

DIE WELTWEITE AUSSTRAHLUNG von Erzbischof *Oscar Romero*, dessen Ermordung am Altar sich am 24. März zum fünftenmal jährt, wurde von seinem Nachfolger, Erzbischof Rivera Damas, schon beim Anblick des Toten anerkannt und vorausgesagt. Sie bewahrheitet sich im grenzüberschreitenden Echo auf einen *Aufruf*, an der *Errichtung eines Pastoralzentrums in San Salvador* mitzuwirken, das seinen Geist weitertragen soll. Erste Spenden gingen nicht nur aus lateinamerikanischen Ländern, Nordamerika und Europa, sondern auch aus Indien und sogar von einer Gemeinde in China ein, und zu den solidarisch Mittragenden gehören neben katholischen Werken wie Adveniat u. a. auch protestantische Kirchen in Schweden und das Evangelische Hilfswerk HEKS in der Schweiz. Dank dieser Gaben, die oft von ganz armen Basisgemeinden, Pfarreien und Kommunitäten, von Campesinos, Indios und Flüchtlingen stammen, wird es möglich, bereits am 24. März eine kleine Kapelle einzuweihen und dann schrittweise an den Aufbau und Ausbau des Zentrums mit seinen zum Teil bereits begonnenen Aktivitäten zu gehen. Im folgenden informieren die als Theologen bekannten Hauptinitianten über Zielsetzung und Programm.

(Red.)

Pastoralzentrum Monseñor Romero

Um die Erinnerung an Monseñor Romero lebendig zu erhalten und seinen Geist wirksam zu machen, haben die Jesuiten von El Salvador beschlossen, unter seinem Namen am Rand ihrer Universität ein Pastoralzentrum zu gründen, das eine Kapelle und ein Theologisches Reflexionszentrum umfassen soll. Über die seelsorgliche, liturgische und theologische Aufgabe unter den 6000 Studenten hinaus soll es auch anderen Gruppen zur theologischen Orientierung und pastoralen Begleitung dienen.

An theologischen Aktivitäten ist die neue *Lateinamerikanische Zeitschrift für Theologie* zu erwähnen, deren erste Ausgabe im April 1984 erschienen ist¹, ferner eine Buchreihe «Teologia Latinoamericana» und ein Magisterkurs. Näher an der Pastoral liegen das Halbmonatsbulletin «Carta a las Iglesias» (Projektbeitrag des Schweizer Fastenopfers), die Buchreihe «Die Kirche in Lateinamerika» und ein dreijähriger Kurs für Leiter von Basisgemeinden. All dies sowie weitere Unternehmungen sind darauf ausgerichtet, den Weg der Kirche theologisch zu erleuchten und das breite Volk in seinen konkreten Leiden und Hoffnungen so zu begleiten, daß die Armen sich selber äußern können.

Bei allem soll der Geist von Monseñor Romero leitend sein. Wenn wir deshalb das Zentrum dem Gedenken an ihn weihen, so hoffen wir zugleich, daß es seiner universalen Inspiration gerecht wird und daß es auf einen möglichst universalen Rückhalt zählen kann. Aus allen Kontinenten und aus der größtmöglichen Zahl von Kirchen möge der Weiterführung von Geist und Werk Romeros Unterstützung zuteil werden. Deshalb bitten wir um Solidarität und Opfer. Jede moralische und wirtschaftliche Unterstützung trägt zum Zeugnis für die Universalität unseres Martyrerbischofs bei. So viele er in seinem Leben erleuchtet und gestärkt hat, so möge er durch sein Weiterwirken auf der gleichen Linie und in der gleichen Richtung vielen präsent sein. Dabei geht es aber nicht um große materielle Werke. Das wäre seinem Geist nicht gemäß. Vielmehr soll auf einer materiell bescheidenen Basis apostolisch gearbeitet werden im Sinne der vorrangigen Option für die Armen zum Wachstum von Glaube, Hoffnung, Gerechtigkeit und Liebe. In unserer konkreten Situation hoffen wir vor allem auf die Früchte von Frieden und Gerechtigkeit: Mögen sie aufsprießen und heranreifen aus dem guten Erdbreich, in das Monseñor Romero den Samen seines Wortes gelegt und das er mit seinem Blut getränkt hat.

Ignacio Ellacuría SJ und Jon Sobrino SJ, San Salvador

¹ Revista Latinoamericana de Teología (erscheint jährlich 3mal zum Preis von 18 £ für Europa), Apart. 668, San Salvador, El Salvador, C. A. – Spenden: «Centro Pastoral Monseñor Romero», 15-13- 101 526, Banco de Comercio de El Salvador, Sucursal La Mascota.

KUNST / GESCHICHTE

Zu einem Bild von Roland Litzberger: Ausstellungsmotiv in Heidelberg: «Die Eucharistie erstickt in der Verschwendung» – Akzentuierung von Blatt 1 (1981) zu Blatt 2 (1985): Die Weltkugel und wo wir da hinzublicken haben – Von der Geschichte der Mission und der spanischen Eroberung Amerikas umgetrieben – Die bohrende Frage: Abendländisches Christentum, Brot für die Menschen? – *Bartolomé de Las Casas* über seine Bekehrung vom Ausbeuter zum Verteidiger der Indios – Ein Bibeltext über das den Armen entzogene Opferbrot. *Ludwig Kaufmann*

THEOLOGIE

Karl Rahner und die Theologie der Befreiung: Zeuge des Glaubens und Mitbruder im Jesuitenorden – Der notwendige Pluralismus in der Theologie – Plädoyer für die Erweiterung des klassischen Begriffs des Märtyrers – In intellektueller Redlichkeit offen für das Neue – Kirche als Sakrament des Heils für die Leiden der Welt – Christologie aus der Nachfolge – «Die Stimme der Armen muß zu Gehör gebracht werden» – Eintreten für Gustavo Gutiérrez (vgl. Kasten). *Jon Sobrino, San Salvador*

LITERATUR

Versöhnung wächst aus dem Erinnern, nicht aus dem Vergessen: Zu *Isabel Allende* «Das Geisterhaus» – Familien-Saga aus dem Chile des 20. Jahrhunderts – Erinnerung ermöglicht das Überleben im Folterturm der Staatsmacht – Der Großvater Esteban Trueba – Auf der Suche nach einer Sprache der Versöhnung – Mythische Splitter im Familienalltag – Die Tage der Folterer sind gezählt. *Ruth Schlette, Bonn*

LITERATUR/PHILOSOPHIE

Überforderter Realismus?: Geschichtsphilosophische Überlegungen im Anschluß an *I. Allende* «Das Geisterhaus» – Hildesheimers These vom Ende fiktionaler Texte – Die literarische Gattung des Romans hat seine Erfahrungsmöglichkeiten ausgeschöpft – Wiederentdeckung des Narrativen in der Philosophie als restaurativer Gestus – Blüte des lateinamerikanischen Romans – Seine Wahrheit in Fragmentarität und Imagination – In den Leiden einer alten Welt Hoffnung auf eine neue – Überwindung einer mythischen Zeiterfahrung. *Carl-Friedrich Geyer, Bochum*

BUCHBESPRECHUNG

Drei sehr gegenwärtige Christen: Angelo Roncalli (Johannes XXIII.), Charles de Foucauld und Oscar Romero in Ludwig Kaufmanns narrativer Hagiographie – Die Unterscheidung von Nachahmung und Nachfolge – Das gute Heute Gottes und die Bekehrung zu den Armen – Solidarität mit den Nichtchristen – *Vorläufer im Glauben*, «damit wir morgen Christ sein können». *Walter Dirks, Wittnau bei Freiburg/Br.*

Abendländisches Christentum, Brot für die Menschen?

Für eine Ausstellung in Heidelberg, die im dortigen Bildungszentrum (Ziegelhausen) noch bis zum 31. März zu sehen ist, hat *Roland Peter Litzener* als Schlüsselmotiv und Programmbild die nebenstehend wiedergegebene Kugelschreiber-Zeichnung ausgewählt. In der Version von 1985 – eine frühere datiert von 1981 – gehört sie zu den jüngsten Arbeiten des Künstlers. Unter den biblischen Motiven seines Œuvre, von dem in der Orientierung schon einmal die Rede war¹, nimmt das Kreuz bzw. nehmen Gekreuzigte einen beträchtlichen Raum ein, und zwar in den verschiedensten Varianten, die teils aus dem für Litzener unerschöpflichen Motiv des Baumes, teils aus dem Ringen und Leiden der Geschlechter – Mann und Frau als Mitgekreuzigte – herauswachsen. In unserem Bild erinnern die Hände an Baumwurzeln, wogegen in manchen Baumbildern Litzeners die Wurzeln – wie hier die bis auf die Knochen abgemagerten Ober- und Unterschenkel – zu Totengebein werden. Die Haltung der Arme erinnert eher an die ikonographische Tradition der Abnahme vom Kreuz. Im Gegensatz dazu wirken die sich in den Stacheldrähten verfangenden Füße in der früheren, mehr Leichtigkeit insinuerenden Version wie tänzelnd; in der neueren drückt mindestens der rechte Fuß gewichtender und überwindender auf diese bei Litzener allenthalben auftauchenden Zeichen der Gewalt, der gewaltsamen Trennung und der Macht, in die sich die Menschen verstricken. In dieser jüngsten Version wird sodann ein Stacheldraht nach rechts in die Höhe gebogen und erhält damit die Funktion, in die durch die Füße in Gang gebrachte Bewegung das eine der beiden Sondermotive stärker einzubeziehen: die Weltkugel. Auf sie legt jetzt auch die durch Einschwärzung überbetonte (Verfaulung suggerierende?) linke Hand buchstäblich den Nachdruck, genau besehen auf ihren südlichen Teil mit den Hungerzonen Afrika und Lateinamerika.

Das andere Sondermotiv, das, zum Zentrum des Bildes gemacht, sein eigentlich provokatorisches Element wird, ist die Konservendose. Sie deckt mehr als nur die Blöße, und was sie von diesem Körper frei gibt, ließe sich allenfalls wie die Gliedmaßen einer Wollpuppe auch noch hineinpressen. So aber, geöffnet, ist die Dose eine der Millionen und Abermillionen, die unsere Müllhaufen bilden, Müllhaufen in aller Welt, wo Notleidende nach Eßresten oder Stoffetzen suchen und wo sie vielleicht nichts anderes als leere Behältnisse finden: nichts für ihren Hunger und nichts für ihre Blöße, nichts als den Tod. Dann wird die Dose, die so vielerlei Assoziationen an unsere Wegwerfgesellschaft – Konsum, Verschwendung, Sterilität – weckt, zur letzten Zuflucht, in die sich einer zum Sterben verkriecht: die Blechdose als Grab.

An der Dose haftet noch der aufgeschlitzte und aufgestellte Deckel. Eine zusätzliche Folter? Es tut uns weh, wenn wir nur hinschauen: die scharfen Kanten in der empfindlichen Haut der Achselhöhle! Vielleicht bemerken wir rechts unten eine Entsprechung: wie der Stacheldraht, sich zerteilend, den schwarzen Erdteil ritzt. Aber wenn wir von dort her wieder links hinauf blicken, bekommt das Rund unter dem Arm, diese helle Scheibe, eine andere Qualität: Glänzt sie jetzt nicht wie die Sonne, als Gegenbild zur Erde? Vielleicht die Verheißung von Licht und Heil, die der Gemarterte mit sich trägt?

ROLAND PETER LITZENER hat einer zu raschen «Auferstehungsdeutung» seines Bildes keinen Vorschub geleistet. Seinen Glaubensgenossen, denen die Abfolge von «Tod und Auferstehung» in der Sprache der Liturgie oft allzu leicht von der Zunge geht, ruft er eher «Einhalten!» zu; schreibt er doch unter seine Zeichnung: *Die Eucharistie erstickt in der Verschwendung*. Er schrieb dies schon unter das Blatt von 1981

¹ Orientierung 1980, S. 198ff.: Die zärtliche Verwandlung, wo zwei Bilder zum Märchen vom Froschkönig und eines mit der Bezeichnung «Emmausgang» wiedergegeben und von Günter Remmert gedeutet wurden.

und nun wiederum 1985. «Inzwischen», so sagte er mir, «ist ja allerhand geschehen»; damit begründete er die im zweiten Blatt verstärkten Akzente, insofern sie fast überdeutlich darauf hinweisen, wohin wir heute vor allem zu blicken haben ...

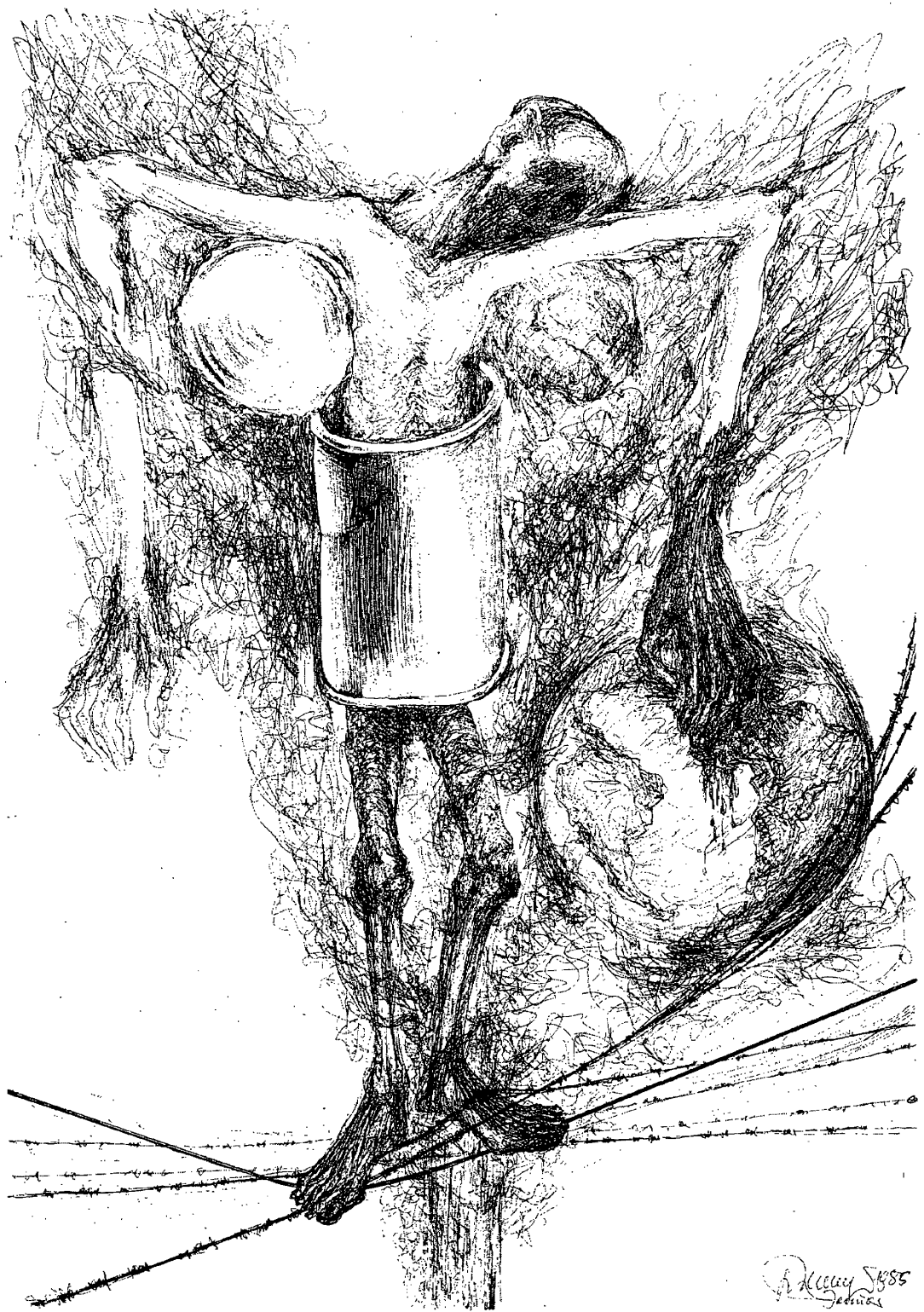
Zur Eröffnung in Heidelberg dachte sich Litzener für das «Ausstellungsmotiv», dem auch das Plakat gewidmet war, einen neuen «Arbeitstitel» aus: *Abendländisches Christentum, Brot für die Menschen?* Zu dieser Frage bat er mich zu sprechen und schrieb mir, was ihn dabei bewegte: «Ich sehe in der Entwicklung, die unsere abendländische Geschichte bis heute ausmacht, neben dem Guten auch viel Arges. Zum Beispiel das Verhalten der spanischen Eroberer in Amerika (Azteken-Indianer). Diesem nicht unähnlich die teilweise Fehlentwicklung der Missionen von Afrika bis China ...»

Dieser Brief brachte mich darauf, für die Eröffnungsansprache einen Text heranzuziehen, der ein authentisches Zeugnis über das Verhalten der spanischen Eroberer in Amerika schon in der frühesten Zeit darstellt. Man sieht daraus, daß das Christentum weithin nicht als Evangelium, als Frohbotschaft in die von den Abendländern neu für sich entdeckte Welt kam, sondern in seiner Verfestigung als *Christenheit*, die sich als *Eigentümerin* der von ihr eroberten Länder samt ihren Menschen verstand. Der Text entlarvt das den Indios aufgezwungene System. Er stammt von einem, der selber daran teilhatte, einer seiner Profiteure war, bis er sich davon *bekehrt* hat: *Bartolomé de Las Casas*. Der autobiographische Bericht von dieser seiner Bekehrung² wirft ein Licht auf Litzeners Programmbild, das seinen neuen und seinen alten Titel einschließt. Wenden wir uns daher dieser Bekehrungsgeschichte zu.

NEUEN JAHRE NACH der Entdeckung Amerikas, am 15. April 1502, war Bartolomé in die Karibik gekommen. Der Vater hatte Kolumbus begleitet, während der Sohn noch in Spanien studierte, bis es auch ihn lockte, sein Glück in der Neuen Welt zu machen. Unter Führung eines der Konquistadoren, Nicolás de Ovando, hatte er an der gewaltsamen Unterwerfung der *Tainos*, der Indios der Insel Hispaniola (Haiti) mitgewirkt, als er die Berufung zum Priestertum verspürte. Er war der erste der «drüben» Lebenden, der dieser Berufung folgte. Bei seiner Primiz im Jahre 1511 war der Sohn des Kolumbus, Diégo Colón, Primizpate. Doch diese Primiz war noch keineswegs Bartolomé's Bekehrung, und wir werden gleich hören, wie er später über diese Art «Eucharistie» denken sollte. Nein, er selber war noch nicht verwandelt, obwohl er schon damals zwei Dominikaner kennenlernte, die für die Indios eintraten. Sie vermochten ihn nicht zu überzeugen, und er fuhr fort, aktiv an Eroberungszügen teilzunehmen, so ab 1513 auf Kuba. «Mit Blut und Feuer» wurde auch dieser Boden zu einem Stück Christenheit. Nach vollbrachter Tat richtete man sich ein. Wie andere erhielt auch Las Casas zur Belohnung für seine Dienste eine Gruppe Indios zugewiesen, die er *für sich arbeiten* lassen konnte. Es war dies das System des sogenannten *repartimiento*, das über die Leibeigenschaft in Europa hinausging. Denn die Leibeigenen in Europa blieben an ihre Scholle gebunden, hier aber wurden die Indios wie Arbeitstiere auf die Spanier «aufgeteilt»: «Der Kleriker Las Casas» – er schreibt von sich in der dritten Person – «war wie die andern sehr von seinen Geschäften in Anspruch genommen und um sie besorgt. Die Indios seines *repartimiento* schickte er in die Minen, ließ sie Gold suchen und auf dem Land arbeiten. Er profitierte von ihnen, wie er nur konnte.» Er wohnte in einem Haus «am Fluß Arimao», als der Gouverneur Diego Velazquez anlässlich der Gründung der späteren Stadt Espíritu Santo ihn ersuchte, für die Spanier die Messe zu feiern und das Evangelium zu predigen, da «es auf

² Der Bericht findet sich im 79. Kapitel des 3. Buches der *Historia de las Indias*, die in der *Biblioteca de Autores Españoles* erschienen ist (Madrid 1961). Den Hinweis und die deutsche Übersetzung der einschlägigen Passagen verdanke ich einem Aufsatz von E. Dussel in *Concilium* 18 (1982), S. 120–129; abgedruckt im sechsten erschienenen Sammelband: E. Dussel, *Herrschaft und Befreiung*, Edition Exodus, Freiburg/Schweiz 1985.

Die Eucharistie
erstickt
in der
Verschwendung
Blatt 2



Roland Peter Litzenburger,
Kugelschreiber 1985

der gesamten Insel (Kuba) keinen Kleriker und keinen Ordensgeistlichen» außer Bartolomé gab. Bartolomé stimmte zu, und während er die Predigt vorbereitete, «fing er an, über einige als autoritativ geltende Schriftstellen nachzudenken». So stieß er auf den folgenden Passus (Sir 34, 21-27):

*Ein Brandopfer von unrechtem Gut ist eine befleckte Gabe,
Opfer der Bösen gefallen Gott nicht.
Kein Gefallen hat der Höchste an den Gaben der Sünder,
auch für eine Menge Brandopfer vergibt er die Sünden nicht.
Man schlachtet den Sohn vor den Augen des Vaters,
wenn man ein Opfer darbringt vom Gut der Armen.
Kärgliches Brot ist der Lebensunterhalt der Armen,
wer es ihnen vorenthält, ist ein Blutsauger.
Den Nächsten mordet, wer ihm den Unterhalt nimmt,
Blut vergießt, wer dem Arbeiter den Lohn vorenthält.*

DAS IST DER TEXT, der Las Casas zur Sinnesänderung brachte: «So fing er an, über das Elend und die Sklavenarbeit, unter denen diese Leute (die Indios) litten, nachzudenken ... Indem er das eine (den Bibeltext) auf das andere (das Wirtschaftssystem, die soziale Wirklichkeit) bezog, kam er, von der Wahrheit selbst überzeugt, zur Gewißheit, daß all das, was man den Indios in diesem Teil Indiens antat, ungerecht und tyrannisch war.» Las Casas wurde also auf den Zusammenhang zwischen Kult und Alltag, Eucharistie und Wirtschaftssystem aufmerksam. Es ging ihm auf: So, als Komplize und Profiteur des Systems, konnte er nicht Eucharistie feiern. Zuerst mußte etwas geschehen: Er befreite seine Indios und «beschloß, ganz und gar auf sie zu verzichten». Das Bewußtsein «Ich kann nicht» war der Anfang seiner Bekehrung, die Freilassung seiner Indios deren Konsequenz. Aber das genügte ihm nicht. Zwölf Jahre lang war er mitschuldig geworden. Er mußte etwas tun

gegen das ganze imperiale System, die Komplizität von Christentum und Unterdrückung. Den Rest seines Lebens – er wurde 92 – weihte er dem Kampf für Lebensrecht und Menschenwürde der Indios. Er tat dies auch, als er Bischof geworden war, denn wiederum dachte er nach und bezog das eine, sein Amt, auf das andere, die wirkliche Situation der Menschen.

Der Text, der Las Casas einen solchen Schock versetzte, daß er vom Ausbeuter zum Propheten wurde, kann uns auch das Anliegen verdeutlichen, das Roland Litzenburger bewegt. Sein Bild weist uns auf den Zusammenhang zwischen der Konserven-

büchse, die wir gedankenlos konsumieren, und der Eucharistie, die wir ebenfalls feiern, ohne genügend und richtig, glaubend, zu denken. Bei beidem geht es um das «Brot der Armen», welches «das Leben der Armen» ist und, obwohl Produkt ihrer Arbeit, ihnen vorenthalten wird. Und bei beidem geht es um den Überfluß der Reichen, für den die Armen am Essen sparen. Denn an die Armen ist nicht erst vom Ende her zu denken – daß sie von dem leben, was die Reichen übriglassen –, sondern vom Anfang her: daß das ihnen entzogene Brot der Reichtum der Reichen ist.

Ludwig Kaufmann

Karl Rahner und die Theologie der Befreiung

Karl Rahner war wie für viele andere auch für mich ein Theologe, der mich während der Jahre des Philosophie- und Theologiestudiums ganz entscheidend geprägt hat. Darüber hinaus war er – vermutlich mehr als alles andere – ein Zeuge des Glaubens an den Gott, den er «gelegentlich oder ungelegentlich» ein heiliges Geheimnis nannte, ein Mitbruder im Jesuitenorden. Er war wie ein älterer Bruder, der mich die Nachfolge Jesu lehrte. Mit seiner Theologie und mit dem, was ich von seinem Leben, seinen Fragestellungen und seinem mutigen, bisweilen an einen Propheten erinnernden Auftreten in der Kirche erfahren habe, war er für mich immer einer jener zwei oder drei Menschen, die einen ein Leben lang von ferne begleiten, die man aber ganz nahe bei sich spürt. Während der zehn Jahre, die ich in El Salvador lebe, habe ich mich stets bemüht, seine Schriften zu lesen, und ich habe in ihnen immer Anregungen gefunden.

Ich schicke diese persönliche Bemerkung voraus, weil ich mich – noch ehe ich um diese Zeilen über Rahner und die Befreiungstheologie gebeten wurde – mehr als einmal gefragt habe, was er wohl über diese Theologie denke, über Lateinamerika und seine armen, unterdrückten und gekreuzigten, aber auch seine voll Hoffnung kämpfenden Völker, über die Kirchen in Lateinamerika, über ihre Märtyrer und ihre Gemeinden aus einfachen Leuten, die beten, sich im Kampf um die Gerechtigkeit engagieren, Eucharistie feiern und ihre eigene Theologie entwickeln; was er wohl über Erzbischof Oscar A. Romero und viele andere lateinamerikanische Bischöfe denke, über ihre pastorale Praxis und die Art, ihr bischöfliches Lehramt auszuüben.

In der Tat habe ich mit Rahner weder diese Dinge länger besprechen noch fachlich über die Theologie der Befreiung diskutieren können. Zweimal habe ich mich mit ihm während der letzten Jahre unterhalten. Im März 1979 fragte er mich an der Universität Marquette voll Interesse, was denn *Puebla* gebracht habe und ob es gegenüber *Medellín* einen Rückschritt bedeute oder nicht. Außerdem sprach er von seiner Sorge, die konservativen Kräfte in der Kirche seien dabei, sich des Zweiten Vatikanischen Konzils zu bemächtigen. Auf der Frankfurter Buchmesse 1982 dankte ich ihm für alles, was er zur Verteidigung der Befreiungstheologen und der Kirchen in Lateinamerika getan habe; und mit einer gewissen Genugtuung und Bescheidenheit antwortete er mir, das sei das wenigste, was er tun könne.

Meine Ansicht über die Haltung Rahners zur Befreiungstheologie ist die, daß er einerseits in dem Sinn nicht gründlich genug über sie unterrichtet war, daß er viel von ihr gelesen oder sich fachlich mit ihrer Methode und ihren Inhalten befaßt hätte, daß er aber andererseits klar die Zielsetzung, das historische Neue wie auch manches andere an ihr gespürt hat, was mit ihr und mit der Kontroverse über sie auf dem Spiel steht. Und er hat sie verteidigt. Er hat sie als prinzipiell möglich verteidigt, weil ihm in der Kirche der Pluralismus in der Theologie als unwiderruflich notwendig und gut erschien. Darüber hinaus hat er sie vermutlich aus einem Verantwortungsgefühl heraus verteidigt, das er in den letzten Jahren spürte, «aussichtslose Fälle» zu unterstützen und für zu Unrecht Angegriffene in der Kirche einzutreten. Aber nicht nur deshalb hat er sie verteidigt. Vielmehr sah Rahner, daß es möglich und in Lateinamerika

notwendig und gut ist, die Theologie in ihrer Gesamtheit vom Einsatz für die *Gerechtigkeit* und die *Armen* her zu konzipieren. Selbstverständlich lag ihm daran, daß die Befreiungstheologie wie jede Theologie von der Totalität Rechenschaft ablegt; aber er glaubte, dies sei aus der Perspektive der Armen und im Blick auf Gerechtigkeit für sie möglich. Überdies fand er, daß unsere Theologie nicht nur für Lateinamerika notwendig und gut, sondern auch für Europa sehr heilsam sei, weil sie die mehr oder weniger starr gewordenen Theologien Europas hinterfrage und auf das schwerwiegende Problem der Gerechtigkeit aufmerksam mache, das ja auch in Europa nicht gelöst ist.

Aus pastoraler Inspiration

Ich glaube, Rahner hat die Theologie der Befreiung letztlich deshalb verteidigt, weil er die geschichtliche und kirchliche Wirklichkeit erfaßt hat, von der her, in der und für die sie entwickelt wird. Wie jeder redliche Mensch begriff er die schreckliche Not und Ungerechtigkeit, die auf unserem Erdteil herrschen, und als redlich Glaubender erkannte er, daß in den Kirchen Lateinamerikas etwas Neues im Entstehen ist. Vor Jahren – wann genau, weiß ich nicht mehr – wurde er gefragt, was er von der aktuellen Lage der Kirche halte. Seine Antwort war: Sie erfülle ihn mit Pessimismus; aber was in der Kirche in Spanien – es war wohl während der letzten Jahre des Franco-Regimes – und was nach Medellín (1968) in Lateinamerika sich ereigne, sei für ihn Anlaß zu Hoffnung, Stolz und Freude. Kurz vor seinem Tod stellte man ihm die gleiche Frage, und er gab eine gleich pessimistische Antwort, die Kirche befinde sich in einer «winterlichen» Zeit, aber was sich in einigen Ortskirchen entwickle, erfülle ihn mit Hoffnung.

Um an einem Beispiel zu verdeutlichen, wie viel Lateinamerika und seine Kirchen Rahner bedeutet haben, sei an einen seiner letzten Texte erinnert, an seine wenigen Seiten über das Martyrium.¹ Schon viel früher hatte Rahner über das Martyrium und über den Tod geschrieben, die beide für den Menschen wie für den Christen grundlegende Realitäten seien. Dabei hatte er das Martyrium den spezifisch christlichen Tod genannt. Das Martyrium ist für Rahner also kein zusätzliches, sondern ein zentrales Thema der Theologie. Und als er über den Märtyrertod «heute» sprach, den christlichen Tod par excellence, bezog er sich auf Lateinamerika und sah ihn im Märtyrer Oscar A. Romero verkörpert. Das Martyrium Romeros verbindet die geschichtliche Realität – die Ungerechtigkeit und die Verfolger – mit der Wirklichkeit des christlichen Glaubens – dem Kampf für Gerechtigkeit und dem Glaubenszeugnis.

Alle diese Ereignisse, die ja historisch und noch ganz aktuell sind, haben Rahner ohne Zweifel beeindruckt, und deshalb hat er die Theologie verteidigt, die von «diesen Dingen» handelt, auf ihrem Boden wächst und eine Antwort auf sie sein will. Nach meiner Ansicht hat Rahner von der Theologie, auch von

¹ Dimensionen des Martyriums. Plädoyer für die Erweiterung eines klassischen Begriffs: Concilium 18 (1983) S. 174–176; ebenfalls in: Schriften zur Theologie. Band 16, Zürich-Einsiedeln-Köln 1984, S. 295–299.

der Befreiungstheologie immer gefordert, daß sie wirklich Theologie sei, das heißt: *logos*, wissenschaftliche Genauigkeit, und daß sie stets auch von *theos* handle, das heißt von Gott in seiner ganzen Fülle. Eine Reflexion, die den Prozeß der Befreiung thematisiert, ist damit nicht schon Theologie. Andererseits glaube ich, daß Rahner deutlich die großartige Möglichkeit erfaßt hat, welche der Befreiungskampf der Armen für die Theologie bedeutet, und zwar sowohl für ihre Inhalte wie gleichzeitig auch dafür, daß sie dadurch eine Theologie mit pastoraler, spiritueller und auf ein Engagement bezogener Relevanz ist. Aufgrund des Genannten glauben wir, daß Rahner die Befreiungstheologie ehrlich und mit Überzeugung verteidigt hat.

In diesem Zusammenhang könnte man fragen, wieso Rahner noch im hohen Alter mit seiner in der Methode und in den Inhalten eigen ständigen und ausgeprägten Theologie in der Lage war, die lateinamerikanische Theologie zu verstehen und zu verteidigen. Nicht alle Theologen seines Alters und sogar jüngere Theologen sind dazu nicht fähig. Warum also war Rahner es? Mit Sicherheit war es nicht deswegen – wie unverständlicherweise gelegentlich zu hören war –, weil er sich dadurch bekannt machen wollte, sein Alter nicht eingestehen oder jüngeren Theologen den Platz streitig machen wollte. Ich kann dazu nur folgendes sagen: Mir scheint, daß er in seiner Art, zu leben und zu glauben, die sich auch in der Art seines Theologietreibens widerspiegelte, einen «jugendlichen Geist» hatte, der es ihm möglich machte, das Neue zu akzeptieren, und daß er jene Voraussetzungen besaß, die sich in gewisser Weise mit den grundlegenden Voraussetzungen des theologischen Denkens in Lateinamerika vergleichen lassen.

Intellektuelle Redlichkeit

Zunächst einmal war Rahner stets offen für das Neue. Als Theologe ließ er sich nicht von der Neuheit *Kants* oder *Hegels*, *Heideggers* oder *Teilhard de Chardins* abschrecken. Auch das Neue in der Geschichte – seien es die tragischen Ereignisse des Weltkrieges und die der um sich greifenden Säkularisierung, seien es die positiven Erneuerungsprozesse des Zweiten Vatikanischen Konzils – machte ihm keine Angst. Das Neue war für ihn – im Unterschied zu manchen anderen – keine Bedrohung für die Theologie noch ein Angriff auf sie, sondern eine radikale Herausforderung, welche die Theologie zwar durchaus in Frage stellen, ihr aber auch guttun kann, weil Gott letztlich sich durch das Neue offenbaren kann. «Der Hörer des Wortes», über den Rahner geschrieben hat, war er eigentlich selbst. «Die Zeichen der Zeit», von denen zuerst das Zweite Vatikanische Konzil und dann weiterführend die Konferenz von Medellín gesprochen haben, waren eine Vorbedingung seines theologischen Denkens. Darum konnte er offen sein für das Neue, das die Theologie der Befreiung bedeutet – offen auch dort, wo sie ihre Kritik an seiner theologischen Methode zur Sprache brachte.

Zweitens war Rahner ein Glaubender, der es mit der Wirklichkeit redlich meinte; mit der Wirklichkeit von Geschichte und Kirche, mit der Wirklichkeit seiner eigenen Theologie, ihrer Bedeutung bzw. ihrer Irrelevanz in einer bestimmten Situation. Seine im engeren Sinn dogmatischen Schriften haben scheinbar kaum etwas mit der konkreten Realität zu tun. Daß sie dennoch entscheidend mit der Wirklichkeit verknüpft waren, zeigen seine pastoralen und spirituellen Veröffentlichungen wie zum Beispiel sein bekannt gewordenes Bändchen «Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance»². Dank seiner Redlichkeit konnte er sich über alles Gute freuen, das ihm widerfuhr; wie er im gleichen Maße auch seine Stimme zum Protest innerhalb der Kirche erheben konnte.

Drittens war Rahner ein Theologe, der Theologie grundlegend als Dienst an der Kirche auf allen ihren Ebenen verstand, damit sie dem Auftrag zur Evangelisierung besser gerecht würde. Weder die Neuartigkeit eines Themas noch die objektiven Schwierigkeiten, es zu bearbeiten, noch innerkirchliche Widerstände konnten ihn daran hindern, sich als Theologe für etwas einzu-

RÖM.- KATH. KIRCHGEMEINDE WINTERTHUR

Für die **Pfarrei St. Marien** in Oberwinterthur suchen wir eine(n) tüchtige(n)

Pastoralassistenten (-in)

oder

Seelsorgehelfer(in)

Der Aufgabenbereich des (der) neuen Mitarbeiters (-in) umfaßt vor allem

- nachschulische Jugendarbeit und Betreuung von Jugendorganisationen,
- Religionsunterricht an der Oberstufe,
- Mitarbeit in der Pfarreiseelsorge und in der Liturgie.

Stellenantritt auf Frühjahr 1985 oder nach Übereinkunft.

Besoldung und Anstellungsbedingungen gemäß der Anstellungsordnung der Römisch-katholischen Zentralkommission des Kantons Zürich.

Interessenten erhalten nähere Auskünfte durch Pfarrer J. Rüttimann, Tel. 052/27 10 50, oder über Tel. 052/25 81 20.

Schriftliche Bewerbungen mit den üblichen Unterlagen sind zu richten an den Präsidenten der römisch-katholischen Kirchenpflege, P. Bochsler, Laboratoriumstr. 5, 8400 Winterthur.

setzen, wo er einen wirklichen Dienst leisten konnte. Hinter dieser Haltung stand immer, was man *Mitleiden* und *Erbarmen* gegenüber der Welt nennen könnte; dies kommt deutlich in der Befreiungstheologie zum Ausdruck, während es bei Rahner in einer impliziten Weise wirksam ist. Mitleiden und Erbarmen werden bei ihm nicht nur erkennbar in seinen konkreten Initiativen zum Schutz von verfolgten Personen, bedrohten Institutionen und Anliegen, sondern auch in seinem Bemühen, daß die Kirche wirklich Sakrament des Heils für die Welt würde.

Nachfolge des armen und demütigen Jesus

Offenheit für das Neue, Ehrlichkeit gegenüber den Realitäten und Bereitschaft zum Dienst sind formale Bestimmungen der Theologie Rahners, die ähnlich in der Befreiungstheologie zu finden sind. Darüber hinaus legt Rahner auf zwei Punkte Wert, die – wenn sie erfüllt werden – den Weg zum Verstehen dessen eröffnen, worum es in der lateinamerikanischen Theologie geht, obwohl die Wege dahin verschieden sind. Rahner legt allen Nachdruck auf die *Nachfolge des armen und demütigen Jesus*, wie dies ja auch das grundlegende Vermächtnis des heiligen *Ignatius von Loyola* ist. In seiner bekannten «Rede des Ignatius von Loyola an einen Jesuiten von heute» (1978) versucht Rahner, Armut und Demut in gegenwartsnaher Begrifflichkeit zu erfassen: «Die in die heutige Situation hinein übersetzte Armut und Demut müssen gesellschaftspolitisch in der profanen Gesellschaft und in der Kirche einen kritischen Stachel, eine gefährliche Erinnerung an Jesus und eine Bedrohung des selbstverständlichen Betriebes der kirchlichen Institutionen bedeuten.»³ Den Zusammenhang zwischen Armwerden und dem Problem der Macht – man erinnere sich nur daran, daß Ignatius die Jesuiten nicht im Gewand kirchlicher Würdenträ-

² Freiburg 1972.

³ Schriften zur Theologie. Band 15, Zürich-Einsiedeln-Köln 1983, S. 373–408, 389.

Zur Dokumentation

Zwei Wochen vor seinem Tod schrieb *Karl Rahner* den folgenden Brief zur Verteidigung der theologischen Arbeit von *Gustavo Gutiérrez*. Er adressierte ihn an den Erzbischof von Lima, Kardinal *Landázuri Ricketts OFM*, und sandte ihn noch an sieben peruanische Bischöfe aus dem Jesuitenorden. In spanischer Übersetzung wurde der Brief von *Vida Nueva*, Madrid (Nr. 1.425/1.426 vom 21./28. April 1984) publiziert, worauf verschiedenerorts deutsche Rückübersetzungen erschienen. Aus gegebenem Anlaß drucken wir hier das uns seinerzeit vom Provinzial der süddeutschen Jesuitenprovinz überlassene *deutsche Original* ab.

AN KARDINAL JUAN LANDÁZURI RICKETTS,
ERZBISCHOF VON LIMA

Innsbruck, 16. März 1984

Eminenz, hochwürdigster Herr Kardinal,

verschiedene Umstände mehr persönlicher Art, die ich hier wohl nicht darlegen muß, legen es mir nahe, Ihnen meine Hochschätzung zu bezeugen, die ich für die theologische Arbeit von *Gustavo Gutiérrez* habe. Ich bin von der Orthodoxie der theologischen Arbeit *Gustavo Gutiérrez*s überzeugt. Diejenige Theologie der Befreiung, die er vertritt, ist durchaus orthodox, ist sich ihrer begrenzten Bedeutung innerhalb der ganzen katholischen Theologie bewußt, ist allerdings (und nach meiner Überzeugung zu Recht) davon überzeugt, daß auch in der Theologie im Kontext der lateinamerikanischen Kirche die Stimme der Armen zu Gehör gebracht werden muß, d. h. eine Theologie, die doch der konkreten Verkündigung dienen muß, gar nicht davon absehen kann, in welchem kulturellen und sozialen Kontext die Verkündigung geschehen muß, damit sie in der Situation geschieht, in der der Hörer selber existiert.

In Übereinstimmung mit dem Brief meines früheren, von mir hochgeschätzten Generaloberen der Gesellschaft Jesu, *Pedro Arrupe*, über den Marxismus bin ich davon überzeugt, daß die Sozialwissenschaften für die Theologie heute von großer Bedeutung sind. Diese Sozialwissenschaften sind nicht die Norm der Theologie, die auf der Botschaft Jesu Christi, auf dem Evangelium und der Lehre der katholischen Kirche gründet. Aber man kann heute keine Theologie treiben, wenn man diese profanen Wissenschaften nicht zur Kenntnis nimmt.

Eine Verurteilung *Gustavo Gutiérrez* hätte, davon bin ich überzeugt, sehr negative Auswirkungen auf das ganze Klima, in dem heute eine lebendige und der Verkündigung dienende Theologie allein lebendig bleiben kann. Es wird heute verschiedene Schulen und Richtungen geben, die unter Umständen untereinander in einer heftigen Kontroverse begriffen sind. Aber das war immer so, auch im Mittelalter und in der Barocktheologie gab es einen legitimen Pluralismus in der katholischen Theologie. Es wäre bedauerlich, wenn heute ein solcher legitimer Pluralismus durch administrative Maßnahmen über Gebühr eingeschränkt würde. Wenn ich mir eine persönliche Bemerkung in diesem Zusammenhang erlauben darf, so möchte ich sagen: Ich bin wohl selber in meiner Theologie ebenso umstritten wie *Gustavo Gutiérrez*. Das hat aber den Heiligen Vater nicht gehindert, mir zu meinem 80. Geburtstag in der freundlichsten Weise seine Glückwünsche zu sagen. Dasselbe gilt für die Deutsche Bischofskonferenz. Ich habe mit Kardinal *Josef Höffner* in Köln auch öffentlich heftige Kontroversen geführt. Das hat ihn aber nicht gehindert, im Namen der Deutschen Bischofskonferenz zu meinem 80. Geburtstag zu gratulieren und für meine theologische Arbeit zu danken.

Selbstverständlich wäre ich gerne bereit, zu konkreteren Fragen Stellung zu nehmen, wenn dies gewünscht wird.

Mit den besten Wünschen bleibe ich Euer Eminenz ergebener
Karl Rahner SJ

ger sehen wollte – beschreibt er anhand eines Beispiels aus Lateinamerika: «Bischof wie *Helder Câmara* kann heute einer von euch ruhig werden, denn dann riskiert er für die Armen Kopf und Kränze.»⁴ In der Nachfolge des armen und demütigen *Jesus* sieht *Rahner* eine Möglichkeit, daß auch die Welt von heute *Gott* als «Liebe und Erbarmen» erfährt. Soweit ich weiß, hat er sich nie eingehender mit dem «*Gott des Lebens*» oder dem «*Gott der Befreiung*» befaßt.⁵ Wohl hat er mit einer keineswegs selbstverständlichen Beharrlichkeit betont, daß *Gott* gut zu den Menschen ist, daß er wirklich gut sein will und daß er Heil und Erbarmen ist. So kommt es, daß seine Theologie weder bloße Lehre über *Gott* noch Apologetik *Gottes*, sondern Mitteilung einer großen und guten Nachricht ist: *Gott* sagt uns Heil zu.

Mit all dem will ich *Rahner* selbstverständlich nicht zu einem Befreiungstheologen machen – und sei es auch nur zu einem anonymen. Ich möchte lediglich verdeutlichen, warum er in Einklang mit dem, was lateinamerikanische Theologie ist, und auf der Grundlage der Voraussetzungen seiner eigenen theologischen Arbeit, aufrichtig und redlich dieser Theologie gegenüber offen sein konnte. Aus diesen Gründen hatte *Rahner* keine Schwierigkeit, die Theologie der Befreiung zu verteidigen. Vielleicht zeigt ein Satz, den er noch kurz vor seinem Tode äußerte, etwas von seiner Art, als *Christ* und *Theologe* zu leben und zu denken. Auf die Frage, was er in seiner Theologie und in seinem Leben vermisste, antwortete er: «Ich hätte mir gewünscht, daß ich in meinem Leben mehr Liebe und mehr Mut gehabt hätte, besonders gegenüber denen, die in der Kirche Autorität haben, und mehr Verständnis für den Menschen von heute und seine Art zu denken.» Wer so etwas ehrlichen Herzens sagen kann, kann auch verstehen, was Liebe, Mut, Ehrlichkeit und Verständnis für die Theologie und für die Befreiungstheologie bedeuten. Wie jede christliche Theologie lebt auch diese von einer großen Liebe; wie *Rahner* sagt, von der Liebe zu den Menschen von heute, die aber in ihrer großen Mehrheit *Arme* sind, die in Lateinamerika auf der Schwelle von Tod und Leben den mühsamen Kampf wagen, um in ihrer Menschenwürde anerkannt zu werden; Liebe zu dem armen und demütigen *Jesus*, der die *Armen* verteidigt und in den *Armen* wie in einem Sakrament lebt; Nachfolge *Jesu*, damit jene, die ihm folgen, in dieser entmenslichten Welt ihre geraubte Würde wieder erlangen und so im Anbruch des *Gottesreiches* ihren Beitrag leisten; Liebe zu *Gott*, dem unzugänglichen Geheimnis, den es in seiner Geheimnishaftigkeit – wie *Rahner* oft sagt – anzubeten gilt und der uns trotz aller Schrecken der Geschichte und trotz aller Begrenzung und aller Sünden der Kirche immer wieder hoffen läßt.

Quelle der Theologie

Wenn einer etwas vermißt, so heißt das, daß es ihm teuer ist und es ihn bereits in seinem Bewußtsein «umtreibt». So glaube ich, daß es *Rahners* aufrichtige Liebe zu den Menschen, zu *Jesus Christus* und zu *Gott* war, die ihn die Theologie der Befreiung verstehen ließ. Lange bevor die lateinamerikanische Befreiungstheologie in Europa bekannt war, praktizierte *Rahner* als Theologe diese Liebe zu «seiner» Welt; das gab ihm die Möglichkeit, andere Theologen in ihrer Liebe zu «ihrer» Welt, das heißt zu der von seiner Welt verschiedenen Welt zu verstehen. *Rahner* wollte nicht seine Theologie universalisieren, wie er auch nicht wollte, daß die Befreiungstheologen dies täten. Gleichwohl begriff er, daß sich die verschiedenen Theologien ergänzen und sich miteinander verbinden, insofern sie ein- und dieselbe Wurzel haben: eine echte Liebe zu den Menschen, zu *Jesus Christus* und zu *Gott*.

Aus der Perspektive gemeinsamer christlicher und menschlicher Anliegen muß man auch *Rahners* letzten Text über die Theologie der Befreiung lesen. Gemeint ist der Brief, den er genau zwei Wochen vor seinem Tod an den Kardinal von Lima, *Juan Landázuri Ricketts* schrieb, um die Theologie von *Gustavo Gutiérrez* zu verteidigen (vgl. *Kasten*). In seinem bestimmten und dem Ernst des Anlasses entsprechenden Brief verteidigt *Rahner* die Rechtgläubigkeit der Theologie von *Gustavo Gutiérrez*.

⁴ Ebd. S. 388f.

⁵ Vgl. *Hugo Assmann*, u. a., Hrsg., *Die Götzen der Unterdrückung und der befreiende Gott*. Mit einem Nachwort von *Georges Casalis*. Münster/Westf. 1984 (Red.).

verteidigt Rahner die Rechtgläubigkeit der Theologie von Gustavo Gutiérrez, die Notwendigkeit, den gesellschaftlich-geschichtlichen Kontext der Theologie zu berücksichtigen, wie die Relevanz der Sozialwissenschaften für die theologische Arbeit. Aber die entscheidende Aussage Rahners in seinem Brief ist, daß die «Quelle der Theologie» – um einen Ausdruck von Gustavo Gutiérrez zu gebrauchen⁶ – die Armen sind. «Die Stimme der Armen muß zu Gehör gebracht werden.» Das erfaßt zu haben, ist die Garantie dafür, daß Karl Rahner den Kern der Befreiungstheologie erfaßt hat, daß sein Engagement für die Verteidigung der lateinamerikanischen Theologie echt ist und daß die Theologen und Völker Lateinamerikas ihm aufrichtig für seine Unterstützung danken können.

Jon Sobrino, San Salvador

DER AUTOR erhielt am zweiten Februar das Ehrendoktorat in Theologie der Universität Löwen. Sein Beitrag – aus dem Spanischen übersetzt und deutsch bearbeitet von Horst Goldstein und Nikolaus Klein – erscheint in einem Sammelband zur Erinnerung an Karl Rahner – Bilder eines Lebens. Benziger-Herder 1985.

⁶ Anspielung auf: Gustavo Gutiérrez, *We Drink from our own Wells. The Spiritual Journey of a People*. Orbis Books, New York 1984 (Red.).

Leben aus dem Erinnern

Zu Isabel Allendes Roman «Das Geisterhaus»

Um ihr eigenes Entsetzen zu überwinden und um das Gedächtnis der Vergangenheit wiederzufinden, habe sie diese Aufzeichnungen begonnen, sagt die *Chronistin Alba* im ersten und im letzten Absatz des großen epischen Werkes, in dem *Isabel Allende* die Geschichte einer chilenischen Familie vom Beginn des Jahrhunderts bis zum epochalen Ende im Terror der Militärdiktatur ausbreitet.¹ Alba, die nur mit den Eingangssätzen und dem Epilog selbst zu Wort kommt, ist das Alter Ego der Autorin. Ihr Schicksal ist das Schicksal Isabel Allendes, zwar verfremdet und objektiviert, aber doch mit einer Fülle autobiographischer Züge ausgestattet.

Als Alba inmitten der Todesmühle eines Folterzentrums, nach wochenlanger Marter, ein für allemal ihrer Qual ein Ende setzen will, wird ihr das *Erinnern* zur Rettung. Im «Hundestall», einem hermetisch abgeschlossenen Kasten, in dem die Eingeschlossenen sich weder setzen noch ausstrecken können, in diesem dunklen und eisigen Grab, erscheint ihr die geliebte tote Großmutter, die Herrin und der gute Geist des «Geisterhauses». «Clara brachte sie auf die rettende Idee, ohne Bleistift und Papier in Gedanken zu schreiben, um ihren Kopf zu beschäftigen, aus dem Hundestall herauszukommen und zu leben. Sie regte sie auch an, einen Bericht zu verfassen, der eines Tages als *Zeugnis* dazu dienen könnte, das fürchterliche Geheimnis dessen, was sie erlebte, zu lüften. Es sei gut, wenn die Welt erführe, welche Greuel parallel zu dem friedlichen und geordneten Dasein anderer geschahen, derer, die nicht wissen wollten, derer, die es fertigbrachten, sich die Illusion von einem normalen Leben zu bewahren, derer, die leugnen konnten, daß sie auf einem Floß über ein Meer von Klagen fuhren, und die gegen alle Evidenz nicht sahen, daß ein paar Häuser neben ihrer glücklichen Welt die anderen waren, die, die auf der dunklen Seite überlebten oder starben» (S. 424). Im Hundestall habe sie begonnen, sich zu erinnern, um eines Tages Rache nehmen zu können, sagt Alba später, als Haß und Rache sich ihr mit einem Mal entziehen. Die Erinnerung gibt der Gemarterten, dem Tod schon Anheimgegebenen, das Leben zurück, und sie feht sie fortan gegen die Folterer. «Es hieß, sie liege im Sterben. Die Wärter öffneten die Falltür zum Hundestall und holten sie ohne jede Anstrengung heraus, weil sie sehr leicht wog. Sie

¹ Isabel Allende, *Das Geisterhaus*. Roman. Aus dem Spanischen von Anneliese Botond. Suhrkamp, Frankfurt ²1984; Hervorhebungen in den Zitaten stammen von der Rezensentin.

brachten sie wieder zu Oberst García, dessen Haß sich in diesen Tagen erneuert hatte, aber Alba erkannte ihn nicht. Sie stand jenseits seiner Macht» (S. 425).

Auf der Suche nach einer Sprache der Versöhnung

Noch von der Folter gezeichnet, beginnt Alba die erste Niederschrift, nachdem sie vom Gefängnishospital in ein Konzentrationslager für Frauen verlegt worden war und die Erinnerung an das Erlittene sie zu überwältigen droht. «Ich versuchte die Geschichte zu ordnen, die ich im Hundestall angefangen hatte. Meine Genossinnen halfen mir, wenn ich die Geduld verlor und mir der Bleistift in der Hand zitterte. Manchmal warf ich alles weit fort ...» (S. 437). Als sie endlich nach Hause kommt, in das «Geisterhaus», in dem allein der herrische Großvater zurückgeblieben ist, beginnen sie zu zweit, das Vergangene ins Gedächtnis zurückzuholen. Sie fangen mit den *Dingen* an. «Alba fühlte, daß die Dinge wie Glas waren, zerbrechlich wie Seufzer –», heißt es bei der Beschreibung des mit «jenem schrecklichen Dienstag», dem Tag des Militärputsches, einsetzenden Verfalls (S. 388). Der Patriarch, der Tyrann, der Menschenverächter, der als Politiker den Putsch vorbereitet hatte und ihn noch begrüßte, als sein Sohn schon ermordet war, und der nun selbst vor den Trümmern alles dessen steht, was er für gut gehalten hatte, und die junge Intellektuelle, die gerade dem Terror entronnen ist, sie setzen gemeinsam das Haus instand, das seit dem Tod der Großmutter verödet war und das die Schergen in jener Nacht vollends verwüstet hatten, in der sie Alba verhafteten. Esteban Trueba, der in seinem Leben immer wieder zerstörte, was er aufgebaut und geliebt hatte, stellt nicht nur die *Ordnung der Dinge* wieder her, er gibt seiner Enkelin auch den Anstoß, diese Geschichte aufzuschreiben. In der Vergegenwärtigung der Zeit, «in der die Wörter noch eine einzige Bedeutung gehabt hatten» (S. 415), finden sie beide die *Sprache der Versöhnung*. «Ich begann zu schreiben, mit Hilfe meines Großvaters, dessen Gedächtnis bis zum letzten Augenblick seiner neunzig Jahre intakt blieb. Er selbst schrieb eigenhändig mehrere Seiten, und als er fand, daß er alles gesagt hatte, legte er sich in das Bett von Clara. Ich setzte mich neben ihn und wartete mit ihm, und der Tod stand nicht an, friedlich zu kommen: er überraschte ihn im Schlaf» (S. 442). Alba spricht nur am Anfang und Ende des Romans mit ihrer eigenen Stimme. Der alte Trueba kommt hingegen mit seinen Erinnerungen viel öfter zu Wort; sie sind, in langen Passagen, über das ganze Buch hin gestreut, manchmal Vehikel der Handlung, manchmal Nachtrag zu bereits Berichtetem. Dieser unvermutete Wechsel der Erzählperspektive ist nicht nur ein dramaturgisches Mittel. Indem sie Trueba selbst sprechen läßt, kann Isabel Allende gewissermaßen eine Außen- und eine Innenansicht dieses schwierigen, herrschsüchtigen Mannes geben. Sie beschreibt den brutalen «Macho»: die Vergewaltigungen der quasi leibeigenen Frauen und Mädchen auf seinem Landgut; die unkontrollierten Wutausbrüche gegenüber seiner Ehefrau, die ihm Clara für immer entfremden; die egoistische Zerstörung des Lebens seiner Tochter. Sie beschreibt den Menschenverächter, dem Moral und Religion nur als Herrschaftsinstrumente gelten und der sich selbst über alle Normen stellt. Aber in den langen Passagen, in denen sie Truebas Aufzeichnungen «zitiert», läßt sie ihm Gerechtigkeit widerfahren. Sie zeigt seine Zerrissenheit, seine bedingungslose Liebe, sein Leiden, seine Verzweiflung, seine späte Einsicht. Gerade in seiner Widersprüchlichkeit ist Trueba das Meisterstück unter allen Gestalten, die Isabel Allende ins Leben, das heißt: ins Gedächtnis ruft.

Gegenüber der kraftvollen Figur des Esteban Trueba im Zentrum der Familiensaga verlieren die vielen Menschen, die seinen Weg kreuzen, an Kontur und Individualität. Trotzdem bleiben sie im Gedächtnis des Lesers haften. Manche tauchen auf, verleihen bestimmten Situationen Farbe und Tiefe, führen dann über Jahre hinweg ein Schattendasein außerhalb des Fort-

gangs der Geschichte, um unvermutet wieder im hellen Lichte zu erscheinen. So geht es mit Estebans Söhnen, dem exzentrischen Nicolas, dessen Spur als Guru sich in den Vereinigten Staaten verliert, und Jaime, dem Armendoktor, der am Tag des Putsches im Präsidentenpalast ist und zu den ersten Opfern der faschistischen Gewalt gehört. Der Senator Trueba sieht sich auf dem Höhepunkt seiner politischen Karriere von einer Familie von Verrückten umgeben: seiner tischerückenden Frau, deren spiritistische Talente immer mehr Fremde zu den Séancen in seinem Haus locken; seiner Tochter Blanca, die ein Kind von einem revolutionären Liedermacher, einem Hintersaßen seines Landguts dazu, hat; von den Zwillingen Nicolas und Jaime, die nie in der Lage sein werden, seine Unternehmungen, vor allem aber das Gut zu den Drei Marien, zu leiten. Er wird immer einsamer. «Esteban Trueba, der immer Schwierigkeiten gehabt hatte, sein Bedürfnis nach Liebe auszudrücken, und der keinen Zugang zur Zärtlichkeit mehr hatte, seit sich seine ehelichen Beziehungen zu Clara verschlechtert hatten, wandte seine besten Gefühle Alba zu», Blancas Kind (S. 281). Ungemein einprägsam sind die Frauen im Umkreis des «Geisterhauses», jener Welt im Kleinen, die zum Spiegel des chilenischen, ja des lateinamerikanischen Kosmos wird. Jede könnte im Mittelpunkt eines eigenen Romans stehen: Ferula, die verbitterte Schwester des Patriarchen, die ihn ob seiner Hartherzigkeit verflucht; Clara mit dem klaren Blick, die Menschenfreundliche, die sich vor Trueba ins Schweigen und zu ihren Geistern zurückzieht; Blanca, Truebas und Claras Tochter, die sich fast ein Leben lang nicht zwischen der Welt des Vaters und der Welt des Geliebten entscheiden kann; Alba schließlich, das Kind, die junge Frau, die Idealistin mit dem unbezähmten Herzen.

Einbruch des Mythos

Da ist der sagenhafte Onkel Marcos, Abenteurer, leidenschaftlicher Sammler, Stern über Claras Kindheit, der im Haus von Albas Urgroßeltern «einen Wirbelsturm hervorrief, in dem jegliche Ordnung Schiffbruch erlitt. Das Haus füllte sich mit Überseekoffern, einbalsamierten Tieren, Indianerlanzen, Seesäcken ... Während die anderen zu schlafen versuchten, schleifte er seine Koffer durch die Gänge, erzeugte auf Musikinstrumenten von Eingeborenen schrille Pfeifentöne und brachte einem Papagei aus dem Amazonasgebiet Spanisch bei» (S. 16). Im Onkel Marcos und in seinem Hund Barrabas tritt die andere Wirklichkeit in die Erzählung ein, die Wirklichkeit der Geister und des Mythos, der Beschwörungen und der übernatürlichen Kräfte. Reale Geschichte und mythische Zeit; die chronologische Abfolge der Ereignisse und die innere Gleichzeitigkeit alles Geschehens jenseits von Vergangenheit und Zukunft; Sinnhaftigkeit und Phantasie; Rationalität und Glaubenssehnsucht – Isabel Allende läßt den Widersprüchen in allen vier Generationen ihres Romans Raum. Magie und Realität schließen sich nicht aus, sondern ergänzen sich.

In der chilenischen Literatur, die traditionsgemäß dem Realismus verhaftet ist, ist das ein neuer Ton. Chilenisch hingegen ist der Mutterwitz, der Sinn für die Komik von Situationen und Konstellationen. Chilenisch ist die Landschaft, die Gesellschaft; chilenisch sind tausend Winzigkeiten des riesigen Mosaiks. Trotzdem ist in keinem einzigen Wort des Buches von «Chile» die Rede, und die Autorin betont, daß sie in ihrem Roman den Menschen Lateinamerikas ein Denkmal setzen wollte: den kämpfenden, den unterjochten Mehrheiten des Subkontinents.

Sie habe kein politisches Buch schreiben wollen, sagt Isabel Allende. In der Tat tritt die Politik zurück gegenüber den Gefühlen der Menschen, ihren Träumen, ihrer Liebe und ihrem Haß. Aber mit diesem Roman, ihrem Erstlingswerk, hat sie ein document humain geschaffen, in dem mehr sichtbar wird von den politischen Strukturen, von den Mechanismen der Macht und der Verlogenheit der Herrschenden als in politischen Traktaten. Mehr noch: in dieser gestaltreichen Geschichte, in der das

Gedächtnis von vier Generationen aufgehoben ist, wird unversehens deutlich, warum ein Land wie Chile, mit dieser langen demokratischen Tradition, im Jahr 1973 zum Inbegriff der Unmenschlichkeit werden konnte.

Isabel Allende hat das Schweigen gebrochen, das die Diktatur über ihr Land verhängte. Sie hat den «Kampf um die Erinnerung» (A. Mitscherlich) aufgenommen, der uns Deutschen noch immer so schwer fällt. Sie hat der Versöhnung ein Denkmal gesetzt – nicht durch «stilles Gedenken», sondern durch beredtes Erinnern. Indem sie die Wurzeln des Hasses und der Gewalt offenlegt, öffnet sie der *Hoffnung* eine Schneise.

Fragen setzen die Zeichen der Hoffnung

Daß es Frauen sind, die der gefolterten Alba zum Leben zurückhelfen, ist eine Entsprechung der chilenischen Wirklichkeit der letzten elf Jahre: die Frauen setzen die Zeichen der Hoffnung. Eine von ihnen nimmt Alba auf, als ihre Bewacher sie an einer Müllkippe aussetzen, während des nächtlichen Ausgehverbots. «Eine Frau kam mir entgegen, klein, dunkelhäutig, mit Krampfadern an den Beinen, die Augen in ein Netz freundlicher Falten eingebettet, die sie nicht alt machten. Sie lächelte, und ich sah, daß ihr ein paar Zähne fehlten. Sie trat auf mich zu und rückte den Umhang auf meinen Schultern zurecht, eine bruske, schüchterne Geste als Ersatz für die Umarmung, die sie mir nicht zu geben wagte ... Sie war eine dieser stoischen und praktischen Frauen unseres Landes, die von jedem Mann, der durch ihr Leben geht, ein Kind haben und die dazu noch von anderen verlassene Kinder, arme Verwandte oder wer sonst eine Mutter, eine Schwester, eine Tante braucht, bei sich aufnehmen, Frauen, die der tragende Pfeiler vieler fremder Leben sind ... Da wußte ich, daß die Tage von Oberst García und anderen Männern seines Schlags gezählt waren, weil sie den Geist dieser Frauen nicht hatten brechen können» (S. 439f.).

Ruth Schlette, Bonn

Mythos und Geschichte

Was ich im folgenden vorlege, sind Assoziationen, gedankliche Variationen, deren konkreter Anlaß die Lektüre des erfolgreichen Romans «Das Geisterhaus» der chilenischen Autorin *Isabel Allende* ist. Gleichsam in einem über die erzählte Handlung hinausgehenden Gespräch mit diesem Buch möchte ich einige Gründe nennen, die das gegenwärtig gesteigerte Interesse an der lateinamerikanischen Literatur, die so gänzlich andere Situation der europäischen und vor allem der deutschsprachigen Literatur verständlich machen können. Ein Teil der Faszination, auf die bei uns die Literatur aus Südamerika stößt, rührt sicher daher, daß hier eine ungebrochene, aber nicht unreflektierte Erzähltradition begegnet – zu einem Zeitpunkt, da Schriftsteller in Mitteleuropa darüber diskutieren, ob es angesichts der globalen atomaren Bedrohung überhaupt noch gerechtfertigt sei, «Literatur zu machen». *G. Grass* hat diese These im Anschluß an die Fernsehsendung der Verfilmung seines Romans «Die Blechtrommel» provokant formuliert – ohne schon eine abschließende Antwort geben zu wollen; *W. Hildesheimer* hat für sich auf weitere fiktionale Texte verzichtet. Es ist also berechtigt, von einer Krise des Fiktionalen zu sprechen, generell, soweit sie die Produktion (und partiell auch die Rezeption) literarischer Werke betrifft, und unter einem besonderen Gesichtspunkt, soweit die literarische Gattung des *Romans* betroffen ist, jene Erzählweise also, die man in einem weiteren Sinne die «realistische» nennen könnte.

Für Hildesheimer sind es allerdings nicht nur politische Veränderungen, die eine Neubewertung der Möglichkeiten und Grenzen des Genus «Roman» erforderlich machen. Noch vor diesen Veränderungen ist es der Wandel unserer Erfahrungs- und Wahrnehmungsstruktur, eine veränderte Perspektive, die zur Krise des Realismus geführt haben. «Vor hundert Jahren

war tatsächlich die persönliche Erfahrung eine der verlässlichsten Materialquellen. Freunde und Feinde lieferten Evidenz; Ursache und Wirkung institutionellen Verbrechens wohnten eng beieinander, der Schurke saß in einem Raum über dem des Opfers, beide konnten in *einem* Atem beschrieben werden, dem Atem des Dichters. Heute ist Schurkerei weltweit, ihre Syndikate entziehen sich der Behandlung durch Fiktionen, sie erscheinen beinahe als abstraktes Prinzip ..., die Möglichkeiten seiner Fabeln sind ad nauseam durchexerziert, seine Schauplätze und Akteure erschöpft. Denn wir wissen immer weniger, was wir eigentlich unter Realität zu verstehen haben.»¹ Könnte es nicht auch an dieser «Krise des Realismus» liegen, daß auf den sogenannten Bestsellerlisten immer Fragwürdigeres werbewirksam hochstilisiert wird? Wenn «Literatur» in einem emphatischen Sinne dadurch charakterisiert ist, daß sie anknüpft an «kollektive Realitäten» – ihre Gegenstände sind «Leid, Wahnsinn und Verbrechen»,² freilich nicht in der Affirmation, sondern in der Weise, daß sie die Harmonisierungsversuche der Kulturindustrie in Frage stellt –, dann scheint einiges für die apostrophierte Krise zu sprechen. Daran ändern auch die Hinweise auf die sogenannte «littérature engagée» nichts. Sie versuchte zwar mit den Mitteln der Kunst individuelle und gesellschaftliche Probleme und Fragestellungen aufzugreifen und damit indirekt zu verändern. Der Schriftsteller wurde dabei jedoch häufig zu einem Propagandisten, denn die literarische Perspektive war an die Überzeugungskraft von Fortschrittsmodellen gebunden, über die in den seltensten Fällen Konsens erzielt wurde.

Der «fiktionaler Vertrag» gilt nicht mehr

Hildesheimers Abgesang auf das Fiktionale mag zwar nicht repräsentativ sein für das Selbstverständnis anderer Schriftsteller der Gegenwart, er ist dennoch ein Indikator für den Schwund der Faszination, die einst von der Literatur ausging, und der nicht nur zu Lasten der «neuen Medien» geht. Hildesheimer beruft sich auch nicht umsonst auf jene, «die wachsenden Unmut, wenn nicht gar tiefe Langeweile empfinden, wenn sie mit einer erfundenen Geschichte konfrontiert werden, die vortäuscht, eine Parabel für Wahres und Wirkliches zu sein.»³ Kann man umgekehrt sagen, der Erfolg vieler lateinamerikanischen Autoren, wie er sich zunehmend feststellen läßt, stoße eben deswegen nicht auf Unmut, weil in ihren Werken Fiktionalität nicht bloße «Erdichtung», «Erfindung» sei, sondern Kondensat gelebten und reflektierten Lebens? Ich denke hier nicht nur an das «Geisterhaus» von Isabel Allende, sondern auch an den «magischen Realismus» von *Gabriel García Márquez* («Hundert Jahre Einsamkeit») und an das umfangreiche Werk von *Octavio Paz*, dem letzten Träger des Friedenspreises des Börsenvereins des deutschen Buchhandels. Nach der Lektüre dieser Werke hatte ich den Eindruck, hier würde – allerdings «contra versionem explicatam» und ganz anders als erwartet – das eingelöst, was jenen Philosophen vorschwebt, die glauben, man könnte den Aporien nachneuzeitlichen, posthistorischen Bewußtseins und eines nicht mehr enttäuschungsresistenten Philosophierens (gerade auch im Blick auf das Problem des Leidens und des Bösen) dadurch ausweichen, daß man auf die größeren Möglichkeiten des Fiktionalen verweist. So sagt beispielsweise *Dieter Henrich*:

«Der analytische, auch der philosophische Diskurs bleibt aber zwangsläufig evidenzschwach, wenn er versucht, in die Welterfahrung von Bewußtsein hineinzuziehen, das nicht ohnehin das eines jeden ist. Literatur aber, gerade weil sie fiktionale Texte produziert, hat Glück und Not, und alle Vervollständigungen des Lebens im Blick auf sie, evidenzstark artikulieren können. Nicht aus Zufall sind gerade Philosophen wie Platon, Rousseau, Hegel und Kierkegaard, die ihr Werk solchen Lebensproblemen unterstellten, auch in keiner Geschichte der Literatur zu übergehen.»⁴

¹ W. Hildesheimer, *Das Ende der Fiktionen*. Frankfurt 1984, S. 239f.

² Ebd., S. 237.

³ Ebd., S. 247.

⁴ Selbstverhältnisse. Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der

Weiter noch geht die Forderung *Odo Marquards*, der «Monomythos» der jüdisch-christlichen Überlieferung und seiner neuzeitlichen Säkularisate (Aufklärung, Vernunftgläubigkeit, Idee der klassenlosen Gesellschaft usw.) sei abzulösen durch einen «aufgeklärten Polytheismus», nämlich der ideenpolitischen Entsprechung zu der in den westlichen Demokratien realisierten und institutionalisierten Gewaltenteilung. «Aufgeklärter Polytheismus» konkretisiert sich nach Marquard in dem «spezifisch moderne(n) ästhetische(n) Genus Roman», dem allein noch – neben der Geschichtswissenschaft, die ja auch narrativ konstruiert ist – eine wirksame Kompensation der Defizite bzw. der Leerstellen zuge-
traut wird, die der jüdisch-christliche Monomythos hinterlassen hat, ganz besonders im Blick auf das, was der funktionalistische Zeitgeist Kontingenzbewältigung nennt und das, weniger präzise, nichts anderes ist als die Frage nach dem Leiden und dem Bösen. Historie wie Roman «erforschen oder erfinden» – so Marquards These – «und jedenfalls erzählen sie (viele) Geschichten. Ihre Aufgeklärtheit liegt in der Entmischung von facta und ficta ... In dieser Weise wird die Poly-mythie neuzeitlich entzaubert durch ihren Schritt aus dem Kult in die Bibliothek. Dort sind die Geschichtswerke und Romane präsent als die Polymythen der modernen Welt.»⁵

Niemand wird behaupten wollen, diese philosophischen Überlegungen seien revolutionär, so sehr ihnen auch der Gestus des Verabschiedens auf den Leib geschnitten scheint; sofern sie eine bestimmte Gestalt des Philosophierens – jene nämlich, welche die Aporien aushält und selbst den argumentativ höchst anfechtbaren Protest nicht als unphilosophisch abtut, statt Ausschau zu halten nach Möglichkeiten des Einverständnisses, wie modifiziert auch immer – marginalisieren, muß man sie als eher restaurativ bezeichnen. Von der hier in Rede stehenden Literatur kann man gerade dies nicht sagen, obgleich anscheinend sie es ist, die wie keine andere die Bedingungen erfüllt, die hier als Grundbestimmungen des Fiktionalen eingeführt werden. Trotz offensichtlich ungleicher Interessen bin ich davon überzeugt, daß es berechtigt ist, an Überlegungen wie jene von Henrich und Marquard zu erinnern, wenn es gilt, literarische Texte wie «Das Geisterhaus» oder «Hundert Jahre Einsamkeit» (die Skala könnte beliebig erweitert werden) in ihrer Bedeutung zu würdigen. Bei den philosophischen Fürsprechern des Fiktionalen wie bei den lateinamerikanischen Erzählern stehen in gleicher Weise Wirklichkeits- und Bedeutungspotential des Fiktionalen zur Diskussion, dergestalt, daß einmal auf der reflexiven Ebene (bei Marquard mit sicher umstrittenen weltanschaulichen Konsequenzen: Literatur als Religionsersatz im weitesten Sinne, bei Henrich als Philosophieersatz, dann nämlich, wenn sich die Philosophie mit sogenannten «letzten Fragen» [etwa der Theodizeeproblematik] konfrontiert sieht), und einmal in der literarischen Produktion – auf der Ebene des «unmittelbaren Fingierens» – an dem festgehalten wird, was seit dem 18. Jahrhundert (genauer seit *Gildon*) *fiktionaler Vertrag* heißt. Die Grundlage dieses Vertrages lautet: «Die Teile des Kunstwerks oder das Vokabular dieser Sprache mögen (nichts als Fiktion) sein; das Ganze oder der symbolische Zusammenhang ... soll dennoch (als Wahrheit anerkannt) werden. Mit anderen Worten: Die Texte, die in dieser Sprache und nach dieser Grammatik verfaßt werden, besitzen Anspruch auf allgemeine Gültigkeit.»⁶ In Europa herrscht, wie das Votum Hildesheimers belegt, eher Skepsis im Blick auf die Bedingungen dieses Vertrages, und auch bei der Wiederentdeckung des Narrativen und Fiktionalen durch einige Philosophen bestimmt eher die Retrospektive das Bild; in Lateinamerika dagegen scheinen zwar nicht die Prämissen und Bedingungen dieses Vertrages reflektiert zu werden, dafür aber wird er offensichtlich mit Leben erfüllt. Woran könnte das liegen?

klassischen deutschen Philosophie. Stuttgart 1982, S. 140f. Über die philosophische Neuorientierung im Blick auf das Fiktionale informiert sehr gut der folgende Sammelband: D. Henrich, W. Iser, Hrsg., *Funktionen des Fiktionalen* (Poetik und Hermeneutik, Band 10). München 1983.

⁵ Aufgeklärter Polytheismus – auch eine politische Theologie?: J. Taubes, Hrsg., *Der Fürst dieser Welt*. Carl Schmitt und die Folgen (Religionstheorie und Politische Theologie, Band 1). Paderborn – München 1983, S. 77–84, 84.

⁶ A. Assmann, *Die Legitimität der Fiktion*. München 1980, S. 152.

Überforderter Realismus?

Einen vermutlichen Grund sehe ich darin, daß Parabel und Paradigmatik hier weder vorgetäuscht noch plump intendiert scheinen; sie «bewähren» sich in der unmittelbaren Dechiffrierung – vielleicht auch deshalb, weil hier, wie abgewandelt auch immer, Leiden, Wahnsinn und Verbrechen zu Themen werden, ohne daß Harmonisierung aufscheint. Es könnte auch sein, daß gerade nicht als unabänderlich und im Sinne purer Faktizität hinzunehmen empfohlen wird, was nur insofern mitteilenswert scheint, als es in der Erinnerung zum Konstitutiv eines anderen werden kann. Weiter fällt auf, daß auch die traditionellen Schemata der Leidbewältigung fehlen; das als negativ Erfahrene wird nicht instrumentalisiert, und die realen Leiderfahrungen des Subkontinents bewahren offensichtlich auch davor, Fortschrittskonstrukte zu favorisieren oder sich mit Hypostasierungen bzw. abstrakten Stilisierungen des jeweils Erwarteten, Erwünschten zu begnügen. Vor allem in dem Roman von I. Allende scheint dies ein durchgängiger Grundzug zu sein.

Eine befriedigende Antwort verspricht hier nur eine möglichst umfangreiche Bestandsaufnahme des lateinamerikanischen Geisteslebens. Ansatzpunkte zu einer Antwort finden sich aber in den unterschiedlichen Überlegungen einzelner lateinamerikanischer Schriftsteller. Die Argumente, die sie vorbringen, überzeugen besonders dann, wenn man sie im Kontrast zu dem betrachtet, was man verkürzt, aber sicher zutreffend die Krise des Realismus in der europäischen Literatur nennen könnte. Dieser Realismus verstand das, was der Text entfaltete (Form und Inhalt als Einheit) im Sinne einer Objektivierung der äußeren Welt. Die Fiktion (der erzählte Text, die gelungene Komposition der Ereignisse, Handlungsabläufe und inneren Monologe) war gleichsam der Versuch einer Perfektionierung der realen Welt, die im Verhältnis zur erzählten als inadäquat, ja defizitär erschien. Nach diesem Verständnis sollte die Fiktion eine *Totalität* antizipieren, die als reale unerreichbar bleiben muß; die Verwirklichung von Totalität bleibt an die epische Form geknüpft. Sie rezipieren – im Akt des Lesens – heißt nicht nur, Realität nachzuerleben, es heißt auch – zumindest imaginativ –, (schlechte) Realität zu perfektionieren. Von einer Krise dieses Realismus kann man nun insofern sprechen, als – nicht nur im Bewußtsein der Schreibenden – die imaginierte Totalität immer weniger «ankommt» gegen die als schlecht erfahrene Realität, gegen die «weltweite Schurkerei», wie Hildesheimer sich ausdrückt, oder, in der Terminologie des fiktionalen Vertrags: Der syntaktische Zusammenhang (die fingierte, aber gerade als solche einzig wahre Realität/Totalität) wird in den Erfahrungen der realen Geschichte dergestalt decouviert, daß von einem Wahrheitsgehalt des Fiktionalen nicht mehr gesprochen werden kann. Wo man dennoch an einem solchen Wahrheitsgehalt glaubt festhalten zu müssen, verkehrt sich die intendierte Totalität in Kitsch und Trivialität. In der Tat spricht einiges für die These, daß die Tradition der großen realistischen Romane (von *Balzac* über die Gebrüder *Mann* bis hin zu Versuchen in der unmittelbaren Gegenwart) nur noch marginal fortwirkt und in der sogenannten Trivialliteratur noch am ehesten präsent scheint. Pointiert ausgedrückt kann man sagen: Die Krise des (literarischen) Realismus ist das Ergebnis einer Überforderung der realistischen Epik, die den Wahrheitsanspruch literarischer Werke mit einem Optimismus amalgamierte, der im schlechten Bestehenden immer weniger einen Anhaltspunkt zu finden scheint. Andererseits bleibt natürlich die Frage, ob es sinnvoll ist, darüber zu klagen, daß alles immer schlechter wird, oder ob es sich hier nicht lediglich um eine Perspektivenverschiebung bei intellektuellen handelt, über deren Ideologieanfälligkeit periodisch ja immer wieder diskutiert wird. Für die Plausibilität der hier vorgetragenen These spricht jedenfalls, daß ähnliche Überlegungen sich in der Diskussion der letzten Jahre mehrfach abgezeichnet haben. Ich möchte in diesem Zusammenhang nur an *Adorno* erinnern, dessen Reflexionen über Kunst davon ausgehen, beim authentischen Kunstwerk handle es sich immer um die «gesellschaftliche Antithese zur Gesellschaft»⁷. Wahrheit

⁷ Theodor W. Adorno, *Ästhetische Theorie* (Gesammelte Schriften, Band 7). Frankfurt 1970, S. 19.

bemißt sich hier nicht mehr nach dem Grad des Gelingens kondensierender Fiktionalität (aus der defizitären Realität kondensiert die Fiktion gleichsam die wahre Realität als Totalität), sondern nach der Radikalität der Negation von Realität als dem schlechten Bestehenden: «Indem Kunstwerke da sind, postulieren sie das Dasein eines nicht Daseienden und geraten dadurch in Konflikt mit dessen realem Nichtvorhandensein.»⁸ An diesem Konflikt – er scheint über *Adorno* hinaus charakteristisch für die nicht harmonisierende Gegenwartsliteratur⁹ – zerbrechen die gängigen Schemata und Rezepte des traditionellen Realismus. Nunmehr hängt die Gültigkeit des fiktionalen Vertrages nicht mehr davon ab, daß sich Bedingungen benennen lassen, die es erlauben, Fiktion und Realität aufeinander zu beziehen, dergestalt, daß «Wahrheit herauspringt»; Wahrheit nimmt erst Gestalt an «in Konstellationen, durch welche sie zum Anderen des Daseins werden, sei es auch allein durch dessen bestimmte Negation»¹⁰.

Zum Begriff des Realismus

Es besteht kein Zweifel an der Präsenz der ausgeführten Zusammenhänge (Wahrheit – bestimmte Negation) in der Literatur Lateinamerikas, charakterisieren sie doch – wie schon bemerkt – Leid, Wahnsinn und Verbrechen in einer ganz unpräzisen Weise. Wo man diese Literatur würdigt, aber auch dort, wo man sich von ihr distanziert, ist immer wieder von ihrem Realismus die Rede, obwohl sie doch eher den Verdikten über den Realismus entspricht als jenen euphorischen Totalitätskonzepten, die für uns nur noch «inventarisiertes Bewußtsein» sind. Was rechtfertigt es, hier von «Realismus» zu sprechen?

Octavio Paz spricht eher vorsichtig von einem pessimistischen Realismus, verbunden mit einem vielleicht nicht einmal mittelbaren religiösen Symbolismus und ihrem gerade für Europäer paradoxen und zu vielen Mißverständnissen Anlaß gebenden Zusammengehen. So sagt Paz, bezogen auf den Realismus von José Revueltas¹¹: Er «lebte den Marxismus als Christ, und damit lebte er ihn, im Sinne Unamunos, als Agonie, Zweifel und Negation»¹². Man weiß um die Schwierigkeiten, die sich ergeben, wenn es auf dem Hintergrund eines – wie differenziert auch immer gedachten – Eurozentrismus versucht wird, Marxismus und Christentum zusammenzudenken. Die jüngsten Probleme – Mißverständnisse! – um die «Theologie der Befreiung» belegen das zu Genüge. Paz möchte mit seiner These, durchaus im Sinne einer Analyse der lateinamerikanischen Gegenwartskultur, deutlich machen, daß solch antithetisches Denken für Lateinamerika nicht nur keinen Sinn ergibt, sondern daß es dort auch nicht verstanden wird. Vielmehr begegne hier ein Denken, daß jenseits okzidentaler Aporetik imstande sei, Schöpfungsglaube und Revolution, um nur ein Paradigma anzuführen, in eine Synthese zu bringen, in dem Sinne etwa, daß erst eine menschliche Gesellschaft, in der der geschichtliche Mensch zum wirklichen Menschen wird, aus den «Menschen die Söhne Adams, der Gottes Sohn ist» (214), macht. Diese durchgängige Intention, nicht zu verwechseln mit den diskreditierten europäischen – monokausalen oder dialektischen – Fortschrittstheoremen, habe ihren Niederschlag in der lateinamerikanischen Literatur gefunden, die als solche «das historisch Neue unserer Völker» repräsentiere – nicht ihre «unglücklichen Revolten und ... tyrannischen Herrschaftsformen». Das historisch Neue liegt «in einer kleinen, aber außergewöhnlichen Sammlung von Gedichten, Romanen und Erzählungen» (220).

⁸ Ebd., S. 93.

⁹ Vgl. auch die von ganz anderen Voraussetzungen ausgehende Zurückweisung des «sozialistischen Realismus» in der «Ästhetik des Widerstandes» von Peter Weiss (Siehe meinen Beitrag in: *Orientierung* 48 [1984] S. 105–108).

¹⁰ T. W. Adorno (vgl. Anm. 7) S. 258f.

¹¹ Mexikan. Schriftsteller; Werke: *El luto humano*; *Los muros de agua*.

¹² Octavio Paz, *Zwiesprache. Essays zur Kunst und Literatur*. Frankfurt 1984, S. 210. Die folgenden Seitenangaben in Klammern beziehen sich auf diesen Text.

Die Frage nach dem Neuen dieser Literatur verweist zuerst auf einen formalen Gesichtspunkt; sie hat das schon durch die Sprache bedingte Abhängigkeitsverhältnis zu der spanischen und portugiesischen Literatur weithin überwunden. So hat sie zwar die vorherrschenden literarischen Stile und Formen aufgenommen, sie aber weitertransformiert hin zu genuinen Ausdrucksweisen des Selbstverständnisses der Menschen in Lateinamerika. Noch vor dem eigentlich Inhaltlichen präsentiert sich so ein *eigenartiges* «Gewebe» (der «magische Realismus» von G.G. Márquez belegt dies sehr gut), wie Paz «unsere Literatur» nennt: «Unsere Wurzeln sind europäisch, doch unser Horizont ist der Boden und die Geschichte Amerikas. Dies ist eine Herausforderung, der wir uns täglich stellen müssen und die ein jeder von uns auf seine ganz persönliche Weise bewältigen muß. Die lateinamerikanische Literatur ist nicht mehr als eine Gesamtheit von unterschiedlichen Antworten auf diese Frage, die unser aller Grundbedingung ist.» (226)

Fragmentarität und Imagination

Die Herausforderung, auf die der lateinamerikanische Roman eine mögliche Antwort darstellt, enthält unter anderem die folgenden Gesichtspunkte: den schwierigen Versuch, mit den Mitteln der Kunst, d. h. unter extremen *formalen* Bedingungen und zugleich ohne die Vereinfachungen, die ein ideologisches Denken suggeriert, ohne Affirmation, aber auch ohne voreilige Negation, *lebendige Erinnerung* zu sein – zu erinnern ohne zu inventarisieren. Ein weiterer Gesichtspunkt wäre das Bemühen, als Gedächtnis der Vergangenheit die weißen Blätter der Geschichte, ihr leeres Gesicht, wie Paz (vgl. 229) sagt, auszufüllen, und zwar in der Weise, daß der lateinamerikanische Roman diesem leeren Gesicht seine menschlichen Züge verleiht (einmal dadurch, daß gezeigt wird, daß diese Geschichte eine von den Menschen gemachte ist, also kein unabänderliches Schicksal darstellt, und einmal in der Weise, daß er hinarbeitet auf eine «menschliche» Geschichte in emphatischem Sinne). Die Worte schließlich, die im lateinamerikanischen Roman zu einem komplexen Gewebe zusammengefügt werden, müssen befreiende Worte sein; wie säkularisiert auch immer: Befreiung vollzieht sich – hier sind die neutestamentlichen Schriften ohne Zweifel das Vorbild – über das Erzählen von *Leidensgeschichten*. Ihr «Realismus» kann selbst dort nicht in Zweifel gezogen werden, wo ihre Vermittlung sich fiktionaler Elemente bedient. Leidensgeschichten sind auch, wie wiederum der Blick auf die biblischen Texte zeigen kann, gerade keine Mythen. Aus diesem Grunde auch kann der bildungsbürgerliche, retrospektive und ästhetisierende «Schritt vom Kult in die Bibliothek», auf den Marquard setzt, schwerlich eine Herausforderung für den lateinamerikanischen Roman sein, wohl auch deshalb nicht, weil er nicht beansprucht, vorgezeichnete Wege zu weisen, die Schemata eines Immergleichen zu variieren (dies charakterisiert ja den Mythos) und lediglich zu vergegenwärtigen, was zeitlos immer gültig und verbindlich ist; vielmehr will er *neue Wege* suchen. Er ist daher auch nur bedingt ein «Spiegel des Ganzen»; zwar ist die lateinamerikanische Literatur auch der Versuch der Abbildung bzw. Spiegelung der kämpfenden und leidenden Mehrheiten des Subkontinents, – aber nur in einem vorläufigen und fragmentarischen Sinne. Der Weg der Befreiung wird weniger in seinen einzelnen, mehr oder weniger erfolgreichen Stadien nachgezeichnet als vielmehr imaginiert als Weg, der nach vorne hin, in die Zukunft offen ist. Die Balance zwischen der Ordnung der Dinge und der Bedeutung der Wörter muß immer wieder neu hergestellt werden und sich verändernden Bedingungen anpassen. Gleichzeitig ist zu beachten, daß Anpassen hier nicht «Anpassung» im schlechten Wortsinn meinen kann.

Den angedeuteten Herausforderungen kann der lateinamerikanische Roman nur entsprechen, wenn er – wie Isabel Allendes großes Werk eindrucksvoll zeigt – politisch ist, ohne sich in den politischen Tageskämpfen zu verzetteln (dies wäre die Variante einer ins Pamphlethafte verkehrten «engagierten Literatur»). Sofern er *document humain* ist,

geht er in der Beschreibung und Verdeutlichung politischer Mechanismen und Herrschaftsstrukturen, in der Schilderung von Ausbeutung und Unterdrückung über das unmittelbar Politische hinaus. Das Allgemeine, das er intendiert, ist aber dennoch alles andere als das, was die nachneuzeitlichen oder postmodernen Mythen offerieren; Gewalt und Unterdrückung, individuelle und strukturelle Bosheit werden gerade nicht als zeitlos gültige, quasi-anthropologische Konstanten beschrieben und analysiert: in dem *document humain*, das der lateinamerikanische Roman ohne Zweifel ist, wird keine wie immer gerechtfertigte (wissenschaftlich oder lebensweltlich oder wie immer) *condition humaine* festgeschrieben. Hier liegt auch die unüberwindliche Trennungslinie zwischen Mythos und Roman, die ja beide narrativ strukturiert sind. Das *document humain*, als das sich der Roman versteht, ist nur Momentaufnahme, Ausschnitt und nicht das Ganze, etwas, das in Bewegung ist; der Abbildende ist nicht nur Zuschauer sondern zugleich Mitgestalter. Die vielen Geschichten dagegen, auf die Marquard abhebt, erschöpfen sich, so aufgeklärt sie sich geben mögen, in der Repetition eines Immergleichen; sie wenden sich an einen Betrachter bzw. Genießer, der bewußt nur Zuschauer sein will, der sich lediglich dessen vergewissert, was er immer schon hat und weiß (*condition humaine*).

Die lateinamerikanische Literatur, jedenfalls jene, die hier zur Diskussion steht, fingiert keine «Mythen der modernen Welt»; sie spiegelt die Erfahrungen aus dem leidvollen Umgang mit einer *alten* Welt, geleitet von der Hoffnung auf eine neue. Sie ist, so scheint mir, der bislang überzeugendste Versuch, das einzulösen, was *Peter Sloterdijk* in seiner «Kritik der zynischen Vernunft» im Blick auf die alte, die erste Welt, nur als Desiderat formulieren konnte: «Es gerieten nun Erfahrungen ins Spiel, auf die man nur dunkel hinweisen kann, ohne daß uns Beweise zu Hilfe kämen; worüber man nicht argumentieren kann, davon sollte man bei besserer Gelegenheit erzählen. Es geht um Erfahrungen, für die ich kein anderes Wort finden kann als das überschwengliche vom gelungenen Leben.»¹³

Carl-Friedrich Geyer, Bochum

¹³ Kritik der zynischen Vernunft. Frankfurt 1983, S. 953. Vgl. hierzu meine Ausführungen in: Orientierung 47 (1983) S. 224–227.

Das gute Heute Gottes

Ludwig Kaufmann, den Lesern der «Orientierung» als Redakteur und als Autor wohlbekannt, hat drei Lebensbilder – «Vorläufer im Glauben» – zu einem kleinen Band zusammengefügt, drei Vorträge, die er vor Studenten gehalten hat: über Papst Johannes XXIII., Erzbischof Oscar Romero und Charles de Foucauld¹. Gibt es eine narrative Theologie, so gehört diese Veröffentlichung zur narrativen Hagiographie: Kaufmann berichtet nicht nur «objektiv» über die drei, sondern er erzählt, wie er ihnen teils persönlich, teils durch Schriften und Zeugnisse begegnet ist: sie haben sozusagen für seine eigene Biographie Epoche gemacht. Das ist ein ebenso legitimes wie eindrucksvolles Verfahren.

Nachfolge, nicht Nachahmung

Einen Schlüssel zu den drei Lebensbildern hat Ludwig Kaufmann im Tagebuch des 21jährigen Theologiestudenten *Angelo Giuseppe Roncalli* gefunden: die Unterscheidung von «Nachahmung» und «Nachfolge». Was für die Beziehung der Christen zu ihrem Herrn gilt, gilt auch für unsere Beziehung zu den drei Vorläufern, die Kaufmann uns vorstellt: es geht nie um Nachahmung, es geht immer um Nachfolge. Der Nachfolgende lebt an einem anderen Ort, in einer anderen Zeit, er hat andere Dinge zu tun und andere Wege zu gehen, er ist nicht nur von vornherein anders, er soll auch anders sein: Originalität wird von ihm erwartet, christliche Originalität; nicht nur drei, sondern, wenn ich den Autor mitzählen darf, vier originelle und originäre Christen lernt der Leser kennen.

Von Papst Johannes zu erzählen und zu berichten, ist im Zeichen der kirchlichen Restauration von besonderer Aktualität. Dieser Papst war (und ist) ein einzigartiges Angebot Gottes an die heutige Kirche und an die heutige Menschheit, und ich empfinde es nicht nur als peinlich und subaltern, sondern geradezu als Verrat und als Sünde gegen den Heiligen Geist, wenn man heute meint, ihn in seine Grenzen weisen zu müssen, ihn und nicht zuletzt sein Konzil. Er ist noch heute ein Vorläufer:

¹ L. Kaufmann, Damit wir morgen Christ sein können. Vorläufer im Glauben. Herder, Freiburg/Br. 1984, 160 S., DM 16,80/Fr. 15.70.

die ganze Kirche hat ihn noch nicht eingeholt. Kaufmann geht von der Mahnung des Kardinals Lercaro aus, den Roncalli-Papst nicht nur als «frommen und gütigen Christen» zu sehen, sondern auch als einen «Mann von Bildung und Kultur» – als wahren Zeitgenossen. Er setzt im übrigen aus guten Gründen zwei Akzente. So definiert er die als «Anpassung» mißverständene Aktualisierung der christlichen Botschaft, die Johannes «Aggiornamento» genannt hat, als die immer neu zu findende authentische «Antwort», welche die Kirche im liebenden Dialog der Welt und dem Augenblick der Geschichte gibt, großartig formuliert im Eingangssatz der Pastoralkonstitution über «die Kirche in der Welt von heute» («Gaudium et spes»): «Freude und Hoffnung, Bedrängnis und Trauer der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind zugleich auch Freude und Hoffnung, Trauer und Bedrängnis der Jünger Christi.» Der zweite Akzent: Roncallis Distanz vom kurialen «Antimodernismus». Der fromme und konservative Theologe hat verstanden, daß Männer wie Buonavita, der sein Studiengenosse gewesen ist, nicht etwa die Wahrheit der Kirche «modernistisch» aufweichen, sondern diese aus katholischem und christlichem Geist erneuern wollten. Ich darf, nahe bei Ludwig Kaufmann, auf eine dritte «Leistung» des Papstes hinweisen: er hat die Ämter, denen er zu dienen hatte – als Priester, als Bischof, als Nuntius in Sofia und Paris, als Patriarch in Venedig –, jeweils mit seiner Präsenz ausgefüllt und niemals nach einer je höheren Stufe Ausschau gehalten. Er hat gewiß in Venedig nicht darüber nachgedacht, was er zu tun hätte, wenn er der Papst sein sollte, und gerade deshalb hat er, als er dann Papst geworden war, in unschuldiger Kraft erfahren können, was seine Aufgabe war.

Bekehrung zu den Armen

Ludwig Kaufmann hat die drei Studien seines Buches mit einer Art Untertitel gekennzeichnet; er lautet bei Roncalli «Der Glaube an das gute Heute Gottes», bei Oscar Romero «Die Bekehrung zu den Armen». «Damit wir morgen Christ sein können» – so deutet der Titel des Buches an –, müssen wir auch den bekehrten Märtyrer-Bischof als unseren Vorläufer verstehen. Doch ist Kaufmanns geistlicher Appell auch in diesem Kapitel indirekt, nämlich narrativ. Wir lesen die Lebensgeschichte eines Christen in El Salvador, der als Bischof ursprünglich noch in der hierarchischen Tradition einer mit den Reichen arrangierten lateinamerikanischen Kirche dachte, fühlte und handelte, sich aber zur Kirche der Armen «bekehrt» hat, in deutlich erkennbaren Schritten, angestoßen durch einen Priester, der ihm in diesem Punkt vorangegangen war, aber ständig und fortschreitend belehrt in der Schule des armen und von den Mächtigen verfolgten Volkes selbst. Ludwig Kaufmann hat im Land recherchiert und mit Romero gesprochen; wir haben der Solidarität des Schweizer Jesuiten einen zuverlässigen und bewegenden Bericht zu verdanken. «Wir»: das sind die Katholiken (und die Christen überhaupt), deren Köpfe und Herzen und deren in beiden lebende Theologie sich dem Beispiel der süd- und mittelamerikanischen bedrängten und der Befreiung bedürftigen Glaubensgenos-



Herausgeber: Institut für weltanschauliche Fragen
Redaktion: Ludwig Kaufmann, Clemens Locher, Karl Weber, Josef Bruhin, Albert Ebnetter, Mario v. Galli, Robert Hotz, Nikolaus Klein, Josef Renggli, 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. 0842-556967-61

Deutschland: Postgiroamt Stuttgart (BLZ 600 100 70)
Konto Nr. 6290-700

Österreich: Postsparkasse Wien, Konto Nr.: 2390.127

Italien: Postcheckkonto Rom Nr. 29290004

Jahresabonnement 1985:

Schweiz: Fr. 35.- / Studenten Fr. 25.50

Deutschland: DM 43,- / Studenten DM 29,50

Österreich: öS 330,- / Studenten öS 215,-

Übrige Länder: sFr. 35.- zuzüglich Versandkosten

Gönnerabonnement: Fr. 40.- / DM 50,- (Der Mehrbetrag wird dem Fonds für Abonnemente in Ländern mit behindertem Zahlungsverkehr zugeführt.)

Einzelexemplar: Fr. 2.50 / DM 3,- / öS 22,-

Das Abonnement verlängert sich automatisch, wenn die Kündigung nicht 1 Monat vor Ablauf erfolgt ist.

AZ

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion

8002 Zürich

Was meint die Rede vom «Menschensohn»?

Wendelin Kellner:

DER TRAUM VOM MENSCHENSOHN

Die politisch-theologische Botschaft Jesu
256 Seiten, kartoniert, ca. Fr. 27.50

Dieses gut und anregend geschriebene Buch deutet das Bild vom Menschensohn aus dem Kontext des Buches Daniel. Der Traum vom Menschensohn, der in Jesus von Nazaret personifiziert wurde, ist der Traum von einem neuen Menschen in einem neuen gottgerechten Gesellschaftsentwurf.
entwurf.

Kösel

sen geöffnet haben. (Vor kurzem konnte ich im Gesang der Allerheiligentage um die Fürbitte des heiligen Oscar Romero bitten: Romano Guardini hätte von «vorausschauendem Gehorsam» gesprochen.) Aber etwas Wichtiges steht noch aus: daß wir lernen, die in den eindeutigen Machtverhältnissen Lateinamerikas entstandene und gelebte Theologie der Armut und der Befreiung aus den viel komplizierteren Verhältnissen in unserem eigenen Land und in Europa zu entwickeln.

Solidarität von Christen und Nichtchristen

Die Überschrift des dritten (in der Reihenfolge zweiten) Kapitels – über Charles de Foucauld – lautet: «Die Suche nach dem letzten Platz». Dieses Motiv verbindet in der Tat den Lebensweg des Offiziers, Forschers, Abenteurers und jesuanischen Christen mit dem des Papstes, den die erste Erfahrung mit der Sedia gestatoria, dem getragenen Thron, daran erinnert hat, daß sein Vater ihn einmal huckepack trug, und dem des Bischofs der Unterprivilegierten. Ludwig Kaufmanns Text über Charles de Foucaulds Leben ist die einzige der drei Kurzbiographien, zu der der Autor keine persönliche Erfahrung beitragen kann. Wir alle sind in derselben Lage, aber es gibt bewegende Zeugnisse genug. Charles de Foucauld ist keineswegs vergessen: die «Kleinen Brüder» und «Kleinen Schwestern», die als Gruppen radikaler Christen ohne spezifisch-klösterliche Lebensweise still, aber nachdrücklich unter uns leben, gehen auf ihn zurück, der zu seinen Lebzeiten nicht zu einem Ordensstifter geworden ist, sondern als Einzelgänger gelebt hat und als solcher im Land der Tuareg erschlagen worden ist. Wenn wir uns in Ludwig Kaufmanns Buch mit ihm beschäftigen, lernen wir viel über den französischen Katholizismus der Zeit vor dem Ersten Weltkrieg, aber auch über einen strengen und lauterer Islam. Die wichtigste Lehre, die Kaufmann aus dieser so abenteuerlichen wie anziehenden Vita zieht: das Zeitalter der Mission ist zu Ende. An ihre Stelle tritt eine solidarische Kommunikation zwischen den christlichen und den nichtchristlichen Zeitgenossen, für deren radikalen, sehr persönlichen Anfang Foucaulds Leben mit den Tuareg steht. Als Romano Guardini einmal die scheinbar ins Unendliche gerichteten Linien des totalen Fortschritts («immer weiter voran» ...) auszog und ihr Ende an den Grenzen der Endlichkeit prognostizierte, da ordnete er auch die christliche Mission in dieses dynamische Feld ein: auch für die Christen und für ihr nichtchristliches Umfeld gelte die neue Formel «sich miteinander einrichten». Das gelebte christliche Zeugnis ist darin einbegriffen. Charles de Foucauld, der «Mystiker im Elementarzustand», hat sich mit den Menschen der Sahara, zuletzt mit seinen Tuareg in Tamanrasset, «eingerichtet», in der Solidarität der Situation und brüderlich. Die Erfahrung, daß weder das geliebte Frankreich noch Europa der Mittelpunkt der Welt ist, gehört dazu; aber Foucauld selbst hat demonstriert, daß Europa mehr ist als «ein barocker Balkon am Weltgebäude»: wie er, der sehr französische und darin europäische Christ, haben wir der Welt, nicht zuletzt der dritten und vierten Welt, deren Elend wir mitverschuldet haben, auf spezifische Weise zu dienen, gerade auch der nahen arabisch-muslimischen Zone, in der wir durch unser Israel faktisch so störend präsent sind – und potentiell so hilfreich gegenwärtig sein sollten. Es gibt einen Eurozentrismus der moralisch-politischen Verantwortung.

Das führt etwas von den Themen des Buches ab. Aber es gehört ohnehin zu dessen großen Vorzügen, daß es ganz und gar gegenwärtig ist und deshalb Gedanken über unsere Zukunft nahelegt, christliche, politische und christlich-politische. Und innerkirchliche, versteht sich.

Walter Dirks, Wittnau bei Freiburg/Br.