



DIE DISKUSSION um Abrüstung, Frieden und Friedensbewegung hat in der BRD angefangen, gespenstische Formen anzunehmen. Die sich streitenden Parteien sehen beim Gegner alle möglichen bösen Geister am Werk, sie verteufeln sich. Die Exorzisten mit Feuer und Schwert sind zu erwarten: Gnade uns allen!

In solcher Lage ist es tröstlich, auch andere Geister zum Thema vernehmen zu können. Ameau (A) und *Rabbi Elieser* (RE), die von K. (dem irdischen Gesprächspartner) befragt wurden, sind Geister. Keine reinen Geister, sondern, wie K. glaubt, Verstorbene, die aus dem Jenseits zu ihm sprechen, wenn er sie befragt. Und das tut er regelmäßig. Ameau ist sein Ansprechpartner, der ihn gelegentlich an Rabbi E. verweist. Was ihm seine guten Geister diktieren, zeichnet K. zunächst handschriftlich auf und überträgt es dann in Maschinenschrift. Er hat schon Hunderte von Seiten getippt.

Der Leser, der wie ich in der christlichen Tradition aufwuchs, soll wissen, daß dies auf K. nicht zutrifft. Er übt einen höchst weltlichen Beruf aus und hatte in seinem Leben zudem niemals Zeit, so etwas wie Theologie zu studieren. *Darum* geben seine Geister keine kompletten Traktat-Antworten. Das mag zunächst befremden und beim «sicheren» Christen Gefühle der Überlegenheit hervorrufen. Doch wenn man sieht, wie K. versucht, die Antworten seiner guten Geister sich zu eigen zu machen, wird unsereiner schon nachdenklich. Es ist der Geist des Friedens, der aus diesen Zeilen spricht, die K. mir anvertraute. Und dieser Geist weht, *wo er will*. Auch im Diktat (Auszüge) des Rabbi Elieser aus den Oktobertagen des letzten Jahres. *Reinhold Iblacker, München*

Rabbi Elieser wünscht Frieden ...

22. 10. 81, 10.20-10.30: Lieber Ameau, wie beurteilt ihr die sogenannte Friedensbewegung bei uns? Wie die sie tragenden Elemente, wie die Gruppierungen ihrer Kritiker? Wie überhaupt soll sich ein Durchschnittsbürger in dem allgemeinen Streit der Meinungen eine eigene bilden?

A: Lieber K., das beantwortet dir Rabbi Elieser.

RE: Rabbi Elieser, lieber K., grüßt dich. Auf deine Fragen kann ich dir folgendes sagen: alles, was den Frieden aus reinem Herzen will, muß unterstützt werden - das steht allem voran. Wenn die Friedensbewegung allein von solchen Elementen getragen wird, dann ist sie eine gute Bewegung, und alles, was sie kritisiert, darf allein davon ausgehen, ob der Friedensbewegung friedfertige Elemente zugrunde liegen oder nicht. Wenn du nun wissen möchtest, worauf es ankommt bei euch aus unserer Sicht, so kann ich dir folgendes sagen: Auf der Basis dieser Bewegung baut sich eine Kraft auf, deren Ausmaß ihr noch nicht erkennt. Diese Kraft kommt aus dem ehrlichen Angstgefühl vor dem, was in der Welt vor sich geht. Dieses Angstgefühl erzeugt den Wunsch nach Abrüstung, und aus diesem Wunsch kommt die Kraft, auf die Mächtigen einzuwirken. Die Bewegung bei euch hat den Anschein des kraftvollen Widerstandes gegen den angstverursachenden Widersinn der Rüstung. Wenn also die Bewegung mit den Waffen arbeitet, die ihren Lebensvorstellungen entsprechen, dann wird sie auch Ausbreitung erfahren. An der Kritik kann es leider bisher auch nur Kritik geben, denn die Führer der politischen Gruppierungen können nicht aus ihren Zwängen heraus. Deshalb sind auch keine ehrlichen und menschlichen Argumente gegen die Bewegung zu erwarten. Denn die einen handeln doch aus ihren Ängsten heraus als Menschen, deren Anspruch auf ein friedliches Leben bedroht ist, die anderen werfen ihnen die unterschiedlichsten Motive vor ...

- Ich glaube, ich muß unterbrechen, lieber Rabbi.

RE: Lieber K., Friede sei mit dir. Rabbi Elieser. Schalom.

23. 10. 81, 10.15-10.40: Lieber Ameau, kann Rabbi Elieser jetzt fortfahren?

A: Lieber K., das kann geschehen.

RE: Rabbi Elieser, lieber K., grüßt dich. Das, was du zuletzt aufgenommen hattest, war nicht einwandfrei - wenn du wiederholen möchtest. Die einen handeln aus der

FRIEDEN

Irdische Probleme aus jenseitiger Perspektive: Aufgefangene Geisterstimmen zur Friedensbewegung - Eine Rede oberhalb ideologischer Traktate. «K.»/Reinhold Iblacker, München

ZEUGNIS

«Gläubige» und «Ungläubige» im Gespräch: Erfahrungen in einer Pariser Dialoggruppe - Internationale Zusammensetzung öffnet den Fragehorizont - Krisen und Schocks auf beiden Seiten - Erleben und Schicksal prägen sowohl Glauben wie Unglauben - Über das hinausgehen, was jeder zu besitzen meinte - Bin nicht ich streckenweise der Ungläubige?

Wilfried Göddeke, Dortmund

IN MEMORIAM

Ladislav Boros †: Ein Mitredaktor unserer Zeitschrift in den Jahren des Aufbruchs - *Zeugnis der Freundschaft:* Zwei ungarische Weggefährten, die ihn während 35 Jahren begleiteten - Ein Mensch der Herausforderung und der Versöhnung - Sein gestalterischer Spürsinn für Sprache - Ein Freund, der in Krankheiten und Krisen reifte. - *Erinnerungen des Verlegers:* Ein Manuskript über den Tod, als dieses Thema noch tabu war - Redaktions- und Vortragstätigkeit bildeten den Hintergrund seiner erfolgreichen Bücher - Der Ungar spricht deutsch mit feinsten emotionalen und begrifflichen Differenzierungen - Vorbilder und Anreger von Sokrates bis Teilhard de Chardin - Augustinus als Anfang und Abschluß seines schriftstellerischen Wirkens.

G. T. Vass, Innsbruck/J. Rast, Olten

LITERATUR

Mystik und neuere Literatur (I): Verstandener und mißverständener Mystikbegriff - Vom naturwissenschaftlichen und ideologiekritischen Denken in Frage gestellt - Eine andere Weise der Erfahrung von Wirklichkeit - Teils heller, teils dunkler als übriges Wissen - Schmerzen der Läuterung und der kreatürlichen Begrenzung.

Paul Konrad Kurz, Gauting bei München

EVANGELISATION

Werkstatt der Befreiungspraxis: In «Vamos Caminando» schufen die Campesinos von Bamba-marca ihr eigenes Glaubensbuch - Lernschritte zu neuer Wahrnehmung - Paulo Freires Pädagogik mit «generativen Themen» - Dialektik von Praxis und Erkenntnis - Grunderfahrung: «Es wechseln nur die Herren, und die Hacendados bleiben.» - Landflucht als Scheinlösung: Analogie in der Josefsgeschichte - Von der Notwendigkeit gemeinsamen Weitergehens - Verständnis von Freiheit muß kommunikativ sein - Das Schicksal des Campesino Jesús Flores aktualisiert Leiden und Auferstehung Jesu - Gemeinde, die aus gemeinsamem Handeln ihrer Mitglieder entsteht.

P. Behrenberg und N. Klein, Münster/Westf.

Angst, ihren Anspruch auf ein friedliches Leben bedroht zu sehen, und die anderen handeln aus der Überzeugung, daß es nur die Möglichkeit zum Frieden gibt, wenn es ein Gleichgewicht der Waffen gibt. Natürlich kann auch ein Gleichgewicht der Waffen für geraume Zeit den Frieden bewahren, aber wohin führt das? Die Bestrebungen der Mächtigen können doch nicht übersehen werden, nämlich noch mächtiger zu werden und dem Gegner in wirtschaftlicher und auch gesellschaftlicher Hinsicht Kraft zu nehmen. Dadurch muß es irgendwann zur Übermacht eines der Lager kommen, denn beide Lager haben ein unterschiedliches Machtpotential im Hinblick auf die Wirtschaft. Fühlt sich der schwächer werdende also bedroht in seiner Machtstellung, kann es schnell geschehen, daß er etwas auslöst, das ihm seine Kraft erhält, indem er die Kraft der Gegenseite schwächt. Es kann also auf die Dauer kein Gleichgewicht der Kräfte geben, weil keiner sich damit zufrieden gibt. Andererseits kann es geschehen, daß bei einem einseitigen Verzicht auf Waffengleichheit die andere Seite das ausnutzt und den eigenen Machtbereich ausdehnt. Davor warnen bei euch zum Beispiel die Anhänger der Richtung, welche Ausgewogenheit der Waffen – also Aufrüstung auf der Seite des Westens – fordert, Lieber K., kann es also eine Lösung geben, um dem Kreislauf der Machtsucht zu entkommen? Der Kreislauf der Macht kann nur dann unterbrochen werden, wenn die Menschen den Frieden um jeden Preis wollen. Was heißt das? Derjenige, welcher dem Frieden aus tiefstem Herzen zugewandt ist, wird also vermeiden wollen, daß auch nur ein Mensch durch eine kriegerische Handlung getötet wird. Das bedeutet, daß ein solcher Mensch durch seinen Friedenswillen auch bereit ist, selber getötet oder bestraft oder angegriffen zu werden. Denn der Wunsch nach Frieden kann nur bedeuten, selber auch Frieden halten zu wollen – dafür dann auch einzustehen, dann auch die Konsequenzen auf sich zu nehmen.

– Also auch das, was uns im Westen immer dazu einfällt: lieber rot als tot?

RE: Ja, lieber K., denn bei euch kann der Mensch zwar freier leben als bei denen, welche ihr als rot bezeichnet. Doch wenn es ihm um Frieden zu tun ist, dann muß er eben friedfertig sein, selbst wenn er die Freiheit verliert. Wenn er das beherzigt, lieber K., dann mag er zwar von seiner äußeren Freiheit verlieren – aber die Freiheit ist weniger außen als innen angesiedelt. Und wenn der Mensch sich das bewußt macht, dann kann aus diesem Bewußtsein der inneren Freiheit allmählich auch eine äußere Freiheit kommen. Gibt es nicht das Beispiel der Menschen, welche seit einem Jahr aus der Unfreiheit schon einen Gutteil an Freiheit erobert haben durch ihr Bewußtsein? Vielleicht werden sie noch scheitern, aber das Beispiel zeigt doch, welche Möglichkeiten es gibt, auf friedlichem Wege. Darüber hinaus, lieber K., wird das, was dort geschehen ist, niemals mehr abgetötet werden können, denn der Funke kann wohl an der Aus-

breitung gehindert werden über eine gewisse Zeit, aber er lebt in den Herzen der Menschen. Das kann keine Gewalt löschen.

– Lieber Rabbi, ich werde zu sehr gestört.

RE: Ja, lieber K., Rabbi Elieser wünscht dir Frieden. Schalom.

26. 10. 81, 10.10–10.25: Lieber Rabbi, nun gibt es ja auch ein Recht zur Verteidigung, ein Recht der Notwehr. Wie aber soll man sich das erhalten, wenn man schwach ist, ohne Waffen?

RE: Rabbi Elieser, lieber K., grüßt dich. Das Recht zur Verteidigung hat ein jeder Mensch. Darüber hinaus hat er die Pflicht zur Verteidigung der Mitmenschen, wenn diese in Not geraten sollten. Aber das Recht, andere zu töten, hat niemand; das heißt, kein Mensch darf einen anderen töten. Gerät er in Not und verteidigt sich, so daß der Angreifer getötet wird, dann kann ihm das nicht angelastet werden. Achte aber auf meine Worte, die da sagen, daß ein jeder die Pflicht hat, seinem bedrohten Nächsten zu helfen. Wo aber werden bei euch eure Nächsten oder gar ihr selbst bedroht? Durch wen? Fragt einmal die Menschen aller Seiten, was sie bedroht. Dann ist es doch nicht der einzelne Angehörige des anderen Lagers, dann ist es doch das System dieses Lagers. Aber will das System denn Andersdenkende töten? Nein, es will sie «bekehren», oder es will andere wirtschaftliche Verhältnisse herbeiführen oder doch zumindest die eigenen Interessen – wie sie auch sein mögen – anderen aufdrängen. Niemand in eurer Welt will den Krieg um jeden Preis, er will nur andere für die eigenen Interessen einspannen. Aber was bedeutet das für den einzelnen Menschen? In den verschiedenen Ländern bedeutet das den Verlust der Freiheit oder des Geldes – wer ist denn wahrhaft frei bei euch oder den anderen? Sind es nicht nur unterschiedliche Formen dessen, was ihr als Freiheit bezeichnet? Gewiß, es gibt auf eurer Seite die Freiheit der Rede und der Schrift, sicher eine hohe Freiheit; aber gibt es Freiheit der persönlichen Entwicklung? Muß nicht derjenige, der sich durchsetzen will, als Individuum Kompromisse machen, die ihm einen Teil seiner Individualität nehmen? Nein, lieber K., Freiheit, wie ihr sie meint, findet ihr wohl hier und da, Freiheit aber, welche der Entwicklung des Individuums dient, könnt ihr kaum irgendwo finden. Wenn also das eine System das andere zurückdrängen will, wenn daraus ein Krieg entsteht, dann kann doch nicht davon gesprochen werden, daß der einzelne Mensch des angreifenden Systems den einzelnen Menschen des anderen Systems vernichten will. Er handelt in einem Zwang, wie auch das System in einem Zwang handelt. Aus diesem Kreis der Zwangshandlungen gilt es auszubrechen. Wie anders könnte das geschehen als dadurch, daß den Systemen der Boden entzogen wird, auf den sie sich stützen? Das sind die Angehörigen, die Einzelnen dieser Systeme. Wenn das Leben bei euch auch kaum Gedanken dieser Art zuläßt, so sollten sie doch einmal überdacht werden. Friede sei mit Dir. Rabbi Elieser. Schalom.

Fragen können sich auf den Weg machen

«Gläubige» und «Ungläubige» im Gespräch

Kann man in einen sinnvollen Dialog zwischen Gläubigen und Ungläubigen eintreten? Schon die Wörter «gläubig» und «ungläubig» schaffen die Ungleichheit am Beginn: Das «un» stemmelt den möglichen Gesprächspartner gleich negativ ab, drängt ihn in die Rechtfertigung, gibt ihm die schlechtere Ausgangsposition. Auf der anderen Seite: Kann der Gläubige überhaupt unbefangen reden, kann er sein dogmatisches Sicherheitsnetz überhaupt verlassen? Ein allgegenwärtiger Verdacht auf seiten des ungläubigen Gesprächspartners müßte lauten: Muß er, der Christ, mich nicht bekehren wollen? Noch ein anderer Einwand kann geltend gemacht werden. Ist eigentlich das Begriffspaar richtig gewählt? Ist der Dialog zwischen Glauben und Unglauben noch die beherrschende Fragestellung unserer Epoche? Manche engagierte Christen haben im Kampf gegen die Unter-

drückung die Erfahrung gemacht, daß Glaube und Unglaube wohl ein Bündnis eingehen können, brüderlich geeint an der neuen Demarkationslinie sich vorfinden, die zwischen Unterdrückern und Unterdrückten verläuft. Kampf auf der einen und akademischer Salondialog auf der anderen Seite; so scheint die Alternative für viele Leute zu lauten.

Erfahrungen in einer Pariser Dialoggruppe

Im folgenden versuche ich einige Ergebnisse der Dialoggruppe, mit der ich von 1973 bis 1979 in Paris zusammengelassen bin, zusammenzufassen. Der Kreis, im Programmheft der internationalen Studentengemeinde in Paris ausgewiesen als «Dialog Glaube – Unglaube», setzte sich zusammen aus Men-

schen verschiedener Kulturen, Bildungsschichten und Religionsgemeinschaften, sowie, in einer geringeren Zahl, aus «Religionslosen». Gesprächsleiter war *Pierre*, Wirtschaftsfachmann, Christ mit theologischen Kenntnissen. Zunächst einiges zur Methode. Wir sind nie von vorgefertigten Texten ausgegangen, immer wurde die Gesprächsform gewahrt und eine mehr persönlich gefärbte Stellungnahme erwartet. Beim Abgleiten in Gemeinplätze erinnerte der Gesprächsleiter an diese Regel. Am Ende jeder Zusammenkunft ergab sich aus dem Gesprächsverlauf eine Frage für das nächste Mal. Einige Beispiele für solche Fragen seien aus der Erinnerung genannt.

Was heißt es für mich, wahr zu sein?
Offenbare oder verstecke ich mich in der Sprache?
Wo bin ich wirklich ich selbst?
Mit wem lebe ich, wer sind meine wahren Zeitgenossen?
Von woher komme ich, wie haben mich meine Eltern, Familie, Erziehung geprägt?
Habe ich ein Lebensprojekt?
Habe ich mich irgendwann schon entschieden?
Wie kann ich Hoffnung begründen?
Was hält mich im Augenblick der Einsamkeit?
Liebe ich überhaupt jemanden?
Wie ernst nehme ich meine politische Verantwortung?
Was heißt spirituell leben?

Diese kurze Übersicht macht deutlich, daß es sich dabei nie um spezifisch religiöse Themen handelte, die den Einstieg in das Gespräch mehr blockiert als erleichtert hätten. Die internationale Zusammensetzung des Kreises bereicherte den Fragehorizont und ließ nie die Engführung auf eine nur europäische Problematik zu.

Welches können die Ergebnisse einer solchen Gruppe sein? Um es ganz platt zu sagen: weder Taufe noch Abfall vom Glauben. Wohl haben Fragen einen Weg zurückgelegt und sich auf dem Weg verändert. Altvertraute Fronten, festumrissene Demarkationslinien wurden verschoben. Die anscheinend festen Begriffe von Glauben und Unglauben sind aus ihrer schematischen Starre gelöst und mit menschlichen Gesichtern und Schicksalen verknüpft worden.

Krisen und Schocks auf beiden Seiten

Eines haben wir immer wieder gespürt: Wenn wir uns nicht offenbaren, offenbart sich gar nichts. Das Gespräch geriet jedesmal in die Krise, wenn einer sich schützte und nur geschützte Wahrheiten sagte. Es fiel das Wort vom dogmatischen Fettpolster, mit dem man sich den anderen vom Leibe hält, gar nicht an sich herankommen läßt. Sehr schnell spürten wir dann: Hier geht es nicht weiter, so verlieren wir bloß unsere Zeit. Und wer rettet die Situation? Einer, der dann sagte: «Ich habe nichts zu verlieren, ich habe keinen Besitz zu verteidigen, aber ich kann nur leben, wenn ihr mich so annimmt.» Ist der, der so sprechen kann, gläubig oder ungläubig? Hier zeigt es sich deutlich, daß die schematischen Einteilungen nicht stimmen, denn so kann kein dogmatisch Gläubiger noch ein dogmatisch Ungläubiger sprechen. Die Trennungslinien zwischen Glauben und Unglauben laufen quer durch uns selber. Richtig erlösend wirkt die Erkenntnis, daß jeder, in seinem Glauben und Unglauben, durch Erleben und Schicksal geprägt ist, daß Nöte und gewichtige Erfahrungen dahinter stehen. Aus der Anfangszeit sind mir zwei typische Schocks in Erinnerung. Die «Ungläubigen» waren deswegen schockiert, weil sie auf keine geschlossene Bastion von «Gläubigen» stießen. Es wurde ihnen schwerer gemacht, sich in einer klaren Gegenposition von diesem Glauben abzugrenzen, und es wäre ihnen zu diesem Zeitpunkt des Gesprächs ein Blockglaube (un)seligen Andenkens lieber, weil bequemer für die eigene Identität gewesen.

Der andere Schock auf seiten der Gläubigen bestand darin, zu entdecken, wieviel Selbstlosigkeit, Engagement, Freundschaft beim anderen vorhanden war. Alte, immer noch zutiefst wirksame Clichés brachen zusammen.

Eine andere Schwierigkeit für Gläubige gleich welcher Schattierung wurde irgendwann einmal zugegeben: Rechnen wir ernsthaft mit der Möglichkeit, daß es einen Ungläubigen wirklich gibt? Oder haben wir nicht in einem stillschweigenden und gutgemeinten dogmatischen Rettungsversuch ihm heimlich seine Möglichkeit und Tatsächlichkeit abgesprochen? Müssen wir es ihm nicht echt abnehmen, daß sein Verhältnis zur Wirklichkeit ganz anders bestimmt ist, daß er aus ganz anderen Motivationen lebt als wir, und daß er vor allem nicht deswegen einfach verzweifelt leben muß?

Hier wurden Grenzen der Kommunikation berührt, Ängste heraufbeschworen, weil die eigene Position dadurch hinterfragt wird. Für Christen aus behüteter Umwelt ist es ein durchaus neues Erlebnis, Menschen kennenzulernen, die sich mit unserem Negativwort «Unglauben» in ihrer Haltung nicht beschrieben fühlen, weil es für sie etwas Positives bedeutet.

Die Vertrauensfrage

Und doch ging das Gespräch weiter, um wieder an einer andern Klippe zu scheitern. Da war ich zum ersten Mal als Priester gefragt. «Du redest nie von Dogmen», hieß es da, «und von all dem, was Deine Kirche Dich zu glauben verpflichtet. Spielst Du vielleicht nur mit uns? Verbirgst Du uns das alles, nur um den Anschein eines modernen Gläubigen zu erwecken? Du mußt uns doch bekehren wollen. Bei einem «Altgläubigen» weiß man doch besser, wo man dran ist.» Das war die härteste Frage für mich während der ganzen Zeit. Interessanterweise wurde sie Pierre als Laien so nie gestellt. Ich mußte diese Frage zulassen, an mich selber vielleicht so formuliert: Sollte ich aus Solidarität mit «ungläubigen» Freunden so weit gegangen sein, daß ich den Ast, auf dem ich sitze, schon angesägt habe? So klingt es ernsthafter als in der ersten Form der Betrugshypothese, die ich begreiflicherweise Mühe hatte anzunehmen. Und da ich hier getroffen war, habe ich die Vertrauensfrage gestellt: «Glaubst Du mir, Marc, daß ich Dich nicht bekehren will, wenn Bekehrung heißt: Geh von da weg, wo Du bist, und komm zu mir, dahin, wo ich bin. Nimm am besten meinen Platz ein, oder noch besser, setze Dich auf meinen Schoß. Glaube, was ich glaube; halte für richtig, was ich für richtig halte. Nein, dazu möchte ich Dich nicht bekehren. Ich möchte Dich überhaupt nicht bekehren, denn wir beide haben Bekehrung nötig, Bekehrung zu einer neuen, verändernden Sicht der Wirklichkeit. Wir müssen beide noch einen Weg machen.»

«Aber», so fuhr ich fort, «ich brauche auch Dein Vertrauen, um leben zu können, um in dieser meiner Kirche leben zu können, auch wenn ich mit vielen Dingen nicht fertig werde. Wenn Du mich aber festnageln willst auf ein entweder Alles-Glauben oder Aussteigen-Müssen, dann ersticke ich und kann nicht mehr weiter gehen. Ich muß Dir ja auch Freiheit für Deinen Weg zugestehen und kann Dich nicht auf alle möglichen Atheismus-Dogmen festlegen.»

Wir sind weitergegangen, auf der Suche nach dem, was keiner von uns beiden als festen Besitz in Händen hält, und wir haben uns deutlicher und befreiter sagen können, woher wir kommen.

Offenbarung – im eigenen Leben?

Was ist das Ergebnis dieses langen, geduldigen Gesprächs für mich als Christ? Mir wurde klar, daß ich lange Zeit diese Problematik bloß extrapoliert, von mir selbst ferngehalten hatte. Der Ungläubige, bin ich das nicht selbst, auf langen Strecken meines Lebens? Jedesmal dann nämlich, wenn ich Gott nicht in meinem Leben sprechen lasse. Dann betrachte ich seine Offenbarung als bloß objektiv, mir nur gegenüberstehend, vielleicht nur anderswo, damals, in jener Zeit, für bestimmte Menschen, die Heiligen usw. geschehen. Gott offenbart sich im Neuen Bund dort, wo er eigentlich nicht vorgesehen war, am gottlosen Ort, beim Sünder, der sich selbst nicht dafür vorgesehen hielt, weil er fern von Gott, atheistisch lebte. Genau an der Stelle, wo

es unmöglich schien, offenbart Jesus Gott. Von der Vergangenheit kann ich es sagen, aber rechne ich im Ernst damit, daß dieser unmögliche Ort mein eigenes Leben sein kann?

In diesem Sinn, nicht im agnostischen, bin ich auch als Christ Atheist überall da, wo ich über lange Strecken oder in kurzatmigen Reaktionen meine: «Hier hat Gott mir nichts zu sagen», hier offenbart sich nichts als meine eigene Unmöglichkeit zu leben, zu lieben, zu hoffen, zu kämpfen. Damit kann Hand in Hand gehen ein formal völlig intakter, orthodoxer Glaube. Der Einsatzpunkt des biblischen Glaubens bleibt immer der Ort, wo man Gott am wenigsten erwartete, der strikt unmögliche Ort, das eigene Leben.

Dieser so skizzierte Unglaube ist natürlich keinesfalls identisch mit dem zeitgenössischen Atheismus in seinen unendlichen Schattierungen. Aber ich habe es meinen ungläubigen Freunden zu danken, daß sie mich mehr zur Frage nach der Offenbarung in meinem Leben provoziert haben als alle christlichen Erbauungsbücher. Für sie war die Erkenntnis neu, daß auch Glaubende über lange Strecken ihres Lebens das Schweigen Gottes mehr erfahren als sein Reden. Irgendwann ist dann der Punkt der absoluten Ehrlichkeit erreicht, an dem mein Freund,

der Ungläubige, das Recht hat zu fragen (und er tut es nicht fordernd, sondern im Respekt vor dem Unsagbaren): Woraus lebst du letztlich, warum gehörst du zu dieser Gemeinschaft? Und meine Antwort wird dann nicht mit dem Trompetenton der Gewißheit kommen, sondern eher, nach längerem Schweigen, in einer «schwachen Sprache», die mehr verwandt ist mit der Flöte als der Trompete, von einem langen Atem getragen. Ich habe Freunde gefunden, gläubig oder ungläubig, die sich auf diese Solidarität des Fragens einlassen konnten. Auf viele Fragen gibt es keine Antwort, oder die Antwort hält die Last der Frage nicht aus, aber Fragen können sich auf den Weg machen, sie gehen zum anderen, werden von ihm aufgenommen, so schon verändert an mich zurückgegeben, und in dieser Richtung erscheint mir manchmal so etwas wie Antwort.

Das ist der Dienst, den mein ungläubiger Freund mir leisten kann; und wenn es wirklich ein Dialog war, dann durfte ich ihm auch diesen Dienst erweisen.

Wilfried Göddeke, Dortmund

DER AUTOR, heute Gemeindepfarrer in Dortmund, wirkte von 1973-79 als Studentenfarrer an der internationalen katholischen Studentengemeinde in Paris (CEP).

IM GEDENKEN AN LADISLAUS BOROS

Auf dem Friedhof der Jesuiten beim Bildungshaus Bad Schönbrunn, nahe seiner letzten Wegstation in Cham bei Zug, hat Ladislaus Boros, unser langjähriger Mitredaktor, seine letzte Ruhestätte gefunden. Viele unserer Leser verbinden noch persönliche Erinnerungen mit ihm. Hier sollen zuerst zwei seiner ungarischen Freunde zu Wort kommen, die ihn während 35 Jahren begleitet haben. Der eigentliche Verfasser, P. *George Vass*, ist Professor für Dogmatik, sein «Miterzähler», P. *Julius Morel*, Professor für Soziologie; beide an der Universität Innsbruck, an der ja auch der Verstorbene nebenamtlich als Honorarprofessor wirkte. Als Ergänzung zu diesem Versuch, etwas vom Werden der Persönlichkeit in der Erfahrung der Freundschaft zu bezeugen, geht dann der langjährige Leiter des Walter-Verlags Olten, Dr. *Josef Rast*, in der Skizzierung des schriftstellerischen Wirkens den Inhalten des Denkens und Glaubens von Ladislaus Boros nach. Über die Buchtitel hinaus dürfte die Erwähnung von Teilhard de Chardin an weitere Themen erinnern, die eher in unserer Zeitschrift aufzufinden sind. Wer daher in den Jahrgängen 1958-1972 zu blättern beginnt, mag noch manche Entdeckungen über Ladislaus Boros machen. Uns bleibt aus jener Zeit des Aufbruchs die dankbare Erinnerung an einen anregenden und mitsuchenden Weggenossen.

L. K.

Zeugnis der Freundschaft

Vor mir liegt das letzte Bild von Ladislaus Boros. Es wurde aufgenommen, kurz bevor er am 11. Dezember 1981 in Bad Schönbrunn bei Zug der Erde anvertraut wurde. Der erste Eindruck ist fremd, als ob das Gesicht entstellt wäre. Dann aber treten doch die vertrauten Züge wieder hervor. Das echte Bild, das man vom Lebenden kannte, wird präsent.

In diesem kurzen Nachruf will ich nicht die schriftstellerische Leistung eines Freundes würdigen. Seine Bücher liegen vor mir. Aber nicht darin empfinde ich sein Weiterleben, sondern merkwürdigerweise in mir selbst; oder besser: inmitten jener, die endlich eine ruhige Stunde gefunden haben, von ihm zu erzählen. Mein Partner ist ein anderer Freund und Mitbruder, P. *Julius Morel SJ*, der L. Boros ebensolange und gut kannte wie ich. Auch ihm kamen die Worte aus jener Freundschaft, die uns beide mit Ladislaus verband.

Unser Gespräch hat keineswegs schwärmerisch den Verstorbenen verherrlicht. Es kam des öfteren, entgegen dem Grundsatz höflicher Gesellschaft «de mortuis nil nisi bene», die Rede auf Fehler und Schwächen. Dennoch war uns bewußt: weder der Tod noch die scheinbar von der unseren verschiedene Lebensweise des gemeinsamen Freundes vermochte etwas an jener Be-

ziehung zu ändern, die unter uns eine unaussagbare Gemeinschaft entstehen ließ. Durch diese Gemeinschaft sind wir, die wir sind – und ist er, der er geworden ist. Denn die Person gestaltet sich nicht durch jene Umstände, die man Institutionen nennt, sondern in der Begegnung mit dem Mitmenschen, dem Freund. Das Thema der Freundschaft zentriert Ladislaus' Denken, und die Freundschaft des Lebens soll bleiben – auch im Tod.

Im Noviziat des Jesuitenordens zu Budapest trafen wir uns vor 35 Jahren zum erstenmal. Im Elan der Jugend, aber abgehärtet durch die bitteren Erlebnisse eines kaum beendeten Weltkrieges (der im damaligen Ungarn in anderer Form, noch grausamer weiterging und uns beide zur Flucht aus der Heimat zwang) haben wir uns nicht nur kennengelernt, sondern auch – zwar noch unbewußt – auf das Abenteuer der Freundschaft eingelassen. Ihr waren weder die Konventionen im Orden noch die damaligen Vorgesetzten hold; dennoch hat sie sich gerade als das Band bewährt, das die Ordensmitglieder auch zur Gemeinschaft mit Jesus zusammenschloß in einer Art, die – ob innerhalb, ob außerhalb der Institution – sie nicht mehr verließ, sondern von innen her gestaltete. Deshalb möchten wir sagen, daß L. Boros als Jesuit lebte und starb; wir sagen es im Rückblick auf diese 35 Jahre der Freundschaft, die ihn und uns werden ließ, die wir sind.

Das Werden der Person in Gemeinschaft, wie wir es im Kontakt mit Ladislaus erfahren haben, folgte keinen widerspruchsfreien Richtlinien. In mancher Hinsicht war er für uns ein Rätsel. Er konnte sich ehrlich empören: ein Mensch, der als Rebell hätte geboren sein können, einer, der immer geneigt war, den Durchschnittsmenschen so herauszufordern, daß seine Worte den Keim des Anstoßes in sich trugen. Und dennoch konnte man ihn auch als Menschen des Friedens, der Versöhnung und des Beistandes erfahren.

Unsere Freundschaft, die sich auch bei physischer Trennung durchhielt, profitierte von der günstigen Symbiose dieser widerstreitenden Qualitäten. Sie hatte die Gestalt eines zwar bescheidenen, aber umso wirksameren Beistandes und Ausharrens beim Freund, trotz Beleidigungen oder Kränkung. Es wäre ja unehrlich, zu verheimlichen, daß es auch im Leben eines Ordensmannes existentielle Krisen gibt, in denen er weder mit den anderen noch mit sich selber im Frieden leben kann: er haßt dann sowohl die Welt, die ihn umgibt, als auch sich selbst, wie er geworden ist.

Der persönliche Beistand und die Gabe der Versöhnung (die mir und anderen als durch Ladislaus vermittelt vorkam) hatten weit zurückreichende Wurzeln: in den gemeinsam überstandenen «Schikanen», denen der junge Jesuit damals noch regelmäßig ausgesetzt wurde (L. Boros stand, wie mehrere von uns, oft vor der Entlassung oder sie wurde ihm angedroht); in den Erfolgen und Rivalitäten einer Kommunität von Studierenden (Philosophie in Szeged/Ungarn und Chieri/Italien: Ladislaus steht da als zwar angesehener, aber von den Professoren gefürchteter Student in unserer Erinnerung); in der Geborgenheit, aber auch Hochspannung der ersten Arbeitsjahre und in der frohen und zugleich beängstigenden Vorstellung der nahenden Priesterweihe (mitten in einer Kirche, die schon ihrer vor- und nachkonziliären Gärungszeit entgegen ging); in den Tagen der mit reiferer Gesinnung wiederholten ignatianischen Exerzitionen (als wir ehrlich nicht wußten, ob dieses Abenteuer des Geistes uns der Freiheit berauben oder eben [wie dann die Analyse von Ladislaus lautete] unsere menschlichen Möglichkeiten einschränken würde); und schließlich im unaufhörlichen Gedankenaustausch auf langen Spaziergängen in Wales (wohin sich Ladislaus in späteren Jahren zurücksehnte und wohin er sich dann auch tatsächlich einmal zurückzog, um sein Buch «Aus der Hoffnung leben» zu schreiben).

Das alles erzog uns für die künftigen Jahre, wo sich unsere Wege räumlich trennen mußten. Da gab es noch den gelegentlichen Briefwechsel (der damals in jugendlicher Zuversicht als zu veröffentlichender Boros-Vass-Dialog galt), die Freude eines kurzfristigen Wiedersehens irgendwo auf dem europäischen Festland oder in Großbritannien (zwar stets geplant, aber nie auf Dauer gemeint), unsere Freude am Erfolg, der Ladislaus zukam, und die Angst um den ausscheidenden Mitbruder, dessen Geschick von uns nicht mehr zu schützen oder zu steuern war. Nach mehreren Jahren, als er schon verheiratet war, kam es zu einem unerwarteten Wiederentdecken in Cham bei Zug: der alte und derselbe Freund, zusammen mit seiner Frau, die ihm so hilfreich zur Seite stand und die unsere Gemeinschaft sogar noch förderte. Solche Erlebnisse haben die Freundschaft zementiert, die ich vorher als gegenseitigen Beistand, ja mehr noch als gegenseitiges Verantwortlichsein kennzeichnen wollte.

Nun ist Ladislaus gegangen. Unserem gemeinsamen Wachsen ist der (irdische) Boden entzogen. Aber die Freundschaft bleibt – wie wir hoffen – unverändert. Nicht nur als Ordensmann, auch als Mensch war Ladislaus Boros in Erfolg und Mißerfolg rätselhaft. In konträr entgegengesetzten Charakterzügen ließ er ein auch für ihn selbst nicht aufzudeckendes Geheimnis zum Vorschein kommen. Wenn wir noch einmal vom «Innen» der Ordensgemeinschaft her seine Karriere bedenken, scheint im ersten Augenblick das Bild des Aufrührers (der Ladislaus war) nicht mit dem des segenspendenden «Guru» (wenn man so sagen darf) seiner Erfolgjahre übereinzustimmen. Daß er es trotzdem geschafft hat, diese Verschiedenheiten zu integrieren, machte ihn erst zu der Person, die er geworden ist. Unsere Erinnerung an den sprachbehinderten L. Boros läßt sich ebenfalls nur schwer vereinen mit der Vorstellung des brillanten Vortragsredners – und jener Mensch Boros, den die Muttersprache aus dem relativ kleinen Land Ungarn zunächst eingrenzte, offenbarte eine wahre Sprachkreativität, die Tausende zu faszinieren vermochte. Als seine Landsleute konnten wir dies weder errahnen noch erklären. Aber er schaffte es! Vielleicht war seine Sprache das Mittel, das die Gedanken ankommen ließ. Ein englischer Philosoph charakterisierte sie als «inkantatorisch»: eine Sprache, die wie von selbst einen Weg zu den Herzen der Menschen findet und sie bewegt.

Ladislaus war in der Tat mit einer besonderen Art von Originalität ausgezeichnet. Er verstand es vorzüglich, gewöhnliche Dinge des Alltags von ihrer «Rückseite» her zu sehen und diese Sichtweise auch sprachlich umzusetzen. War die Sache in diesem «neuen Licht» gesehen, setzte die Fähigkeit ein, sprachlich damit umzugehen, sie zu entwickeln und sie persönlich zu

durchformen. Dennoch, bei seinen Vorträgen hatte er auch «Mißerfolge», und die Kollegen in Innsbruck wußten das. Diese «Mißerfolge» lassen sich vielleicht damit erklären, daß er nicht mit seinem vollen persönlichen Einsatz bei seinem Text war; seine Gedanken eilten ihm voraus. In seiner schriftstellerischen Aktivität spürte er oft, daß die fortschreitenden Gedanken die noch immer gültigen Sprachmittel überstiegen. Er wollte und versuchte ständig mehr zu sagen, als es die erprobten und in verschiedenen Formen wiederholten Gedankengänge ihm ermöglichten. Er wollte mehr sagen als zuvor, er wollte mehr sein, als er im Augenblick immer war. Die, die ihn beim Schaffen beobachtet haben, empfanden oft, daß er an der Grenze seiner Nervenkraft – oder über sie hinaus – arbeitete. Seine sonst schon gefährdete Gesundheit wurde dadurch immer wieder beeinträchtigt.

Seine Krankengeschichte soll aber nicht davon hergeleitet werden. Denn Krankheiten gehörten zu seinem Leben. Wir erinnern uns an den Mitnovizen von 1946, der während der großen Exerzitionen auf einem Schubkarren (man hatte noch keine Autos zur Verfügung) ins Krankenhaus befördert wird: Blinddarmdurchbruch. Dann – 32 Jahre später – das Wiedersehen nach Ladislaus' schwerer Kehlkopfoperation: Die Gabe der Sprache war ihm entzogen; sein Gruß blieb stumm. Aber seine Freude am Leben, seine noch immer unruhig fortschreitenden Gedanken – und jene Güte und herzliche Freundschaft, die ihn stets begleiteten, sprachen eine beredete Sprache. Er war der, der er für seine Freunde immer war.

Ein letztes Geheimnis seines Wesens konnten wir in diesen letzten Jahren noch mit ihm erleben. Wie seine ungarische Muttersprache in den späteren Jahren allmählich ihre Kraft für ihn verlor, so scheinbar auch sein Zugehörigkeitsbewußtsein zu einem Land, das uns allen zugleich lieb und bitter war. Nach einem längeren Ungarnaufenthalt im Sommer 1981 fanden wir Ladislaus mit unserer Heimat ganz versöhnt. Als ob er dort – nun endgültig – seine Wurzeln wiedergefunden hätte; als ob im Geist die verborgene Sehnsucht nach einem echten Zuhause erfüllt gewesen wäre. Wenn auch sein Körper in fremder Erde ruht, so ist dennoch von Bedeutung, daß sein Leben aus den ungarischen Wurzeln jene Heimat gefunden hat, nach der wir alle Ausschau halten: Dort wird er uns allen gehören, weil er in uns allen weiterlebt. *George T. Vass SJ, Innsbruck*

Erinnerungen des Verlegers

«Nur so kann man glaubwürdig vom Tod reden», behauptete meine Frau, «so wie dieser Boros in der «Orientierung», das mußt Du lesen.» – Ich glaubte, in dem zweiteiligen Artikel «Sacramentum mortis» den Ansatz zu einem Buch über den Sinn des Sterbens zu erkennen und entschloß mich, Pater Boros um eine Unterredung zu bitten. Es bestanden schon Verbindungen zwischen ihm und dem Walter-Verlag. Als wir uns entschlossen hatten, die deutschsprachige Ausgabe der Werke von Teilhard de Chardin, selbst auf die Gefahr der Indizierung hin, zu publizieren, zogen wir den Teilhard-Kenner P. Ladislaus Boros zu Rate. Inzwischen war sein Artikel auch in der «Kirchenzeitung» erschienen. Das Gespräch mit dem Autor, im Dezember 1959, zeigte die Möglichkeit auf, seine Todes-These auszubauen, eventuell sogar «die klinischen Aspekte des Sterbens» mit einzubeziehen und zwei bis drei Autoren sich von ihren Fachgebieten her äußern zu lassen.

Ein Jahr später lag das Manuskript von Ladislaus Boros als ein geschlossenes Ganzes bereit. Er hatte das Werk in drei Teile gegliedert. Der erste entwirft, ausgehend von Martin Heideggers Einsicht, daß der Tod bereits im lebendigen Dasein mitspielt, die Analyse des Todesbewußtseins. Der zweite, philosophische Abschnitt untersucht die Willens-, Erkenntnis- und Liebesdialektik und deutet die Fähigkeiten des Erinnerns und Wahrnehmens sowie die künstlerische Kreativität. Daraus wird nachgewiesen, daß sich im Sterben die Möglichkeit zum ersten vollper-

sonalen Akt des Menschen, nämlich zur Entscheidung über sein ewiges Schicksal, ergibt. Aus dieser Schau gewinnen das Grundgeschehen der Erlösungstat Christi, die menschliche Freiheit und der Sinn des Todes als Übergang zu einer weiteren Lebensdimension neue theologische Aspekte. Boros bespricht sie im dritten Teil des doch von ihm allein verfaßten Werkes.

Lektor Karl Ledergerber und ich waren begeistert. Die Verlagskonferenz jedoch meinte, der Autor sei doch noch zu wenig bekannt, und ein Buch über den Tod bleibe von vornherein erfolglos; wer wolle sich denn schon mit dem Sterben beschäftigen! Dennoch entschied ich mich zur Herausgabe des anspruchsvollen Werks, weil mich die klare Darstellung der Probleme überzeugt hatte. Ich glaubte, die neuartige konkrete Aussage werde ihre positive Wirkung auf die Leserschaft nicht verfehlen. Mit dem Autor einigte ich mich auf den Titel *«Mysterium mortis. Der Mensch in der letzten Entscheidung»*. Aber damit war der Weg noch nicht frei. Ein weiteres Jahr ging durch die Verhandlungen mit der Zensur des Ordens und der Diözese verloren. Am 19. Oktober 1961 wurde endlich das Imprimatur erteilt. Sofort danach ging das Manuskript in den Satz. Das erste Buch von Ladislaus Boros konnte im Frühjahr 1962 erscheinen. Der Erfolg setzte unmittelbar ein. Auflage nach Auflage mußte gedruckt werden. Die ausländischen Verleger rissen sich um die Buchrechte. Die Presse sprach von einer Sensation. Boros hatte ein Tabu durchbrochen, nämlich das moderne, unchristliche des ratlos peinlichen Schweigens. Die Konfrontation mit dem Tod, der ja die Wirklichkeit des vergänglichsten Lebens akzentuiert, wurde aber auch durch die Entwicklung des Zeitgeschehens und die allgemeine Gefährdung des Daseins unumgänglich. Die Fragen nach dem Sinn von Sterben und Tod, nach dem Vorbereiten, Hinführen und Helfen, sowie über mögliche Erfahrungen nach dem Tod kamen von nun an ins Gespräch, wurden Themen der Literatur und Kunst, vor allem aber der Forschung.

Genau 20 Jahre nach Drucklegung seines damals noch brisanten Manuskripts ist Ladislaus Boros am 8. Dezember 1981 gestorben. Wenn seine Aussage eines existentiellen Beweises bedürfte, wäre dieser durch sein Leben, Leiden und die hoffnungsfrohe Gelassenheit erbracht, mit der dieser unermüdete Denker und Helfer all das selber getan hat, was er lehrte. Bis hinein in den als verheißungsvolles Ereignis erwarteten, dann aber überraschend eingetretenen Tod.

Die Hauptwerke von Ladislaus Boros sind im Walter-Verlag erschienen, einzelne bedeutende und erfolgreiche Werke auch im Matthias-Grünwald- und im Herder-Verlag. Alle Planungen, Überlegungen und Bedenken haben wir immer offen miteinander diskutiert. Das gegenseitig bewiesene Vertrauen förderte die Freundschaft zwischen Autor und Verleger. Aus dieser Sicht gebe ich einen kurzen Rückblick.

Ladislaus Boros war ein von der Dynamik der Zeit Getriebener, und er selbst trieb den Prozeß des Denkens und Erfahrens an. Mit Teilhard war er davon überzeugt, «daß sich in der universalen Bewegung der Dinge etwas vollzieht, etwas Himmlisches ohne Zweifel, zunächst aber etwas Zeitliches. Darum ist hier auf Erden nichts von der Mühe des Menschen verloren.» (Notiz im Reisetagebuch 1929). So verstand Boros auch das damals hoffnungsvoll angelaufene Konzil.

Dem jungen Priester und gutgeschulten Theologen bot die von den Jesuiten in Zürich herausgegebene *«Weltanschauliche Information»*, seit 1947 unter dem Titel *«Orientierung»* bekannt, ein weites Beziehungsnetz und große Aufgaben. Von Ende 1959 an wirkte er in der Redaktion mit, gleichzeitig betrieb er die Werbung für die Zeitschrift. Während P. Mario von Galli als Konzilsberichterstatter in Rom weilte, amtierte Boros als federführender Hauptredaktor. Die Auflagenhöhe wurde in kurzer Zeit vervierfacht. In jenen Jahren entfaltete er seine ausgedehnte Vortragstätigkeit, die ihn durch ganz Europa führte. Manchmal hielt er während zwei Monaten jeden Abend in einer andern Stadt Vorträge. Er gab auch religiöse Schulungskurse

und Exerzitien. Dabei gewann er spontan das Vertrauen der Ratsuchenden. Er leistete geistliche und menschliche Hilfe, schenkte Verständnis und spendete Trost. Aus den vielfältigen existentiellen Erfahrungen lernte er und erhielt selber entscheidende Impulse, die er unverzüglich in seiner Tätigkeit wieder einsetzte. Eines förderte das andere. *«Sogenannte einfache Leute sind oft Menschen von besonderer Offenheit, ehrlicher Spontaneität und wohlwollender Kritik, die man annimmt. Ich verkehre darum besonders gerne mit ihnen. Ihr Verständnis und ihr Beistand haben mir oft sehr geholfen»*, erklärte er. Weltweit verfolgte er die wissenschaftliche Entwicklung und die geistigen Veränderungen. Er informierte sich präzise, studierte mit eiserner Disziplin weiter und schrieb zahlreiche Artikel. 1965 wurde er Lehrbeauftragter für Religionsphilosophie an der Universität Innsbruck, 1972 Honorarprofessor an der theologischen Fakultät. *«Die Studenten waren für mich eine große Hilfe und zugleich eine Herausforderung. So habe ich viele Freunde und wichtige Erkenntnisse gewonnen.»*

Was Ladislaus Boros innerlich bewegte, was er als faszinierender Redner in Vorträgen und Diskussionen erprobt hatte und dann aus seinem christlichen Bewußtsein deuten wollte, das ist in seine Bücher eingegangen. Erstaunlich waren Sprachbegabung und Ausdrucksfähigkeit des geborenen Ungarn Boros. Virtuos hat er die deutsche Sprache in ihren Differenzierungen und Feinheiten des begrifflichen und emotionalen Bereichs gemeistert. Der Stil seiner Bücher ist vorbildlich, dennoch hat der Autor erwartet, daß seine Manuskripte gründlich lektoriert würden. In rascher Folge erschienen seine Werke, zunächst, 1964, nach dem Todesbuch, das Lebensbuch: *«Der anwesende Gott»*. Es ist aus der praktischen Seelsorge herausgewachsen und antwortet auf die Fragen nach dem Christus. Nicht mit Gottesbeweisen, sondern nur im existentiellen Einüben der Haltungen, die Jesus verwirklicht hat, gelangen wir zur Begegnung mit Gott. Wie diese vor sich geht, entwickelt Boros beispielhaft an einfachen Themen: Sprechen, Schweigen, Reue, Liebe, Demut usw. – Ein Buch, das ganz auf den Erfahrungen der Freude des Christen beruht, ist *«Erlöstes Dasein»*. Durch seine innere Stimmung, aber auch durch seine sprachliche Faszination hat es Leser in aller Welt begeistert. – Die 1967 erschienene Wegweisung *«Der Mensch in der Versuchung»* will aus der Zwiespältigkeit des Alltags, die uns mit ihren vordergründigen Evidenzen lähmt, herausführen. Die Methode: stille werden, Christus befragen, seine Versuchungen meditieren, seine Armut verstehen lernen sowie das Entscheidende der christlichen Existenz: das Sich-aufgeben-Wollen! Das ist freilich nur möglich im Hinblick auf das Ziel, in dem alles jetzt noch Unabgeschlossene, Unerledigte und Mangelnde einmal vollendet sein wird. – Darum versucht Boros in seinem Buch *«Aus der Hoffnung leben»* (1968), die menschliche Existenz als Hoffnung zu bestimmen. Es geht ihm darum nachzuweisen, wie der Christ leben kann, ohne sich an den Alltag zu verlieren; wie er Angst überwindet und Freude gewinnt, wie er die Menschenfreundlichkeit Gottes gerade während der Leiderfahrung zu spüren bekommt. – So wird auch in den Büchern *«Der gute Mensch und sein Gott»* (1971) und *«Weihnachtsmeditationen»* (1972) Gottes Geburt im Menschen verständlich gemacht und Menschwerdung als Vollendung unserer menschlichen Wirklichkeit gedeutet. – In einem Augenblick, als sich der Autor erschöpft fühlte und im Herbst 1972 in Masescha die Stille genießen durfte, gab er sich selber Rechenschaft. Er fragte: Wem verdanke ich eigentlich das, was ich ändern geben darf? Wo sind die denkerischen Ansätze, die mich weiter gebracht haben? *«Denken in der Begegnung»* (1972) läßt uns die Einflüsse großer Vorbilder und Anreger auf den Autor nachvollziehen, von Sokrates bis Teilhard de Chardin! – Im Hinschauen auf die Bilder des bekannten Malers Max von Moos und in der freundschaftlichen Auseinandersetzung mit dessen gegensätzlichem Weltbild ist der illustrierte Band mit dem *«zeitfremden»* Titel *«Engel und Menschen»* (1974) entstanden. Boros bekennt sich zu den Seinswirklichkeiten der Engel und erklärt, was sie an

kosmischen Dimensionen manifestieren. Die transzendierende Ausdruckskraft der von Mooschen Bilder weckt Verständnis für das, was Boros aussagt. Im Buch *«Phasen des Lebens»* (1975) setzte sich Boros mit den Entwicklungsstufen im menschlichen Leben auseinander, und mit dem folgenden Werk *«Im Leben Gott erfahren»* (1976) wandte er sich hilfreich an Menschen, die an der Abwesenheit Gottes leiden.

Nach Krankheiten, Operationen und schweren persönlichen Entscheidungen (aber unbeirrbar in seinem Glauben und stets willens, neue Kontinente menschlicher Forschung und Erkenntnis mit dem christlichen Verstehen zu konfrontieren; diese nicht nur zu orten, sondern auch einzuordnen), setzte er sich nochmals hin, um sein Bekenntnis zu Ignatius von Loyola, Bernhard von Clairvaux u. a. abzulegen und große Denker zu beschwören wie Ernst Bloch, Gabriel Marcel, Maurice Blondel, um zu sagen, was er, wir alle, ihnen zu verdanken haben. Dieser Band – *«Offenheit des Geistes»* (1977) – schließt seinen denkerischen Rechenschaftsbericht ab. Die letzten vier Lebensjahre, nach seinem fünfzigsten Geburtstag, brachten neue schwere Minderungen. Am Abend vor seiner Kehlkopfoperation wünschte er meinen Besuch im Spitalzimmer, damit er ein letztes Mal mit mir sprechen könne. Mit großer Gelassenheit und in der Zuversicht, der Krankheitsherd werde bald beseitigt

sein, sprach er von Buchplänen, wohl wissend, daß er nie mehr vor überfüllten Hörsälen sprechen könne, sondern ganz auf die schriftliche Aussage angewiesen sein werde. Amn Tags stand ich wieder im Zürcher Kantonsspital an seinem Bett. Er lächelte und schrieb auf ein Täfelchen. – Die fünfzehn harten Thesen *«Vom ungläubigen Glauben»* (1978) beruhen auf den Erfahrungen gegensätzlicher Lebensstimmungen, die den Prozeß inneren Wachstums kennzeichnen. «Wir dürfen uns nicht verunsichern und beirren lassen. Wir kommen voran, wenn wir hoffen, das Ziel zu erreichen, und wenn wir beharrlich glauben, daß es denen, die guten Willens sind, geschenkt wird.» Das ist die Schlußfolgerung.

Den alljährlichen Weihnachtsbrief schrieb er auch 1981 an seine Freunde, aber als sie seine hoffnungsvolle Botschaft erhielten, war er tot. Ladislaus Boros hatte sein letztes Buchmanuskript an den Verlag abgeliefert: *«Aurelius Augustinus, Aufstieg zu Gott»*. Mit der Doktorarbeit über Augustinus hatte sein Weg als Theologe begonnen. Mit Augustinus vor Augen wurde Ladislaus Boros zur «letzten vollpersonalen Entscheidung über sein ewiges Schicksal» berufen. Plötzlich auftretende innere Blutungen erlösten den schwer Geprüften von noch größerem Leiden. Es war der Augenblick der Gnade.

Josef Rast, Olten

DIE ANDERE ERFAHRUNG

Mystische Spuren in der zeitgenössischen Literatur (1)

Techniker, Organisatoren, Naturwissenschaftler, die wirtschaftlich Tüchtigen und die politisch Verantwortlichen runzeln die Stirn, wenn sie das Wort «Mystik» hören. Studenten, die mit den kritischen Theorien der sechziger Jahre aufgewachsen sind, lernten «Mystik» als Schimpfwort kennen. «Mystik», fragen viele Zeitgenossen, hat das nicht mit Vorgestrigkeit, Verworrenheit, unklarem Denken zu tun? Wabert in den mystischen Gehirnen nicht das Irrationale? Gab es nicht jüngst eine schlimme «Blut-und-Boden-Mystik»? Andere Zeitgenossen verbinden mit dem Wort Okkultismus, eine undeutliche Lehre von übersinnlichen Wahrnehmungen verborgener Kräfte, die sich durch Hellsehen, Telepathie, medial begabte Menschen mitteilen. Der massivste Vorwurf kommt von politischer Seite: die Mystiker entzögen sich der politischen Verantwortung für die Gegenwart. Mystik, das sei Flucht vor der Wirklichkeit, Rückzug ins Private. Treffen solche Verallgemeinerungen? Man darf annehmen, daß die Sprecher solcher Vorwürfe den schwedischen Uno-Generalsekretär Dag Hammarskjöld nicht gekannt haben und Ernesto Cardenal, den Kulturminister von Nicaragua («Die Mystik hat mich zum Revolutionär gemacht»), nicht kennen. Indes ist zuzugeben, daß das Verhältnis von Mystik und Tat eher noch gespannter ist als das Verhältnis von Mystik und Erkennen.

«Ich bin Techniker und gewohnt, die Dinge zu sehen, sie sie sind», läßt Max Frisch seinen Unesco-Ingenieur im Roman «Homo Faber» sagen. Die falsche Sicherheit Walter Fabers, der ungemäße Anspruch, die mangelnde Wahrnehmungsfähigkeit, die zurückgenommene menschliche Verantwortung werden vom Verfasser ironisch entlarvt. Nicht nur des Mystikers, auch des Ingenieurs Verhältnis zur Wirklichkeit ist problematisch. Aber die beiden siedeln sozusagen an entgegengesetzten Rändern der Wirklichkeit und der Sprache.

Seit den Jahren des wirtschaftlichen Aufstiegs und der universitären Ideologiekritik der sechziger Jahre war Mystik hierzulande in der Öffentlichkeit nicht mehr gefragt. Der rückhaltlos produzierende und der rückhaltlos ideologisch-politische Mensch wiesen jede andere Sicht von Wirklichkeit ab: der eine mit Fakten, der andere mit Argumenten. Auch in der sogenannten Kritischen Literatur ging es um Gesellschaftskritik, um politische und soziale Aufklärung. Und der Literaturbe-

trieb geht betriebsgemäß konform zu opportunen oder operablen Trends. Mystik schien das Gegenteil von Aufklärung, von naturwissenschaftlichem Denken, von politischer Aktion. Mystik als Korrektiv, als der andere Pfeil wurde von so sicher besetzten Positionen nicht zugelassen. Die eigene neue «ideologische Mystik» wurde von den revolutionär Enthusiasmierten gar nicht erkannt. Auch die revolutionäre Quasi-Mystik hätte rationaler Kriterien bedurft.

Mystik: in den Köpfen der Techniker ein Unding? In den Köpfen der Aufgeklärten ein Unwort? Durfte man eine mehr als dreitausendjährige mystische Tradition so einfach abtun? War ein exakt, aber flach werdendes Bewußtsein dabei, seine Tiefendimension zu verlieren? Wollte das analytisch-diskursive Erkennen den Anspruch der Ausschließlichkeit endgültig umfassen in Kraft setzen? – Wenn eine Generation Fähigkeiten der Seele verliert und Aspekte des Wirklichen verdrängt, werden sie meist von einer nachfolgenden Generation neu entdeckt. Gewiß hat es immer «Aftermystik» gegeben. Wiederholt hat sich verworrenes Denken religiös gebärdet, sogar visionär eingekleidet. Aber durfte man auch jene «taghelle Mystik» ablehnen, von der Plotin, Augustinus, Meister Eckart, Pascal oder Künstler wie Wassily Kandinsky, Robert Musil sprachen?

Mystik literarisch: gestern – und heute?

Daß mystische Literatur zu den großen literarischen Gattungen des deutschen Mittelalters gehört, ist bekannt. Man kennt auch einigermaßen die mystischen Strömungen der Reformationszeit und des literarischen Barock (Angelus Silesius, Quirinus Kuhlmann, Anna Catharina von Greiffenberg), den schreibenden Schuster Jakob Böhme. Aber ist man sich der mystischen Einschläge des «Klassikers» Goethe im «Faust», im «West-östlichen Divan», im «Wilhelm Meister» bewußt? Unzweifelhaft

¹ In den späten «Maximen und Reflexionen» im Kapitel «Erfahrung und Leben» schreibt Goethe: «Jedem Alter des Menschen antwortet eine gewisse Philosophie. Das Kind erscheint als *Realist*, denn es findet sich so überzeugt von dem Dasein der Birnen und Äpfel als von dem seinigen. Der Jüngling, von innern Leidenschaften bestürmt, muß auf sich selbst merken, sich vorfühlen: er wird zum *Idealisten* umgewandelt. Dagegen ein *Skeptiker* zu werden hat der Mann alle Ursache ... Der Greis jedoch wird sich immer zum *Mystizismus* bekennen. Er sieht, daß so vieles vom Zufall

gibt es mystische Tendenzen in der Romantik, bei Novalis, bei Clemens Brentano, in den Traumvisionen Jean Pauls; Spuren mystischer Sehnsucht sogar beim späten Heine (Hebräische Melodien); Spuren mystischen Lichts bei Eduard Mörike, bei Adalbert Stifter; starke mystische Schübe im 20. Jahrhundert in der Lyrik des Expressionismus (man denke an Else Lasker-Schüler, an Nelly Sachs, an den noch lebenden Kurt Heynicke). Mystische Spuren in Franz Kafkas Tagebuch-Eintragungen, in Robert Musils Roman und Erzählungen. Mystischer Glaube bei den «Dadaisten» Hugo Ball, Hans Arp. Mystische Einschläge in Alfred Döblins Romanen «Berlin Alexanderplatz» und «Hamlet». Mystische Struktur in Elisabeth Langgässers «Unauslöschliches Siegel», aber auch in Hermann Hesses «Glasperlenspiel». Mystische Hymnen bei Gertrud von Le Fort; mystisches Vertrauen in Reinhold Schneiders Sonetten, mystisches Dunkel in seinen Aufzeichnungen «Winter in Wien».

Sollte es in der zeitgenössischen Literatur keinen mystischen Impuls mehr geben? Gibt es ihn weniger oder verborgener? Haben die literarischen Feuilletons ihn nicht erkannt, weil es ihn nicht gab oder weil er nicht auf die Bandbreite ihrer Spalten paßte?

Spuren des Mystischen lassen sich m. E. nicht nur bei Paul Celan (dort allerdings sehr deutlich) erkennen. Sie zeigen sich – auf verschiedene Weise – beim frühen Dürrenmatt, in den Aufzeichnungen und Versen der Marie Luise Kaschnitz, bei Ingeborg Bachmann, in den Romanen von Wolfgang Hildesheimer, in der Lyrik Eva Zellers, in der Prosa und Lyrik Kurt Martis, bei so verschiedenen Autorinnen wie Dorothee Sölle und Gertrud Leutenegger, in der autobiographischen Trilogie von Ernst Herhaus (am stärksten in «Gebete in die Gottesferne», 1979), in Gedichten von Hadayatullah Hübsch, zuletzt, wie man weiß, in Peter Handkes Tetralogie «Langsame Heimkehr». Die Frage nach dem Mystischen in der zeitgenössischen deutschsprachigen Literatur muß – nach anhaltender Nichtaufmerksamkeit – gestellt werden.

Vor dem Exklusivitätsanspruch der Wissenschaft

Mystisches Bewußtsein, mystische Erfahrung, mystische Äußerungen im Wort wurden vor allem vom naturwissenschaftlichen und ideologiekritischen Denken her seit langem in Frage gestellt. Wie erratische Blöcke lagern im philosophischen Feld die vom mystischen Denken angerührten Philosophen Heidegger und Ernst Bloch. Von naturwissenschaftlicher Seite her melden sich vereinzelt Stimmen, die auf andere Wege menschlicher Erfahrung hinweisen. Der in Amerika lebende Wiener Physiker Victor F. Weisskopf (1961 erster Generaldirektor des Europäischen Zentrums für Atomforschung CERN in Genf) schrieb 1981 in einem Essay:

«Die Wertschätzung der Wissenschaft würde gefördert, wenn Wissenschaftler wie Nicht-Wissenschaftler sich stärker bewußt wären, daß es verschiedene Wege gibt, die menschliche Erfahrung zu erfassen – wie etwa Kunst, Dichtung und Literatur –, und andere Ausdrucksformen, die teilweise mit Religion und Mythologie verwandt sind. Würde dieses Bewußtsein gestärkt, so würde das Vorurteil gegen Wissenschaft und Technik weitgehend entkräftet. Zu einem guten Teil beruht dieses Vorurteil auf einem unbewußten Widerstand gegen den unausgesprochenen Anspruch, nur die wissenschaftliche Betrachtungsweise sei legitim und vernünftig. Würde man auch andere Denkweisen als gültig anerkennen, dann würden Pseudowissenschaften wie Astrologie und ESP (außersinnliche Wahrnehmung) nicht eine solche Blüte erleben; in ihnen äußern sich unterdrückte natürliche Bedürfnisse in perverser Form, weil die wissenschaftliche Methode derzeit als die einzig «ernsthafte» Art des Umgangs mit der uns umgebenden Welt gilt. Die menschliche Erfahrung ist sehr viel reicher, als sich mit den Begriffen eines bestimmten Denksystems ausdrücken läßt. Wir müssen offen

abzuhängen scheint: das Unvernünftige gelingt, das Vernünftige schlägt fehl, Glück und Unglück stellen sich unerwartet ins gleiche; so ist es, so war es, und das hohe Alter beruhigt sich in dem, der da ist, der da war, der da sein wird» (Nr. 1315). Der letzte Satz zitiert unüberhörbar die Apokalypse des Johannes (1,8). Das Wort «Mystizismus» ist nicht modern abschätzig gemeint.

sein für vielfältige, unterschiedliche und scheinbar widersprüchliche Weisen, wie der Geist auf die Realität, unsere Erfindungen und die menschlichen Beziehungen reagiert. Es gibt viele Wege des Denkens und Fühlens, und jede enthält ein Stück dessen, was wir als die Wahrheit betrachten mögen ... Wissenschaft und Technik bieten nur einen der möglichen Zugänge zur Realität: Um den Sinn unserer Existenz vollständig zu erfassen, bedarf es auch der anderen...»²

Für einen so vielseitigen, mit Praxen der Meditation vertrauten Denker wie Carl Friedrich von Weizsäcker steht die Legitimität der Mystik außer Zweifel. Auf die Frage, wie sich die westlich-wissenschaftliche Wahrheit von der Wahrheit der Meditation unterscheidet, antwortete er:

«Eine Grunderfahrung der *Mystik*, eine Grunderfahrung, auf die die Meditation hinsteuert und die schon in niedrigen und einfachen Stufen der Meditation anklingt, ist die Erfahrung der *Einheit*. Was «eins» ist, kann man letzten Endes nicht mehr fragen; denn dann würde man ein Zweites hinzubringen, nämlich die Erklärung, was es ist. Die Erfahrung der Einheit verbietet letztlich auch zu sagen, wodurch sich das, was die Wissenschaft studiert, von dem, was die Meditation erfährt, unterscheidet; denn dann wäre nicht mehr Einheit-Erfahrung, sondern Vielheit. Wenn ich aber in die Ebene der Vielheit gehe, also in eine Ebene, die unsere Wissenschaft studiert, dann kann ich in wissenschaftlicher Sprache sagen, inwiefern die Wissenschaft diese Einheit – als Wissenschaft – nicht aussprechen kann, obwohl es dieselbe Wirklichkeit ist ...»³

Die Beschäftigung mit Mystik und mystischer Literatur bedarf in der Aufklärungswelt der westlich zivilisatorischen Gesellschaften zunächst einmal der Apologetik. Sie hatte es in einer vorwissenschaftlichen Gesellschaft und Literatur insofern leichter, als sie zwar schon früh politische Macht und dogmatische Orthodoxie als Gegner hatte, nicht aber die zum Ausschließlichkeitsdenken tendierende Methode wissenschaftlichen Erkennens. Indes ist mystisches Bewußtsein hierzulande unter dem forcierten Anspruch des Wissenschaftsdenkens im 20. Jahrhundert auch und gerade literatur- und sprachkritisch nicht erloschen. Ludwig Wittgenstein schrieb in seinem sprachlogischen Traktat, der die Grenzen des Sagbaren erkundet: «Die Anschauung der Welt sub specie aeterni ist ihre Anschauung als-begrenztes-Ganzes. Das Gefühl der Welt als begrenztes Ganzes ist das mystische» (6.45). Und: «Wir fühlen, daß selbst, wenn alle *möglichen* wissenschaftlichen Fragen beantwortet sind, unsere Lebensprobleme noch gar nicht berührt sind» (6.52). Schließlich: «Es gibt allerdings Unaussprechliches. Dieses zeigt sich, es ist das *Mystische*» (6.522). Der naturwissenschaftlich ausgebildete Robert Musil notiert in sein Tagebuch: «*Rationalität und Mystik sind die Pole der Zeit.*» Die Hauptfrage war für Musil, wie ein aufgeklärter, geistig bewußter Mensch des 20. Jahrhunderts sich zur Wirklichkeit verhalten sollte, könne; wie sich die Wirklichkeit ihm zeige. Er war überzeugt – darin James Joyce, wie mir scheint, nicht unähnlich –, daß die sogenannte «wirkliche» Welt eine «andere» durchscheinen lasse.

Eine andere Einstellung zur Wirklichkeit

Etwas vom Sinn der Welt und den Schein der anderen Welt (Schein nicht als Täuschung, sondern als Aufscheinen, Durchscheinen, Transparenz, Epiphanie verstanden) erfährt der Mystiker. Wirkliche *Mystik* ist primär eine *andere Weise von Erfahrung*. Sie ist Schauen, Erkennen, Lieben, Fühlen ineins. Sie übersteigt die Subjekt-Objekt-Spaltung unseres Denkens. Sie schenkt einen anderen Kontakt mit Wirklichkeit. Sie verändert das Bewußtsein, indem sie es öffnet, entgrenzt, polarisiert, mit einem unendlichen Gegenüber, dem Gott oder dem grenzenlos Seienden, eint.

² V. F. Weisskopf: Schranken der Wissenschaft. Von den verschiedenen Wegen, die menschliche Erfahrung zu erfassen. Süddeutsche Zeitung Nr. 100, 2. Mai 1981.

³ C. F. von Weizsäcker: Gespräch über Meditation, in: Der Garten des Menschlichen. Beiträge zur geschichtlichen Anthropologie, München 1977; zitiert nach Fischer-Taschenbuch 6543, S. 401.

Das griechische Wort *myein* heißt: die Augen schließen. In der Religionsgeschichte bezeichnet Mystik ein geheimnisvolles, intensives religiöses Erleben, welches das Innerste des Menschen anrührt und ihn verändert. Mystische Erfahrung formt das Erkennen, Fühlen, Sprechen, Schweigen, Werten, Tun des Menschen. Es verändert seine Einstellung zur Wirklichkeit, damit auch zu sich selbst, den ihm erreichbaren Personen, Formen des Du (auch die Natur kann zum Du werden: Pflanzen, Steine, Tiere, Landschaftsformen). *Mystik im strengen Sinn* ist die unmittelbare, mit geistigen Sinnen wahrgenommene Erfahrung Gottes, das Sinne und Geist und Psyche durchdringende Fühl-Erkennen des Göttlichen in der Welt. In der Mystik wird religiöser Glaube sinnhaft. Der Geist wird versinnlicht. Die Sinne werden vergeistigt. Mystische Erfahrung schenkt intensivste Gegenwart und Einswerdung: Einswerdung mit Gott, dem Göttlichen, dem Seienden in der Welt; Einswerdung mit dem Seienden als Du, mit dem Seienden als Ich; Einheitserleben als mystischer Augenblick. Mystisches Bewußtsein transzendiert. Es weitet sich kosmisch. Mystik als Erfahrung ist Identität, die vielgesuchte. In der Mystik werden Grenzen überschritten; Grenzen nach innen, nach außen; Grenzen der Sinne, Grenzen des rational tätigen Geistes, Grenzen von Ich und Du. Grenzüberschreitungen sind gefährlich und anstrengend. Sie bestätigen nicht nur die Sehnsucht. Sie irritieren auch den Betroffenen und sie provozieren die Umwelt. Die mystische Erfahrung ist nicht irrational, sondern transrational. Mystisches Bewußtsein bedarf der rationalen Kontrolle.

In der mystischen Erfahrung darf der Mensch an einer unendlichen Gegenwart partizipieren, das unendlich Seiende schmecken. In der mystischen Gotteserfahrung fühlt sich der Mensch

angeschaut, in seinem Innersten berührt. Es ist ein kreativer Vorgang (Michelangelo hat die Berührung als Erschaffung in der Sixtinischen Kapelle naiv-genial ins Bild gesetzt). Im mystischen Augenblick wird der Mensch aus sich heraus ins Seiende gezogen. Ein Gott ergreift ihn. Etwas Namenloses zieht ihn. Mystische Erfahrungen zeugen Glück. Sie erbringen ein anderes Kriterium von Wahrheit und Moral. Sie zeugen wegen ihres Vorübergehens, des nachfolgenden Dunkels, der entbehrenden Abwesenheit Schmerzen: Schmerzen der Läuterung und der kreatürlichen Begrenzung. In der streng mystischen Literatur werden die Schmerzen mit Bildern des Feuers und des Brennens, des Hungerns und Dürstens, der dunklen Nacht, der Wüste umschrieben.⁴ Leere und Fülle, Dunkel und Licht, Nichts und Alles sind im Prozeß mystischer Erfahrung und Bewußtwerdung nur bedingt Gegensätze. Das mystisch Erfahrene erscheint in einer Hinsicht heller als das übrige Wissen, in anderer Hinsicht dunkler; auf jeden Fall in Worten nicht zureichend faßbar, teilbar, mitteilbar. Alles Wahrnehmbare erscheint als Folge in einem anderen Licht. Menschen mit anhaltend geprägtem mystischem Bewußtsein erfahren sich wie schwimmend im ozeanischen Allgrund. Ihr Bewußtsein ist durchlässig, gesammelt, gelassen, ganz gegenwärtig.

(2. Teil folgt) *Paul Konrad Kurz, Gauting bei München*

⁴ Den Unterschied zwischen wahrer Mystik und Drogenmystik erkennt man u. a. daran, daß die *«Mystik aus der Retorte»* das Humanum im Menschen nicht wahrhaft befördert. Drogenmystiker sind nicht bereit, den Schmerz anzunehmen und auszuhalten. Sie suchen ein gänzlich ego-bezogenes Glück, ohne moralischen Einsatz. Ihre Mystik ist Flucht vor der Realität. Sie führt nicht zu einer wirklicheren Wirklichkeit, nicht zu sozialem Verhalten.

Vamos Caminando – Werkstatt der Befreiungspraxis

Zum Glaubensbuch der Campesinos von Bambamarca

In verschiedenen Gesprächskreisen von Studentengruppen und Pfarrgemeinden in der Bundesrepublik Deutschland ist seit ungefähr zwei Jahren ein Glaubensbuch, eine neue Art von Katechismus aus Lateinamerika, Gegenstand intensiver Lektüre und Auseinandersetzung geworden.¹ Dabei zeigte sich die eigenartige Wirkung dieses Buches nicht nur in dem anregenden Austausch der Leser untereinander, sondern in einer fast unbemerkten, dennoch aber recht wirksamen Verbreitung. Darin kann man eine interessante Parallele zu der Wirkungsgeschichte der sogenannten theologischen Kleinliteratur in Lateinamerika sehen; diese erscheint zumindest anonym und wird von Hand zu Hand weitergereicht.² In ihr kommt eine ganze Entwicklung zum Ausdruck, nämlich die Praxis eigenständiger Reflexion des Volkes und die Bestimmung eines neuen Ortes von Theologie inmitten des Volkes.

Einen entscheidenden Anstoß dazu sehen wir in der Arbeit des brasilianischen Pädagogen *Paulo Freire*. Seine Befreiungspä-

dagogik ist die methodische Bedingung vielfältiger Praxis der Befreiung geworden. Sie ist ebenso ein wirksames Instrument, um in der in ihrer Nachfolge entstandenen Befreiungstheologie die verändernden Lernprozesse, d. h. das pädagogische Moment zu verdeutlichen.³ Neben der Fülle an Literatur über die Befreiungstheologie, die uns oftmals einen Zugang zu der Thematik eher versperrt, meinen wir, daß sich in *«Vamos Caminando»* gleichsam beispielhaft die Frucht dieser jahrzehntelangen Verbindung von Befreiungspädagogik und Befreiungstheologie niedergeschlagen hat. Die Lektüre des Katechismus eröffnet uns somit einen Einblick in die *«Werkstatt»* der lateinamerikanischen Befreiungspraxis.

Die Campesinos schufen ihr eigenes Buch

Bambamarca liegt im nördlichen Peru, im andinen Hochland der Sierra. Die 70000 Einwohner leben verstreut in kleinen Dörfern oder in entlegenen Weilern, so daß oft der Markttag erst die Campesinos zusammenführt. Dann werden Neuigkeiten ausgetauscht, und die Früchte harter Arbeitstage werden zum Kauf angeboten. In Cajamarca liegt der Bischofssitz der Diözese, zu der Bambamarca gehört. Hier fand die erste *«Begegnung zwischen dem Inka Atahualpa und dem spanischen Priester Valverde statt. Der Priester überreichte ihm die Bibel: «Das Wort Gottes». Der Inka hielt sie an sein Ohr und warf sie weg, weil sie ihm nichts sagte»* (7f.).

¹ Equipo Pastoral de Bambamarca (Hrsg.), *Vamos Caminando. Los campesinos buscamos con Cristo el camino de nuestra Liberación*. Centro de Estudios y Publicaciones, Lima 1977; 5. (in der Einheit Nr. 8 erweiterte) Auflage 1979. – Deutsche Übersetzung (in Auszügen): *Vamos Caminando – Machen wir uns auf den Weg! Glaube, Gefangenschaft und Befreiung in der peruanischen Sierra*. Selbstverlag und Vertrieb: Gruppe Bambamarca, Fronsdbergstr. 31, D-7400 Tübingen, 2. Aufl. 1980. Zahlenangaben im Text verweisen auf die deutsche Ausgabe von *«Vamos Caminando»*. Ebenfalls in Tübingen erhältlich: *Vamos Caminando. Befreiungstheologie und wir – einige Eindrücke deutscher Leser*. Mit Beiträgen von J. Moltmann, P. Hermann, A. Wiegel, A. Exeler, N. Mette. – Vgl. ferner H. Heidenreich/J. Sayer, *Soziale Dimension des Glaubens – eine Herausforderung lateinamerikanischer Kirche an uns: Katechetische Blätter* 106 (1981) 309–315.

² Zur formalen Gattungs- und soziologischen Ortsbestimmung der *«theologischen Kleinliteratur»* vgl. das Nachwort von Hermann Brandt, in: ders., *Die Glut kommt von unten. Texte einer Theologie aus der eigenen Erde (Brasilien)*, Neukirchen-Vluyn 1981, 159–167 (Hinweis in: *Orientierung* 1981, 229/240).

³ R. de Almeida Cunha, *Pädagogik als Theologie. Paulo Freires Konzept der Konszientisation als Ansatz für eine Glaubensreflexion lateinamerikanischer Christen*, in: F. Castillo (Hrsg.), *Theologie aus der Praxis des Volkes. Neuere Studien zum lateinamerikanischen Christentum und zur Theologie der Befreiung*, München-Mainz 1978, 61–124. Vgl. auch H. Brandt, *In der Nachfolge der Inkarnation oder: Das «Auftauchen Gottes» in Lateinamerika. Zum Verhältnis von Befreiungspädagogik und Befreiungstheologie: Zeitschrift für Theologie und Kirche* 78 (1981) 367–389.

Diesem Ereignis folgten Jahrhunderte der Ausbeutung und Unterdrückung aller Lebensbereiche des Volkes. Seit Mitte der sechziger Jahre haben die Campesinos der Sierra mit Hilfe eines Pastoralteams dieser Geschichte und ihren Folgen entschieden den Kampf angesagt. In Gesprächen und Zusammenkünften teilten die Campesinos und die Mitglieder ihres Pastoralteams einander ihre Erfahrungen von Not und Hunger, von Solidarität und nachbarlicher Hilfe mit. Diese sich über Jahre hin erstreckende Entwicklung, verbunden mit den Erfahrungen einer Alphabetisierungskampagne, rief in den Campesinos den Wunsch wach, gemeinsam etwas Eigenes zu schaffen, um damit gleichsam für sich selbst zu bezeugen, daß der Campesino, seit Jahrhunderten sprach- und schriftlos gehalten, sehr wohl an den sogenannten Kulturgütern der Besitzenden in dieser Welt teilhaben kann, jedoch nicht mit dem Verständnis der Unterdrücker. Dem fremden Buch, das sie zu Beginn ihrer Christianisierung nicht annehmen wollten, stellen die Campesinos von Bambamarca nun ihr eigenes Buch entgegen.⁴

Der Katechismus ist klar gegliedert. In der deutschen Ausgabe folgt einem ersten Teil, in dem die Entstehungsgeschichte von den Herausgebern beschrieben wird, der eigentliche Text des Katechismus. Zwei Schwerpunkte bestimmen ihn: Präsentation der Umwelt des Campesino und Konfrontation mit dem Heilsgeschehen in Jesus anhand der großen Feste: Weihnachten, Ostern, Pfingsten und Patronatsfest. Jedes dieser Feste wird ausführlich mit den Worten und mit dem Verständnis der Campesinos nacherzählt, sozusagen in ihr eigenes Leben eingepflanzt, damit sie sich dort vom Wort Gottes treffen lassen.

Lernschritte zu neuer Wahrnehmung

Der Titel «Vamos Caminando – Machen wir uns auf den Weg!» ist Ausdruck der eingangs erwähnten Einheit von Befreiungspädagogik und befreiender Praxis, die dieser Katechismus anstrebt. Wir wollen dies verdeutlichen, indem wir kurz zeigen, wie in der Pädagogik Paulo Freires Lernprozesse und damit das Verhältnis von Lehrer und Schüler dargestellt werden.

Die Pädagogik Paulo Freires stellt den schöpferischen Entwurf einer Revision traditioneller Bildungsmethoden dar. War bislang der Bildungsprozeß durch eine Verlagerung des Wissens von dem Lehrer auf die Lernenden gekennzeichnet, so handelt es sich in dem neuen Modell um einen gleichwertigen Austausch von Wissen.⁵ Neben den Monolog eines Erziehers tritt der Dialog einer Gruppe von Menschen. Der entscheidende Punkt dieser Methodik liegt nun in den diesen Dialog konstituierenden Bedingungen.

Ein Dialog, der allen Gesprächspartnern den beständigen Mitvollzug ermöglichen soll, muß die konkreten Themen der von Menschen gestalteten Wirklichkeit zum Inhalt haben. Solche Themen nennt Paulo Freire in seiner Pädagogik *generative Themen*. Damit will er auf Zweifaches hinweisen: Die in einem Erziehungsprozeß entscheidenden Themen werden nicht von den Lehrern vorgegeben, sondern im Gespräch von Lehrern und Schülern gemeinsam entwickelt. Je aktiver dabei die Schüler sind, um so mehr gelingt es, ihre eigene Situation und damit ihre Umwelt zum Thema zu machen. Damit vertiefen sie gleichzeitig die «kritische Wahrnehmung der Wirklichkeit». Wenn sie lernen, ihre Situation und ihre Grundprobleme zu benennen, beginnen sie, Wege zu finden, wie sie diese verändern kön-

⁴ In der Widmung der spanischen Ausgabe werden als Mitglieder des Pastoralteams von Bambamarca Manolo Sevillano, Rudi Eichenlaub und Miguel Garnett genannt. Zu weiteren Einzelheiten vgl. das Vorwort der deutschen Ausgabe, S. 2–17. – Der Text der «Pastoralen Grundzüge für die Evangelisation» der Peruanischen Bischofskonferenz (Januar 1973): J. Marins y Equipo, Praxis de los Padres de América Latina. Ediciones Paulinas, Bogotá 1978, 486–507; deutsch: Evangelisierung in Brasilien, Chile und Peru. Dokumente/Projekte 16, hrsg. von Adveniat, Essen 1974, 5–39.
⁵ Clodovis Boff, Gegen die Knechtschaft des rationalen Wissens. Ein neues Verhältnis zwischen der Wissenschaft der Theologen und der Weisheit des Volkes, in: H. Goldstein, Befreiungstheologie als Herausforderung. Anstöße, Anfragen, Anklagen, Düsseldorf 1981, 108–138.

nen. In solchen Lernschritten entziffern sie immer neue Zusammenhänge, die ihnen bislang in ihrer Verflochtenheit und in ihrer widerspruchlos hingegenommenen Präsenz naturgegeben schienen. Generativ bedeutet demnach nicht nur, daß gemeinsam eine Thematik erarbeitet werden soll, sondern daß dadurch auch ihrerseits verändernde Wahrnehmungsfähigkeiten und Verhaltensweisen ausgelöst werden.⁶

Ackerbau und Herrschaft als Fundamentalthemen

In diesem Prozeß der Befreiung sind die Menschen gleichberechtigte Partner im Dialog und erziehen sich durch tätiges Verhalten gegenüber der Wirklichkeit gemeinsam. Im Katechismus von Bambamarca geschieht das, indem schon auf den ersten Seiten die zentralen Themen der Welt der Campesinos umrissen werden. Die Darstellung des Lebens in der andinen Region der Sierra führt unverzüglich ein Thema vor Augen, das in der Welt der Campesinos grundlegend ist: der Ackerbau bzw. die Landwirtschaft der Indios.

Den Erfahrungen täglicher existentieller Not (schlechte Ernten, steigende Preise, geringe Überlebenschancen der Kinder) liegt als Vorverständnis eine Perikope aus dem Alten Testament (Gen 3, 17ff.: Mühsal für Adam) zugrunde (31). Leid und Not werden nun aber nicht nach dieser Perikope als Strafen Gottes angesehen, denen man sich zu beugen habe, sondern als Mangel an Solidarität der arbeitenden Menschen unter- und miteinander. Damit richtet sich diese Aussage auf die baldige Realisierung gemeinsamer Praxis, die die Einstellung einer bloß passiven Erwartung besserer Zeiten für die Campesinos überwindet. In dieser Beurteilung von Leid und Not werden neue Inhalte sichtbar; sie entspringen einem Verständnis von Wirklichkeit, welches Verantwortung und Solidarität der Menschen herausfordert. In diesem Zusammenhang entspringt das Leiden einem Kampf gegen das Leiden, einem Kampf, der «der gesetzlichen Ordnung und der Logik des aufgezwungenen Systems gegenüber die Gerechtigkeit für die Ausgebeuteten und die Rechte auch der Letzten verteidigt».⁷

In den ersten Lernschritten des Katechismus wird so der Ackerbau zu einem grundlegenden Thema. Herausgearbeitet wird dabei nicht nur die Verantwortlichkeit der Campesinos gegenüber ihrem Land, sondern gleichzeitig wird ein verändernder Gebrauch von Worten, mit denen sie über ihre Alltagswelt sprechen, eingeübt. So erscheint in dieser Einzelthematik der Campesino als ein Mensch, der mit Hilfe dieser Lernschritte Freiheit und Selbstsicherheit gewinnt.

Aber gleichzeitig erfährt der Campesino in dieser Lernsituation eine grundlegende Aporie: Je mehr er die Verflochtenheit erkennt, die sein Alltagsleben bestimmt, desto mehr ist er zu größerer Verantwortung herausgefordert. Dem tritt die Erfahrung von der Ohnmacht gegenüber, innerhalb des Systems der wirtschaftlichen Beziehungen zu einem Leben in Abhängigkeit entsprechend den Weltmarktkalkulationen verdammt zu sein:

«Man erfindet Institutionen,
die uns organisieren wollen.
Aber man beachtet nicht unsere Meinung,
noch die Form, in der wir denken.
Der Cholo ist schlimm dran,
der Cholo ist beschissen!
Es wechseln nur die Herren,
und die Hacendados bleiben.»⁸

Der Campesino tritt hier aber nun als ein Mensch auf, der das Fragen gelernt hat. Damit reagiert er nicht passiv und in Schicksalsergebenheit auf seine Situation. Er ist neugierig geworden, was zum Beispiel der Grund sein mag, daß sein Freund

⁶ P. Freire, Pädagogik der Unterdrückten. Bildung als Praxis der Freiheit.rororo-Sachbuch 6830, Reinbek 1981, 88.

⁷ Leonardo Boff, Das Leiden, das aus dem Kampf gegen das Leiden erwächst: Concilium 12 (1976) 547–553, hier 549.

⁸ Dieses Lied des Cholo (= Campesino) steht auf S. 49. Vgl. auch S. 43.

die Sierra verlassen hat, um an der Küste eine neue Existenz aufzubauen (52). Auf die Antwort, daß er sich ein besseres Leben an der Küste erhoffe, da er vom Ertrag der kleinen Felder nicht leben könne, bezieht sein Gesprächspartner nun dezidiert Stellung: «Dann mach's gut. Ich jedenfalls könnte es nicht vertragen, daß mir die Freiheit fehlt, auch wenn ich an der Küste eine gute Arbeit finden würde. Ich würde mich von allen ausgeüzt und ausgebeutet fühlen» (52).

Paulo Freire hat darauf hingewiesen, daß das Fundamentalthema unserer Epoche das der Herrschaft ist, «das seinen Gegensatz, nämlich das Thema der Befreiung, mit setzt als das Ziel, das es zu erreichen gilt»⁹. Wenn der Campesino in Bambamarca von Ausbeutung und von Freiheit spricht, verläßt er nicht den konkreten Bezug zu seiner Herkunft als Landarbeiter. Angesichts der alltäglichen Erfahrung von Landflucht und auf dem Hintergrund seiner Einsicht in sozioökonomische Abhängigkeit versucht er, das Thema der Befreiung zu verarbeiten. Wie geschieht dies aber?

Josefsgeschichte/Landflucht: bloße Scheinlösungen

Zur Verdeutlichung bedienen sich die Verfasser des Katechismus einer inhaltlich sehr nahe liegenden Perikope aus dem Alten Testament, der Josefsgeschichte (in folgender Textauswahl: Gen 42, 1-6; 45, 16-20; 47, 13-26). Aus der Rezeption der Perikope erwächst dem Leser die Erkenntnis, daß das Problem des Hungers nicht durch Auswanderung beseitigt werden kann. Vielmehr erscheint die Akkumulation von Lebensmitteln als der eigentliche Grund von Hungersnöten. In diese Richtung weist eine Frage, die auf den zur Küste ziehenden Campesino Bezug nimmt: «Auch wenn Anaximander das Problem für seine Familie löst, welche Probleme löst er nicht?» (52). Der Campesino, der sich auf den Weg gibt, um an der Küste Arbeit zu finden, verbessert dadurch nicht die Situation in der Sierra. Joseph, der seine Familie nach Ägypten holt und ihr Nahrung verschafft, löst das Problem des Hungers in Kanaan nicht.

Deutlich wird hier, wie die Verarbeitung einer fundamentalen Thematik aus dem Alltagsleben der Campesinos eine verändernde Wirkung auslöst. So haben wir oben gesehen, daß der Begriff des Leidens in seiner Zuordnung zur Notsituation und zum Verhalten des Campesinos eine Neubestimmung erfahren hat. So führt nun die Beschäftigung mit den agrarischen Lebensbereichen einen zweiten Begriff vor die Augen der Leser, der dadurch in seiner Mehrdeutigkeit jedermann deutlich wird: der *Weg des Menschen*, den der Campesino als *Ausweglosigkeit* erfährt.

Gegen die Ausweglosigkeit, die der Campesino erfährt, stellt der Katechismus die gemeinsame Erinnerung einer Gruppe oder eines Volkes, welches sich aus geschichtlichen Zwängen und Banden emanzipiert und sich auf den Weg der Befreiung begeben hat. Dieser Sachverhalt ist in den einzelnen Lernschritten und Dialogen zu einem Teil des Selbstverständnisses der Campesinos geworden und wird in der Auslegung einer Vielzahl von Perikopen aus der Bibel vertieft: Scheinlösungen (Landflucht), die in größere Ausweglosigkeit führen, werden in Frage gestellt, da sie sich letztlich als persönliche und somit unzureichende Antworten auf die gesellschaftliche Wirklichkeit erweisen. Die einzige Instanz, die zählt, ist die Möglichkeit, sich in Traditionen von Befreiungsgeschichten einzugliedern und die damit eröffneten Möglichkeiten mit andern Menschen vereint fortzusetzen.

Gemeinsam weitergehen – Dialektik von Praxis und Erkenntnis

Die einzelnen Lernschritte, die innerhalb des Katechismus erfolgen, würden aber, analysierte man bloß einige Grundthemen, nur teilweise verstanden. Es ist weiter zu fragen, welche Elemente für den Entstehungsprozeß einer Gruppe selbst entscheidend sind, wie sie der Katechismus voraussetzt.

⁹ P. Freire, a. a. O., 85.

Viele thematische Darstellungen im Katechismus werden mit einem Gespräch eröffnet: Der Campesino trägt seine Sorgen vor, er reflektiert über seine Arbeit, er nimmt aber ebenso Anteil am Geschick der anderen. Dieses Interesse und diese Neugierde stellen ihn in die Mitte der Gesellschaft, der er entstammt und die nun sein Thema geworden ist: «Oscar, was ist los mit dir? Wie sieht dein Acker aus, so heruntergerissen. Und deine Frau und deine Kinder haben nicht einmal mehr etwas zu beißen» (51). *Rogério de Almeida Cunha* sagt, daß der «bewußte kommunikative Ausdruck» einen «günstigen äußeren Kontext» voraussetzt, der durch die «persönliche Fähigkeit, äußere Möglichkeit und tatsächliche Ausübung» bestimmt ist.¹⁰ Das bedeutet:

▷ *Persönliche Fähigkeit*: Im fortschreitenden Lesen des Katechismus wird dem Leser deutlich, daß die Dialogform von Seite zu Seite immer neue Kontexte erschließt und daß die Dialogpartner in immer selbstverständlicherer Weise selbst schwere und heikle Themen furchtlos ansprechen. Es scheint, daß die Campesinos im Umgang mit den generativen Themen eine Sicherheit gewonnen haben, die sie zu jeglicher Bewältigung von Aufgaben befähigt.

▷ *Äußere Möglichkeit*: Wenn der Campesino in einen Dialog eintritt, so zeigt dies seine aktive Haltung zur Gemeinschaft. Erst in der Preisgabe eigener Sicherheiten, in der nicht kalkulierbaren Begegnung mit dem anderen gewinnt eine Gesellschaft an Zusammenhalt oder, wie Paulo Freire sagt, an Integration: «Durch die Praxis dieser Kommunikation wird die Gesellschaft integriert. Freiheit – und selbstverständlich auch politische Freiheit – heißt somit tatsächliche kommunizierende Ausübung einer vorhandenen Fähigkeit, sich unter günstigen gesellschaftlichen Umständen auszudrücken und solche Umstände zustande zu bringen. Freiheit ist Tat des Menschen und für ihn charakteristisch. Sie entsteht erst in kommunikativer Praxis.»¹¹

▷ *Tatsächliche Ausübung*: Indem der Campesino mit seinem Nachbarn in einen Dialog über ein Sachthema eintritt, hat er schon, wenn auch unthematisch, die Freiheit in den Mittelpunkt seiner Ausführungen gestellt und somit die «günstigen gesellschaftlichen Umstände» geschaffen, die äußeren Möglichkeiten, welche der Wirklichkeit die großen Themen der Epoche, wie sie Paulo Freire mit den Worten Gefangenschaft und Befreiung benennt, einpflanzen wollen. Der wiederholte Vorgang, gesellschaftliche Begebenheiten zu benennen und sie kritisch reflektierend auf ihre Relevanz füreinander zu befragen, kennzeichnet die Dialektik von Praxis (in der Praxis geschieht die Verarbeitung der verschiedenen Themen) und Erkenntnis (die Verarbeitung der verschiedenen Themen wird durch die Anwendung des Dialogs realisiert) und führt den Campesino dazu, sich in das Leben neu gestellt zu sehen, mit neuen Möglichkeiten, seine Welt in kritisch überprüfender Weise anzusprechen.

Mitten im Konflikt kommunikative Freiheit

In Chontapampa, der Hauptstadt des Bezirks, zu dem Bambamarca gehört, soll ein altes Gemeindehaus in ein Zentrum für das Pastoralteam dieser Region umgewandelt werden. Einwohner der Stadt, sämtlich gegen die Indios eingestellt, verschaffen sich Zugang zu dem Gebäude und verprügeln die dort arbeitenden Campesinos (44). «Vamos Caminando» schildert damit einen für die Campesinos grundlegenden Konflikt, nämlich die Spannung zwischen etablierten Gruppen aus der Stadt und den um ihre Anerkennung kämpfenden Campesinos. Die Aufarbeitung der geschilderten Problematik, die im Katechismus vorgelegt wird, wird in den Fragen sichtbar, die an die Leser gerichtet werden: «Was meinst du, warum wollen die Stadtbewohner die Einweihung des Gemeindezentrums verbieten lassen? Warum ist für die Autoritäten mit der Einweihung die Gefahr der

¹⁰ R. de Almeida Cunha, a. a. O., 84.

¹¹ R. de Almeida Cunha, a. a. O., 84.

öffentlichen Ruhestörung gegeben? Wer stört die öffentliche Ordnung in Chontapampa?» (44).

Die anderen, die in der täglichen Erfahrung der Campesinos zumeist als ihre Gegner erkannt werden, erscheinen in der Reflexion nun nicht als willkommene Objekte, um an ihnen eine lang angestaute Erbitterung auszulassen, sondern sie erscheinen als die «wirklich» anderen, die zunächst einmal und vor allem Subjekte sind. Die Campesinos verstehen ihre Handlungsmöglichkeiten und damit ihre Freiheit jeweils von den anderen her. Ein solches *Verständnis von Freiheit* muß kommunikativ genannt werden.¹² Diese zeigt sich vor allem in der Form des Dialogs: Indem man sich in den Gegner als Mitbetroffenen hinein denkt, sich an seine Stelle setzt, sollen die Handlungsziele und die dafür notwendig scheinenden Mittel und Handlungsschritte gefunden werden. Weil sie jeden Betroffenen einschließen, ist die Freiheit unbegrenzt; weil sie sich aber auf konkrete Situationen bezieht, ist sie endlich.

Die Zuordnung von endlichen Handlungssituationen und unbegrenzten Partnern des Handelns gewinnt ihre dramatische Ausführung in jenen Abschnitten des Katechismus, wo die Aktualisierung der *Leidensgeschichte und Auferstehung Jesu* identifiziert wird mit dem Schicksal und dem gewaltsamen Tod des Campesino Jesús Flores.¹³ Der Ort der christologischen Aussagen wird also derart bestimmt, daß geschichtliche Befreiungspraxis und deren Bedingungen dargestellt werden. Das ist ein zweifacher Vorgang: einmal in der Vergegenwärtigung von Leben und Sterben Jesu und dann in der Darstellung des dadurch freigesetzten neuen Handelns der Christen.

Vom Alltag her nach Christus fragen

Wenn man nun im einzelnen die Abschnitte betrachtet, in denen Aussagen zur Christologie und zur Praxis christlicher Gemeinde gemacht werden, so fällt zuerst die Beiläufigkeit der «theologischen Thematik» auf: Sie treten als Themen auf, die neben andern wie das Land, die Arbeit, der Markt, der Gegensatz von Küste und Landesinnerem, die Klassenunterschiede in-

nerhalb der peruanischen Gesellschaft – die Erfahrungswelt der Campesinos in den peruanischen Anden bestimmen. Diese Beiläufigkeit könnte man als Ausdruck einer gelungenen Integration von Religion und Christentum in der Welt der Verfasser und Leser dieses Katechismus verstehen, insofern kirchlicher Festkalender, religiöse Praxis und die sprachlichen Äußerungen christlichen Glaubens wie deren gesamtgesellschaftliche Wahrnehmung und Wertung im Rahmen der Alltagserfahrung widerspruchsfrei und problemlos scheinen.

Die integrative Kraft christologischer Aussagen zeigt aber nun nicht nur eine christlich geprägte Welt der Campesinos, sondern sie treibt die Konfrontation des politisch-gesellschaftlichen und des religiösen Systems mit ihren erklärten, aber nicht realisierten Zwecken hervor. Sie motiviert dadurch die Campesinos, Religion und Ethik in ihren entfremdenden Aspekten zu erkennen. So wird die Frage nach dem Sinn christologischer Aussagen in der Alltagswelt der Campesinos selbst beheimatet; das verweist auf das in der Entstehungsgeschichte von «Vamos Caminando» strukturell bestimmende Moment zurück: nämlich auf den von der Befreiungstheologie geforderten und für sie konstitutiv gewordenen Primat der Praxis; die Wirklichkeit des Menschen wird als eine Welt-Mensch-Beziehung verstanden, in deren Prozessen und deren Geschichte der Mensch erst seine Identität findet und die Wirklichkeit zu einer von Menschen gestalteten und verantworteten wird. Konfrontiert mit Grundthemen und Grundbedingungen seines Lebens versucht der Campesino, es in seinen veränderbaren Aspekten zu begreifen und es entsprechend zu gestalten. Christlicher Glaube wird dabei so wirksam, daß er den gleichen Bedingungen und Veränderungsmöglichkeiten unterworfen ist wie das Gesamt der menschlichen Wirklichkeit. Hineingestellt in die Welt der Campesinos werden die Wirkungen einer solchen Katechese in rückblickenden Erzählungen zur Sprache gebracht. So finden jene, die zum jährlichen Patronatsfest aus der Hauptstadt in ihre Gemeinde Bambamarca zurückkehren, diese verändert vor (S. 47: «Die Pfarrei hat sich geändert» – zum Beispiel hat man sich jetzt für mancherlei statt an den Pfarrer an ein Komitee zu wenden). Damit wird ein Lernschritt, den die Gemeinde gemacht hat, in Erinnerung gerufen, nämlich daß die Gemeinde aus dem gemeinsamen Handeln ihrer Mitglieder entstanden ist. Die dabei formulierten Fragen bringen zum Ausdruck, daß die bisherige Geschichte dieser Gemeinde eine Herausforderung für die Zukunft bedeutet.

Veränderte Religion wird zu verändernder Kraft

Werden so auch in der Darstellung von Religion und christlichem Glauben der Campesinos die Auswirkungen von Veränderungsprozessen dargestellt und als weiter aufgegebene Geschichte der Gemeinde in die Erinnerung zurückgerufen, so erfaßt dieser Prozeß von Transformation von Religion nicht nur einzelne abgegrenzte Themen und Bereiche. Das Verständnis von Religion selbst in jener Bestimmung, die man normativ nennen müßte, erweist sich als veränderbar. Zurückgebunden in die verändernde Praxis ihrer Träger wird Religion zum Impuls und zur Fähigkeit der Campesinos, ihre Lebensbedingungen und ihre Welt zu verändern, sie ihren Bedürfnissen entsprechend zu gestalten, nämlich so, daß sie keinen Menschen als ihren Partner ausschließen müssen. Damit wird Religion aus der Ebene des magischen instrumentellen Bewußtseins herausgehoben und als eine geschichtliche Aufgabe begriffen.¹⁴ Nach einer Formulierung von *Enrique Dussel* könnte man das so beschreiben, daß hier methodologischer Anspruch einer «befreienden Katechese» und ethischer Anspruch des Christentums und seines Glaubens zusammenfallen.

Peter Behrenberg und Nikolaus Klein, Münster/Westf.

¹⁴ Vgl. die Opposition: «eine Religion, die nicht befreit» (z. B. 62) – «befreiende Wirkung von Religion» (47, 58 u. ä.). Zur Typologie der Bewußtseinsformen und der Komplexität des Begriffs Konszientisation vgl. P. Freire, *Pädagogik der Solidarität*. Wuppertal 1974, 27ff.

¹² R. de Almeida Cunha, a. a. O., 84. Vgl. auch das 4. Kapitel aus: P. Freire, *Pädagogik der Unterdrückten*.

¹³ Vgl. S. 87-97: Kampf und Triumph Jesu: Der Weg ist frei. Vgl. J. S. Croatto, *Befreiung und Freiheit. Biblische Hermeneutik für die «Theologie der Befreiung»*, in: H.-J. Prien (Hrsg.), *Lateinamerika. Gesellschaft-Kirche-Theologie*. Bd. 2: Der Streit um die Theologie der Befreiung, Göttingen 1981, 39-59.



ORIENTIERUNG

Herausgeber: Institut für weltanschauliche Fragen
Redaktion: Ludwig Kaufmann, Clemens Locher, Karl Weber, Albert Ebner, Mario v. Galli, Robert Hotz, Josef Renggli, Josef Rudin, Pietro Selvatico
Ständige Mitarbeiter: Paul Erbrich (München), Raymond Schwager (Innsbruck)
Anschrift von Redaktion und Administration: Scheideggstr. 45, CH-8002 Zürich, Tel. (01) 201 07 60
Bestellungen, Abonnemente: Administration
Einzahlungen: «Orientierung, Zürich»
Schweiz: Postcheck Zürich 80-27 842
Schweiz. Kreditanstalt Zürich-Enge
Konto Nr. 0842-556 967-61

Deutschland: Postcheckkonto Stuttgart 6290-700
Österreich: Postsparkasse Wien, Konto Nr. 2390.127
Italien: Postcheckkonto Rom Nr. 29290004
Abonnementspreise 1982:

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

Deutschland: DM 37.-/Halbjahr DM 21.-/Studenten DM 28.-

Österreich: öS 285.-/Halbjahr öS 160.-/Studenten öS 200.-

Übrige Länder: sFr. 32.- plus Versandkosten
Gönnerabonnement: Fr. 40.-/DM 45.- (Der Mehrbetrag wird dem Fonds für Abonnemente in Ländern mit behindertem Zahlungsverkehr zugeführt.)
Einzel exemplar: Fr. 2.-/DM 2,50/öS 20.-

AZ

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion

8002 Zürich