ursprünglich lateinamerikanischen Hörspiels. Am Anfang war auch ein älterer Herr, der Vorsteher der Nachbarschaftsvereinigung, mit dabei. Er hielt eine kleine Ansprache zur Eröffnung, und nach dem Abspielen der ersten Episode sprach er mehr als eine halbe Stunde lang in väterlichem Ton zu den Jugendlichen über den Wert der Arbeit, die Notwendigkeit, zu studieren und sich um die Zukunft zu kümmern. Er gab sich Mühe, Verständnis für die Probleme der Jugendlichen zu zeigen, ermahnte sie aber dringend, sich an die Parolen der Regierung zum nationalen Aufbau zu halten. Unmittelbar nach dieser weitschweifigen Rede verabschiedete er sich.

Kassettenprogramm zur Jugendarbeitslosigkeit

Keiner der Jugendlichen hatte bisher ein Wort gesagt. Jetzt aber begann eine sehr lebendige Diskussion. Dabei schenkten die Jugendlichen der langen Rede des Vorstehers kaum Beachtung. Das ganze Interesse galt dem Hörspiel der Kassette. Dieses handelte von jugendlichen Arbeitslosen in irgendeiner Großstadt. Die jugendlichen Zuhörer fühlten sich unmittelbar angesprochen und begannen, über die Hintergründe ihrer Situation nachzudenken. Viele Fragen blieben offen. Voll Spannung hörten sie sich dann die zweite Episode an, und wieder folgte eine lange Diskussion. Schließlich kam auch die letzte Episode an die Reihe. So waren beinahe fünf Stunden vergangen, als die Jugendlichen gegen Mitternacht endlich auseinandergingen. Während der ganzen Zeit lief das Kassettengerät. Einer der Gesprächsteilnehmer, selbst ein arbeitsloser Jugendlicher, hatte nach Abspielen jeder Episode eine leere Kassette eingelegt und das Gerät auf Aufnahme gestellt. So war es dem

[1] Vgl. Ruedi Hofmann, *Kommunikation und Entwicklung.* Applikation eines lateinamerikanischen Modells (Paulo Freire — Mario Kaplún) in Indonesien. Frankfurt a. M.: Peter Lang 1981. Die in diesem Aufsatz erwähnten Kassettenprogramme sind Hörspiele aus der Serie «Der 13. Geschworene» (Jurado numero 13) von Mario (César) Kaplún. Sie besteht aus zwanzig sozialen Themen zu je drei halbstündigen Episoden. Die Form ist jeweils ein Gerichtsfall, an dem der Hörer oder die Hörergruppe als der «13. Geschworene» (zusätzlich zu den 12 Geschworenen im Hörspiel) mitbeteiligt ist. Die Serie wurde 1970–72 in Montevideo (Uruguay) produziert und von SERPAL (Servicio Radiofónico Para América Latina) über den ganzen spanischsprechenden Teil des Kontinents verbreitet.

Verfasser dieses Aufsatzes möglich, die ganzen Gespräche – mit nachträglicher Genehmigung der Betroffenen – mitzuverfolgen, ohne durch seine Anwesenheit zu stören. Ähnliche Experimente wurden auch in anderen Armenvierteln durchgeführt. Es kam ein reiches Material an Diskussionsbeiträgen zusammen. Dabei wurden Dinge gesagt, die man sonst als Erwachsener und erst recht als Ausländer in Indonesien wohl kaum zu hören bekommt. Sehr deutlich kam zum Ausdruck, wie sehr diese Jugendlichen darunter litten, daß sie von der Gesellschaft als unnütze Schmarotzer angesehen werden.

«Im Grunde wollen wir arbeiten, aber es ist niemand da, der uns zeigt, wo wir arbeiten sollen. Denn das ist sicher wahr: Wenn uns jemand Arbeit gibt, so fragen wir nicht, ob die Arbeit angenehm, leicht oder schwer ist. Wir sind bereit, jede Arbeit anzunehmen. Das ist die Wahrheit!» Als Beweis für diese Feststellung erzählten die Jugendlichen viele Beispiele aus ihrer eigenen Erfahrung: wie sie von einer Firma zur andern pilgerten, um Arbeit zu suchen, aber überall wie unerwünschte Bettler abgewiesen wurden.

Anderthalb Jahre früher hatte der Verfasser während mehrerer Monate bei einer Basisgruppe im Armenviertel *La Isla* außerhalb der kolumbianischen Stadt *Medellín* mitgemacht. Die Gruppe bestand aus etwa zehn erwachsenen Frauen und Männern und hatte schon einige Erfahrungen mit Kassettenprogrammen zu verschiedenen Themen. Als die Originalversion des erwähnten Hörspiels über die Arbeitslosigkeit an die Reihe kam, lud man einige arbeitslose Jugendliche aus der Nachbarschaft zum Gespräch ein. Diese hörten sich das Programm mit großem Interesse an und erzählten dann von ihren eigenen Erlebnissen. Mehrfach gaben sie ihrem Erstaunen Ausdruck, daß sie zum ersten Male als Arbeitslose nicht beschimpft, sondern verstanden wurden.

Globale Wirtschaftsstruktur schafft überall ähnliche Probleme

Die Ähnlichkeit der Reaktionen von Hörergruppen in Indonesien mit denen von lateinamerikanischen Gruppen fiel auch bei anderen Themen auf. Jedesmal konnte festgestellt werden, daß die kreativsten Gespräche dort zustande kamen, wo Betroffene der geschilderten Situation selbst zu Worte kamen. Die Unterschiede zwischen Gruppen der Elite und solchen der untersten sozialen Schicht innerhalb eines Landes waren im allgemeinen größer als die Unterschiede zwischen Gruppen derselben sozialen Schicht in Lateinamerika und in Indonesien.

Kolumbien liegt von Indonesien aus gesehen genau am entgegengesetzten Ende der Erde. Die beiden Kulturen haben von ihrer Tradition her kaum etwas miteinander gemeinsam. Daß trotzdem solche Ähnlichkeiten der Reaktionen zu denselben sozialkritischen Hörspielen festgestellt werden konnten, zeigt, wie sehr eine weltweite Wirtschaftsstruktur bereits überall in der Dritten Welt ähnliche Probleme geschaffen hat. Und es sind überall dieselben sozialen Schichten, die darunter leiden, nämlich diejenigen, die normalerweise kein Mitspracherecht haben, deren Stimme nur selten gehört wird. Zu diesen benachteiligten Schichten gehören sowohl in Indonesien wie in Kolumbien etwa 80 Prozent der Bevölkerung. Oberflächlich gesehen scheint es zwar auch dieser Mehrheit der Bevölkerung allmählich besser zu gehen. Es werden im Vergleich zu früher sehr viel mehr Konsumgüter gekauft. So haben jetzt die meisten ein Radio, viele sogar schon einen Fernseher oder ein Motorrad. Dabei sind aber gewisse Grundbedürfnisse wie Nahrung, Wohnung und Hygiene noch keineswegs gesichert. Vor allem aber hat das Volk viel von seiner früheren Freiheit und Kultur verloren.

Früher glaubte man, die ungerechte Verteilung könne damit behoben werden, daß durch Anhebung des Lebensstandards der unteren Schichten diese sich allmählich der Elite angleichen würden. Als Vorbild galten dabei die Industrienationen, die ja im letzten Jahrhundert auch gegen schreiende Ungerechtigkeit zu kämpfen hatten, wo sich aber allmählich ein gewisses Gleichgewicht einspielte. In dieser Vorstellung wurde jedoch nicht berücksichtigt, daß sich die Länder der Dritten Welt in einem ganz anderen Abhängigkeitsverhältnis befinden als die Industrienationen des 19. Jahrhunderts. Die multinationalen Firmen und die ausländischen Geldgeber sind vor allem daran interessiert, möglichst viel Profit herauszuschlagen. Ihre Verhandlungspartner in der Dritten Welt sind nicht die Arbeiter oder Bauern, sondern eine kleine Minderheit, die sich – vom Rest der Bevölkerung getrennt – einen ganz eigenen Lebensstil angewöhnt hat. Aus verschiedenen Gründen decken sich die Interessen dieser Minderheit weitgehend mit denen der ausländischen Firmen.[2] Die Meinung der Industriearbeiter, die in Indonesien oft mit einem Lohn von weniger als Fr. 3.– pro Tag auskommen müssen, ist nicht gefragt. Die einzige legale Gewerkschaft steht fast vollkommen unter der Kontrolle der Elite. Es gibt kein Streikrecht. Für die Landarbeiter (die Mehrzahl der Bauern in Indonesien leben heute nicht mehr vom eigenen Land) ist die Situation noch bedeutend schlimmer. Ihnen ist jede Art von Zusammenschluß verboten. Das ist der Preis, der gezahlt werden muß, um das Land für ausländisches Geld attraktiv zu machen. Bisher hat sich das Geschäft für die Industrienationen gelohnt. Von 1970–1977 verließen für jeden Dollar, der als direkte Investition nach Indonesien kam, 2,71 Dollar das Land in Form von Gewinn.[3] Die neuen Arbeitsplätze, für die dieser Gewinn die Grundlage bilden könnte, sind jedoch nicht im Land selbst, sondern in Japan, Nordamerika und Europa zu finden. Hier liegt wohl einer der wichtigsten Unterschiede zur europäischen «Industrierevolution» des letzten Jahrhunderts. Das Faktum ist, daß die Marktwirtschaft nicht nur den Abstand zwischen Industrieländern und sogenannten «Entwicklungsländern» vergrößert hat, sondern auch innerhalb des jeweiligen Landes werden die Unterschiede stets größer. Die Anhebung des Lebensstandards der unteren Schichten ist also in einem einseitig auf Wachstum ausgerichteten Wirtschaftssystem eine Illusion.

In einer so komplexen Situation ist es oft schwierig zu entscheiden, ob ein bestimmtes Entwicklungsprojekt einen von der Mehrheit der Bevölkerung aus gesehen positiven oder negativen Effekt hat. Dies gilt vor allem auch für die Kommunikationsmittel, die seit den sechziger Jahren massiv in den Dienst der sogenannten Entwicklung gestellt werden.

Ferien–Urlaub–Reisen ...

Ihre «Orientierung» wünscht Ihnen schöne und erholsame Sommertage. Gleichzeitig möchte sie Ihnen einen Tip geben: Unsere Zeitschrift findet auch im kleinsten Reisegepäck Platz, warum nicht ein paar Nummern zur Lektüre mitnehmen? Vielleicht haben Sie das Jahr hindurch einige Artikel für später aufgehoben – jetzt wäre die Zeit zu unbeschwertem Lesen. Und noch etwas: Warum nicht die «Orientierung» bei Freunden und neuen Bekannten zum Gesprächsstoff machen? Man kann auch

... über «Orientierung» sprechen

Wir stellen Ihnen sehr gerne Probenummern zur Verfügung.

Die nächste Ausgabe der Orientierung erscheint als erste Feriendoppelnummer am 31. Juli.

[2] Vgl. z. B. Johan Galtung, *Eine strukturelle Theorie des Imperialismus*, in: Dieter Senghaas (Hrsg.), *Imperialismus und strukturelle Gewalt*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 4. Auflage 1978, S. 29–104.

[3] PRISMA (Jakarta) 9 (1980) Nr. 12, S. 82.

Verschiedene Gründe bewogen das Audiovisuelle Studio PUSKAT[4] in Yogyakarta, sich für seine Entwicklungsprogramme nach einem neuen Modell umzusehen. Zunächst war es die Enttäuschung über die mageren Resultate, die mit meist aus den USA übernommenen Methoden erzielt wurden. Dazu kam ein gewisses Unbehagen bezüglich der Ehrlichkeit der eigenen Intention.

Die Methode von Mario Kaplún

Als Beispiel mag das 1974 produzierte Tonbild «Zurück ins Dorf» dienen. Dieses Programm war unter anderem als Beitrag zur Verminderung der Arbeitslosigkeit in der Großstadt gedacht. Ausgehend von einem javanischen Märchen wurde versucht, die Bauern dazu zu bewegen, ihre Söhne von der Abwanderung in die Stadt abzuhalten und dafür ihre eigenen Dörfer zu entwickeln. Die Fragwürdigkeit des Unternehmens kam den Produzenten zum Bewußtsein, als sie von seiten der Angesprochenen gefragt wurden, welche Motive sie als Stadtbewohner dazu gebracht hatten, der Dorfbevölkerung den Rat zu erteilen, auf dem Land zu bleiben. Die Diskussion führte schließlich zu einem neuen Programm mit dem Titel «Die junge Generation», wo gerade das Gegenteil gezeigt wurde, nämlich daß für die persönliche Entfaltung talentierter Bauernsöhne die Stadt trotz Arbeitsmangel unvergleichlich viel mehr bietet als das Dorf. Obwohl dieses zweite Programm der Wahrheit besser entsprach, vermochte es doch zum Grundproblem kaum einen wirksamen Beitrag zu leisten. Es stellte sich nun die Frage, wie man die Entwicklung der unteren Schichten fördern kann, ohne sich der Heuchelei oder des frommen Betrugs schuldig zu machen.

Diese Frage beantwortet *Mario Kaplún*[5] für die lateinamerikanische Situation, indem er vom Begriff der Konszientisation von *Paulo Freire*[6] ausgeht. Die Grundvoraussetzung dazu ist für den Kommunikator eine «Bekehrung». Der Standpunkt der Elite muß mit dem der unterdrückten Mehrheit vertauscht werden. Doch ist es damit noch nicht getan. Es genügt nicht, einfach die Armen ans Mikrophon kommen zu lassen. Erst muß vom Standpunkt der Armen aus ein neues, ein kritisches Bewußtsein geschaffen werden. Für Kaplún ist das gleichbedeutend mit der Überwindung von Vorurteilen. Bei der Mehrheit der lateinamerikanischen Bevölkerung sieht er eine Reihe von Hindernissen, die sich einem echten Bewußtsein der Lage in den Weg stellen. Zu einer verantworteten Beurteilung der eigenen Lage fehlt der kulturelle, soziale, wirtschaftliche und politische Horizont. Der Blick auf die Wirklichkeit wird durch ideologische Stereotypien verdunkelt. Ein Satz wie «In diesem Land gibt es Arbeit für alle, nur die Faulen arbeiten nicht» wird allgemein akzeptiert, als ob es sich um ein Dogma handelte. Die Leute glauben, daß der persönliche Erfolg nur von der Arbeit und vom guten Benehmen des Einzelnen abhänge. Ebenso nimmt man ohne weiteres an, daß derjenige, der fleißig studiert, im Leben vorankommt, obwohl das in der Realität ganz anders aussieht. Wenn ein Kind die Schule vorzeitig verläßt, so sagt man, daß es eben schwach begabt oder faul sei. Die wirklichen Gründe werden nicht gesehen.

Mario Kaplún will nun diese Vorurteile nicht direkt bekämpfen. Dies hätte wenig Sinn. Aufgrund von jahrzehntelanger, ja jahrhundertelanger Unterdrückung sind diese Vorurteile schon zu tief in das Bewußtsein eingegangen. Niemand würde auf Anhieb glauben, daß die Armen in Wirklichkeit nicht dümmer oder weniger fleißig sind als die Reichen. Anstelle einer direkten Bekämpfung der Vorurteile oder der Verkündigung einer gegenteiligen Wahrheit macht deshalb Mario Kaplún die Vorurteile, die sich im Volk verankert haben, selbst zum Thema. In seinen Hörspielen kommen die Vertreter dieser naiven Vorstellungen sehr ausgiebig zu Wort. In der Konfrontation mit widersprechenden Tatsachen werden immer neue Argumente vorgebracht, um die Vorurteile zu bekräftigen, bis schließlich deren Unhaltbarkeit von selbst deutlich wird. Dies ist der Moment, der in den Hörergruppen als Befreiung erlebt wird. Wenn dieser Prozeß einmal durchlaufen ist, dann eröffnen sich ungeahnte neue Perspektiven für eine Kreativität von unten, denn jetzt können die wahren Zusammenhänge gesehen werden, und man ist nicht mehr hilflos einer anonymen sozioökonomischen Struktur ausgeliefert. Die Berichte von lateinamerikanischen Basisgruppen, die mit Kaplúns Kassettenprogrammen arbeiten, sind voll von Beispielen, an denen deutlich wird, daß mit dieser Methode mindestens im lokalen Bereich scheinbar unlösbare Probleme überwunden werden können. Ist so etwas auch in Indonesien möglich?

Schwierigkeiten und Erfolge in Indonesien

Die Übernahme einer bestimmten Methode aus einem fremden Kulturbereich ist natürlich nicht unproblematisch. Eine entsprechende Untersuchung hat gezeigt, daß sich die indonesische Mentalität vor allem in zweifacher Hinsicht stark von der südamerikanischen unterscheidet. Zunächst besteht in der indonesischen Gesellschaft eine ausgesprochene Scheu vor jeder Art von Konflikt. Man kann sagen, daß für die menschlichen Beziehungen das Fehlen von Konflikten als höchstes Ziel angesehen wird.[7] Die iberoamerikanische Vorliebe für Argumente und Gegenargumente versteht man daher in Indonesien kaum. Als zweite Besonderheit der indonesischen Gesellschaft wird von vielen Beobachtern die Strukturierung nach *aliran* (Strömungen) genannt.[8] Der Indonesier erfährt sich im allgemeinen als Anhänger einer bestimmten «Strömung». In jeder «Strömung» sind sowohl die unteren wie die oberen Gesellschaftsschichten vertreten. Da die Armen innerhalb einer «Strömung» eher bereit sind, sich für die Interessen der «Strömung» als für die Verteidigung ihrer Rechte als Proletarier einzusetzen, verhindert diese Struktur oft den sozialen Fortschritt. Diese Schwierigkeit gilt auch für die katholische Kirche, der in Indonesien etwa zwei Prozent der Bevölkerung angehören. Es besteht dort die Gefahr, daß Programme zur Verteidigung der Menschenrechte in den Hintergrund treten, da man mit Rücksicht auf die katholische Identität mehr daran interessiert ist, sich gewisse Positionen zu sichern. In Lateinamerika, wo die große Mehrheit wenigstens dem Namen nach katholisch ist, bestehen solche Probleme nicht im selben Maße. Dort scheint es einfacher zu sein, bestehende Ungerechtigkeiten direkt vom sozialen Standpunkt aus zu beurteilen.

Tatsächlich machte sich sowohl die Scheu vor Konflikten wie das Bedürfnis nach Identität innerhalb der «Strömung» in Versuchen mit acht aus Lateinamerika übernommenen Themen in Java und auf der (ebenfalls indonesischen) Insel Flores bei Katholiken und Moslems nachteilig bemerkbar. Daß die Kassettenprogramme von Mario Kaplún trotzdem besonders bei Gruppen aus der untersten sozialen Schicht erstaunlich kreative Gespräche stimulierten, läßt jedoch die Vermutung zu, daß diese in Lateinamerika entwickelte Methode mindestens als Ausgangsbasis auch für Indonesien ihre Gültigkeit hat. Offenbar ist heute in der Dritten Welt für die menschliche Entwicklung eine weltweite sozioökonomische Struktur bereits zu einem wichtigeren Faktor geworden als die jeweilige spezifische Kulturtradition in den einzelnen Ländern.

Ruedi Hofmann, Yogyakarta

DER AUTOR ist Assistent im Audiovisuellen Studio des Katechetischen Zentrums PUSKAT in Yogyakarta. Er lebt seit 1964 in Indonesien. Seine Fachausbildung in Kommunikationswissenschaft erwarb er sich in Austin/Texas und in München (Doktorat). Ein zusätzliches ganzjähriges Praktikum in Kolumbien machte ihn mit der lateinamerikanischen Situation vertraut.

[4] PUSKAT ist der Name des Katechetischen Zentrums der Gesellschaft Jesu in Indonesien.

[5] Vgl. Mario Kaplún, *Producción de programas de radio*, Quito: Ciespal 1978.

[6] Vgl. Paulo Freire, *Pädagogik der Unterdrückten*. Bildung als Praxis der Freiheit, Reinbek: Rowohlt 1973.

[7] Vgl. Franz Magnis-Suseno, *Javanische Weisheit und Ethik*. Studien zu einer östlichen Moral, München: Oldenbourg Verlag 1981.

[8] Zum Beispiel Clifford Geertz, W. F. Wertheim, Karl Jackson.

Der Mensch braucht *doch* einen Ort

Was vor nun schon über zwanzig Jahren in einem kurzen Gebet Johannes XXIII., ein Papst von epochalen Intuitionen, vom Konzil erhoffte, daß es ein «neues Pfingsten» bewirke, erscheint mir heute lebenswichtig für unsere tief zerrissene Kultur. Jeder kennt den biblischen Pfingstbericht und sein Gegenstück, die Turmbaugeschichte von Genesis 11: Hier zuerst *ein* Turm und *eine* Sprache, dann kein Turm und viele Sprachen neben-, ja gegeneinander. Dort, beim Pfingstgeschehen, viele Zungen und Sprachen, aber *miteinander,* weil von *einem* Feuer, einer Liebe beseelt.

Das Neben- und Gegeneinander erleben wir heute als unbewältigten Pluralismus. In neuer Schärfe ist mir das beim Lesen eines packenden Buches aufgegangen: «Großes Solo für Anton» von *Herbert Rosendorfer* (Zürich: Diogenes-Verlag 1976). An einem 26. Juni wacht der Finanzamtssachbearbeiter Anton L. auf und stellt fest: er ist der einzige Mensch. Kleider, Geräte, Häuser der anderen sind noch da, auch die Tiere leben weiter – nur die Menschen sind weg, spurlos verschwunden. Mit einem Schlag gehören Anton sämtliche Läden und Hotels, er ist Weltmeister aller Sportarten, ja sogar Papst. Was der Autor alles an vergnüglichen Ereignissen und hintersinniger Reflexion ausbreitet, soll hier nicht verraten werden.

Unser Thema sei vielmehr die seltsame Faszination, die von dieser Super-Robinson-Geschichte ausgeht. Warum wirkt die Vorstellung, daß ich plötzlich der einzige Mensch bin, zunächst gar nicht schrecklich, sondern hinreißend verführerisch? Die Antwort, der Autor habe das Bild eben mit freundlichen Farben gemalt, reicht nicht aus. Warum bin ich, statt seinen Einfall gräßlich zu finden, scheinbar von ihm angetan?

(«Es gibt eine Gegend in meinem Herzen, wo das Wort *Onkel* noch nie gehört worden ist», mußte bei einer Aufführung von «Kabale und Liebe» der unglückliche Schauspieler deklamieren, weil die Zensur die Rebellion gegen den *Vater* nicht duldete.) Anscheinend gibt es eine Gegend in meinem Herzen, wo das Wort *Mitmensch* noch nie gehört worden ist, wo ich buchstäblich der einzige Mensch bin. «Regression auf die Stufe frühkindlicher Allmachtsphantasien», kommentiert der Psychologe und hat recht. Doch ist dies nicht die ganze Wahrheit.

Ginge es allein um ein individuelles Problem, müßte dieses Individuum umdenken oder sich behandeln lassen; wäre es eine Schwierigkeit *jedes* Menschen, müßte die Menschheit sich damit abfinden. Zwischen ihr und dem einzelnen vermittelt jedoch immer eine irgendwie zivilisierte Gesellschaft, und ich fürchte: jene allgemein menschliche Versuchung, daß einer sich für den einzigen Menschen hält, wird in unserer Zivilisation bedrohlich verschärft. Denn in ihr nimmt die Vielheit bisweilen derart aggressive Züge an, daß sie gleich einer ätzenden Säure alle Geborgenheit und Lebensfreude zerfrißt. Kaum hat man sich in einer «wissenschaftlichen» Wahrheit eingerichtet und meint, die Welt wenigstens in diesem Punkt zu verstehen, da ertönt aus irgendeiner Ecke der Widerspruch: o nein, eher das Gegenteil sei wahr! Jeder einzelne dieser Fälle mag läppisch sein, zusammen vollführen sie jedoch einen geistigen «Lärm», der krank macht. Drei Beispiele aus vielen:

▷ Profitgierige Mäster ruinieren durch Hormone das Kalbfleisch – dann teilt ein Zürcher Professor mit, Milch von einer trächtigen Kuh enthalte weit mehr solcher Hormone, und überhaupt: «Auch der Mensch bildet mehr Östrogene, als er je mit dem Fleisch hormonbehandelter Tiere aufnehmen kann.» (FAZ vom 14. 1. 81).

▷ Nach neuester Kenntnis leben idealgewichtige Männer «keineswegs am längsten, sondern beträchtlich *übergewichtige.* Die höchste Sterblichkeit lag bei den Untergewichtigen» (Die Zeit vom 15. 1. 81).

▷ Auch die entscheidende Bedeutung der frühen Kindheit wird in Amerika derzeit bezweifelt; «Kinder seien hart im Nehmen, und dem dreißigjährigen Erwachsenen seien Erlebnis-puren der ersten Jahre ohnehin nicht mehr anzumerken» (FAZ vom 15. 1. 81).

Drei Meldungen einer einzigen Woche – Symptom entnervender Innenweltverschmutzung. Mit Ohnmachtsgefühlen steigt Zorn in mir hoch – auf mich, weil ich die jeweils neuesten Einzelerkenntnisse immer wieder so wichtig nehme; vor allem auf diesen ganzen Wissenschafts- und Werbungsbetrieb, der jedes Tagesfündlein immer gleich als alleinkundigmachendes Dogma herausstaffiert.

Zwischen all dem unaufgeräumten Geisteszeug komme ich mir wie in einer schmuddeligen Küche vor, mit Bergen voll dreckigen Geschirrs und einer fingerdicken Fettschicht überall – wo ist der Herkules, der hier ausmistet? Zum Teufel mit allen Mästern und Professoren, Diätaposteln und Konditoren, Rabeneltern und Psychologen! Stünde ich doch wie Anton L. in seiner menschenleeren Welt endlich vor dem Fluß, der wieder «klar geworden war wie ein Bergbach»! Mit einem Schlag wäre auch mein Geist sauber, hinter keinen neuesten Erkenntnissen müßte ich mehr herhecheln, ganz von selber wäre ich stets auf der Höhe der Zeit, in meinem jeweiligen Wissen bestünde die einzige Wahrheit. Wäre das schön!

Wäre das schön? Es wäre entsetzlich. Und daß ich es auf den ersten Blick schön finde, *ist* entsetzlich. Dieser (in letzter Konsequenz mörderische) Wahn ergibt sich jedoch – das ist meine These – mit logischer Unerbittlichkeit aus der Richtung, die das neuzeitliche Denken an einer bestimmten Stelle eingeschlagen und nie mehr verlassen hat. Etwas ist schrecklich schief gelaufen mit dem modernen Grundgefühl, und Rettung gibt es nur, wenn wir den Beginn jener Abweichung möglichst klar erfassen und uns dann beherzt einer anderen Tiefenströmung anvertrauen als damals. Die Behauptung wiegt schwer und klingt reaktionär; ich bin jedoch überzeugt, daß sie sich beweisen läßt – dem, der sich mit den folgenden Zitaten abmüht.

Descartes, der ortlose Denker

Wir müssen zurück ins Jahr 1637. 41 Jahre war *René Descartes* alt, als er seinen *«Discours de la Méthode»* herausgab. Darin berichtet er vom Ende seiner Schulzeit: «Ich fand mich verstrickt in soviel Zweifel und Irrtümer, daß es mir schien, als hätte ich aus dem Bemühen, mich zu unterrichten, keinen anderen Nutzen gezogen, als mehr und mehr meine Unwissenheit zu entdecken.

Gleichwohl befand ich mich auf einer der berühmtesten Schulen Europas ... So nahm ich mir denn die Freiheit, von meinem Fall auf alle anderen zu schließen und anzunehmen, daß es eine Lehre von der Art, wie man sie mich früher hatte hoffen lassen, auf der Welt nicht gebe» (1, 6).

Der junge René hatte die Orientierung verloren. Wie und wo sollte er zu neuer Gewißheit finden? Weder bei den Sinnesorganen noch im logischen Verstand, beide täuschen sich zuweilen. «Endlich erwog ich, daß uns genau die gleichen Vorstellungen, die wir im Wachen haben, auch im Schlafe kommen können, ohne daß in diesem Falle eine davon wahr wäre, und entschloß mich daher zu der Fiktion, daß nichts, was mir jeweils in den Kopf gekommen, wahrer wäre als die Trugbilder meiner Träume. Alsbald aber fiel mir auf, daß, während ich auf diese Weise zu denken versuchte, alles sei falsch, doch notwendig ich, der es dachte, etwas sei. Und indem ich erkannt, daß diese Wahrheit: *ich denke, also bin ich,* so fest und sicher ist, daß die ausgefallensten Unterstellungen der Skeptiker sie nicht zu erschüttern vermöchten, so entschied ich, daß ich sie ohne Bedenken als ersten Grundsatz der Philosophie, die ich suchte, ansetzen könne» (4, 1).

So weit so gut; als *Fundament,* der totalen Skepsis abgerungen, ist der Felsengrund dieser Einsicht von unschätzbarem Wert. Wie fährt unser Denker aber fort? «Sodann, aufmerksam untersuchend, was ich denn bin, und sehend, daß ich so tun kann, als hätte ich keinen Körper und es gäbe keine Welt noch einen Ort, an dem ich mich befinde, daß ich aber deshalb nicht so tun kann, als ob ich gar nicht wäre; und daß im Gegenteil gerade aus meinem Bewußtsein, an der Wahrheit der anderen Dinge zu

zweifeln, es ganz augenscheinlich und gewiß folgt, daß ich bin; wenn ich dagegen nur aufgehört hätte zu denken – wäre auch alles übrige, das ich mir jemals vorgestellt habe, wahr gewesen –, ich doch keinen Grund mehr zu der Überzeugung hätte, ich sei gewesen –: so erkannte ich *daraus,* daß ich eine Substanz bin, deren ganzes Wesen oder deren Natur nur darin besteht, zu denken, und die zum Sein keinen Ort braucht noch von irgendeinem materiellen Ding abhängt» (4, 2).

Nur ein Satz, aber der hat es in sich. Deutlich – wie selten in der Geistesgeschichte – können wir beobachten, daß an einer ganz bestimmten Stelle («daraus»; de là) die Weiche für das neuzeitliche europäische Bewußtsein in eine bestimmte fatale Richtung gestellt wird, an deren Ende wir uns heute vorfinden.

Natürlich *kann ich so tun* (feindre), als wäre ich reines Bewußtsein ohne Körper oder bestimmten Ort. Das bedeutet: während und sofern ich die beschriebene existentielle Grunderfahrung vollziehe, *abstrahiere ich* von allen individuellen Umständen. «Abstrahieren ist nicht Lügen», hat gewiß auch der junge Descartes in der Schule gelernt; dies ist eines der wichtigen Prinzipien, welche die Scholastik von Aristoteles übernommen hat. Tatsächlich ist das entdeckte Fundament für alle gleich. «Ich denke, also bin ich», dieses allererste Staunen darüber, daß es mich überhaupt gibt, hängt in seinem inneren Sinne überhaupt nicht davon ab, wo und unter welchen Umständen ich es erlebe.

Kein Zweifel also: Ich darf so tun, als hätte ich keinen Körper. Wie zweideutig gleichwohl auch dieser Satz schon ist, zeigt die deutsche Übersetzung (in Band 261 von Meiners philosophischer Bibliothek): «daß ich mir *einbilden* könnte, ich hätte keinen Körper». Sich etwas einbilden ist wesentlich mehr als abstrahieren.

Wie sollen wir aber erst die gewagte Folgerung beurteilen? «So erkannte ich daraus, daß ich eine Substanz bin ..., die zum Sein keinen Ort braucht.» Daraus, daß ein Umstand nicht zum *Sinn* meines inneren Vollzuges gehört, folgt keineswegs, daß er auch zu meinem *Sein* nicht nötig ist! Denn beim Denken weiß ich nichts von meinem Gehirn, von der Entwicklungsgeschichte meiner Sprache, den vielfachen Bedingungen meiner Sozialisation, den sie fortführenden Mitmenschen. Zum inneren Sinn meines Staunens gehört all das nicht, darin hat Descartes recht. Wohl aber brauche ich zum Sein einen bestimmten «Ort», heute sagen wir «Situation» (von lat. *situs* = Ort).

Der Satz «ich brauche zum Sein keinen Ort» ist also falsch. Freilich hat Descartes so auch nicht geschrieben. Vielmehr heißt es: «Ich erkannte daraus, daß ich eine *Substanz* bin, deren ganzes *Wesen* oder *Natur* nur im Denken besteht und die zum Sein keinen Ort braucht.» Daß er, der leidenschaftliche Denker, sein Wesen ins Denken verlegte, nur die reine Subjektivität als substantiell ansah, während alles übrige ihm unwesentlich, akzidentell vorkam: das eben ist die besondere Prägung, die *dieser* Philosoph sich selbst und seiner Epoche gab. Zu tadeln haben wir ihn deshalb nicht, wohl aber müssen wir uns heute fragen, ob wir ihm auf diesem Weg weiterhin folgen wollen.

Befreiende Selbsterkenntnis

Werkwochen christlicher Persönlichkeitsbildung

I – Aufbau der Persönlichkeit:
12. - 18. Okt. 81; 3. - 9. Jan. 82;
19. - 25. April 82; 3. - 9. Juli 82.

II – Entwicklung der Persönlichkeit:
17. - 23. Aug. 81; 21. - 27. Feb. 82; 22. - 28. Aug. 82.

III – Das Gemütsleben: 11. - 17. - Juli 82.

IV – Körper und Persönlichkeit:
20. - 26. Sept. 81; 10. - 16. Okt. 82.

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.

Zuschauer und Planer – aber nicht dabei

«Ich bin eine Substanz, die zum Sein keinen Ort braucht.» Verdeutlicht heißt das: als denkendes, erkennendes Subjekt bin ich situationsunabhängig, Vielfalt und Verschiedenheit gibt es nur in meinem Gegenstand, nicht aber in mir, dem Selbstand. – «Neun Jahre lang tat ich nichts anderes als hier und dort in der Welt herumzureisen mit der Absicht, in all den Komödien, die sich dort abspielen, lieber Zuschauer als Mitspieler zu sein» (3, 6).

Auf grausam vollkommenere Weise, als Descartes sich das hätte denken können, ist uns, seinen späten Erben, dies sein Trachten in Erfüllung gegangen. Wenn in Wohnzimmern und Hotelhallen allabendlich dieselben Komödien und Tragödien das Bewußtsein von Millionen prägen, dann ist jedes dieser isolierten Individuen buchstäblich «eine Substanz, die zum Sein keinen Ort braucht», weil es wirklich nur darauf ankommt, wo das Programm sich abspielt, nicht wo der Flimmerkasten steht. Und nachdem der neuzeitliche Mensch lange genug Zeit hatte, im Bewußtsein seiner Situationsunabhängigkeit die Umwelt rational planend umzugestalten, ist er auch als Flugpassagier fast schon ortlos; egal wo der Jet landet, sehen, hören, fühlen die Flughäfen sich ähnlich an.

Descartes hat damals, in einer noch überaus bunten Welt, sich die Rolle des nur zuschauenden Subjekts vollbewußt erwählt. Von aller Buntheit *in sich selbst* hat er absichtlich abgesehen, sie als unwesentlich erachtet. Dabei war er sich darüber klar, «daß hieraus inzwischen keine Gefahr oder kein Irrtum entstehen und daß ich meinem Mißtrauen gar nicht zu weit nachgeben kann, da es mir ja für jetzt nicht aufs Handeln, sondern nur aufs Erkennen ankommt» (Med. I, 11). Natürlich kann ein theoretisches Selbstverständnis aber nicht lange unpraktisch, folgenlos bleiben. Wer meint, daß er innerlich situationsunabhängig sei, hat keinen Grund, auf die gewachsenen Strukturen seiner Situation groß Rücksicht zu nehmen; er wird sich nicht mehr an irgendetwas Bestehendem ausrichten, sondern seinen einheitlichen Neuentwurf durchsetzen wollen, sein Wissen wird Herrschaftswissen: «Jene alten Städte, die – anfänglich nur Flecken – erst im Laufe der Zeit zu Großstädten geworden sind, sie sind, verglichen mit jenen regelmäßigen Plätzen, die ein Ingenieur nach freiem Entwurf auf einer Ebene absteckt, für gewöhnlich schlecht proportioniert» (2, 1).

Drang nach «reinem» Wissen verdreckt den Geist

Da sind wir nicht mehr so sicher. Zwischen Anfang und Ende der Epoche des Subjekts scheidet eine philosophische Tiefenerfahrung. Wir haben erlebt: der Mensch braucht zum Sein *doch* einen Ort, auch Familie, Region und Muttersprache sind für uns bedeutsam, nicht bloß Menschheit, Kosmos und Mathematik. Das heißt aber: wir müssen – ohne das Wahre und Gute der Neuzeit zu verlieren – zur Rettung des Planeten vor jene Weiche damals zurück und sie umstellen. Ebenso ausdrücklich, wie Descartes von der Situation abstrahierte, müssen wir betonen: der Mensch ist auch in seiner Wahrheit zuinnerst von Mitwelt und Epoche bestimmt.

Daraus folgt: Der Versuch, die eigene Situation durch Reflexion voll «in den Griff zu kriegen», in ein allverbindliches Wissen hinein aufzulösen und so von ihren Grenzen selbst freizukommen, dieser närrische Versuch ist vom Ansatz her falsch. Ein solches «reines» Wissen wäre kein menschliches mehr, stand weder Buddha noch Jesus noch Hegel zu Gebote; jedes – mehr oder minder bewußte – Streben danach ist deshalb nichts als schmutzige Gier.

Womit wir wieder in der schmuddeligen Küche von vorhin

sind. Helfen kann da nur der Ruf: Nimm endlich deine verdreckte Brille ab! Wenn deine Innenwelt verschmutzt ist, dann ist das nämlich nichts Objektives, sondern indem du dich selbst als situationsloses Subjekt mißverstehst und die Wirklichkeit zu dessen Gegenstand abwertest, der eigentlich klar und eindeutig zu sein hätte, bringt dein eigener Wahn den zermürbenden Pluralismus überhaupt erst hervor. Wirf jene cartesische Brille weg, nimm dich als «Geist in Welt» *(K. Rahner)* an, als *ein* selbstbewußtes Organ an einer bestimmten Stelle der Wirklichkeit, zu dem sein Ort, seine einmalige Perspektive innerlich gehört, so daß sein Wissen von Grund auf und naturnotwendig *subjektiv bestimmt* ist, dann fühlst du dich auf einmal wohl in deiner Küche.

Nimm in die Linke einen Apfel, in die Rechte ein Messer und erkenne: Auf unendlich viele Weisen kannst du durch ihn eine Schnittfläche legen; jede sieht anders aus, an keiner kann man den Apfel ganz erfassen. Ähnlich kann jede wissenschaftliche Erkenntnis nur eine bestimmte Abstraktionsebene durch das konkrete Ganze schneiden, muß notwendig alle Faktoren vernachlässigen, die nicht in dieser Ebene verlaufen und gleichwohl das Ganze betreffen. Nimm es gewissen Fachidioten nicht übel, daß sie ihren natürlichen Ort vergessen und ihre Spezialität zum künstlichen Ort machen – fall aber nicht auf den cartesischen Trick herein, daß jeder seine besondere Schnittfläche unversehens für die «eigentliche» Wirklichkeit und seine Theorie für *die* Wahrheit ausgibt. Wirklich ist der ganze Apfel, wahr wären auch noch unendlich viele andere Schnittflächen, die du nie kennen wirst. Nimm am Tanz der Kontroversen teil oder nicht, trachte nach möglichst allgemeiner und gewisser Wahrheit, sei aber frei von dem Lügenideal unperspektivischer Objektivität. Die hat es nie gegeben und wird es nie geben. Eben jener Drang nach «reinem» Wissen verdreckt den Geist.

Eine Stadt aus vielen Häusern

Gehen wir das Thema noch von einer anderen Seite her an. Bis ins Mittelalter galt das Ideal einheitlicher Orientierung für die ganze Christenheit. Auch damals gab es viel Verwirrung, auch ein Turm mitten in der Ebene ist ja zuweilen von Nebel verhüllt. Doch war man überzeugt: es gibt diesen Turm. Später lag der dann in Trümmern, die Ebene war leer. Etwas mußte geschen.

Wir haben mitverfolgt, was tatsächlich geschehen ist: Da Orientierung unmöglich schien, wurde sie durch einen Gewaltstreich für unnötig erklärt. Der Mensch, so hieß es, sei wesentlich ortlos, wichtig sei allein, daß er – sich gegenüber – die objektive Welt immer besser erkenne, er selbst aber solle sich in seiner reinen Subjektivität daheim fühlen. Da der Mensch in Wirklichkeit aber *nicht* ortlos ist, lief dieses Programm darauf hinaus, daß statt des früheren *einen* Turmes nunmehr unzählige solche Türmlein errichtet wurden, bis die Sprachen heillos verwirrt waren.

So steht es noch heute. *Miteinander* zu reden scheint sinnlos; denn wenn meine Wahrheit stimmt, brauche ich dich nicht; wenn sie aber – wie ich dumpf zitternd ahne – vielleicht doch nicht stimmt, warum sollte es dir besser gehen? Setzen wir uns lieber *nebeneinander* und glotzen wir, dann sind wir wenigstens eins mit den meisten und wissen, was die wenigen, die etwas zu sagen haben, uns heute vorzusetzen geruhen. – Eine solche «Kultur» hat keinen Grund, andere unterentwickelt zu heißen, und unbekehrt wohl auch keinen Bestand.

Gibt es nur dieses mörderische Entweder/Oder? Entweder den Imperialismus des einen Turmes oder die Anarchie der unzähligen Möchte-gern-Türmchen? Descartes damals war in dieser Zwickmühle befangen. Verständlich: «Wie man mich früher hatte hoffen lassen» (1, 6) – eine solche Lehre gab es nirgends auf der Welt, an einem fremden Turm irgendwo konnte er sich nicht orientieren. Eine derart enttäuschte Hoffnung ändert jedoch wohl ihr Ziel, nicht aber sogleich ihre Struktur; den einen Orientierungsturm suchte der junge Mann weiter und fand ihn auch am Ende: In der eigenen Subjektivität. Insofern war der Schritt vom geistigen Imperialismus zur tausendfach imperialistischen Anarchie wahrscheinlich zunächst unvermeidlich.

Heute bedrängt uns die Einsicht: Es war ein Schritt in die falsche Richtung. Was hätten wir also tun sollen damals, als der eine Turm zertrümmert und die Ebene leer war? Besser gefragt: Was sollen wir heute tun, da nicht nur der eine Turm verschwunden, sondern auch die vielen arroganten Türmchen in Trümmern liegen?

Bauen wir uns eine Stadt, in der jeder sich an jedem Haus orientiert, dem eigenen wie den fremden, und lassen wir Fenster und Türen unversperrt. Besser: Erkennen wir an, daß wir in dieser Stadt längst leben! Damit ist gemeint: Weil ich weiß, daß ich jede Wahrheit stets aus *meinem* Blickwinkel sehe, deshalb rechne ich von vorneherein damit, daß andere die Welt aus ihrer Sicht erblicken, nenne darum ihre – mir noch so fremden – Aussagen nicht gleich «falsch», sondern «anders», und spreche mit dir, in der Hoffnung, es möge neben deiner und meiner – auch *unsere* Welt geben.

Systematisch-präzis: Nicht (wie in unserer cartesischen Zivilisation) durch aggressive Reduktion auf eine zwanghaft intendierte Uniformität wird der Pluralismus bewältig (die ist prinzipiell unmöglich und frustriert den auf sie Fixierten zentral), sondern allein im stets offenen Dialog von Subjekten, die ihre Situationsverhaftetheit akzeptieren und deshalb versuchen, ihre jeweiligen Situationen durch wechselseitige Anerkennung (nicht zu übersteigen, sondern) zu erweitern.

Die perspektivistische Perspektive

Wenn wir die Idee einer – alle Situationen übergreifenden – einzigen Wahrheit für unmenschlich und falsch erklären: läuft das nicht auf öden Relativismus hinaus? Keineswegs! Zur Erläuterung bringe ich einen Text, den ich für einen der klarsten Wegweiser dieses Jahrhunderts halte. So schreibt *Ernst Robert Curtius* (1925; in: «Marcel Proust», Bern 1952):

«Eine und dieselbe Anschauungsform bezeugt sich im Dinglichen und im Seelischen. Die Relativierung des Räumlichen durch das perspektivische Sehen gewinnt eine neue Bedeutung: Sie erweist sich als Strukturform der gesamten seelischen Erfahrung (...) Es läge nahe, von einem universalen Relativismus zu sprechen. Aber diese Formel könnte irreführen. Sie könnte so verstanden werden, als besage die Relativität alles Seins eine Wertindifferenz, als hebe sie Bedeutung und Qualität der Dinge auf. ‹Relativismus› gilt uns als Synonym von ‹Skepsis›. ‹Alles ist relativ› wird aufgefaßt als gleichbedeutend mit ‹nichts gilt›. Wenn wir Proust verstehen wollen, müssen wir diese Denkweise ganz fernhalten. Gerade ihr Gegensatz ist wahr: Daß alles relativ ist, bedeutet, daß ‹alles gilt›; daß jede Perspektive berechtigt ist (...) Ich würde Relationismus sagen, wenn eine solche Neubildung erlaubt wäre (...) Der schlechte Relativismus (...), der skeptische, die Werte auflösende – er gehört zu jenen Zersetzungsprodukten, in denen die geistige Anarchie des zu Ende gehenden 19. Jahrhunderts ihren Ausdruck fand (...) Durch den Perspektivismus wird das werdende Bewußtsein des 20. Jahrhunderts den Relativismus des 19. überwinden» (S. 112ff.).

Oder erst das dritte Jahrtausend die Verwirrung des zweiten? Doch lassen wir das Prophezeien. Jedenfalls gibt es nur in solch

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 1981: Zwischeneinstieg in den Turnus 1978/82.

Anmeldeschluß: 15. September 1981.

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

«perspektivistischer Perspektive» Hoffnung für unsere Kultur. Nicht ein Turm und eine Sprache, aber auch nicht viele Türmchen und vielfaches Kauderwelsch, sondern *viele Häuser und viele Feuerzungen zueinander,* deren jede gleichberechtigt wahr ist.

Wollten wir stattdessen weiterhin darauf bestehen, daß es (im Grunde oder im Idealfall) nur eine einzige Wahrheit gibt, dann hätte Rosendorfers Anton L. es tatsächlich am besten, ihm redet niemand mehr drein. «Ich habe die Menschen – nein: Die Menschen habe ich nicht geliebt. Ich habe die Menschen sogar gehaßt; aber die *Menschheit* habe ich geliebt, heiß geliebt von ganzem Herzen» (331).

Unsere Sprache ist sehr genau: *Gleichgültig* wird alles dem, dem die Rivalität der Türme leid ist. Wer das Beziehungsgeflecht der Häuser achtet, erlebt sein eigenes Haus als gleich *gültig* und freut sich, daß es den Nachbarn mit ihren ebenso geht. Je mehr solche «Mentalität der Bezogenheit» sich ausbreitet, um so klarer wird es uns allen werden, daß Subjektivismus und Exklusivität nicht bloß falsch sind, sondern überflüssig.

Jürgen Kuhlmann, Nürnberg

Der abwesende Gott und die verratene Freiheit

Zu einem Buch der «Neuen Philosophen»

Der Widerstand gegen die Sinnmaschinerien jener alten und neuen Geschichtsdeutungen, die über den Kopf des Einzelnen hinweg das wohlgelingende Ganze entwerfen, ist im Frankreich der vergangenen fünfzig Jahre unverkennbar. Noch vor *Jean-Paul Sartre* hat die Hegel- und Marxkritikerin *Simone Weil* gegen das «finstere Getriebe» einer «automatischen Entwicklung» den Anspruch des Individuums auf Freiheit und Selbstbestimmung eingeklagt.

Was sie in frühen Aufsätzen Anfang der dreißiger Jahre schrieb – man lese etwa ihre «Reflexionen über die Ursachen der Freiheit und der sozialen Unterdrückung» –[1], taucht in späten Aufzeichnungen, zu bedingungsloser Schärfe radikalisiert, wieder auf: «Die Besiegten bleiben der Aufmerksamkeit entzogen (...). Sie sind ein Nichts (...). Nun stammen aber die Dokumente der Natur der Sache nach von den Mächtigen, den Siegern. Also ist die Geschichte nichts anderes als eine Anhäufung von Aussagen der Mörder über ihre Opfer und sich selbst».[2] Die den Zynismus «rechter» wie «linker» Geschichtstheorien verwarf, überzeugt um so mehr, als die «Mörder» hier von der Stimme eines «Opfers» verurteilt werden. Die ungetaufte Jüdin, seit dem Einmarsch der Hitlertruppen für die Résistance tätig, starb 1943 im englischen Exil.[3]

Es ist müßig, darauf hinzuweisen, daß sich in den Jahrzehnten nach dem Zweiten Weltkrieg das intellektuelle Klima in Frankreich gründlich geändert hat. Pauschal und in verkürzender Zeitraffermanier kann man sagen, daß auf den nonkonformistischen «Existentialismus» der geschichtsausblendende «Strukturalismus» folgte, der wiederum – Ende der siebziger Jahre – von den «Neuen Philosophen» abgelöst wurde.[4] Die so etikettierte «Strömung» besteht aus einer eher bunt zusammengewürfelten Gruppe französischer Intellektueller; sie schreiben gegen die totale Verplanung des Individuums, die in Folterkammern und Konzentrationslagern endet. Ihre Gegner sind nicht in erster Linie die Vollstrecker, sondern die «Erfinder» der Verplanung, gleich ob sie mit Hegel «von rechts» oder mit Marx «von links» kommen. Die «Neuen Philosophen» mit *André Glucksmann*[5] an der Spitze wenden sich gegen die deutschen Geschichtsphilosophen, genauer gesagt: sowohl gegen die großen deutschen «Selbstdenker» als auch gegen ihr internationales Gefolge von zweitrangigen Nachläufern und machthungrigen Ausschlachtern. Ihrer Überzeugung nach ist insbesondere das angemaßte Wissen Macht und verleitet zum Mißbrauch von Macht. Alle mit ausschließlichem Geltungsanspruch gewappneten Sinngebungen menschlicher Geschichte sind in den Augen der «Neuen Philosophen» wirksam verwendbar; sie spielen den bedenkenlosen Polit-Praktikern, den großen und kleinen Kommissaren, einen Freibrief zu, die Freiheit derjenigen auszuschalten, die sich dem jeweils geltenden Deutungssystem nicht fügen wollen. Man kann diese gescheiten und engagierten Schriftsteller, etwas vergröbert, als enttäuschte Gläubige bezeichnen: sehr massiv enttäuscht, ja geschockt von den Auswirkungen einer Machtdoktrin, die ihnen vor allem bei der Lektüre von Solschenizyns «Archipel Gulag» und bei der Pariser Mai-Revolte 1968 entgegengeschlagen sind. Das sind ihre gemeinsamen Schlüsselerfahrungen, was immer sie sonst auch trennen mag.[6]

Ohne all dies wäre kaum zu begreifen, warum der französische Jude *Bernard-Henri Lévy,* für den «Holocaust» mehr bedeutet als eine peinliche Erinnerung, Faschismus und Kommunismus undifferenziert verklammert – ebenso wie vor ihm Glucksmann, auf den viele seiner Behauptungen zurückgehen. Lévy, Lektor bei Grasset, schreibt eingängiger, simpler, und kommt wohl darum so gut an. Nach seinem Bestseller «Die Barbarei mit menschlichem Gesicht»[7] schrieb er den knapp 400seitigen Essay «Das Testament Gottes». Dieses Buch, von einer Fülle funkelnder Formulierungen durchsetzt, ist bei aller Fragwürdigkeit in der Sache und trotz des schiefsitzenden Sprachgewandes, das ihm die deutsche Übersetzung umgeworfen hat, erregend zu lesen.[8]

Die totalitäre Bedrohung

Das «Testament Gottes» ist keine theologische Abhandlung, sondern der Versuch, eine verbindliche und verläßliche Ethik des Widerstands zu begründen. Was dem Autor vorschwebt, ist eine Ethik, die den Anspruch des Menschen rechtfertigt, sein Leben frei und in eigener Verantwortung zu führen. Auf der Suche nach einer unbedingt gültigen Bezugsinstanz trennt Lévy die Spreu vom Weizen. Er treibt die bisherigen Orientierungsangebote durch das Sieb seiner kritischen Überlegungen, wobei historische Rückblicke, politische Analysen und philosophische Theorien ziemlich wild durcheinander fliegen. Halten wir uns an den Gang des Buches, so lautet die erste These: Ein

---

[1] *S. Weil,* Unterdrückung und Freiheit. Politische Schriften, München 1975, 151–240.

[2] *S. Weil,* Die Einwurzelung. Einführung in die Pflichten dem menschlichen Wesen gegenüber. München 1956, 323.327.

[3] Eine Korrektur der einseitigen Weil-Rezeptionen in Deutschland versucht mein Aufsatz «System und Befreiung bei Simone Weil. Beobachtungen an einigen Texten», in: Zeitgeschichte/Wien (1980) 193–208.

[4] Vgl. *F. Bondy,* Mao, Mai und Katzenjammer. Im Mittelpunkt der französischen Aufmerksamkeit: Die Neuen Philosophen, in: Süddeutsche Zeitung, 9./10. 7. 1977; *R. Neudeck,* Die Neuen Philosophen, in: Frankfurter Hefte 7 (1978) 44–50.

[5] *A. Glucksmann,* Köchin und Menschenfresser. Über die Beziehung zwischen Staat, Marxismus und Konzentrationslager, Berlin 1976; ders., Die Meisterdenker, Reinbek b. Hamburg 1978. Unter den Rezensionen des letztgenannten Buches vgl. etwa die von H. Abosch (Neue Zürcher Zeitung, 18. 7. 1977) und J. Améry (Die Zeit, 11. 8. 1978).

[6] Die möglichen oder tatsächlichen Querverbindungen zwischen den «Neuen Philosophen» und Frankreichs «Neuer Rechten» sind hier nicht zu erörtern; vgl. *L. Baier,* Eine Kultur für den totalen Staat. Frankreichs «Neue Rechte» – Versuch einer Analyse, in: Süddeutsche Zeitung, 19./20. 4. 1980 (eine erweiterte Fassung erschien in: Frankfurter Hefte 8 und 9, 1980); *A. Frisch,* Neue geistige Strömungen in Frankreich, in: Dokumente 2 (1980) 136–146.

[7] Reinbek b. Hamburg 1978.

[8] *B.-H. Lévy,* Das Testament Gottes. Der Mensch im Kampf gegen Gewalt und Ideologie, Wien – München – Zürich – Innsbruck (Verlag Fritz Molden) 1980. – Da Lévys neues Buch «L'idéologie française» (Paris 1981) nicht auf die Begründung einer Widerstandsethik zielt, sondern den Nachweis führen will, daß Frankreich «die wahre Heimat des allgemeinen Nationalsozialismus» ist (vgl. die Besprechung von F. Bondy in der Süddeutschen Zeitung vom 21./22. 2. 81), kann es in diesem Beitrag unberücksichtigt bleiben.

schlechter Staat ist immer noch besser als gar keiner. Warum? Weil Anarchismus und Terror nach Lévy nichts als die Kehrseite jener Verordnungsideologie darstellen, die den Menschen über ihre Köpfe hinweg vorschreibt, wie und woraufhin sie zu leben haben. Nach dieser nicht gerade falschen und nicht gerade neuen, aber allzu simplen Erklärung stürzt sich Lévy in die frühe Vergangenheit. Geben die Griechen verläßliche Vorbilder ab? Keineswegs, und diese strikt verneinende Antwort enthält die zweite provozierende These. Gerade im Geist der griechischen Antike, darauf zielt der bemühte Nachweis des Autors, kam der Selbstbestimmung des Einzelnen keinerlei Bedeutung zu. Da regierte das Schicksal über den Menschen, der sich einer unbeteiligten kosmischen Ordnung einzufügen hatte und der den ebenso willkürlichen wie widersprüchlichen Eingriffen vieler Götter ausgeliefert war. Lassen wir auch diese schwer erträgliche Vereinfachung auf sich beruhen. Erst der Monotheismus, so heißt es weiter, gab dem Menschen in Europa die Möglichkeit, «Ich» zu sagen, die Würde, Herr seines Denkens und Handelns zu sein. Das Christentum habe freilich allzu lange und allzu bedenkenlos mit den Unterdrückern paktiert, als daß der Christen-Gott noch glaubwürdig sein könnte – im Gegensatz zu den Propheten des Alten Testaments, die der Versuchung zur Macht widerstehen konnten, weil sie an Jahwe und der Strenge seines Gesetzes festhielten. Nur dieser uralte Monotheismus ermöglicht für Lévy noch heute eine Ethik der Distanz, bietet der Subjektivität einen «Schlupfwinkel», ist ein «Hort der Innerlichkeit» und eine «Heimstätte des Widerstands gegen die totalitäre Bedrohung» (229).

Ist also das Ganze nichts als ein Appell, den bösen Zeitgeist mit der Bibel zu erschlagen, eine Aufforderung, mit einem Riesensatz hinter die Geschichte zurückzuspringen? Lévy ist kein fundamentalistischer Fanatiker. Er kennt sich in der philosophischen Freiheitstradition der letzten Jahrhunderte recht gut aus und würde am liebsten, so scheint es jedenfalls, das neuzeitliche Freiheitsbewußtsein Immanuel Kants in der alttestamentlichen Gerechtigkeit Jahwes verankern.

Die Funktion der monotheistischen Fiktion

Was Kant über Gott als «Idee» sagt, stimmt weithin überein mit Lévys Erfahrung von dem unendlich ferngerückten, ja abwesenden Jahwe. Für Kant wie für Lévy ist Gott keine Person und kein innerweltliches Etwas, das es gibt, sondern eine lebenswichtige «Fiktion»; kein sichtbares Ziel, aber ein unentbehrlicher Wegweiser. Auch Freiheit ist für Kant wie für Lévy kein handgreifliches Etwas, das es gibt, sondern eine unentbehrliche Richtschnur gerechten Handelns. Lévy, der sonst nicht gerade durch terminologische Klarheit glänzt, hat offenbar diesen Zusammenhang im Sinn, wenn er von der «Funktion der monotheistischen Fiktion» spricht (177). Trotz alledem weiß er, daß auch der Freiheitsbegriff eines Kant mißbraucht werden kann und tatsächlich mißbraucht worden ist. Denn Kants philosophische Einsicht, daß jeder Mensch ein «Selbstzweck» ist und niemals als «Mittel» mißbraucht werden darf, hat die wenig später erneut beginnende Erzeugung und Anwendung von Sinnmaschinerien nicht verhindern können. So sieht der Autor schließlich keinen anderen Ausweg, als – weg von Kant – doch hinter die philosophisch und christlich kompromittierte Freiheitsgeschichte Europas auf den alttestamentlichen Gott des Mose und der Propheten zurückzugreifen:

«Wenn ich (...) für die alte mosaische Haltung Partei ergreife, dann weil ich darin die kaum wahrnehmbare, vielleicht jedoch die einzige Spur einiger jener Konzepte erahne, die es hier und jetzt ermöglichen, angesichts der konkreten Barbarei eine ethische Haltung zu begründen (...) Was gibt diese biblische Hypothese zu denken auf, was gibt sie uns, den Kindern eines Jahrhunderts, das so eilfertig die ‹Relativität› der moralischen Gebote dekretiert, zu denken auf? Den Begriff, die Überzeugung, daß die uralten Werte des Gesetzes, etwa das Gebot, nicht zu töten und nicht zu verletzen, immer und überall und unter allen Umständen *gültig* sind, – weil sie, buchstäblich, *vor Ewigkeit erstarren*» (301, 314).

Man kann sich der Aufrichtigkeit und dem Pathos dieser Worte schwer entziehen. Aber tragen sie weit genug? Rechtfertigt die «monotheistische Fiktion» und die «biblische Hypothese» eine Ethik des Widerstands? Was haben diese «Fiktion» und diese «Hypothese» dem Denken eines Kant voraus, außer daß ihre Weisungen «vor Ewigkeit erstarren»? Es ist schwer, wenn nicht unmöglich, den Worten eines Gottes Gehör zu verschaffen, der sich aus der Geschichte zurückgezogen hat. Es sieht so aus, als wäre Lévy zu sehr moderner Philosoph und Zeitgenosse, um einen blinden Biblizismus zu empfehlen, andererseits aber zu wenig moderner Philosoph und Zeitgenosse, um den Gedanken eines Sartre nachzuvollziehen: daß gerade der abwesende Gott die Freiheit des Menschen provoziert.

Die erahnte Bildlosigkeit

Obwohl das Buch weniger durch Argumente als durch die Kompromißlosigkeit seines Autors überzeugt, enthält es einen Wink, der nicht nur die Herkunft dieser Kompromißlosigkeit erklären, sondern für die verfochtene «Sache» wichtiger sein könnte als alle Thesen und Ausführungen zusammen. Wenn Lévy für die «alte mosaische Haltung» Partei ergreift, «erahnt» er darin vielleicht eine «Spur» jenes verhüllt bleibenden Gottes, der dem Mose erschienen ist? Gibt ihm vielleicht «zu denken auf», daß dieser Gott dem Volk, das er befreit hat, als erstes gebot, sich keinerlei Bilder von ihm zu machen?

Wäre es das, was Lévy in seinem Essay erahnt und was ihm zu denken aufgibt, so käme er darin dem späten Sartre nahe, der gegen Ende seines letzten Interviews betont: «Der Jude weiß, daß er bedroht ist, sobald eine Masse sich für einen mystischen Verband hält. Dank seiner Erfahrung kann er die Plebs nicht zu einer reinen Instanz des Widerstands erklären (...) Genau genommen, glaube ich, daß das Wesentliche beim Juden die Tatsache ist, daß er seit mehreren tausend Jahren eine Beziehung zu einem einzigen Gott hat (...); das hat ihn absolut wesentlich und autonom gemacht.»[9] Wahrscheinlich zielt auch Simone Weil trotz der Andersartigkeit ihres Denkens in die gleiche Richtung, wenn sie allen anthropomorphen Gottesvorstellungen einen Gott entgegensetzt, der keine persönlichen Züge trägt und darum unfähig ist zu hassen.[10]

Aber Vorsicht: Lévys «Wink» ist keine Rückkehr zum Glauben seiner Väter, sondern ein verhaltener Hinweis auf die Bildlosigkeit ihres Gottes. Wenn dieser Gott, der sich dem Mose *nicht bildhaft* gezeigt hat, der Gott Adams ist, dann ist der Mensch als sein Abbild – *bildlos*. Die Bildlosigkeit des Abbilds ist aber, zu Ende gedacht, entscheidend für den Umgang des Menschen mit seinesgleichen. Wer einem anderen diese Bildlosigkeit läßt, verzichtet darauf, ihn zu ersetzen; er läßt ihn frei von einem Bilde sein und legt ihn nicht fest. Wer sich stattdessen vom anderen ein Bild macht — gleich ob Freundbild oder Feindbild – ersetzt ihn durch etwas und legt ihn darauf fest. Ein Mensch, zum Bild gemacht, kann sich von daher nicht mehr rühren. Ob er anfangs auf ein Feindbild oder auf ein Freundbild fixiert wird, spielt keine große Rolle. Denn jedes Bild wohnt Wand an Wand mit seinem Gegenbild, scheinbar unbeweglich – und doch schlägt es auf einmal um. Daß freundliche Gesichter im Handumdrehen als feindliche Fratzen wiederkehren, liegt allerdings nicht an der Machart dieses oder jenes Bildes. Es liegt am Bildermachen selbst. Darum ist jedes «Menschenbild», sei es humanistisch oder christlich oder beides oder keines von beidem, ein Verrat an der Bildlosigkeit des Menschen, – ein Verrat, der Verheerungen nach sich ziehen muß.

Am Ende stoßen wir so auf die bestimmend gewordene Ursache unserer kompromittierten Freiheitsgeschichte und auf das «Triebwerk» der Sinnmaschinerien, denen Lévy eine verläßliche Ethik des Widerstands entgegensetzen will. Ob ihm, dem Philosophen, ein Hinweis auf solche Bildlosigkeit vorschwebt, muß ebenso offen bleiben wie die entschieden wichtigere Frage, wen dieser Wink noch erreichen und umstimmen könnte.

Karl-Dieter Ulke, Leverkusen

---

[9] Freibeuter 5 (1980) 16. 19.

[10] Vgl. dazu *W. Warnach*, Simone Weil. Das Geheimnis einer Berufung, in: Wort und Wahrheit 8 (1953) 750f. – Einem weiteren (unveröffentlichten) Aufsatz dieses Autors verdanke ich den Hinweis auf die «Bildlosigkeit» Gottes und seines «Abbilds».

Thomas-Forschung heute

Jubiläen zu begehen, kann eine Pflichtübung sein, jedoch auch ein Rückblick, der erneut zu denken gibt. Dies gilt ohne Zweifel auch für Anlässe aus der Welt der mittelalterlichen Philosophie, Theologie und Kultur. So wurde beispielsweise 1974 des 700. Todestags des *Thomas von Aquin* gedacht, 1979 des 800. Todestags der vielbestaunten *Hildegard von Bingen* und des 900. Geburtstags des besonders bei Katholiken immer noch verkannten *Petrus Abaelard,* und der 700. Todestag *Alberts des Großen* (1980) ist, dank Papstbesuch und Sonderbriefmarke, der schnell vergessenden Öffentlichkeit möglicherweise noch in Erinnerung[1].

Gewiß, derartige Jubiläen «geben zu denken» – um eine Formulierung zu adaptieren, die *Paul Ricoeur* gern benutzt –, aber man fragt sich natürlich, wem und mit welchem Erfolg. Dieser spezielle Punkt in der heute beliebten Rezeptionsforschung wäre einer näheren Prüfung wert. Im Hinblick auf die genannten Namen aus dem 12. und 13. Jahrhundert ist es nach wie vor Thomas von Aquin, der die Theologen und die sogenannten christlichen Philosophen am intensivsten beschäftigt.

Gewißermaßen im Schatten des Jubiläums von 1974 erschienen in der angesehenen Reihe «Wege der Forschung» der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft (Darmstadt) zwei von *Klaus Bernath* zusammengestellte und eingeleitete umfangreiche Bände[2]. Der Herausgeber, der 1969 mit einer durchaus kritisch gemeinten Dissertation über Thomas hervortrat[3], hat hier wichtige Beiträge der neueren internationalen Thomas-Literatur zugänglich gemacht; zahlreiche Abhandlungen aus dem Englischen, Französischen und Italienischen hat er übersetzen lassen und zum Teil selbst (mit-)übersetzt. Unter den Autoren findet man M.-D. Chenu, M. Grabmann, F. Van Steenberghen, R. J. Henle, U. Horst, O. H. Pesch, R. Heinzmann im ersten Band und J. Maritain, L. Elders, H. H. Berger, C. Fabro, J. Owens, J. B. Lotz, K. Bernath, C. Giacon im zweiten. Ein breites Panorama, ein reichhaltiges Nachschlagewerk! Der zweite Band, der der Philosophie des Aquinaten gewidmet ist, verdient nicht nur deshalb, weil klassische Themen wie das Seinsverständnis, die Seinsanalogie, der Teilhabegedanke, die «Fünf Wege» durch vorzügliche Einzelstudien dokumentiert sind, sondern auch aus sehr aktuellem Grunde besondere Aufmerksamkeit.

Die Diskussion, die zwischen den Vertretern der sogenannten Maréchal-Schule – also des belgischen Jesuiten *Joseph Maréchal* (1878–1944), der die Versöhnung zwischen Thomas und Kant einleitete – und deren konservativen Gegnern geführt wurde (vgl. J. B. Lotz' Artikel «Zur Thomas-Rezeption in der Maréchal-Schule»: Bd. II, S. 433–456), bildet bis auf den heutigen Tag den Hintergrund zahlreicher Mißverständnisse und Querelen, namentlich um die Theologie *Karl Rahners.* Denn Rahner war es, der den Ansatz Maréchals maßgeblich *auch in die Theologie* eingebracht und zugleich mit der Existentialontologie Heideggers weiter entfaltet hat.

Bloß wiederholende oder weiterdenkende Rezeption?

Der Streit um Rahners Theologie, die heutige, bisweilen peinlich wirkende Polemik gegen ihn, ist im Kern ein Streit um eine nicht nur rezitierende und rekonstruierende, sondern unter modernen Bedingungen selbständig denkende Thomas-Interpretation. Nimmt man hinzu, daß *J. B. Metz* der profilierteste Schüler Rahners ist, so wird man unschwer ermessen können, um welche brisanten Entwicklungen und Perspektiven es auf diesem Wege, der in der Gelehrtenstube Maréchals begonnen hatte, letztlich geht[4]. Die Schlüsselmotive dieser Auseinandersetzung wie die «transzendentale Reflexion» oder das «übernatürliche Existential» können hier nicht erläutert werden; es sei lediglich daran erinnert, daß gerade von dem Streit um die angemessene Thomas-Interpretation aus die divergierenden Positionen in den gegenwärtigen philosophisch-theologischen Bemühungen, den christlichen Glauben zu legitimieren oder zu «retten», sichtbar gemacht und bewertet werden können.

Somit besteht aller Anlaß, den philosophischen Ansatz des Thomas immer wieder mit- und weiterzudenken; ohne den philosophischen Partner und Widerpart wird nämlich die Theologie (und damit das Christentum) sehr schnell zu einem sonderbaren Meteoriten. Der Glaube könnte dann gegenüber dem modernen Bewußtsein nur noch in der Form der Verkündigung, nicht mehr des Argumentierens auftreten. Es läßt sich nicht übersehen, daß hier eine große Gefahr liegt, und nicht selten sieht es so aus, als sei man ihr bereits erlegen; überall dort, wo man diesen Eindruck gewinnt, wird man – das ist wohl bezeichnend – Thomas vermissen oder vernachlässigt sehen.

Damit ist – trotz nicht weniger Zeitbedingtheiten – die bleibende Aktualität des Thomas angedeutet. Dem Herausgeber der beiden stattlichen Bände, der viel Mühe aufgewendet hat (bis hin zu den beigefügten Bibliographien), ist sehr zu danken.

Heinz Robert Schlette, Bonn

---

[1] Vgl. vor allem die folgenden Werke und Festschriften: *Thomas von Aquino.* Interpretation und Rezeption. Studien und Texte. Festschrift zum 700. Todestag. Hrsg. von W. P. Eckert (Walberberger Studien zur Philosophie, Bd. 5), Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1974. – *Hildegard von Bingen,* 1179–1979. Festschrift zum 800. Todestag der Heiligen. Hrsg. von A. Brück (Quellen und Abhandlungen zur Mittelrheinischen Kirchengeschichte, Bd. 33), Selbstverlag der Gesellschaft für Mittelrheinische Kirchengeschichte, Mainz 1979 (vergriffen). – *Petrus Abaelardus* (1079–1142). Person, Werk und Wirkung. Hrsg. von R. Thomas in Verbindung mit J. Jolivet u. a. (Trierer Theologische Studien, Bd. 38), Paulinus Verlag, Trier 1980. – *Albert der Große – Doctor universalis.* Festschrift zum 700. Todestag Alberts des Großen. Hrsg. von G. Meyer und A. Zimmermann (Walberberger Studien zur Philosophie, Bd. 6), Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1980.

[2] Thomas von Aquin, hrsg. von K. Bernath. Erster Band: Chronologie und Werkanalyse. Darmstadt 1978, 491 S. (DM 94.–, für Mitglieder DM 58.–). Zweiter Band: Philosophische Fragen, ebda. 1981, 572 S. (DM 132.–, für Mitglieder DM 82.–). Ein dritter Band (Philosophie und Praxis. Recht – Staat – Gesellschaft – Erziehung) ist angekündigt.

[3] Vgl. K. Bernath, Anima forma corporis. Eine Untersuchung über die ontologischen Grundlagen der Anthropologie des Thomas von Aquin (Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Pädagogik, Bd. 57), Bonn 1969.

[4] Freilich wird hier nur auf den «Ansatz» Rahners hingewiesen; vgl. des näheren etwa J. B. Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft, Mainz 1977, 199–203.

ORIENTIERUNG

Herausgeber: Institut für weltanschauliche Fragen
Redaktion: Ludwig Kaufmann, Clemens Locher, Karl Weber, Albert Ebneter, Mario v. Galli, Robert Hotz, Josef Renggli, Josef Rudin, Pietro Selvatico
Ständige Mitarbeiter: Paul Erbrich (München), Raymund Schwager (Innsbruck)
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: Postcheckkonto Stuttgart 6290-700
Österreich: Postsparkasse Wien, Konto Nr. 2390.127
Italien: Postcheckkonto Rom Nr. 29290004
Abonnementspreise 1981:
Schweiz: Fr. 32.– / Halbjahr Fr. 17.50 / Studenten Fr. 24.–
Deutschland: DM 37,– / Halbjahr DM 21,– / Studenten DM 27,50
Österreich: öS 275,– / Halbjahr öS 160,– / Studenten öS 190,–
Übrige Länder: sFr. 32.– plus Versandkosten
Gönnerabonnement: Fr. 40.– / DM 45,– (Der Mehrbetrag wird dem Fonds für Abonnemente in Ländern mit behindertem Zahlungsverkehr zugeführt.)
Einzelexemplar: Fr. 2.– / DM 2,50 / öS 20,–

AZ
8002 Zürich

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion