



DAS VATIKANISCHE KONZIL erklärt, daß die menschliche Person das Recht auf religiöse Freiheit hat. Diese Freiheit besteht darin, daß alle Menschen frei sein müssen von jedem Zwang sowohl von seiten Einzelner wie gesellschaftlicher Gruppen, wie jeglicher menschlichen Gewalt, so daß in religiösen Dingen niemand gezwungen wird, gegen sein Gewissen zu handeln, noch daran gehindert wird, privat und öffentlich, als einzelner oder in Verbindung mit anderen innerhalb der gebührenden Grenzen nach seinem Gewissen zu handeln. Ferner erklärt das Konzil, das Recht auf religiöse Freiheit sei in Wahrheit auf die Würde der menschlichen Person selbst gegründet, so wie sie durch das geoffenbarte Wort Gottes und durch die Vernunft selbst erkannt wird. Dieses Recht der menschlichen Person auf religiöse Freiheit muß in der rechtlichen Ordnung der Gesellschaft so anerkannt werden, daß es zum bürgerlichen Recht wird.

Weil die Menschen Personen sind, d. h. mit Vernunft und freiem Willen begabt und damit auch zu persönlicher Verantwortung erhoben, werden alle – ihrer Würde gemäß – von ihrem eigenen Wesen gedrängt und zugleich durch eine moralische Pflicht gehalten, die Wahrheit zu suchen, vor allem jene Wahrheit, welche die Religion betrifft. Sie sind auch dazu verpflichtet, an der erkannten Wahrheit festzuhalten und ihr ganzes Leben nach den Forderungen der Wahrheit zu ordnen. Der Mensch vermag aber dieser Verpflichtung auf die seinem eigenen Wesen entsprechende Weise nicht nachzukommen, wenn er nicht im Genuß der inneren, psychologischen Freiheit und zugleich der Freiheit von äußerem Zwang steht. Demnach ist das Recht auf religiöse Freiheit nicht in einer subjektiven Verfassung der Person, sondern in ihrem Wesen selbst begründet. So bleibt das Recht auf religiöse Freiheit auch denjenigen erhalten, die ihrer Pflicht, die Wahrheit zu suchen und daran festzuhalten, nicht nachkommen, und ihre Ausübung darf nicht gehemmt werden, wenn nur die gerechte öffentliche Ordnung gewahrt bleibt.

Vaticanum II, Erklärung über die Religionsfreiheit(2)

DURCH DIE TREUE ZUM Gewissen sind die Christen mit den übrigen Menschen verbunden im Suchen nach der Wahrheit und zur wahrheitsgemäßen Lösung all der vielen moralischen Probleme, die im Leben der einzelnen wie im gesellschaftlichen Zusammenleben entstehen. Je mehr also das rechte Gewissen sich durchsetzt, desto mehr lassen die Personen und Gruppen von der blinden Willkür ab und suchen sich nach den objektiven Normen der Sittlichkeit zu richten. Nicht selten jedoch geschieht es, daß das Gewissen aus unüberwindlicher Unkenntnis irrt, ohne daß es dadurch seine Würde verliert ...

Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute (16)

Feierlich verkündet am 7. Dezember 1965, ist kein anderes Dokument (6 Fassungen!) stärker mit dem Ereignis Konzil und mit seinem Ringen um das Einholen der Neuzeit verknüpft als die Erklärung über die Religionsfreiheit. Daß diese Thematik nicht aus der Optik «Kirche/Staat» (Schema von 1962), sondern aus der Sicht des ökumenischen Anliegens anzugehen und folglich dem neugeschaffenen Sekretariat für die Einheit der Christen anzuvertrauen sei, war der erste grundlegende Entscheid (3. Session). Dann ging es um den Mut zur Diskontinuität gegenüber früheren konfessionalistischen Äußerungen des Lehramts und um die Weiterentwicklung der im Kontext sozialer Probleme gewonnenen Einsichten über die Würde der menschlichen Person und die Würde des Gewissens. Daß diese auch dem irrenden Menschen bleibt, erklärt noch ausdrücklich der zusätzlich zitierte Passus aus «Gaudium et spes», der sogenannten Pastoralkonstitution, worin sich das Konzil den drängenden Problemen der Menschheit zuwandte. Völlig aus der Mitte des Konzils (und nicht aus einem im voraus konzipierten Programm) herausgewachsen, wurde sie ebenfalls am 7. 12. 1965 promulgiert. Beiden Dokumenten ist gemeinsam, daß sie auch noch in der feierlichen Schlußabstimmung von 70 bzw. 75 Konzilsvätern (bei 2308 bzw. 2309 Jastimmen) abgelehnt wurden. Etwas von geschichtlicher Tragweite war geschehen; sie bestand nicht zuletzt darin, daß sich die Kirche fortan glaubwürdiger für die Menschenrechte einzusetzen vermochte. L. K.

KONZIL/SYNODE

Religionsfreiheit und die Würde der menschlichen Person: Zwei grundlegende Texte des *Vaticanum II* – Aus der Mitte der Konzilsberatungen erwachsen – Mut zur historischen Diskontinuität und Treue zur Geschichte. L. K.

LITERATUR

Philosophierender Reiseroman: Zu *Peter Sloterdijks* «Zauberbaum» – Von der Kritik zeitgenössischen Kulturbewußtseins zur erzählenden Evokation der Gegenwart – Am Vorabend der Französischen Revolution reist ein Wiener Arzt nach Paris – Neben den politischen Großereignissen beobachtet er an abgelegenen Orten die Neuentdeckung des Selbst – Reiß durch das Subjekt verlangt den Verzicht auf theologische Macht – Gegenmittel: die heilende Macht des Magnetismus – Innere Erfahrungen, die nach außen drängen – Abgesplitterter Wille muß sich mit dem tieferen Grund des Lebens verbinden – Unmittelbares Wissen um die im Ich wirkende Kraft – Descartes' Reflexionen als seinsvergessene Philosophie – Weg in das tatsächliche Niemandsland der Wahrheit läßt alle Vorstellungsbilder fallen – Suche nach einer meditativ kommunizierenden Ganzheit. Paul Konrad Kurz, Gauting

INDIANER

Theologie angesichts ethnischer Vielfalt (2): Von autonomen indianischen Tribalgesellschaften zu Teilgesellschaften der Nationalstaaten – Resistenz ethnischen Bewußtseins – Kritik an evolutionistischen Anthropologien – Auch kirchliche Evangelisation weitgehend am Modell der Integration orientiert – Ethnische Identität muß vom Status des Exilierten und Vertriebenen her verstanden werden – Zerstörerische Folgen offizieller Indianerpolitik – *Bartolomé de Las Casas* als prophetischer Kritiker – Ideologische Funktion des christlichen Universalismus – Indianischer Widerstand radikalisiert die Suche nach Befreiung – Erste Schritte dazu hin sind inter-ethnische Bündnisse – Solidarisation mit Marginalisierten der herrschenden Gesellschaft – Zeugnis der Märtyrer: Tod und Auferstehung, indianisch und christlich. Günter Paulo Süß, Brasília/DF

SOZIALBEWEGUNG

Katholische Arbeiter- und Bauernorganisationen Ungarns: Rückblick auf die Geschichte der *Zwischenkriegszeit* – Ansätze offizieller Neubewertung heute – Amtskirche beobachtet Arbeitergruppen und Bauernjugendbewegung distanziert – Aufbau von Organisationsformen und Mobilisierung über Massenkundgebungen – Programmwürfe auf der Basis eines christlichen Humanismus – Landvolkshochschulen sollen genossenschaftliche Organisation der Bauern fördern – Im Kräftefeld der politischen Entwicklung Europas – Auseinandersetzung mit ungarischen Faschisten – Nationale Politik der Dachorganisationen – Untergang in der Nachkriegsgeschichte Ungarns. Stefan Vida, Nürtingen

«TIEFE HEILENDE KOMMUNION»

Peter Sloterdijks epischer Versuch «Der Zauberbaum»

Die *Kritik der zynischen Vernunft* enthält Sloterdijks negative Bestandsaufnahme des fortgeschrittenen zeitgenössischen Kulturbewußtseins.¹ Am Ende stellt er in durchaus therapeutischer Absicht die Frage, ob wir nicht «als Subjekte abrüsten und von seriös getarnten, zerstörerischen Aktivismen ins Seinlassen zurücktreten» müßten (S. 952). Was wäre der kritischen Untersuchung außer dieser *kritischen Frage* hinzuzufügen? fragt der Autor. Vorsichtig verweist er auf den damals schon gefaßten Erzählvorsatz:

«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. In unseren besten Augenblicken, wenn vor lauter Gelingen auch das energischste Tun im Lassen aufgeht und die Rhythmik des Lebendigen spontan uns trägt, kann sich der Mut plötzlich melden wie eine euphorische Klarheit oder ein wunderbar in sich gelassener Ernst. Er weckt in uns die Gegenwart» (952f.).

Eben diese *Positivität* des «gelungenen Lebens» (ein Goethewort) stellt Sloterdijk dar in seinem Roman *Der Zauberbaum. Die Entstehung der Psychoanalyse im Jahr 1785. Epischer Versuch zur Philosophie der Psychologie*.²

Seiner äußeren Struktur nach ist *Der Zauberbaum* ein *Reiserman*. Die Stationen heißen Straßburg – Paris – das Dorf Buzancy bei Soissons – Wien. Mit der äußeren Reise verbindet der Autor die Reise ins Innere der Psyche. Der neue «Argonaut» wird ein *Entronaut*. Der Reisende «im Raum» ist auch «ein Reisender in der Zeit», der eine neue Form von Gegenwart sucht und im äußerlichen Älterwerden die Fähigkeit gewinnt, den Anfängen näherzukommen (115). Die Reise geschieht «vor fast genau zweihundert Jahren», am Vorabend der Französischen Revolution. Betrachtet wird aber mit den Augen, erzählt aus dem Bewußtsein eines heutigen Zeitgenossen. Obschon historische Ereignisse zur Sprache kommen, ist das Erzählte kein historischer Roman.

Der Autor betont in seiner souverän-ironischen, den Leser freundlich informierenden «Ankündigung»: «Es wird von der Gegenwart die Rede sein, der reinen Gegenwart und nichts als der Gegenwart.»³ Zwischen der Reise des Helden, eines jungen Wiener Arztes, nach Paris 1785 und seiner Rückkehr in die Wiener Berggasse 19 (der jahrzehntelangen Hausnummer Freuds) liegt das «Kolloquium der Salpêtrière», wo der 29jährige Freud 1885 an den «Leçons du mardi» teilgenommen hat. In die örtliche Reiseperspektive tritt zeitliche Aperspektivität.

Der Held, *Jan van Leyden*, 24 Jahre alt, promoviert in Medizin, ist ein kluger, feinnerviger, erotisch ansprechbarer, psychologisch gebildeter, theologisch und politisch kritischer, wohlgesitteter junger Mann. Er ist beredt und hörfähig. Hörend und sprechend vermag er sprachliche Töne genau zu unterscheiden. Obschon «als wissenschaftlicher Kopf ohne Bedeutung», ist er «durch eine ironische Kombination» des Autors «in die Lage oder Verlegenheit geraten, der geistige Urheber der modernen Psychologien zu werden» (16). Aus der Sicht des seine Figuren und auch seinen Helden heiter ironisierenden Erzählers «ein romantisches Individuum vom Typus vagabundie-

render Studenten», aber eben doch ernsthaft aus auf «Selbsterfahrung» und also auf genialisch selbstverständliche Weise «in der Rolle eines Initiators der modernen Tiefenpsychologie».

Es ist die Zeit, da man «Freiheitsbäume und Guillotinen» aufgerichtete und «in konvulsivischem Überschwang beispiellose Rechte und Freiheiten propagierte». – «Das Toben der Revolution und der anschließenden Kriegsära erschien vielen Beobachtern nur als eine umfangreiche politische Therapie, die für das physische und moralische Heil der Menschheit notwendig war» (18). Während das moderne Bewußtsein ungeheuerlich nach außen gerichtet war, geschah an kleineren Orten durch nicht eben welthistorische Personen ein neues Aufmerken auf Krankenheilung, psychisches Heil: Nicht ohne Anklang an Thomas Manns andere Krankengeschichte im *Zauberberg*-Roman, konkretisiert sich van Leydens Heilserfahrung unter dem «Zauberbaum».

Der Riß durch das Subjekt

Sloterdijk beherrscht den objektivierenden und heiter distanzierenden Chronik-Stil. Er setzt kulturhistorisches und psychologisches Wissen mit erstaunlicher Leichtigkeit in Dialoge um. Für episodische Abwechslung ist gesorgt, an eindrucksvolle Details gedacht. Erzählend und beschreibend, unterhaltend und belehrend, dialogisch und erörternd, heiter und ironisch führt der Erzähler seine Figuren ins Andenkenfeld.

Van Leyden sieht in Paris «die große elektrisierende Stadt, das Mekka des vernünftig Wunderbaren, die Metropole der zivilisierten Welt, die Stadt der Enzyklopädisten, die Hochburg der modernen Nervosität, wo Mesmer mit seiner konvulsivischen Heilkunst triumphiert hatte» (50f.). In Straßburg, der ersten Reise- und Erzählstation, erhält van Leyden bei Professor *Le Brasseur*, einem Mesmerianer mit Tendenzen zu politischer Medizin, wichtige Impulse. Auf der Plattform des rechten Turmstumpfes über dem Straßburger Münster erteilt der seinem jungen Kollegenfreund eine Lektion über die Entwicklung des Bewußtseins und den von berufenen Individuen einzunehmenden Standort, der «die höhere Heilkunst» ermöglicht. Erzählerisch absichtsvoll kritisiert der philanthropische Freimaurer die «monströs in den Himmel ragenden Türme» der Christentempel, diese «Majestätstürme, Anbetungstürme, Zerknirschungstürme, Absolutheitstürme, Unendlichkeitstürme – perfekte Summen der steinernen Scholastik, architektonische Gottesbeweise, aufgeführt nach der unerbittlichen Logik des doktoralen Absolutismus, der alles bloß Menschliche auslöschen will, um es im Göttlichen zu liquidieren» (52f.). *Le Brasseur* ruft seinen Jünger zur Entscheidung, ob er an «unsere turmideologischen Doktrinen glauben, oder sich auf seine Augen verlassen» wolle. Er redet ihm (dem längst Bereiten) zu, allem Willen zu theologischer Macht zu entsagen und dem ohnmächtigen Menschen «animalischer Herkunft» zu dienen. Die Zeichen der Zeit:

«Es geht nicht mehr um diese oder jene Krankheit, sondern um das Prinzip der Krankheit schlechthin, um den Riß, der durch das Leben turmbauender Subjekte geht. (...) Die neue Kunst muß den höhensteifen, kulturkrummen Bürger aus seiner Siegerstarre lösen und ihn einbetten in eine bereicherte und wieder befreundete Natur. (...) Wir haben es nicht mehr nur mit der Krankheit zu tun, die sie haben, sondern mit der Krankheit, die sie sind» (54f.).

Die Kulturkritiker Nietzsche, Heidegger, Erich Fromm sind nicht weit.

Am nächsten Tag, während unser mesmerischer Novize noch an dieser «transzendental-orthopädischen Lektion» kaut, erzählt ihm *Le Brasseur* von der «großen magnetischen Bruderschaft für die Sache der universellen Kommunikation». Es

¹ P. Sloterdijk, *Kritik der zynischen Vernunft*. 2 Bde., Frankfurt 1983.

² Suhrkamp Verlag, Frankfurt 1985; 322 Seiten, DM 34,-.

³ Ebd., S. 15. Eine der Sloterdijkschen «Ankündigung» vergleichbare «Einleitung» als Selbstinterpretation und Orientierungshilfe für den Leser setzte Botho Strauß seinem Roman *Der junge Mann* (Hanser, München 1984) voran. In beiden Fällen wird eine klassisch-romantische Tradition weitergeführt. Sie ist nicht zufällig in einer überwiegend auktorialen Erzählhaltung geschrieben. In ihr tritt der Erzähler vermittelnd zwischen Geschehen und Leser.

folgt eine erste Darlegung des animalischen und kosmischen Magnetismus, der den gesamten Kosmos durchfließt, «flüchtiger als Gas, subtiler als Gedanken». Vom richtigen Fließen dieser Kräfte hängt die Harmonie der Verhältnisse in allen Bereichen ab. «Unter dem fluidalen Aspekt sind Gesundheit und Freiheit zwei Seiten derselben Münze.» Da die Individuen «in dieser Zeit der Künstlichkeit» der natürlich fließenden Harmonie entfremdet sind, bestehe die Kunst der Magnetiseur darin, die Sperre in der Leibmitte, die die Menschen in zwei nahezu unverbundene Hälften zerteilt, das versperrte Hypochondrium, aufzuschließen. LeBrasseur erteilt seinem jungen Adepten den Auftrag, nach Paris zu reisen, um seine «intellektuelle Neugier» zu befriedigen, dann aber nach Soissons, achtzig Meilen nordöstlich der Hauptstadt, zu reisen, um bei dem Marquis von Puysegur im Dorf Buzancy die heilende Kraft des Magnetismus in Aktion zu sehen (57ff.).

Auf der Reise nach Paris begegnet van Leyden einer Schauspielergruppe, in ihr einer schönen, freimütigen Schauspielerin, schließlich einem sensiblen, mystisch begabten Landgeistlichen, der eine Art Theologie nach dem Tod Gottes lehrt; kontrastierend einer schönen Witwe, die echauffiert ihrem Sohn, einem entlaufenen Priesterzögling mit Hang zum Theater, nachfährt. In unserem Zusammenhang interessiert das Gespräch mit Curé Exner im *Julitheologie* überschriebenen Kapitel. Die Gottesvorstellung hat Exner schon in früher Jugend ein «Nichts», «eine Art Hohlraum» hinterlassen. Er fühlte sich stark in einer schwebenden Negativität, spürte aber die menschliche Misere immer gespenstischer, seit ihm «die Tröstungen der Religion» nicht mehr zugänglich und vielleicht dem Zeitalter insgesamt «un glaublich geworden waren».⁵ Als 16jähriger erfuhr er in namenlosem Schmerz das Sterben seiner Mutter. Für den «Zeugen des heillosen Lebens» gab es nun «kein Draußensein mehr, ... sondern nur ein unermeßliches Dazugehören». Curé Exner:

«Zuletzt erschien in ihren Zügen ein Schimmer der selbstvergessenen Freiheit, die uns versprochen ist, wenn wir vor der morgendlichen Schöpfung stehen und fühlen, daß nichts hinzuzufügen ist und daß es nur unsere Unruhe war, die alles unternahm und alles verfehlte ...

... seither ist sie fort, um nichts zurückzulassen als einen offenen Raum. Sie ist bei mir alle Tage und Nächte mit ihrem Fehlen, wie jener Engel, von dem die geheimen Schriften der Juden sagen, daß er der Engel sei, der nicht gibt, sondern nimmt» (82).

Die sterbende Mutter als mystische Chiffre.

Innere Erfahrung, die nach außen drängt

Das Wissen um den leiblichen und kosmischen Magnetismus wäre eine «politische Heilkunde» (111). Die neuen Tugenden heißen «Leben, Liebe, Erkenntnis»; keine als Besitz, jede als fühlbewußte Teilnahme; keine Doktrin von autoritäts-oben, sondern eine Erfahrung, die von tief innen nach außen und vorne drängt. Van Leyden spricht im Brief an seinen Lehrer LeBrasseur von der wünschenswerten Bekehrung zu einer *rationalen Dämonologie*. Eine solche Wahrnehmung hieße «die sichtbaren Individuen mit ihren unsichtbaren Begleitgeistern multiplizieren» (116f.). Zentrierter und bedeutungsvoller als in Martin Walsers Roman *Seelenarbeit*⁶ stößt der Leser auf die «Seele». Die wahre Selbstwerdung im Blick, die mögliche Kommunikation im Visier, das Problem des Kleistschen Marionettentheaters erinnernd, versteht van Leyden *aus der Seele leben* als Gegenexistenz zum *Leben in der Rolle* – zur Rolle des Schauspielers und zur Rolle des Bürgers, des Politikers, des Absichtsvollen. Eingedenk der altoepischen Shakespeareklage

⁴ Das Muster *Wilhelm Meister*, sein Interesse für den freien Schauspielberuf und seine Begegnung mit einer Schauspieltruppe dürfen hier in Erinnerung gerufen werden.

⁵ Der Leser wird sich hier an Büchners «Nichts» und vielleicht an den Mystiker-Landpfarrer in Bernanos' *Tagebuch eines Landpfarrers* erinnern.

⁶ Zu Martin Walsers Roman *Seelenarbeit* siehe: Orientierung 43 (1979), S. 154–157; auch in: P. K. Kurz, *Über moderne Literatur*. Band 6, Frankfurt 1979, S. 113–125.

«All the world is a stage», sieht van Leyden jene ungeheure Möglichkeit «aus der Rolle fallen» als Fähigkeit, in die Seele zu fallen (zuerst momentan und vielleicht mit der Zeit existenzbestimmend). Aber der Held, der die Kräfte der «Innenwelt» entdeckt, fürchtet den «Hohn der Akademien» (118). Der heilpsychisch Bewußte kann sich vor den mit der Meßlatte Ausgerüsteten nicht genügend rechtfertigen. Deren Rationalität zeugt die dämonologische Bewußtheit der Irrationalität.

Mit der dämonologischen Bewußtheit verbinden Autor und Held die erotische, heiter erzählt im Kapitel *Ein Geschmack von Anarchie*.⁷ Der republikanische Mensch «sucht Gott nicht mehr in der Vertikale, wie in der Zeit, als man die Kathedralen baute» (136). Der Erzähler widerspricht aber der libidinösen und im Grund zynischen Mätressen-Mystik des pornographischen Redners und Autors Vicomte de Saint-Malbau.

In *Paris*, dem Ziel der Reise, ist «die Sache des Mesmerismus heute ziemlich verloren» (130). In exemplarischen Begegnungen und Gesprächen vergegenwärtigt Sloterdijk Salon, Kneipe, Luxuscafé, vor allem ein Kolloquium in der Salpêtrière, dem berühmten psychiatrischen Hospital. Die Köpfe der «Harmoniegesellschaft» des Pariser Mesmerismus treffen sich im Café Procrustes des Palais Royal. In dieser Gesellschaft «ist die neue Seelenkunde mit der revolutionären Politik eine Allianz eingegangen». Man spricht von «alternativen Tollheiten», träumt den «universellen Kommunismus» (169ff.). Im zweiten Brief an Meister LeBrasseur verleiht van Leyden seinen eigenen Hoffnungen geradezu schwärmerisch Ausdruck. «Das Mesmerische Beben» als «Wetterleuchten einer neuartigen Freiheit» deutet voraus auf die unendlichen Flüsse, die die neue Zeit entfesseln wird.

«Es ist wahr, ein fluidaler Kosmopolitismus drängt überall unter den alten starren Oberflächen ans Licht, eine okkulte Welt will in die Sichtbarkeit herausbrechen und redet durch die Zeitungen ebenso wie durch die Fernrufe der Spiritisten. Es meldet sich, ganz leise noch, eine unerhörte Republik der Kräfte, eine Weltgesellschaft aus lauter Energie und kosmischem Funkenflug, wo alles mit allem redet in hellen und dunklen Sprachen, um den geheimsten Traum der Erde wahrzumachen. (...) Wer sagen will, was die Seele ist und was sie sein wird, muß diesen Wandel in der Welt vor Augen haben und muß erklären können, mit welcher mobilisierten und elektrisierten Welt eine solche Seele es zu tun hat. Die neue Seele ist eingetaucht in die Fluten eines sozialmagnetischen Weltprozesses, in dem das Ancien Régime der starren lokalen Identitäten überwunden wird zugunsten eines kosmopolitischen Fließsubjekts. Sollten so auf unverhoffte Weise die Spekulationen der Kyniker und Stoiker von einer Weltstadt doch noch wahr werden?» (187f.)

Später kontrastiert der Erzähler seine sozialpsychologische Utopie mit der «Agonie des Realen», dem Besuch des Helden, u. a. mit Doktor Guillotin, im Trakt der unruhigen Irren in der Salpêtrière.

Psychologische Revolution

Im dritten Teil besucht van Leyden auf der Rückfahrt von Paris nach Wien Marquis von Puysegur auf seinem Landgut Buzancy. Dieser menschenfreundliche Hypnotiseur mit «starken Neigungen zu einer spiritualistischen Mystik» soll den jungen Wiener Arzt in Theorie und Praxis des animalischen Mesmerismus einführen. Sloterdijk nennt diese Kapitel *Szenen aus der psychologischen Revolution*. Man kann den animalischen Magnetismus nicht eigentlich wollen oder erlernen, weil er «die Ausübung des reinen Wollens ist, das seiner Natur nach nichts anderes sein kann als reines Wohlwollen». Puysegur:

«Entweder Sie machen Ihr Leben zu einer Ausübung Ihres Willens, dann praktizieren Sie immer schon, ob Sie es so nennen oder nicht, eine Art von animalischem Magnetismus. Oder aber Ihr Leben und Ihr Wille laufen in getrennte Richtungen und Sie werden zerrissen sein und sich nach etwas sehnen, wovon Sie glauben, daß es Ihnen die Einheit von Leben und Wille wiedergibt. Am besten arbeitet man mit einem

⁷ S. 121ff. Spätestens hier bemerkt der Leser die Bhagwan-Nähe des Autors Sloterdijk. Der Christ wird sich erinnern, daß seine Lehrtradition nicht nur keine Ermutigung zur «Anarchie», sondern auch keine Aussagen zu den erotischen Fähigkeiten und Bedürfnissen der Menschen enthält.

Lehrer, der den Einheitspunkt in sich gefunden hat und von diesem her wirkt. Früher geschah das natürlich vor allem in den Formen der Religion – sofern sie mehr waren als Konventionen. Wer wirklich leidenschaftlich um den Glauben bemüht war, der konnte auch darin die Verschmelzung des abgesplitterten Willens mit dem tieferen Grund des Lebens wiederfinden. Aber für moderne Menschen ist dieser Weg fast unmöglich geworden, weil unsere Köpfe von der paradoxen Symbolik der Religionen unweigerlich Abstand nehmen. Außerdem ist das moderne Ich noch so tief in seine Selbstbehauptungskämpfe verstrickt, daß es unmöglich Verständnis aufbringen kann für die Paradoxien einer radikalen Unterweisung. Aber die Zerrissenheit wächst mit jedem Tag (...).

Ich glaube an die Existenz einer Kraft in mir, und für diesen Glauben brauche ich keine weiteren Gründe als das unmittelbare Bewußtsein von dieser Kraft, in der ich lebe, webe und bin. Aus diesem Glauben leitet sich mein Wille ab, sie wirksam werden zu lassen. Die ganze Lehre vom animalischen Magnetismus ist in den zwei Worten enthalten: Glauben und Wollen. Ich glaube, daß ich die Kraft habe, das vitale Prinzip meiner Mitmenschen in Gang zu setzen; ich will diese Kraft gebrauchen» (248, 250f.).

Der Erzähler begründet nicht näher, worin für ihn «die paradoxe Symbolik der Religionen» besteht. Man geht wohl nicht fehl, wenn man aus dem Sloterdijkschen Kontext diese Paradoxie in dem von außen kommenden Offenbarungsanspruch (in den Offenbarungsreligionen), in ihrer autoritären Lehrtradition; in ihrer «antivitalistischen» Starre, in der ins Überirdische spiritualisierenden und zur Kreuznachfolge auffordernden Theologie des Christentums sieht. Da Autor wie Erzähler (und Bhagwanjünger) die Minderung des Lebens entweder nicht erfahren oder die Hinfälligkeit des Menschen zum Sterben in ihr Bewußtsein offenbar nicht eingelassen haben, ist die Gegnerschaft zu einer Lehre, die asketisch und aus biologischer Einsicht die Einübung ins Sterben verlangt, unvermeidbar.

Kehren wir zu Puységurs Lektion für unseren Helden zurück. Die Trance, die der Magnetiseur hervorruft, «ist nur ein Kunstmittel, um schnell unter das verkehrte Selbstbewußtsein zu gelangen», um den «geheimen Verneinungen und Unterbrechungen des Lebensstroms auf die Spur zu kommen» (253). Für die unmittelbare Praxis unter dem «Zauberbaum» einer Ulme heißt «die Zauberformel: *allez – touchez – guérissez!*

In diesen drei Worten liegt das ganze Geheimnis der magnetischen Praxis. Zuerst muß sich das gekränkte Leben aus seiner Lähmung aufraffen: *Allez!* sagt das Leiden zu dem Kranken, du lebst falsch, es muß etwas geschehen. *Touchez!* sagt der Magnetiseur zu demjenigen, der gekommen ist, um bei ihm das zu suchen, was zu geschehen hat: fühle, begreife, daß die Hingabe an die Berührung den kommunikativen Strom in dir fließen macht. *Guérissez!* sagt zuletzt der fließende Strom zu dem Kranken, der spürt, daß die Hemmung vorbei ist und daß kein Grund besteht, länger auf dem Leiden zu insistieren» (254f.).

Die Heilsuchenden werden in Buzancy durch ein Seil an ihrer schmerzlichsten Leibstelle mit dem Baum verbunden. Alle berühren sich mit den Händen untereinander. Alle erfahren, tief atmend, verbunden mit Baum und Mitmensch, berührt durch den Eisenstab des Magnetiseurs, leidend, atmend und hoffend sich selbst verbunden, die fluidale Kraft, den heilenden Lebensstrom.

Eins mit allem, was mich durchdringt

Nicht erst hinter Wien beginnt das eigentliche Indien (vgl. 319). Das durch einen ins Wasser geworfenen Stein aufspritzende Wasser – «wie eine gläserne Pagode» – erinnert van Leyden für den Bruchteil eines Augenblicks an die Abbildung eines geheimnisvollen chinesischen Tempels. Bild und Vorstellung verweisen auf den Übergang von Wirklichkeit und Imagination, auch auf den Übergang von West (in Paris und früher «die Kathedrale») nach Ost (an die kleinere, weniger monumentale, nicht eine Stadtmitte begründende Pagode). Die russische Fürstin Golowin erzählt – sie hat es von ihrem alten chinesischen Gärtner – ein Zen-Gespräch vom Vorwärtskommen. Zuletzt sagt Yen Hui: «Ich habe meinen Leib gelassen, wo er ist, und mein Wissen weggeworfen. Fern vom Leib und frei vom Wis-

sen, bin ich eins geworden mit dem, das alles durchdringt» (277). Das ist reine mystische Lehre. «Du läßt dich fallen – und jede Pore läßt das Wesen des anderen in dich ein», verdeutlicht die Fürstin. Der angehende Magnetiseur van Leyden muß seine wissenschaftliche Absicht, seinen moralischen Willen, seine intellektuelle Kontrolle aufgeben – wenn er eins werden will mit dem Seienden. Der Leser spürt hier wie an anderen Stellen die Naht zwischen Magnetismus und Mystik, zwischen kritisch-heilender Absicht und persönlicher Heilssuche.

Was will danach der philosophische Traktat?⁸ Er will das erzählerisch und dialogisch Entwickelte auf eine breitere, in gewissem Sinn nicht-fiktionale Basis stellen. Der *Traité de la philosophie maudite oder Parva Psychologica* verflucht die moderne Philosophie, weil sie vor lauter Wissensanhäufung und Wissensverhandlung nicht mehr weiß, «daß die Geschichte der Welt die Geschichte eines Erwachens sein muß» und «weil sie mit ihrem Verlangen nach wissenschaftlicher Sicherheit das Erscheinungsprinzip des Glühens vergißt» (281ff.).

Der Autor des Traktats polemisiert gegen das Descartessche «Ich denke», weil dieses Denken «den Rachen so weit aufreißt, um auch Gott und Sein darin zu verschlingen». Das Descartessche «cogito» «heißt in Wirklichkeit nicht: ich denke, also bin ich (also ist der Grund erreicht), sondern: ich denke, daß ich bin. Von dem Tage an, an dem sich dieser Gedanke in modernen Seelen niederläßt, verwandelt sich menschliches Leben in einen Tanz von Gespenstern, die vorgeben zu sein, was sie sich über sich vorstellen» (284). Mit Descartes' intellektuellem Zugriff beginnt das Zeitalter des Zweifels, des Seinsverlusts, der intellektuellen Abspaltung vom Gefühl, die Trennung von seinshafter Kommunikation. Deshalb muß die Psychologie an die Stelle der seinsvergessenen Philosophie treten.

«Wenn die Gespenster herrschen, beginnt die Epoche der Psychologie. Psychologie ist selbst nichts anderes als eine Philosophie, die Buße tut – Buße für die gespenstischen Folgen des Ich-bin-Sagens. Die Psychologie ist unsere *philosophie maudite*. Sie ist die schwarze Philosophie der Moderne. Mit ihr betreten das abgedunkelte Glühen und das totgesagte Sein wieder die Bühne der Betrachtung – aber sie kommen, wie es ihrer Herabwürdigung entspricht, nicht über die Haupttreppe des Ich-denke empor, sondern über die verpönten Hinteraufgänge des Bewußtseins. (...) Je mehr Menschen sich mit einem Ich-denke aus der Rüstkammer der modernen Ideologien bewaffnen, desto mehr Psychologie muß in dieser Gesellschaft aufkommen, um den Gespensterverkehr zu regulieren» (284).

Schmerz über die Trennungen

Wer hilft aber, wenn auch «die Psychologen der Herrschaft des Ich-denke unterliegen»? Wer hilft dann gegen die «Gespenster» der Psychologie? Antwort: eine Psychologie, die zu ihrem Ausgangspunkt zurückkehrt, die «darauf verzichtet, mit dem verfluchten Ich-denke, daß ich bin zu kooperieren». Da aber nicht zu erwarten ist, daß hier und jetzt Philosophie und Psychologie zu ihrem Ursprung zurückkehren, kann nur der größer werdende «Schmerz über die Trennungen» helfen (284). Die wissenschaftliche Denk-Psychologie muß ihr Überwissen und ihren Selbstbehauptungsanspruch aufgeben. Ihr muß – das ist die *Botschaft* – das meditativ-mystische (östlich buddhistische) Seinsbewußtsein zu Hilfe kommen.

«Wer das Auge des Zyklons gefunden hat, löst sich in absolute Lebendigkeit auf, die sich nirgendwo verstrickt in die kämpfenden Brutalitäten mit ihren Positionen, ihren Werten, ihren Interessen, ihren Begründungen. Er macht sein Leben zu einer Expedition in die unerforschten Regionen des Seins. Immer tiefer wird er eindringen in das wirkliche Niemand-Land der Wahrheit. (...) Wenn die Wachheit steigt und die Vorstellungen fallen, treten wir unter den Himmel der Gegenwart, schweifend wie Nomaden, ekstatisch wie Derwische, still wie Bäume» (288).⁹

⁸ Vgl. dazu Hermann Hesses *Traktat vom Steppenwolf* im Roman *Der Steppenwolf* (1927).

⁹ Vgl. dazu Franz Kafkas Äußerung: «Dichtung ist immer nur eine Expedition nach der Wahrheit.» (Gustav Janouch, Gespräche mit Kafka. Erinnerungen und Aufzeichnungen. Frankfurt 1951, S. 99). Wahrheit wird bei

Die wahre Psychologie ist nicht mehr ein wissenschaftliches Wissen über, sondern ein dem meditativen Bewußtsein entspringendes Einungsbewußtsein: versöhnend, fluidal, mitseidend und also sozial zu Mensch, Tier, Baum.¹⁰ Das wäre nach der wissenschaftlichen Philosophie und der wissenschaftlichen Psychologie die *dritte Psychologie*. «Dieses Eintauchen ins Unermessliche ist kein Rückfall in den bewußtlosen Ursprung, sondern ein Aufschwung in die höchste und bewußteste Produktion.» Die dritte Psychologie spräche «von der Hochzeit der Transparenz mit dem Geheimnis» (291f.). Das wäre «die Revolution der Revolutionen», wie das Schlußkapitel heißt.

Als Verwandelter, Bekehrter kehrt van Leyden, dem «heimkehrenden Odysseus» vergleichbar, nach Wien zurück, in das Haus Freuds – über Freud hinaus.

In Peter Sloterdijks «epischem Versuch» steckt nicht nur eine praktisch-kritische Wissenschaftsanalyse (grundgelegt in der *Kritik der zynischen Vernunft*), sondern auch der Anspruch einer Heilslehre. Im Muster des Reiseromans steckt die Reise nach innen, ins Auge des Zyklons, in die mystisch und sozial bewußt werdende Kommunikation im Sein mit dem Sein.

Kafka nicht kategorial als Besitz- und Zugriff-Wahrheit verstanden. Die Expedition ist ein angestregtes Sich-Ausliefern an das Geheimnisvolle. Ihm gegenüber fehlt Kafkas Helden das (Seins-)Vertrauen.

¹⁰ Nicht so deutlich und nicht so botschaftlich wie bei Sloterdijk begegnet ein meditativ-mystisches Aufmerken in den jüngsten Werken von Botho Strauß und Peter Handke. Sloterdijk trägt seine Botschaft wissentlich und sprachlich geschützter vor als Strauß (der das «Schiwa-Organ», das mystische Auge im Roman *Der junge Mann* sucht) oder als Handke in seiner Tetralogie *Langsame Heimkehr*. Anders als die beiden Genannten ist er von Feuilleton-Kritikern bisher öffentlich nicht angegriffen worden.

Einen solchen positiv gerichteten Bekehrungsanspruch hat kein anderer deutschsprachiger Roman in den letzten Jahrzehnten gestellt. Der literarisch vorgebrachte Anspruch übersteigt die Zuständigkeit des Feuilletons. Hier geht es – wie in Fritjof Capras *Wendezeit*¹¹ oder wie bei Teilhard de Chardin – um eine neue Stufe des Bewußtseins. Die Vernunft dient in Sloterdijks Reiseroman mit Erkenntnisanspruch nicht mehr als Instrument der Selbstbehauptung und Machtsteigerung. Sie stößt weder den verrückten Täter noch den «deprimierten Ich-nicht-Sager» ins Nichts. Therapeutische Arbeit (und meditative Vernunft) wollen den Paranoiker und den Depressiven heilen. «Erst wo Kraft und Wahrheit einander begegnen, öffnet sich Raum für das Wunder des gelungenen Lebens» (287f.). Der wissenschaftshelle Peter Sloterdijk öffnet sich einem östlich geprägten Meditations- und Heilsbewußtsein.¹² Die Zeichen des Aufmerkens in und der Heilserwartung aus dieser Richtung mehrten sich. Von christlicher Seite ist mir aus der gegenwärtigen deutschsprachigen und westlichen Literatur kein epischer Versuch bekannt, der aus einer vergleichbaren Helle ein kulturgeschichtlich-wissenschaftliches Bewußtsein mit meditativer Erfahrung konfrontiert. Kritisch bewußte, meditativ kommunizierende Ganzheit ist gefragt.

Paul Konrad Kurz, Gauting bei München

¹¹ Siehe dazu *Orientierung* 47 (1983), S. 162ff.

¹² Fragen der Schuld, der Trennung der Geschlechter, des praktikablen sozialen Zusammenlebens, der Alterung und des Todes kommen in Sloterdijks «Revolution der Revolutionen» nicht zur Sprache. Sie sind als solche auch in anderen (und christlichen) mystischen Äußerungen nicht direkt Thema des vital-mystischen Bewußtseins.

Theologie angesichts der ethnischen Vielfalt

Notizen über Befreiung und zur Sache der Indianer (II)*

Mit der Bildung nationalstaatlich verfaßter Gesellschaften und mit ihrer Integrationswirkung haben sich, historisch betrachtet, die autonomen indianischen Gesellschaften in Teilgesellschaften einer jeweils umfassenderen Gesamtgesellschaft verwandelt. Die «indianischen Parzellen», wie sie in der die Indianer betreffenden Gesetzgebung Paraguays genannt werden, kombinieren eine Subsistenzökonomie mit einer unterschiedlich gestuften Teilnahme am Güter- und Arbeitsmarkt, wobei sie ihr jeweiliges Gemeinschaftsland noch bewahrt haben als Stammeerinnerung, als Produktionsmittel und als Habitat.

In verschiedenen Andenländern und in Mittelamerika, wo die indianischen Völker Makroethnien mit absoluter oder regionaler Bevölkerungsmehrheit darstellen (wie die Mapuche, die Quechua und Aymara, die Maya und verschiedene Gruppen in Mexiko), haben sie großenteils den ursprünglichen Gemeinschaftsbesitz an Land verloren. Sie haben sich in Landbewohner verwandelt (Kleinbauern oder ländliche Lohnabhängige) mit indianischem Eigennamen oder mit einer ganz unbestimmten indianischen Identität.

Selbst dort, wo der Indianer den Status des Kleinbauern oder Landarbeiters verliert, gelingt es ihm – wo er eine regionale Mehrheit darstellt – das Tuch seiner ethnischen Identität weiterhin zu weben aus den Fäden des gemeinschaftlichen Zusammenlebens mit den «Verwandten», einiger Traditionen und seines kollektiven Bewußtseins. Die ethnische Identität war nie eine natürliche und statische Gegebenheit. Sie ist ein aus historischen, psychosozialen und persönlichen Faktoren gefertigtes Kleid. Es ist immer die Gruppe selbst, welche in Übereinstimmung mit dem Individuum ihre Identität definiert. In anderen Worten: Xakriabá-Indianer ist jener, der sich als Xakriabá betrachtet und den der Stamm als solchen anerkennt. Es ist nicht der Anthropologe noch der Missionar, welche die ethnische Todesurkunde ausstellen, indem sie bestimmen, wer noch In-

dianer ist und wer nicht. Die ethnische Identität vermag sich manchmal mit wenigen oder nur mit einem spezifischen Element der autochthonen Kultur zu artikulieren, wie zum Beispiel durch die Erinnerung (Mythos, Geschichte), durch die Zugehörigkeit zu einem bestimmten Territorium, durch Sprache, Ritus oder Kunsthandwerk. Das ist von Volk zu Volk aufgrund der geschichtlichen, geographischen, psychosozialen und demographischen Voraussetzungen verschieden.

Die Umwandlung von autonomen Tribalgesellschaften (Gemeinschaftsland, Selbstbestimmung) in Teilgesellschaften (Gemeinschaftsland als Reservat und unter dem Vormundschaftsrecht des Nationalstaates) oder in ländliche Gemeinschaften (Kleinbauern, ländliche Lohnabhängige ohne spezifischen Schutz des Staates) oder in eine Arbeiterschaft mit nur ganz allgemeinen indianischen Merkmalen (Landlose, innerhalb nationalstaatlicher Herrschafts- und Ausbeutungsverhältnisse) – das alles stellt nur eine mögliche Entwicklung dar ohne hochrechnbare, geschichtliche Unabwendbarkeit.

Resistenz ethnischen Bewußtseins

Da die ethnischen Phänomene von langer Dauer sind, ist es nicht auszuschließen, daß entlang dem nahezu immateriellen Faden des ethnischen Bewußtseins sich aufs neue materielle Gegebenheiten einstellen, die zur historischen Rekonstruktion und Projektion der Kultur führen. Die soziale Wirklichkeit und die «indianischen Lösungen» widerstehen evolutionistischer Ideologie (Comte, Spencer, Morgan, Darwin) und quantifizierbarem Fortschrittskalkül. Der Evolutionismus determiniert die Geschichte durch Naturgesetze und ersetzt die Hoffnung durch das Vorhersehbare. Er ist Vorläufer des Totalitarismus, weil er das schöpferische Anderssein auslöscht oder nur als blinde Mutation zuläßt und weil er die variable und plurale Identität des historischen Subjekts erdrückt. Die evolutionistischen Thesen von Lewis H. Morgan, des Begründers der Sozialanthropolo-

* 1. Teil siehe *Orientierung* Nr. 21 vom 15. November 1985, S. 229–232.

gie, die von Friedrich Engels in seinem berühmten Buch *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates* (1884) übernommen wurden, haben noch Gewicht in einer gewissen Lektüre der marxistischen Anthropologie.¹

Ebenso ist eine ganzheitliche Evangelisation vom Sakramentalismus und von der schwerfälligen Katechese einer fortdauernden Christenheit behindert, die ihrerseits auch evolutionistisch und ungeschichtlich die Zukunft der indianischen Völker in der Integration in die dominierende Gesellschaft sieht. Die ethnische Identität im Kontext der umfassenderen Nationalität muß vom Status von Exilierten und Vertriebenen aus gedacht werden und kann nicht vom Einwandererstatus her gesehen werden. Der Einwanderer findet seine Hoffnung in der Nationalgesellschaft, in der Integration und im sozialen Aufstieg. Die Hoffnung des Exilierten ist der Exodus, die Rückkehr in sein freies Land, wo er seine Zukunft in radikalem Unterschied zur gegenwärtigen Situation plant.

Die politischen Eliten, die den Nationalstaat gegründet haben und ihn bis heute repräsentieren, haben ihrerseits die Ideologie einer nationalen Identität der Bewohner der jeweiligen Territorien produziert. Dadurch haben sie innere Grenzen des Landes zu übertünchen und äußere Landesgrenzen zu festigen versucht. Die inneren Grenzen sind ethnischer, kultureller, sozio-ökonomischer und regionaler Natur, während die Landesgrenzen, besonders für die autochthonen Völker, willkürlichen und rein geographischen Ursprungs sind.

Die herrschende Elite des Nationalstaates verwaltet die ethnischen, kulturellen, sozio-ökonomischen und regionalen Unterschiede im Dienste nationaler Aufgaben, die sie selber definiert hat. Das Schlagwort von der nationalen Identität versucht diese Aufgaben zu vulgarisieren, indem es aus den Vorhaben der Elite vom Volk übernommene Pflichten konstruiert.

So werden die Unterschiede entweder als *vorübergehend* interpretiert, weil sie ja einen gewissen «Rückstand» darstellen, wie die «primitiven» Kulturen und das extreme Elend. Oder sie werden *funktional* verstanden. Der Funktionalismus, der den sozialen Körper mit dem biologischen vergleicht, überträgt jedem Gesellschaftsmitglied und jeder sozialen Klasse ihre Funktion und ihren Ort. Gewisse disfunktionale Unterschiede werden als Pathologien betrachtet. Auch regionale Unterschiede können funktionalen Charakter haben, wie zum Beispiel die Beziehungen zwischen den Staaten Minas Gerais und São Paulo («Kaffee und Milch») oder zwischen dem Nordosten und dem Rest Brasiliens. Diese geschichtlich oder konjunkturell als *vorübergehend* und strukturell wie regional als *funktional* interpretierten Unterschiede werden von der Ideologie der nationalen Identität als zweitrangig verstanden. An erster Stelle steht die Einstimmigkeit eines zum Schmelztiegel gewordenen Landes, das in der Harmonie einer «Nationalgemeinschaft» (Artikel 1 des Indianerstatuts) seine demokratische Berufung lebt. Die privilegierten Instrumente und Grundfesten dieses «harmonischen Zusammenlebens» und dieser «demokratischen Berufung» sind die ethnische und kulturelle *Rassenvermischung*, der religiöse *Synkretismus* und die ökonomische *Integration*.² In der Perspektive einer fortschreitenden Akkulturation und funktionalen Differenzierung entsteht die Hypothese einer kontinentalen Identität des sogenannten Lateinamerika. Es wäre dies ein synkretistisches, in den Kapitalismus integriertes Lateinamerika von Mestizen. Das Mestizentum steht hier in einer Perspektive westlicher Zivilisierung, biologischer und ideologischer «Weißwerdung». Der Synkretismus wiederum ist nur eine Variante eines dominierenden römischen Katholizismus. Integration schließlich ist Einordnung in den kapitalistischen Markt und ins geopolitische Kalckül der Vereinten Staaten von Amerika.

Ziele und Wirkungen der Indianerpolitik

Im Kontext einer Klassengesellschaft und von pluriethnischen Ländern ist die sogenannte nationale Identität die *ideologische* Lektüre der in Konstruktion befindlichen Wirklichkeit. Sie versucht vor allem die in den jeweiligen Ländern bestehenden Be-

¹ Lewis H. Morgan, *Ancient Society*. London 1877; deutsch: *Die Urgesellschaft. Untersuchungen über den Fortschritt der Menschheit aus der Wildheit durch die Barbarei zur Zivilisation* (Kultur- und anthropologische Studien zur Geschichte, Supplement-Band 1). Lollar/Lahn 1979.

² Vgl. Renato Ortiz, *Cultura brasileira e identidade nacional*. Ed. Brasiliense, São Paulo 1985, bes. S. 36–44 und 127–142.

ziehungen von Gewalt und politischer Unterwerfung zu vertuschen. Die herrschende Elite des Nationalstaates, die sich vorgenommen hat, die nationale Einheitsidentität zu schaffen, will die ethnische, sozio-ökonomische und religiöse Ortsveränderung der Eingeborenenstämme: Wer außerhalb des kapitalistischen Systems lebt, soll nun an der Peripherie dieses Systems integriert werden. Die nationale Elite versucht auf dem Weg des Rechts, durch ökonomischen und politischen Druck den Übergang der Indianer vom freien Land zum zugewiesenen Reservat zu erreichen, vom Gemeinschaftsland zum Land als Privat- und Handelseigentum und – weil dieses ja vom jeweils Stärkeren leicht erobert werden kann – schließlich den Übergang zu überhaupt keinem Land. Die ökonomische Integration verwandelt die selbstbestimmte indianische Nation in ein vormundschaftsrechtlich überwachtetes Volk, in Kleinbauern oder ausgebeutete Arbeiter. Sie droht, den Indianer mit einem ihm eigenen Eigennamen (Guarani) in einen «gemeinen» Bürger (Brasilianer) der Nationalgesellschaft zu verwandeln.

Die Schutzmaßnahmen des Nationalstaates für die indianischen Ethnien finden heute ihre administrative Ausführung innerhalb der Logik von Klassengesellschaft und internem Kolonialismus. Durch das Vormundschaftsrecht gesteht der Staat im Tausch mit ursprünglichen Rechten den Indianern vorübergehend Privilegien zu, versucht die Minderjährigkeit dieser Völker festzuhalten bis zu ihrer völligen ökonomischen Integration und bekämpft ihr Anderssein in den Schulen und in den «Wach-Stationen» des staatlichen Schutzorgans. Die nationalstaatliche Indianerpolitik versucht, die indianischen Gemeinschaften in eine Gesellschaft zu integrieren, die Indianer für unproduktiv hält und die ihr Anderssein wie ein neolithisches Fossil oder einen geistigen Rückstand behandelt. Die Vormundschaft des Nationalstaates stellt keinen Schutz des ethnischen Unterschieds dar, sondern sie ist wie eine Sozialmaßnahme an vorübergehend «Unwissenden». Es handelt sich um die «Vormundschaft» der dominierenden Interessen der herrschenden Gesellschaft.

Die offizielle Indianerpolitik arbeitet tatsächlich an der Desintegration der indianischen Völker und erzeugt isolierte und marginalisierte Bürger. Wo die Widerstandskraft der Indianerstämme gegen diesen Neokolonialismus des Nationalstaates erlahmt, da verlieren sie ihre Nationalität und ihren Eigennamen. Sie werden ökonomisch zu Armen, und ihre Kultur wird zur Folklore oder einfach zu einer regionalen «Variante» des nationalstaatlichen Territoriums.

Die Kategorie des Nationalstaates, nicht Nationalität als solche, ist somit für die Indianerstämme eine Kategorie der Unterdrückung. Letztlich ist all ihr Widerstand gegen den Nationalstaat gerichtet. Ihre Befreiung bedeutet Emanzipation aus dem Nationalstaat, bedeutet Selbstbestimmung und Autonomie. Daher ist die indianische Befreiung nur in kleineren Kategorien als denen des Nationalstaates zu denken. Kleinere Kategorien als die des Nationalstaates sind die Territorien der Indianer und die Bündnisse mit anderen sozialen «Subkulturen» im Innern der herrschenden Gesellschaft. Den Nationalstaat überschreitende Kategorien sind Föderationen und polyzentrische, politische Einheiten, die untereinander und jenseits nationalstaatlicher Grenzen verbunden sind. Die nationale Befreiung kann jedoch ein Zwischenschritt sein, eine Brücke, welche die beiden Ufer desselben Flusses miteinander verbindet.

Die katholische Kirche mit ihren Orden und Kongregationen und später andere Konfessionen und Denominationen unterstützten im allgemeinen die kolonialistischen Aktionen der Metropolen, später die integrativen Aktionen und den internen Kolonialismus der jeweiligen Nationalstaaten.

Die Katechese, in den ersten zwei Jahrhunderten der portugiesischen Eroberung in Brasilien hauptsächlich in den Händen der Jesuiten, hat die Autonomie, gleichzeitig aber auch die Sklaverei der Indianer bekämpft und mehr und mehr durch religiöse und weltliche Vormundschaft ersetzt. Ohne die koloniale Struktur als solche in Zweifel zu ziehen, an die sie durch nationale, kongregationale und christliche Loyalität und Identität

rückgebunden waren, versuchten die Missionare über ihre sozio-ökonomischen und erzieherischen Institutionen der Mission einen dritten Weg zwischen Urwald und Kolonie zu gehen für eine dritte Kategorie von Bewohnern: die «Indianer der Patres», nicht mehr wilde und heidnische Indianer und auch nicht in der kolonialen Form des Christentums vollständig integrierte Christen. Die Missionsdörfer, Orte der Detribalisierung, der Belehrung, der Arbeit und Verteidigung, wie sie der erste Jesuitenprovinzial in Brasilien, *Manuel da Nóbrega* (1517–1570), in seinem «Kolonisationsplan» beschreibt, waren Ersterfahrungen – noch vor *Matteo Ricci* (1552–1610) in Macao und *Roberto de Nobili* (1577–1656) in Goa.

Die Folgen kolonialer Christenheit

Die Indianerstämme zeigen heute gegenüber der Kirche ähnliche Nähe oder Distanz wie gegenüber dem Nationalstaat. Die einen leben ihre autochthone Religion. Andere erklären sich als schon seit Jahrhunderten christianisiert und leben eine «Volksreligiosität» wie der Rest ihrer ländlichen Nachbarbevölkerung. Wiederum andere werden von konkurrierenden Bekehrungsversuchen verschiedener Denominationen heimgesucht und erleben individuelle «Bekehrungen» in ihrem Dorf, während große indianische Bevölkerungsmassen, vor allem die Nachfahren präkolumbianischer Zivilisationen auf der Ebene religiöser Zeichen und Symbole einen funktionalen «Synkretismus» leben. Der in indianischen Gebieten gelebte «Volkskatholizismus» ist wie eine aus Ruinen herauswachsende Blume. Die Kirche hat die Pflicht, diese Blume zu pflegen, und es ist ihr gleichzeitig verboten, neue Ruinen zu produzieren.

Die indianischen Völker, die sich für die Fortsetzung ihres von der herrschenden Gesellschaft verschiedenen ethnischen und politischen Projekts entschieden haben, indem sie für ihr Selbstbestimmungsrecht kämpfen, befragen heute kritisch das Christentum wegen seines Einverständnisses mit dem kolonialen und neokolonialen System der Integration. Wie konnte die Verkündigung universaler Brüderlichkeit mit einem System zusammenleben oder gar mithelfen, es einzupflanzen, das Rassismus, Sklavenhalterei und Völkermord auf seine Fahne geschrieben hatte?

Im Laufe der Geschichte findet sich jedoch in jedem Jahrhundert eine prophetische Minderheit von Ordensleuten wie zum Beispiel *Bartolomé de Las Casas*, die im eigenen Orden oder in der eigenen Kongregation marginalisiert und politisch ohne Erfolg die Fahne der Gerechtigkeit geschwungen und sich in Teilen auf die Seite der Indianer geschlagen und ihren Widerstand unterstützt hat. Diese Minderheit zeigt den Spielraum möglicher Distanz gegenüber einem fatalen Zeitgeist. Die Fragen, die von der Sache und dem Kampf der Indianer ausgehen, nötigen uns, die sozio-politische Funktion des Monotheismus jüdisch-christlicher Herkunft und seine Instrumentalisierung für die Einheitsideologie und die messianische Militanz der Kirchen zu überprüfen. Diese lösten im Namen des einen Gottes und einzigen Messias die Versammlungen der «heidnischen» Götter auf und zerstörten ihre Tempel; sie identifizierten Glauben mit Religion (als kulturellem Gefäß) und reduzierten den Reichtum anderer Glaubensüberzeugungen zu einer *Vorstufe des Glaubens*, zu einem Vorwort einer einzigen kulturellen Erfahrung.

Die indianischen Völker prangern heute die *ideologische Funktion* des christlichen Universalismus und seine messianische Intoleranz (militärische Eroberung als religiöser Kreuzzug getarnt) als die Ausbreitung einer einzigen, partikularen, römisch-westlichen Kulturerfahrung an. Sie denunzieren die Spaltungsversuche christlicher, miteinander konkurrierender Bekenntnisse als religiösen Neotribalismus und als Narzißmus kleiner Unterschiede. Die Indianerstämme zwingen die Kirche, ihre Universalität zu überdenken und ihre Katholizität schöpferisch neu zu gestalten.

Der universale Horizont, in einer Mehrzahl kultureller und religiöser Erfahrungen entfaltet, könnte ein wirklicher Beitrag der

Kirchen für die indianischen Völker sein. Er könnte ein Beitrag zur Erweiterung tribaler Solidarität sein, für eine Einheit der verschiedenen ethnischen und sozialen Auseinandersetzungen im Schöpfungswerk der neuen Welt, des Gottesreiches, das alle konkreten Verwirklichungen der Kirchen und der Religionen hinter sich läßt.

«Den Unterschied aufzunehmen» zielt auf die Inkulturation der Kirche und nicht auf die Einverleibung in die Kirche ab. Für den Missionar ist die Inkulturation Vorbedingung für die Befreiung. Die Inkulturation in der fremden Klasse («vorrangige Option für die Armen») zielt auf das Verschwinden der Klassen als solcher ab. Die immer gefährdete Inkarnation und Inkulturation in die fremde Kultur haben es auf die Stärkung und historische Kontinuität dieser Kultur abgesehen.

Durch *Inkulturation* löse ich mein Anderssein teilweise auf und gestalte schöpferisch eine neue Identität. Im *Bündnis* behalten beide Partner ihre Verschiedenheit und leisten sich gegenseitig strategische Hilfe. Durch *Integration* wird versucht, den Unterschied des andern zu zerstören. Je nach den verschiedenen Situationen und historischen Optionen der indianischen Völker und wegen der nicht aufhebbaren Bruchstückhaftigkeit von Inkarnation und Inkulturation stehen zwei Wege offen.

Einmal öffnen Kirche und theologische Reflexion ihre Pforten für die religiösen Erfahrungen der indianischen Kulturen und erweitern so die Identität des Christentums. Die Re-Interpretation der Symbole für und durch indianische Christen zerstört nicht die Substanz des Glaubens; im Gegenteil, sie rettet den Glauben vor Versteinigung, indem sie ihn ins Herz der Geschichte und der Kulturen stellt. Es ist dies ein ziemlich mühsamer Weg, besonders in pluriethnischen Gegenden mit relativ kleinen Stammeseinheiten. Diese werden nur mit sehr großen Schwierigkeiten innerhalb der Kirche die Anerkennung ihrer Erfahrungen als authentisch christliche erreichen, zumal es sich ja um eine mehr oder weniger eurozentrisch verfaßte, universale Kirche handelt.

Der andere gangbare Weg wäre, aus dem Christen und indianischen Religionen gemeinsamen religiösen und utopischen Kapital und in gegenseitiger Anerkennung des Andersseins eine Theologie der nicht-christlichen Religionen zu entwickeln. Dies könnte eine strategische Hilfe im Bündnis mit den Indianern darstellen. Sie würde auch eine Befreiung der Kirche von ihrem ethnozentrischen Anspruch und von ihrem religiösen Monopol bedeuten.

Die *Analysen der Sozialwissenschaften*, die den «Armen» bevorzugen und den «Indianer» vernachlässigen, ordnen die ethnische Frage (als Überbau) der ökonomischen Frage (als Basis) unter. Sie stellen die Gleichung auf: «Der Indianer ist ein Armer.» Diese Position aber darf nicht zum analytischen Ausgangspunkt für die *ethnische Frage überhaupt* werden.

Röm.-kath. Kirchgemeinde Männedorf-Uetikon a.S.

Wir suchen zur Ergänzung unseres Pfarreiteams für Teilzeiteinsatz (halbe Stelle) in Uetikon

(Laien-)Theologen/in

für folgende Aufgabenbereiche:

- Religionsunterricht/Jugendbetreuung
- Erwachsenenarbeit
- Mithilfe in Liturgie
- Seelsorge in Heimen

Stellenantritt nach Vereinbarung. Wohnsitz in Uetikon erwünscht. Besoldungs- und Anstellungsbedingungen gemäß Anstellungsordnung der Römisch-katholischen Zentralkommission des Kantons Zürich.

Für nähere Auskünfte wenden Sie sich bitte an Herrn Pfr. A. Schuler, Männedorf (Tel. 01/9200023).

Schriftliche Bewerbungen mit den üblichen Unterlagen sind an den Präsidenten der Kirchenpflege, Herrn L. von Felten, Appisbergstr. 10, 8708 Männedorf, zu richten.

Die Bibelpastorale Arbeitsstelle des Schweiz. Kath. Bibelwerks in Zürich sucht

Mitarbeiter/in

im Halbamt für Aufgaben im Bereich biblischer Animation und Bildungsarbeit wie auch im Bereich der Organisation und Öffentlichkeitsarbeit.

Der/die Mitarbeiter/in sollte ein abgeschlossenes Theologiestudium (mit Schwerpunkt Bibel) und Erfahrung in biblischer Erwachsenenbildung haben.

Stellenantritt auf 1. Mai 1986 oder nach Vereinbarung. Bewerbungen schriftlich bis 31.12.1985 an: P. Toni Steiner, Leiter der Bibelpastoralen Arbeitsstelle SKB, Bederstr. 76, 8002 Zürich (Tel. 01/202 66 74), der auch nähere Auskünfte über die Stelle gibt.

Die Funktion der ethnischen Frage

Die ethnische Frage, obwohl sie von der Klassenfrage durchtränkt ist, ist umfassender als diese. Daher ist sie nicht auf ein nur ökonomisch verstandenes Befreiungsprojekt reduzierbar. Die Verkürzung auf die Klassenfrage, die den Arbeiter zum einzigen Subjekt für die strukturelle Veränderung der Gesellschaft macht, ist ebenfalls eine Form, die Indianerfrage «integrationistisch» zu behandeln. Auch wenn die ökonomische Ausbeutung durch Abschaffung der Klassengesellschaft überwunden ist, so bleibt doch immer noch das Problem einer Kulturrevolution, d. h. die Frage nach der Schaffung des «neuen Menschen» als dem Subjekt für die schon in Ansätzen verwirklichte «neue Gesellschaft». Die ethnische Frage zeigt uns jedoch, daß beide Prozesse gleichzeitig geschehen müssen. In jenem Akt, aus dem der neue Mensch als kollektives Subjekt hervorgeht, entsteht auch die neue Gesellschaft. Und umgekehrt korrumpiert der «alte Mensch» neue Strukturen, wie auch alte Strukturen den «neuen Menschen» zerstören.

Das besondere Augenmerk, das bisher dem «universell» Armen und dem Christen geschenkt wurde, hat es bisher verhindert, daß die Theologie der Befreiung und die lateinamerikanische Kirche in Medellín (1968) und in Puebla (1979) die Frage der indianischen Völker und Nationen korrekt gestellt haben.³ Diese Frage jedoch steht am historischen und strukturellen Ursprung dieses Kontinents.

Deshalb hat die *Theologie der Befreiung* mehr die Merkmale einer allgemein verfaßten Dritte-Welt-Theologie und einer lateinamerikanischen Theologie, und sie ist eigentlich nicht eine Theologie des indianischen Amerika. Dies gilt sowohl hinsichtlich des Subjekts, das Theologie treibt, als auch für die Reichweite theologischer Reflexion. Es ist der periphere Ort der Armen (Nord-Süd-Problematik) und des Christen (Lateinamerika), woher – weitgehend in westlichen Fragestellungen und mit westlichen Instrumenten – das nordatlantische Zentrum hinterfragt wird. Da die Befreiungstheologie mehr *die Art* des Christseins hinterfragt als *die Tatsache* des Christseins überhaupt, ist ihr Ausgangspunkt nicht der Unterschied im kulturellen und religiösen Bereich oder das Bündnis der Glaubensbekenntnisse und der verschiedenen Religionen als einem Potential im Befreiungskampf. Sie geht vielmehr von der Universalität der Sache der Armen aus, einem christlichen und sozialen Engagement, welches durch die Verbesserung der christli-

³ In Medellín durch Vergessen und in Puebla durch summarische und integrierende Behandlung.

chen Glaubenspraxis zu einem guten Ende geführt werden kann.

Die Frage nach *indianischer Befreiung* taucht immer im Gegensatz zu nationalstaatlicher Herrschaft, kapitalistischer Ausbeutung, neokolonialer Marginalisierung und im Gegensatz zu allen ideologischen Instanzen der Integration auf. Bei den Kämpfen der Indianer geht es um das Überleben von Völkern, die sich von der sich als Nation verstehenden Gesellschaft unterscheiden. Es handelt sich daher um Widerstandskämpfe gegen den das politische, ökonomische, sozio-kulturelle und bisweilen religiöse Feld dominierenden Block der Gesellschaft.

Wo es dem Nationalstaat gelingt, durch Teilintegration Elemente der indianischen Kultur zu zerstören, da nähert sich der Widerstandskampf der Indianer dem Befreiungskampf der unterdrückten Klassen innerhalb der Gesellschaft an. Im Kampf der Indianer gibt es jedoch immer einen «spezifischen Rest», ein nicht integrierbares Anderssein, das auch im Innern einer Klassengesellschaft als Widerstandskern wirksam ist. Auch das auf Befreiung von Klassenherrschaft zielende Handeln hat nach Überwindung der ökonomischen Ausbeutung nicht selten den eingeborenen Völkern und ihrer ethnischen Einzigartigkeit gegenüber kulturelle Entfremdung und vormundschaftlichen Autoritarismus praktiziert. Das kulturelle Anderssein indianischer Völker auf Unterschiede im Überbau (Sozialbeziehungen oder deren Interpretationssystem in Weltanschauung, Wertesystem und Glaubensvorstellungen) zu reduzieren, hieße, indianisches Anderssein zu idealisieren. Das heißt also: Idealisierung der Indianerkulturen geschieht nicht nur dadurch, daß man ihnen das fragwürdige Etikett der Vollkommenheit aufklebt oder sie in einer romantisch-träumerischen Perspektive sieht, was im Grunde ihre Geschichtlichkeit leugnet, sondern auch dadurch, daß man sie ihrer Materialität beraubt durch Negation der materiellen Bedingungen ihrer Kultur und ihres ethnischen Bewußtseins.

Unterschiede im Überbau zwischen Stämmen und Völkern, wie auch zwischen sozialen Klassen, signalisieren immer zugleich auf dem konkreten Boden des Lebens konstitutive materielle Unterschiede. Dieser Boden ist nicht nur Bühne, sondern auch sozialer und kultureller Akteur. Im Grenzfall können materielle Unterschiede nur im Gedächtnis existieren. Aber das Gedächtnis agiert nicht nur als rückwirkende Erinnerung oder als Sehnsucht. Es ist auch an der materiellen Rekonstruktion der Gegenwart beteiligt. Der Kampf eines Volkes um die ethnische Identität vermag dem fast immateriellen «Rest» ethnischen Bewußtseins eines andern Volkes die Materialität konkreten Lebens im Befreiungskampf zu leihen. Mit anderen Worten: Der Kampf eines Volkes um seine ethnische Identität stärkt den Kampf eines anderen, das seinen Kampf schon aufgeben und seine Identität verleugnen wollte.

Der Widerstand der indianischen Völker setzt das Anderssein auf die Tagesordnung der herrschenden Gesellschaften, die Frage nach Identität und nach dem Recht auf Selbstbestimmung. Er spaltet nicht den Befreiungsprozeß der Unterdrückten; er radikalisiert sie auf dem Hintergrund einer leidvollen Vergangenheit der indianischen Völker, aufgrund ihres alternativen und utopischen Charakters und ihrer dezentralisierten Sozialstruktur.

Widerstand und Bündnisse

Die konstitutiven Teile dieses Prozesses, nämlich die verschiedenen Kulturen, Regionen und Lebensbedingungen zu stärken, heißt, das Befreiungsprojekt zu demokratisieren. Eine gestärkte indianische Kultur und ihr Anderssein, wenn es anerkannt wird, sind wie Sand im Getriebe des kapitalistischen Ausbeutungssystems; sie sind ein Schutzwall gegen jedes totalitäre Regime und gegen jeden Versuch monokultureller Uniformierung. Der Kampf der Ausgebeuteten innerhalb der herrschenden Gesellschaft wird durch wirksame Partizipation (und deren strukturelle Stärkung) des indianischen Kampfes gestärkt.

Die Wirksamkeit des Widerstandes der Indianer hängt von ihrer internen Organisation ab und von ihrer Fähigkeit, sich mit marginalisierten und ausgebeuteten Teilbereichen in der Gesellschaft und jenseits der Gesellschaft zu verbinden. Dort, wo es

gelingt, daß der Unterschied in der indianischen Lebensform (im Überbau und an der Basis) anerkannt wird und daß die ethnische Identität gestärkt wird, werden die autochthonen Völker zu zuverlässigen Partnern im Bündnis der Opfer des herrschenden kapitalistischen Systems. Es sind Opfer, die alle in gleichem Maße an einer globalen Transformation dieser Gesellschaft interessiert sind.

Was die indianischen Völker mit den Partnern in einem solchen Bündnis, mit den Arbeitern, den Landlosen, den Kleinbauern vereinigt, sind die gemeinsame Leidensgeschichte in der Vergangenheit, die gemeinsamen Feinde in der Gegenwart und die Perspektive auf eine Zukunft in einer Vielzahl von Kulturen, in kleinen dezentralisierten Einheiten ohne ökonomische Ausbeutung, politische Unterjochung und ethnisch-kulturelle Marginalisation. Nicht nur die ökonomische Kraft der Arbeiter wird das kapitalistische System verwandeln. Der lange Marsch zur Umwandlung der gesellschaftlichen Verhältnisse wird nicht so sehr vom Traum des Glücks der Enkelkinder der Arbeiter oder von den Wünschen der Mittelklasse nach Wohlstand getragen, sondern von der Erinnerung der indianischen Völker und Nationen an ihre Pogrome, von ihrer noch lebendigen Erfahrung einer harmonischen Korrelation zwischen Ökologie der Umwelt und sozialer Ökologie. Die indianischen Völker mit ihrer tausendjährigen Weisheit im menschlichen Zusammenleben und im Umgang mit der Natur sind die qualifizierten Hüter einer für zukünftige Generationen bewohnbaren Welt.

Manchmal können die indianischen Völker aus demographischen Gründen (als Minderheit), wegen der augenblicklichen Bewußtseinsstufe und der augenblicklichen Organisationsmöglichkeiten oder weil sie «noch» außerhalb des kapitalistischen Systems leben, nicht Motor sozialer Veränderungen sein. Sie sind jedoch ein wichtiges Glied in der Transmissionskette, die vom Steuerrad zum Ruder führt. Übrigens verdient bei der Suche nach einer neuen Gesellschaft das menschlich schwächste Glied die größte Solidarität der Bündnispartner.

Eine erste Stufe von Bündnis, die im «indianischen Kampf» entsteht, ist interethnischer Natur. Verschiedene Völker oder Stämme unterstützen so zum Beispiel den Kampf um die Zurückgewinnung von Territorium für eine bestimmte Gruppe. Dies ist ein Prozeß, in dem sich indianische Identität und Solidarität erweitern. Das Bündnis mit anderen ausgebeuteten Teilen der Gesellschaft und jenseits der Gesellschaft (Bündnis zwischen verschiedenen Klassen) und mit Partnern einer anderen Klasse (ideologisches und taktisches Bündnis) entsteht im allgemeinen in einer zweiten Phase. Dies verlangt schon eine größere Kenntnis der Zusammenhänge und ein umfassenderes Ziel.

Ein Bündnis auf der Basis der Unterschiede der Bündnispartner und der Gleichgewichtigkeit ihrer Stimmen ist nicht nur ein «taktisches» Bündnis mit begrenzten oder sogar einander entgegengesetzten Zielen. Weil es den Charakter einer «Konföderation der Opfer» hat, deren politisches Gewicht in den polyzentrischen wie pluriethnischen Orientierungen und Föderationen liegt, ist es operationaler als die abstraktere Einheitskategorie des «Armen». Ein solches Bündnis kann sein Ziel erreichen, denn indianische Stämme, Afroamerikaner, Arbeiter und Kleinbauern können nur gemeinsam überleben, entweder in dieser Gesellschaft oder in einer anderen, deren Aufbau sie verwirklichen wollen. Die indianischen Völker stellen eine große Herausforderung für die Pastoral der Kirche und für die theologische Reflexion dar. In geschichtlicher Perspektive stellt im Überlebenskampf dieser Völker Religion ein wichtiges Element des Widerstandes dar. Indianische Religiosität aber ist durch verschiedene Eingriffe der herrschenden Gesellschaft, in welcher der Indianer wie im Exil oder in einem fremden Lande lebt, sich entfremdet. Viele religiöse Werte der Indianer, u. a. Sanftmut, familiäre Solidarität sind für die Nationalgesellschaft Unwerte. So hat im Widerstand gegen die spanische Eroberung und später gegen die nationalstaatliche Integration dem Mapuche-Volk die dezentralisierte Struktur geholfen. Der eindringende Feind mußte Dorf um Dorf erobern, um so seine Hegemonie zu sichern. Auf diese Weise widerstanden die Ma-

puche bis 1881 gegen die formelle Unterwerfung durch die chilenische Zentralregierung. Die religiöse, soziale und politische Dezentralisation, die in der Vergangenheit ein strategischer Vorteil war, schwächt heute den Widerstand und die Organisation des Volkes und erleichtert die Spaltung durch Parteien und die Verliebtheit von Stammesführern in kleine Unterschiede ideologischer Art.

Tod und Auferstehung

Wieweit kann eine Stammesreligion sich universalisieren, um nicht nur die Verteidigung des Bodens zu unterstützen, sondern um auch dafür wirksam zu werden, die globale Umgestaltung der Gesamtgesellschaft anzuzielen? Wieweit kann indianische Religion eine militante und universale Hoffnung nähren, die ein indianisches Volk mit andern Völkern auf den Weg bringen kann zu einem gemeinsamen Ziel in Solidarität mit den Marginalisierten und Unterdrückten? Kann sich in einem neuen historischen Kontext eine Tribalreligion mit universalen Perspektiven von Befreiung und Erlösung artikulieren? Oder muß sie, will sie zum Überleben eines Volkes einen Beitrag leisten, ganz einfach durch eine Universalreligion ersetzt werden, im konkreten Fall durch das Christentum oder durch eine Ideologie, die sich weltumfassend versteht? Durch Jesus Christus, Karl Marx oder Coca-Cola? Tatsächlich ist in Lateinamerika bei indianischen Führern ein gewisser praktischer Atheismus zu beobachten, in dem die Ideologie einer Partei oder der Verweis auf einen abstrakten Indianismus die Rolle der Religion des Volkes ersetzt.

Wenn Evangelisation *an der Seite* der indianischen Völker bis heute kaum Ergebnisse gezeitigt hat, so bestimmt nicht deshalb, weil man ihnen über die Maßen respektvoll begegnet wäre; auch nicht, weil es an Glaubensinhalten oder an apostolischem Eifer gefehlt hätte. Wenn das «Wort» nicht unter den indianischen Völkern Fleisch geworden ist, so wegen der Unangemessenheit der Kommunikationsformen. Und die Kirche muß sich fragen, ob sie nicht die radikale Neuheit des Evangeliums als einer frohen Botschaft hinter dem mißverständlichen Skandal eines durch westeuropäische Inhalte, Vorschriften, Praktiken und Strukturen verursachten Kulturschocks verborgen hat.⁴ Viele indianische Völker, ähnlich wie die afro-amerikanischen Völker, assimilierten aus dem Christentum einige Riten (Sakramente), Namen und Feste von Heiligen. Diese Assimilation stellt eher einen Waffenstillstand mit der sozialen Gestalt des Christentums innerhalb der herrschenden Gesellschaft dar als eine eigentliche Bekehrung zum Evangelium.

Nach so vielen Morden in Vergangenheit und Gegenwart ist es ein langer Weg, bis die verlorene Brüderlichkeit wiedergefunden ist. Die indianischen Völker sind viele verschwiegene Todesarten gestorben. In der Bluttaufe haben sie gelernt, gegen den Strom zu schwimmen. Ostererfahrungen fehlen ihnen nicht. Die Tätigkeit des Brasilianischen Indianermissionsrates (CIMI), der die Erfahrungen von Inkulturation, Widerstand und Befreiung an der Seite der indianischen Völker animiert und artikuliert hat, öffnet einen Weg der Kommunikation. Das *Zeugnis seiner Märtyrer* verbindet die Ostererfahrung der indianischen Völker und jene der Kirche und zerreißt damit endgültig den Vorhang des Todes und des Zwangs, den Vorhang wohlthätiger Väterlichkeit und Geschwätzigkeit.⁵ In der Nacht dieses Sterbens werden viele Sünden vergeben und wird Hoffnung wiedergeboren. Die Sache der Indianer ist nicht utopischer als die Sache des Gottesreiches und der Auferstehung.

Günter Paulo Süss, Brasília/DF

⁴ Claude Geffré, Hrsg., *Théologie et Choc des Cultures. Colloque de l'Institut catholique de Paris (Cogitatio fidei 121)*, Cerf, Paris 1984.

⁵ Kürzlich wurden ermordet: Cleusa Rody Coelho, Augustinerschwester in Labrea (Amazonas), Regionalbeauftragte des CIMI am Purus (am 28. 4. 1985), und der Pfarrer von Cacoal (Rondonien), Ezequiel Ramin (am 24. 7. 1985). In der Person von Alvaro Ulcue Chochoé, Priester und Indianer des Páez-Stammes (erschossen am 10. November 1984 in Cauca/Südwestkolumbien), fällt indianisches und missionarisches Ostern zusammen.

Ungarns katholische Volksbewegungen im Rückblick

In der ungarischen Öffentlichkeit wurde in letzter Zeit mehrfach ehemaliger katholischer Arbeiter- und Bauernbewegungen gedacht, die in der Zwischenkriegszeit eine bedeutende Rolle gespielt hatten. Die beiden wichtigsten Organisationen wurden vor genau fünfzig Jahren gegründet. Nach dem 2. Weltkrieg wurden sie von den neuen Machthabern als unerwünschte Konkurrenten verboten, und ihre Gründer bzw. Leiter wurden inhaftiert. Jahrzehntlang galten diese Bewegungen – zumal die unter der Abkürzung KALOT bekannte katholische Bauernjugend – und ihre erfolgreiche Tätigkeit in Ungarn als tabu.

Seit dem Ende der fünfziger Jahre ist die ungarische Regierung aber zunehmend bemüht, alle gesellschaftlichen Kräfte für die Aufbauarbeit im Lande zu gewinnen – mit dem Ziel, eine nationale Einheit zu schaffen. Im Zuge dieser Entwicklung kam es auch zu einer offiziellen Neubewertung der einstigen katholischen Bewegungen, was sich z. B. in der staatlichen Presse äußert. Auch das Andenken an diese Bewegungen und ihre führenden Persönlichkeiten darf nunmehr gepflegt werden. So wurde z. B. am 7. September 1985 in Érd, dem einstigen Zentrum der KALOT-Volkshochschulen, im Beisein zahlreicher kirchlicher und staatlicher Persönlichkeiten eine Gedenktafel enthüllt und im Rahmen einer Feier vom Bischof von Székesfehérvár, Gyula Szakos, gesegnet. Am 9. November – dem 50. Jahrestag der Gründung von KALOT und zugleich dem 15. Todestag ihres Gründers, P. *Jenő Kerkai SJ*¹ – hielt Diözesanbischof József Udvardi in Szeged, dem Ausgangspunkt der KALOT-Bewegung, einen Gedenkgottesdienst. Im Priesterseminar von Szeged, seiner einstigen Wirkungsstätte, wurde eine Büste von P. Kerkai enthüllt.

Die Geschichte der katholischen Volksbewegungen im Ungarn der dreißiger und vierziger Jahre schildert im folgenden ein Augenzeuge und engagierter Mitbeteiligter, Dr. Stefan Vida, der seit 1971 in der Bundesrepublik lebt und Mitherausgeber von «Erasmus» ist. Als Mitglied und dann als Leiter der sogenannten «Settlement»-Bewegung, ab 1936 als Sekretär in der EMSZO-Zentrale und seit 1939 als Generalsekretär des «Berufsverbandes Ungarischer Werktätiger» hat er – von Faschisten und Kommunisten gleichermaßen verfolgt – diese Geschichte bis zum Ende miterlebt. *Red.*

Während sich Sozial- und Zeitgeschichte seit langem unter den verschiedensten Aspekten mit der sowjetischen Gleichschaltung Ostmitteleuropas befassen, sind die katholischen Volksbewegungen in Ungarn bisher kaum beachtet worden. Dabei begann die Sprengung des Katholizismus stets mit der gewaltsamen Auflösung gerade jener Gruppierungen, die im Geiste eines christlichen Humanismus tatkräftig gegen soziale Mißstände ankämpften. Die Enteignung kirchlicher Güter, der Klöster und Institutionen oder die Verstaatlichung des Druck- und Pressewesens sowie der konfessionellen Schulen: All dies folgte erst später, wenn auch binnen weniger Jahre. Die erwähnten katholischen Volksbewegungen waren übrigens keine Lieblinge der Amtskirche. Von den Faschisten wurden sie erbittert bekämpft; viele ihrer führenden Mitglieder wurden verfolgt, eingekerkert und verschleppt.

Die beiden wichtigsten Reformbewegungen entstanden 1935, und zwar unabhängig voneinander. Die eine gab sich schlicht die Bezeichnung «Arbeitergruppen der Kirchgemeinden», auf ungarisch «Egyházközségi Munkásszakosztályok», abgekürzt EMSZO, Geburtsort Budapest. Die andere entstand in Szeged als katholische Bauernjugendbewegung und war auf ungarisch vor allem unter der Abkürzung KALOT («Katholikus Agrárfi-júsági Legényegyletek Országos Testülete») bekannt. Aus beiden Bewegungen gingen Reformimpulse hervor, die sich aber ob der Ungunst der Zeit nicht auf Dauer entfalten konnten ...

EMSZO: Arbeiter praktizieren «Selbstemanzipation»

Einige Jahre nach dem Erscheinen des päpstlichen Rundschreibens «Quadragesimo Anno» (1931) veranstaltete die «Katholische Aktion» von Budapest eine Vortragsreihe über die katholische Soziallehre. Unter den Referenten und Zuhörern fanden sich auch altbewährte Verfechter der christlich-sozialen Idee,

die wegen der Talfahrt ihrer traditionsreichen Organisation verbittert waren und nach neuen Wegen suchten. Sie schmiedeten Pläne für die Gründung katholischer Arbeitervereine, stellten dann – vom sozial gesinnten Generalvikar der Hauptstadt, Prälat János Mészáros, ermuntert – auch Satzungen auf. Das geschah 1935, und es entstanden auch innerhalb einzelner Kirchgemeinden entsprechende Gruppierungen. Arbeiter und Gymnasialprofessoren waren es, die sich mit Unterstützung einiger Priester dabei engagierten. Was indessen fehlte, waren «Energieträger»: dynamische, einsatzbereite Organisatoren, die sich der Sache angenommen hätten.

Zur gleichen Zeit leisteten Dutzende von Jungakademikern und Studenten intensive Sozialarbeit in den Slums von Budapest. Die Initiative dazu war von einem jungen Jesuiten, Gyula Tornósy, ausgegangen, der Anfang der dreißiger Jahre diese sogenannte *Settlement-Bewegung* auf freiwilliger Basis ins Leben gerufen hatte. Sie verdankte ihr Dasein zudem der «Rinascimento»-Strömung, die damals im Gefolge von «Quadragesimo Anno» in ganz Ungarn aufkam. Der Aktivistenkreis fand sich – parallel mit der praktischen Tätigkeit – regelmäßig zu einem sozio-ökonomischen Seminar zusammen und beobachtete auch den gesellschaftlichen Horizont. So hatte er über den Start von KALOT in Szeged (1935) bereits Informationen, bevor sich im Frühjahr 1936 die Konturen von EMSZO abzeichneten. Der Zusammenschluß der älteren und der jüngeren Garde erwies sich als Glücksfall. Beide wollten einen Systemwechsel im Geiste eines christlichen Humanismus. Beide wußten, daß dies ohne Bewußtseinsänderung in Kirche und Staat undenkbar ist. Den fehlenden «élan social» sollten Massenkundgebungen schaffen, und die unterprivilegierten Schichten sollten aus ihren eigenen Reihen gebildet, moralisch gefestigte Repräsentanten gewinnen. Nach diesem Konzept einer «Selbstemanzipation» betätigte sich EMSZO.

Als im Herbst 1936 eine bescheidene Zentrale eingerichtet worden war, standen etwa 10 kleine Gruppen startbereit. Ihre Arbeit brachte Schwung in die Organisation und neue Inhalte in die Veranstaltungen. Es entstanden Arbeiterseminare für Sozialwesen, Selbsthilfe, sowie für mittel- und langfristige Programmatik, Kulturarbeit u. ä. Bald erschien eine Monatszeitung, die später zum Wochenblatt avancierte. Dann folgten Taschenbücher. Neben der pausenlosen Kleinarbeit bedeutete die Mitwirkung des Jesuiten László Varga die wesentlichste Änderung. Seine Kenntnisse der sozialen Probleme, seine Eloquenz und Ausstrahlung beeindruckten alle Zuhörer. Drei Jahre nach den bescheidenen Anfängen existierten schon mehr als 50 Ortsgruppen mit je 100–200 Mitgliedern, die zu ihren öffentlichen Kundgebungen eine um das Vielfache vermehrte Zahl an Teilnehmern mobilisieren konnten. Der ersten gemeinsamen Großversammlung (1938) wohnten bereits 30000 Arbeiter bei. Sie galt in vieler Hinsicht als Meilenstein des Aufstiegs.

Anläßlich dieser Selbstdarstellung veröffentlichte EMSZO ein umfassendes Kurzprogramm für die Nation, «Magyar Cél» (Ziel aller Ungarn) genannt. Im folgenden Jahr erschien die Auslegung der Thesen über «nationale Unabhängigkeit», «sozialen Strukturwandel», «Gleichgewicht zwischen Freiheit und Autorität», eine «radikale Bodenreform» u. a. m. Das Programm wurde unverzüglich auch von KALOT angenommen, womit der Bund zwischen den beiden größten katholischen Volksbewegungen besiegelt war. Die EMSZO-Zentrale wurde damals von Kaplan József Fressz und von Arbeiterführern wie Ágoston L. Illyés, József Berky und György Szalay geleitet. Solche oder ähnliche Kundgebungen wiederholten sich, bis der Ausbruch des Zweiten Weltkriegs diese Art von Öffentlichkeitsarbeit blockierte. Mittlerweile stieg die Zahl der Ortsvereine auf 150 im Lande, die Mitgliederzahl belief sich in den 40er Jahren auf etwa 20000–30000 Personen. Das Gemeinschaftsleben ging nach Möglichkeit weiter. Die Auseinandersetzung mit

¹ Vgl. S. Vida, Kerkais verhinderte Reform. Schicksal der katholischen Bauernbewegung Ungarns, in: Orientierung 1981, S. 14.

verschiedenen Gegnern wurde jedoch heftiger. Zu ihnen gehörten in erster Linie die ungarischen Faschisten (Pfeilkreuzler), aber auch vom Ständesdünkel befallene Ehren- und Kirchenmänner in großer Zahl. Den Sozialdemokraten gegenüber unterblieb fortan die alte Polemik, die Kommunisten waren damals völlig bedeutungslos. Die Leute von EMSZO bereiteten sich allmählich auf die Nachkriegszeit vor, von der sie die Verwirklichung ihrer Ziele in Frieden und Freiheit erhofften.

KALOT: «Aufstand» in 3000 Dörfern

Auch die Ursprünge der Katholischen Bauernjugendbewegung KALOT gehen auf das Jahr 1935 zurück. Initiator und Organisator P. Jenő Kerkai suchte sich zuerst selbstlose, begeisterte Mitarbeiter, die hauptberuflich tätig sein konnten. Er fand für seine Bestrebungen von Anfang an auch die finanzielle Lösung, ohne deswegen in Abhängigkeit zu geraten. Neben den ersten Aktivisten, György Farkas und József Ugrin, nahm sein Ordensbruder P. Töhötöm Nagy an der schwierigen Pionierarbeit teil. In der Blütezeit der Bewegung gab es dann mehr als 190 «professionelle» Mitarbeiter.

Wer die kulturelle und soziale Apathie des ungarischen Dorfes gekannt hatte, traute kaum seinen Augen, als die Saat von KALOT zu sprießen begann. Jugendliche aus dem Bauernvolk bemühten sich gemeinsam darum, gesellschaftliche und wirtschaftliche Rückstände zu beseitigen und Bildungslücken zu schließen. Viele Lehrer und Seelsorger halfen ihnen, nicht zuletzt auch der Zentraldienst der wachsenden Bewegung: Sie versorgten die Ortsgruppen kontinuierlich mit Material für Vorträge und Kurse, förderten die Gründung wie auch die Weiterentwicklung von vielen tausend Dorfbüchereien und anderes mehr. Doch der geistige Hebel war die große Reformidee der christlichen Solidarität, dessen wirksamste Werkstatt die *Landvolkshochschule* wurde. Laut letzten zuverlässigen Angaben existierten 1943, acht Jahre nach Beginn, etwa 3000 ordnungsgemäß gegründete Ortsgruppen mit rund 500000 Mitgliedern. Dieser Erfolg ist nur vor dem Hintergrund der damaligen halbfeudalen Verhältnisse in Ungarn zu erfassen. Durch fachliche und wirtschaftliche «Aufrüstung» sollte nicht nur die Bodenreform vorangetrieben, sondern auch der Übergang zu einer Struktur von «*freien Bauern in freien Genossenschaften*» in die Wege geleitet werden.

Der Werdegang der katholischen Landvolkshochschulen lief mit protestantischen Entwicklungen dieser Art parallel. Die allererste wurde jedoch von KALOT errichtet (1940), und zwar als eine Institution mit Wohnheim, Andachts- und Aufenthaltsraum, Bücherei, Nutzgärten sowie Ateliers für Volkskunst. Im Verlauf der folgenden drei Jahre entstanden weitere 19 ähnliche Einrichtungen – einige auch mit Manufakturen für Agrarprodukte –, die Gesamtzahl wuchs also auf 20. Das Glück des Tapferen war dabei im Spiel: Einmal bauten die Gründer selber, einmal kauften oder mieteten sie geeignete Anwesen, ein andermal tauchten Spender auf, die auf solche Weise eine imaginäre Schuld zu tilgen meinten. – Die Lehrinhalte bezogen sich auf weltanschauliche Schlüsselfragen, Geographie, Geschichte, Gesundheitswesen und Literatur, ferner auf Wirtschafts-, Sozial- und Genossenschaftskunde. Das Spektrum reichte – kaum glaubhaft für einen Intellektuellen – vom ungarischen Bauernalltag bis zum Schicksal des Abendlandes ...

Mehrere Zehntausende bildeten sich in den KALOT-Hochschulen weiter und warben immer neue Teilnehmer an. Zudem nahmen Zehn-, ja oft Hunderttausende an Kundgebungen teil, die über Ziele und Erfolge der Bewegung informierten. Ein Wochenblatt, zwei Monatshefte und etliche Periodika orientierten über das Aktuelle. Künstler und Schriftsteller schlossen sich an, Politiker machten Annäherungsversuche, zwei Ministerpräsidenten besuchten die Hochschule in Érd. Die Bischofskonferenz nahm zwar Kerkais Vorschlag zur eigenständigen Parzellierung des kirchlichen Großgrundbesitzes nicht an, doch unterstützten einige Bischöfe (Apor, Dudás, Mindszenty, Serédi, Virág) nachhaltig die Tätigkeit des KALOT.

Mit größtem Stolz blickten alle auf die Verwirklichung der ersten modellhaften *Bauernsiedlung* bei Egeg. In einer seiner Bil-

dungsstätten richtete KALOT eine «Fachhochschule» ein. Dazu gehörte auch eine Nutzfläche von 250 Katastraljoch, die während des 12monatigen Fortbildungskurses von den Teilnehmern übungsweise bearbeitet wurde. Die Absolventen waren für Siedlungsprojekte vorgesehen. Im Jahre 1943 ermittelten Freunde ein Grundstück von 418 Katastraljoch, das über einen staatlichen Familienschutzfonds für gemeinnützige Ziele zu erwerben wäre. KALOT packte zu, gründete unter Mitwirkung der Neusiedler-Kandidaten eine Genossenschaft, bemühte sich um Kredite; so zogen in einigen Monaten 20 junge Ehepaare in ihre eigenen Häuser mit je ca. 20 Katastraljoch Besitz, Hausrat und vollem Instrumentarium ein. Es sollte das Symbol einer neuen «Landnahme» sein.

Doch im folgenden Jahr wurde Ungarn immer mehr zum Kriegsschauplatz der benachbarten Großmächte. Jenő Kerkai konnte das Mißtrauen der Nazis dadurch dämpfen, daß KALOT sich von den inneren Angelegenheiten der Ungarndeutschen fernhielt. Bald aber mußte man einer möglichen sowjetischen Ökkupation wegen mit einer völlig neuen Lage rechnen. Auch im Hinblick darauf versuchte P. Kerkai, für KALOT das Beste herauszuholen. Sein Vertreter Töhötöm Nagy überquerte 1945 auf abenteuerliche Weise die Frontlinien und erhielt im Hauptquartier des sowjetischen Marschalls Malinowskij – nach Rücksprache mit Moskau – für die KALOT-Bewegung einen Freibrief zum Weitermachen.² – Obwohl 17 der 20 Landvolkshochschulen infolge des Krieges in Trümmern lagen, blickte KALOT mit doppelter Hoffnung in die Zukunft.

Gemeinsam für konkrete Gerechtigkeit

Arbeitsrecht und Sozialpolitik entwickelten sich viel zu langsam. Mangels Kontrolle kamen auch bestehende Gesetze nicht zur Geltung. Die Gewerkschaften – besonders die christlich-sozialen – verhielten sich passiv. EMSZO und KALOT wollten die alltäglichen Lebensbedingungen der Massen radikal verbessern, fanden jedoch dafür in den existierenden Gewerkschaften keine tauglichen Partner. Es blieb nur die Möglichkeit, neue Interessenvertretungen mühsam aufzubauen. Nach jahrelangen «Vorübungen» in Szeged gründeten Mitglieder von EMSZO und KALOT 1939 in Budapest den «*Berufsverband Ungarischer Werktätiger*» («*Magyar Dolgozók Országos Hivatásszervezete*»). Er gliederte sich in drei große Sektionen auf (Bauern und Landarbeiter, Bergbau-, Industrie- und Handelsarbeiter sowie «Kopfarbeiter» bzw. Geistesschaffende) und kannte konfessionell keine Schranken.

Die Sektionen waren selbständig und hatten ihre eigenen Orts-, Fach- oder Betriebsorganisationen. Ihre Zusammengehörigkeit kam in einem gemeinsamen Präsidium zum Ausdruck. Die Interessenvertretung bezog sich gleichermaßen auf Gruppen (Belegschaften) und Einzelpersonen. Man machte nicht nur seine legalen Ansprüche geltend, sondern es wurde auch für bessere Löhne sowie günstigere Arbeits- und Gesundheitsverhältnisse gekämpft. Landarbeiter traten vereint für Familien-Hausplätze ein. Industrie- und Bergarbeiter strebten nach Tarifverträgen, konnten aber die Arbeitgeber oft nur durch massive Aktionen zu Verhandlungen zwingen.

Der harte Einsatz des «Berufsverbandes» trug Früchte: Nach vier bis fünf Jahren zählte er etwa 100000 Mitglieder. Der Industrie- und Handelssektor verfügte in 20 Städten über Sekretariate, organisierte 10 Arbeiterhochschulkurse wie auch zahllose Fachlehrgänge und Nachschulungsmöglichkeiten. Die Ziele hießen: kurzfristig Selbsthilfe, langfristige Mitbestimmung.

Strategie der Dachorganisationen

Zweimal in der Geschichte der Bewegungen entstanden gemeinsame Dachverbände mit politischer Zielsetzung. Ein erstes Mal geschah dies auf Einladung des reformwilligen Ministerpräsidenten Graf *Paul Teleki* (1940), der von den Volksbewegungen eine gesellschaftspolitische Unterstützung gegen das

² Näheres im oben (Anm. 1) erwähnten Artikel und bes. im Buch von Töhötöm Nagy, *Jesuiten und Freimaurer*, Wien 1969, S. 164ff.

verstaubte Establishment erwartete. Die auf diese Weise entstandene «Ungarische Soziale Volksbewegung» («Magyar Szocialis Népmozgalom») forderte tiefgreifende politische Reformen. Nach dem plötzlichen Freitod Telekis (1941) hörten ihre öffentlichen Aktivitäten freilich auf. Ein zweites Mal diente die Verkettung unter gemeinsamem Namen dem Überlebensplan von EMSZO und KALOT nach Kriegsende. Der Begriff «Soziale Volksbewegung» blieb erhalten, jedoch mit dem Attribut «katholisch». (Damit wollte man sozusagen eine kirchenpolitische Komponente einbauen, sich zugleich aber auch vom interkonnexionellen «Berufsverband Ungarischer Werktätiger» distanzieren.)

Man schrieb das Jahr 1944. Im Untergrund bereiteten sich die Leiter diverser Parteien auf die Nachkriegszeit vor. Einer geheimen Zusammenkunft wohnten auch Vertreter der «Katholischen Volksbewegung» bei und bewarben sich um die Mitgliedschaft im bestimmenden Gremium, aber es sollten nur echte Parteien angenommen werden. So formte sich das Spitzenkomitee zum Ausschuß der rasch und heimlich gegründeten «Christlich-Demokratischen Volkspartei» um. Danach erhielt diese ihren festen Sitz im interparteilichen Kollegium, wo plötzlich auch Vertreter der wurzellosen, doch zukunftsreichen Kommunistischen Partei auftauchten.

Nun hoffte man, daß die zwangsläufig entstandene Dachorganisation, als letzte dieser Art, über die gemeinsame Repräsentanz hinaus zu einem Bollwerk des christlichen Humanismus erwachsen würde. Auf den Beinamen «christlich» wurde allerdings später verzichtet, um jeden klerikalen Anstrich zu vermeiden. Die Demokratische Volkspartei («*Demokrata Néppárt*», DNP) verfügte im Augenblick ihrer Gründung über 600000–700000 sichere Wähler aus den Volksbewegungen.

Chronik des Untergangs

Die neuen Machthaber schienen sich einerseits um einen Dialog mit den Volksbewegungen zu bemühen, andererseits untergruben sie deren Dasein mit allen Mitteln. Die schlichte Chronik der Ereignisse sei hier abschließend referiert.

Nach genauer Erkundung der örtlichen Verhältnisse wurde das EMSZO-Zentralbüro Anfang Dezember 1944 von der Gestapo überrannt, durchsucht und die anwesenden fünf Mitarbeiter in das Internierungslager Dachau verschleppt. Die damals versiegelten Türen öffneten sich niemals mehr. Die auf die Nazis folgenden Sowjets und ihre Statthalter verhinderten ebenfalls –

auch gesetzlich – die Fortsetzung der Arbeit. Von den verschleppten Mitarbeitern überlebten allerdings drei. Kardinal Mindszenty wollte später nach französischem Vorbild eine Gemeinschaft von «Arbeiterpriestern» als bescheidenen Ersatz für die zerrütteten katholischen Arbeitervereine ins Leben rufen, und zwar aus den aktivsten Mithelfern von EMSZO. Doch diese Gruppe mußte sich bald selbst auflösen. Mitglieder der Ortsgruppen wurden dagegen als «nützliche Kader der Werktätigen» polizeilich registriert und überwacht, andere auch interniert oder in die KP einbezogen.

KALOT wurde von den Nazis in Schußweite gehalten, doch konnten seine wichtigsten Männer rechtzeitig untertauchen. Wie bereits erwähnt, erhielt Töhötöm Nagy, der Stellvertreter Kerkais, im Malinovskij-Hauptquartier einen Freibrief zum Weitermachen. Im Herbst 1945 feierte KALOT sein zehnjähriges Bestehen in einer Budapester Sporthalle und lud auch Delegierte des Komsomol samt einheimischen Jungkommunisten zum Festakt ein. Es war eine umstrittene Geste, geschah jedoch im Interesse eines friedlichen Nebeneinanders. Vermutlich kamen aber aus Moskau auch andere, vertraulichere Freibriefe an die KP Ungarns: In den Dörfern erschienen nämlich gut ausgestattete Schlägertrupps und gingen gegen die KALOT-Versammlungen vor. Die Jungbauern schlugen immerhin energisch zurück, und das geheime Terrorkommando blies zum Rückzug. Aber einige Monate später ereignete sich ein Zwischenfall, der als «Mord an der Ringstraße» bekannt wurde. Die Medien verkündeten, daß am Theresienring in Budapest ein KALOT-Mitglied einen Sowjetsoldaten erschossen habe. Der Schuß sei aus einer Hausruine abgegeben worden. Als eine gerade anwesende Polizeieinheit zur Verfolgung ansetzte, flüchtete der Täter auf den Dachboden des Gebäudes und beging in seiner Verzweiflung Selbstmord; in seiner Tasche fand man einen KALOT-Ausweis. Die öffentliche Meinung betrachtete den Fall als «konzipiert», wußte aber nicht, was er bezwecken sollte. Nach einigen Tagen, im Juli 1946, wurde es klar, als KALOT und weitere 220 nichtkommunistische Vereine vom Regime aufgelöst wurden. Eine nachträglich formell genehmigte Nachfolgeorganisation von KALOT führte ein Schattendasein, das etwa noch zwei Jahre lang geduldet wurde.

Den «Berufsverband Ungarischer Werktätiger» ereilte ein ähnliches Schicksal wie EMSZO. In der Endphase des Faschismus wurden die Zentralräume von einem Elitekommando der Pfeilkreuzler besetzt, 11 Personen eingekerkert, der Verband offiziell aufgelöst. Nach dem Umbruch wurde das Verbot von den sowjetischen Behörden schleunigst erneuert. Darüber hinaus kamen die Aktivisten natürlich in das Wechselbad von «Sühne» plus «Umerziehung».

Die «Demokratische Volkspartei» (DNP) wurde von der sowjetischen Besatzungsmacht und ihren einheimischen Exponenten nicht anerkannt. Obwohl die erste Regierung von den Parteien der Untergrund-Koalition gegründet wurde, der auch die DNP angehörte, ist diese als nichtexistent behandelt worden. (Aus taktischen Gründen bestand von 1945 bis 1948 ein Scheinparlamentarismus unter straffer Aufsicht der Siegermacht; die Kommunisten bauten rasch ihre allmächtige Geheimpolizei – samt Spitzelnetz – aus, verfügten über nahezu alle Medien und waren von Anfang an die Gewalthaber.) Als nun die DNP sich zur Wahl stellen konnte (1947), waren inzwischen alle ihre Gründervereine zur Strecke gebracht worden. Bei den letzten, relativ freien Wahlen in Ungarn bekam sie trotzdem die meisten Wählerstimmen. Ihre 60 Mandatsträger wurden jedoch als «gefährliche» Opposition auf Schritt und Tritt überwacht. Dieser Psychoterror begann schon in den Korridoren des «Hohen Hauses». Im Sitzungssaal wurden ihre Reden meist überschrien. Ein letztes Aufbäumen war ihr Kampf gegen die Verstaatlichung sämtlicher konfessionellen Schulen. Danach flüchtete Parteichef István Barankovics notwithstanding in den Westen. Ihm folgten viele Abgeordnete. Die Zurückgebliebenen lösten «freiwillig» die DNP auf und stellten sich den bitteren Konsequenzen.

Stefan Vida, Nürtingen



Herausgeber: Institut für weltanschauliche Fragen
Redaktion: Ludwig Kaufmann, Clemens Locher, Karl Weber, Josef Bruhin, Albert Ebner, Mario v. Galli, Robert Hoiz, 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) 2010760

Bestellungen, Abonnemente: Administration

Einzahlungen: «Orientierung, Zürich»

Schweiz: Postcheck Zürich 80-27842

Schweiz. Kreditanstalt Zürich-Enge

Konto Nr. 0842-556967-61

Deutschland: Postgiroamt Stuttgart (BLZ 60010070)

Konto Nr. 6290-700

Österreich: Postsparkasse Wien, Konto Nr. 2390.127

Italien: Postcheckkonto Rom Nr. 29290004

Jahresabonnement 1986:

Schweiz: Fr. 37.- / Studenten Fr. 26.-

Deutschland: DM 45.- / Studenten DM 30.-

Österreich: öS 340.- / Studenten öS 230.-

Übrige Länder: sFr. 37.- zuzüglich Versandkosten

Gönnerabonnement: Fr. 45.- / DM 55.- (Der Mehrbetrag wird dem Fonds für Abonnemente in Ländern mit behindertem Zahlungsverkehr zugeführt.)

Einzel exemplar: Fr. 2.50 / DM 3.- / öS 22.-

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

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion

AZ

8002 Zürich