

ORIENTIERUNG

Nr. 23/24 53. Jahrgang Doppelnummer Zürich, 15./31. Dezember 1989

JOSEF BLANK, der am 2. Oktober dieses Jahres verstorbene Neutestamentler in Saarbrücken, hat nicht nur als Professor unter Studenten und Kollegen seines Faches sowie als Autor und (Mit-)Herausgeber gewirkt (vgl. den Nachruf von G. Dautzenberg in Orientierung Nr. 19 vom 15. Oktober, S. 201f.): ihm lagen auch die theologische Bildungsarbeit für breite Kreise und der direkte Kontakt mit Priester- und Solidaritätsgruppen am Herzen. So hielt er zahlreiche Vorträge, und immer wieder war er an Tagungen anzutreffen. Nicht zuletzt aber war der Hörfunk sein Medium. In seinem Heimsender, dem saarländischen Rundfunk, schätzte man die spontane Art, mit der er bereit war, kurzfristig und ohne Scheu auf römische Dokumente oder Verlautbarungen der deutschen Bischofskonferenz zu reagieren und hinzustehen, wo andere sich zierten oder verkrochen. Ein Beispiel, von dem jetzt noch geredet wird, ist seine Verteidigung der ihres Lehrstuhls beraubten Ute Ranke Heineemann. Langfristiger und mehr in der Form thematischer Meditation konzipiert war während gut 25 Jahren seine Mitarbeit am Südwestfunk. Kürzlich war dort von ihm noch eine Sendung über seine Erfahrungen in der Krankheit – «da habe ich neu zu denken begonnen» – mit von ihm selber ausgewählter Musik zu hören. Im folgenden bringen wir seine besinnliche Darlegung zum Thema «Inkarnation», die genau vor einem Jahr, im Advent 1988, im SWF gesendet wurde.

(Red.)

Gott sucht den Menschen

«Inkarnation» ist ein Grundbegriff des christlichen Glaubens und seiner Theologie. Die Kirchen bekennen in ihrem großen Glaubensbekenntnis: «Für uns Menschen und zu unserem Heil ist Er – der Sohn Gottes – vom Himmel gekommen, hat Fleisch angenommen durch den Heiligen Geist aus Maria der Jungfrau und ist Mensch geworden.» Grundlegend für diese Aussage ist die bekannte Formulierung aus dem Johannesevangelium, wo es im Prolog heißt:

«Im Anfang war ER DAS WORT (auf griechisch: der Lógos), / und ER DAS WORT war bei Gott, / und Gott war ER DAS WORT... / Und ER DAS WORT ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt, / und wir haben seine Herrlichkeit gesehen, / die Herrlichkeit des Eingeborenen vom Vater / voll Gnade und Wahrheit.»

Inkarnation meint also die Fleisch-Werdung des ewigen göttlichen Wortes des Vaters, der zweiten Person der göttlichen Dreieinigkeit, das Kommen Gottes ins «Fleisch», verwirklicht im geschichtlichen Menschen Jesus von Nazareth; also das, was wir als das «Wunder der Weihnacht» feiern.

Inkarnation ist seit der Frühzeit des Christentums die zentrale Bekenntnisaussage des christlichen Glaubens; denn dieser ist von Anfang an an die menschliche Person Jesu und ihre Geschichte gebunden. Zwar ist das christologische Denkmodell der Inkarnation eine relativ späte Ausformulierung, die um die Wende vom ersten zum zweiten nachchristlichen Jahrhundert entstanden sein mag. Aber die Sache selbst war von Anfang an da; außerdem haben die frühen Christen in diesem Begriff doch sehr bald einen wesentlichen Ausdruck ihres Glaubens gesehen. Christentum, so kann man durchaus sagen, ist «die Religion der Menschwerdung Gottes». «Das Hauptstück unseres Heils», so sagt der Bischof *Apollinaris von Laodikaia* (gestorben um 390 nach Christus), «ist die Inkarnation des Lógos». Entsprechend heißt es in einer Aussage des 1. Johannesbriefes, die sich gegen gewisse Irrlehrer richtet: «Daran erkennt ihr den Geist Gottes: Jeder Geist, der bekennt: Jesus Christus ist im Fleische gekommen, ist aus Gott; und jeder Geist, der Jesus nicht bekennt, ist nicht aus Gott. Das ist der Geist des Antichrist, über den ihr gehört habt, daß er kommt, und er ist bereits in der Welt.» (1 Joh 4,2–3)

WEIHNACHTEN

Gott sucht den Menschen: Inkarnation als zentrale christliche Bekenntnisaussage – Der Mensch Jesu in seinem Leben, seinem Leiden und seinem Hinrichtungstod – Keine mythische Gottesepiphany und kein gnostischer Dualismus – Von der kleinen Außenseiter-Religion in Jüdäa zur weltweiten Wirkungsgeschichte des Christentums.

Josef Blank (gest. 2. Okt. 1989)

LATEINAMERIKA

Wenn die Bibel den Armen wieder weggenommen wird: Zum Konflikt um die Konferenz der Ordensleute (CLAR) – Der Aufbruch von Medellín und Puebla – Vor der 4. Generalversammlung des CELAM (Santo Domingo 1992) – Das neue Reizwort *Iglesia popular* – Auftrag des Papstes zu einer Neuevangelisierung – CLAR und CELAM erarbeiten in Absprache ein Projekt der Bibellektüre – Zum Konzept von *Palabra y Vida* – Von den Armen wird gelernt, wie man die Bibel lesen kann – Polemik und Kritik von CELAM und der römischen Kurie – Suche nach einem Kompromiß – Unerbittliche Verurteilung durch die Glaubenskongregation – Die Ordensobern treten für ihre Mitbrüder ein – Bibelprogramm wird eingestellt – Römische Kurialbehörde zwingt CLAR einen Generalsekretär ihrer Wahl auf (vgl. Kasten).

Ludwig Kaufmann und Nikolaus Klein

THEOLOGIE

Für eine neue hermeneutische Kultur: Zu Ehren von *Edward Schillebeeckx* – Kampf für die Mündigkeit der Christen – Einsatz für die Solidarität zwischen reichen und armen Kirchen – Neue hermeneutische Kultur der Anerkennung der Anderen – Angesichts der ethnisch-kulturellen Vielfalt – Offensive Treue zum Konzil.

Johann Baptist Metz, Münster/Westf.

LITERATUR

Diktatur, «Conditio lusitana» und literarischer Widerstand: Zum Werk des portugiesischen Schriftstellers *Miguel Torga* – Unter der Salazar-Diktatur zeitweise verhaftet – Ein Tagebuch in der Zeit literarischer Zensur – Der Autor als Exponent seiner Zeit – Fiktionale Schöpfung einer verkehrten Welt – Einzelgänger in der literarischen Szene Portugals.

Albert von Brunn, Zürich

BUCHBESPRECHUNG

Gott oder das Gold in Westindien: Zu einem Buch über Bartolomé de Las Casas von *Guillermo Gutiérrez* – Wie die Conquista theologisch begründet wurde – Las Casas als Vorläufer der Befreiungstheologie.

Jon Sobrino, San Salvador

Das Bekenntnis: «Jesus Christus ist im Fleisch gekommen», also zum irdischen Menschen Jesus, wird zum Kriterium dafür, was rechter und was falscher Glaube sei. Denn, so wird es auch der Bischof *Irenäus von Lyon* (um 200 nach Christus) formulieren: «Nach keiner einzigen Lehre der Häretiker ist das Wort Gottes Fleisch geworden.» Das heißt, die Leugnung der Inkarnation ist das Kennzeichen jeder Irrlehre.

Sicher werden sich manche an dem Wort «Fleisch, Fleischwerdung, das Kommen Gottes ins Fleisch» stoßen. Für uns hat das Wort «Fleisch» etwas Anstößiges. Das muß aber nicht sein. In der Sprache der Bibel, im Alten wie im Neuen Testament bezeichnet der Ausdruck «Fleisch» stets den ganzen Menschen, und zwar den Menschen in seiner Hinfälligkeit und Sterblichkeit. So sagt der Prophet im «Trostbuch Israels», dem «Zweiten Jesaja», um den gewaltigen Unterschied zwischen dem hinfälligen Menschen und dem ewig bleibenden Gotteswort deutlich zu machen: «Alles Fleisch ist Gras und all seine Schönheit wie die Blume des Feldes. Das Gras verdorrt, die Blume verwelkt, doch das Wort Gottes bleibt ewig bestehen.» (Jes 40,6–8)

Wir sehen: «Fleisch» ist der ganze Mensch, die volle unverkürzte Wirklichkeit des Menschen in seiner Irdischkeit und Diesseitigkeit, aber auch in seiner Geschöpflichkeit, Hinfälligkeit und Sterblichkeit. Es geht also durchaus darum, zu unterstreichen, daß Jesus Christus eben ein solcher wirklicher Mensch war, ebenso ein Mensch, der nicht nur leidensfähig war, sondern der auch tatsächlich gelitten hat. Das kommt am nachdrücklichsten zum Vorschein in der bekannten Szene aus der Johannespassion, wo der römische Landpfleger Pontius Pilatus den geißelten Jesus dem Volke vorführt. «Also kam Jesus heraus und trug eine Dornenkrone und ein Purpurkleid. Und er spricht zu ihnen: Sehet, welch ein Mensch.» (Joh 15,9) Man kann also sagen, daß in der Leidensgeschichte und im Tod am Kreuz die Inkarnation ihren absoluten Tiefpunkt und ihren letzten Ernst erreicht. Entsprechend heißt es auch im Christus-Hymnus des Philipperbriefes:

*«Er entäußerte sich selbst und nahm Knechtsgestalt an,
ward gleich wie ein anderer Mensch
und an Gebärden als ein Mensch erfunden,
er erniedrigte sich selbst und ward gehorsam bis zum Tode,
ja zum Tode am Kreuz.»*

Es kommt also entscheidend darauf an, den Begriff der «Inkarnation» nicht zu eng zu fassen, indem man ihn auf das Weihnachtsgeschehen des Krippenkindes beschränkt. Im Grunde ist damit das ganze Heils- und Erlösungsgeschehen gemeint, die ganze Jesus-Geschichte in ihrem harten, ja blutigen Ernst, freilich gehört dazu auch die Auferweckung Jesu durch Gott. Diese ganze Geschichte in ihrem vollen Umfang versteht das Neue Testament als den entscheidenden Ort des Handelns und der Offenbarung Gottes zum Heil der gesamten Menschheit.

Ein Jude, kein «Unsterblicher»

Diese ur- und frühchristliche Glaubensauffassung hat sowohl in der jüdischen wie in der heidnischen Welt Aufsehen und Ärgernis erregt. Obwohl das Judentum schon lange mit dem Gedanken einer Offenbarung Gottes in der Geschichte Israels vertraut war – man kann diese Geschichte als den Weg einer fortschreitenden Annäherung an die Jesus-Offenbarung verstehen, als die prophetische Verheißung, deren Erfüllung Jesus Christus ist – so hat doch das alte Gottesvolk in der Jesus-Geschichte nicht diese endzeitliche Erfüllung sehen können, was für uns Christen eines der schwierigsten Rätsel ist und bleibt, über das uns ein letztes Urteil nicht zusteht. Denn an dieser Stelle ist ja doch zu betonen, daß das Menschsein Jesu in seiner konkreten Gestalt das Judesein Jesu beinhaltet. Der Mensch Jesus war Jude, Angehöriger Israels, beschnitten am 8. Tag, der jüdischen Lebensform der Tora unterworfen; seine

Mutter Maria war Jüdin; auch die Apostel waren Juden, nicht zuletzt der Völkerapostel Paulus. Ebenso wußte sich Jesus in erster Linie zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel gesandt. All dieses muß man mitbedenken, wenn wir von «Inkarnation» sprechen und wenn wir darunter das wirkliche geschichtliche Menschsein Jesu zu verstehen haben. Insofern gehört das Alte Testament zu den unabdingbaren Voraussetzungen, zum historischen, aber auch zum religiösen und theologischen Hintergrund der Geschichte Jesu. Der Gott Israels ist auch der Gott Jesu, den er Abba, seinen lieben Vater, nennt. Jesus hatte nicht nur eine allgemeine «menschliche Natur» angenommen, sondern er war als wirklicher, konkreter Mensch Jude. Dies zu unterstreichen ist heute besonders wichtig, weil man es auf christlicher Seite jahrhundertlang vergessen hat. Ist es nicht so, daß der Menschensohn Jesus heute zu seinen christlichen Brüdern sagen könnte: «Ich war Jude, und ihr habt mich gehaßt und verfolgt.»? Die Zugehörigkeit zum Volke Israel macht das Menschsein Jesu realistisch konkret.

Aber auch die heidnische Welt hat an der Inkarnation Anstoß genommen, vor allem auf Grund ihrer idealistisch-spiritualistischen Denkweise. Dabei war es nicht so, daß das Erscheinen von Göttern in Menschengestalt für den spätantiken Menschen besondere Probleme bereitet hätte. Aber diese Vorstellungen gehörten zum Bereich der mythisch-dichterischen Phantasie; das war eher ein lustiges und amouröses Maskenspiel, Kostümwechsel, wie der Titel «Metamorphosen» des Dichters *Ovid* beziehungsreich sagt. Sie waren jedenfalls nicht ernst gemeint.

Der Unterschied zwischen Göttern und Menschen wird am besten durch die Unterscheidung zwischen den «Unsterblichen, den ewig seligen Göttern», die kein Leiden und keine Vergängnis berührt, und den «Sterblichen», die der Mühsal des Lebens und endlich dem Tode unterworfen sind und bleiben, gekennzeichnet. Vorstellbar ist allenfalls, daß ein Sterblicher zum Lose der Unsterblichkeit gelangt, wie dies bei *Herkules* der Fall ist. Aber das Umgekehrte, daß ein Gott sich aus freien Stücken dem Menschenlos unterwerfen könnte, ist schlechterdings undenkbar. Der griechische Philosoph *Kelsos*, der im zweiten nachchristlichen Jahrhundert lebte, einer der ersten antichristlichen Intellektuellen, der das Christentum literarisch bekämpfte, hat sich zu dieser Sache so deutlich ausgedrückt, daß kein Zweifel offenbleibt. Er sagt: «Ich sage aber nichts Neues, sondern was längst als richtig angenommen ist, Gott ist gut, schön und glücklich und befindet sich in dem schönsten und besten Zustande. Steigt er nun zu den Menschen hernieder, so muß er sich einer Veränderung unterziehen, und zwar einer Veränderung vom Guten zum Schlechten, vom Schönen zum Häßlichen, vom Glück zum Unglück, und von dem besten zu dem schlimmsten Zustand. Wer möchte nun wohl eine solche Änderung wählen? Und nur das Sterbliche ist von Natur der Wandlung und Umgestaltung unterworfen, das Unsterbliche aber ist seinem Wesen nach immer ein und dasselbe: Gott könnte also eine derartige Veränderung nicht eingehen.»

Also, kein Gott wird das glückselige Leben, das er führt, mit dem Unglückslos der Sterblichen vertauschen wollen. Hinzu kommt, daß die heidnischen Mythen tatsächlich keine Gottheit kennen, die wirklich so leiden und sterben würde, wie Jesus gelitten hat und gestorben ist. Die Gestalten des *Herkules* und des *Dionysos*, beides antike Erlösergottheiten, die der Dichter *Friedrich Hölderlin* noch an die Seite Jesu glaubte stellen zu können, leisten gerade dieses nicht; was übrigens Hölderlin selbst gemerkt hat. Hier herrschte, ganz anders als im Mythos, die echte historische Wirklichkeit, wofür man sogar den römischen Historiker *Tacitus* anführen kann, wenn er schreibt: «Der Stifter dieser Sekte, Christus, ist unter der Herrschaft des Tiberius durch den Prokurator Pontius Pilatus hingerichtet worden.» An der Krippe und am Kreuz findet der Mythos qua Göttergeschichte sein Ende.

Das gnostische Mißverständnis

Einen weiteren Gesichtspunkt finden wir in der Gedankenwelt der Gnosis. Man versteht unter «Gnosis» heute eine spätantike religiöse Bewegung, die im zweiten Jahrhundert zur stärksten Konkurrenz des Christentums werden sollte und die wir heute auf Grund der Entdeckung gnostischer Originaltexte in Ägypten besonders gut kennen. Da ist einmal die totale Abwertung der geschaffenen materiellen und sichtbaren Welt. Im dualistischen Denken dieser Gruppen ist die Materie und alles, was damit zusammenhängt, radikal böse. Auch JHWH, der Gott des Alten Testaments, ist ein böser Gott, eben weil er diese materielle Welt geschaffen hat. Darum ist auch alles, was am Menschen materiell, fleischlich ist, insbesondere die menschliche Sexualität, von Grund auf böse. Die Welt ist «die Fülle alles Bösen», wie es in einem gnostischen Text heißt, und deshalb mit dem Unheil identisch. Sie kann überhaupt nicht gerettet werden, sondern am Ende nur wieder ins Nichts zurücksinken. Es versteht sich von selber, daß von diesem Denkansatz her der Gedanke der Inkarnation undenkbar ist. Das zeigt sich gerade an der gnostischen Interpretation des Inkarnationsgedankens. Entweder nimmt der himmlische Erlöser, der sogar Christus heißen kann, keinen wirklichen materiellen Leib an, sondern nur einen Scheinleib. Deshalb bezeichnet man diese Auffassung auch als «Doketismus»; der im Grunde das volle Menschsein des Erlösers gar nicht wahrhaben will. Die Sonderstellung Jesu wird hier so verstanden, daß Jesus auch in der Welt ein magisch-wunderbares Ausnahme-Dasein geführt hätte, eine Vorstellung, die auch manche Christen sich vom irdischen Jesus gemacht haben. Oder eine andere Version: Man läßt den himmlischen Christus auf den irdischen Jesus bei seiner Taufe im Jordan herabkommen, und er verläßt diesen dann wieder beim Beginn seiner Passion, so daß nur der irdische Mensch Jesus gekreuzigt wird, nicht der Sohn Gottes. Man zerreißt also, was nach neutestamentlich-orthodoxer Auffassung eine unzertrennliche Einheit ist, und teilt es auf in einen himmlischen Christus und einen irdischen Jesus, die beide letztlich nichts miteinander zu tun haben. Jedenfalls hält man in der Gnosis den Leib, das Fleisch, die Materie für unerlösbar und heillos schlechthin. Wir sehen jetzt noch deutlicher, in welche Richtung der Begriff der «Fleischwerdung» zielt, nämlich auf ein grundsätzlich neues Verständnis Gottes, der Welt und des Menschen.

Es ist also nicht so, wie die Gnosis meint, daß der Mensch in seiner konkreten, leibhaft-irdischen Existenz, in der Erfahrung der Tiefen und Höhen seines Lebens eine minderwertige und heillose Erscheinung wäre, von der nur ein sublimier, geistiger Teil gerettet würde, und auch das nur bei ein paar elitären Ausnahmen, den sogenannten Pneumatikern. Nein, der Mensch, jeder Mensch ist Gottes geliebte Kreatur; er kommt aus der Liebe Gottes und bleibt, trotz seiner Schuld und Sünde, auch wenn er das Paradies verloren hat, von der göttlichen Liebe getragen und geführt. Und diese Liebe Gottes zur Welt und zum Menschen verdichtet sich im Heilsgeschehen der Inkarnation. Das wahre unverkürzte Menschsein Jesu zeigt, daß die materielle Welt, in der der Mensch als leibhaftige Existenz zu leben hat, eben nicht heillos ist; sie ist erlösbar; in ihr hat Jesus zusammen mit allen Menschen sein historisch-irdisches Leben gelebt; durch ihn wurde sie auch tatsächlich erlöst. Ja noch mehr. Das Endziel des Erlösungsgeschehens ist nicht eine bloß quantitativ verbesserte Welt, wie sie vom Fortschrittsglauben aller Schattierungen versprochen wurde und wird, allerdings vergebens; sondern es ist eine qualitativ andere Welt, eine Welt, in welcher der Tod wirklich besiegt sein wird; eine verklärte Welt, wie sie uns erstmals in der Auferstehung Jesu Christi von den Toten aufgeleuchtet ist. Der auferstandene verklärte Christus ist bereits das Urbild, der endzeitliche Archetypus für die Auferstehung des Leibes und für die kommende verklärte Welt, das himmlische Jerusalem der Johannes-Apokalypse. Wir abgebrühten, müden

Abendländer haben diese umfassende Schau von Gott, Welt und Geschichte, wie sie der volle Begriff der Inkarnation einschließt, weithin vergessen. Aber welche faszinierende Wirkung sie auf einen frühen Christen des zweiten Jahrhunderts machte, sagt uns der folgende Text des kleinasiatischen Gemeindebischofs *Meliton von Sardes*:

*«Und die Kreatur erschrak,
sie war voll Staunen und sprach:
Was ist dies für ein neues Mysterium?
Der Richter wird verurteilt, und schweigt;
Der Unsichtbare wird gesehen, und schämt sich nicht;
Der Unbegreifliche wird begriffen, und erbittert sich nicht;
Der Unermeßliche wird gemessen, und wehrt sich nicht;
Der Leidensunfähige leidet, und rächt sich nicht;
Der Unsterbliche stirbt, und sagt kein Wort;
Der Himmlische wird begraben, und er läßt es zu.
Was ist das für ein neues Mysterium?»*

Gottes Liebe zur Welt

Fragen wir weiter: Was hat das alles noch mit uns zu tun? Darauf ist zu antworten: Die Überzeugung, daß in der Person Jesu die endgültige Offenbarung Gottes erfolgt ist, ist im Laufe der Jahrhunderte nach Christus nicht folgenlos geblieben. Sie hat ihre Wirkungen hervorgebracht, die bis heute zu spüren sind und die auch immer noch von zukunftsweisender Bedeutung sind. Es ist dieses leiseste, stillste und geheimnisvollste Ereignis unserer Geschichte, das den gewaltigen, dynamischen Prozeß in Gang gesetzt hat, den wir als die Ausbreitung und Geschichte des Christentums bezeichnen. Dieser Prozeß ist noch lange nicht zu Ende.

Da ist einmal der Vorgang der «Zuwendung Gottes zur Welt». Wir finden im Johannesevangelium die Aussage: «So sehr hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingeborenen Sohn gab, damit alle, die an ihn glauben, nicht verlorengehen, sondern das ewige Leben haben.» (Joh 3,16) Und es liest sich wie ein Kommentar dazu, wenn es im 1. Johannesbrief heißt: «Auf diese Weise ist die Liebe Gottes in unserer Mitte erschienen: Gott sandte seinen eingeborenen Sohn in die Welt, damit wir durch ihn zum Leben kämen.»

Einen solchen Gott, wie er hier zur Sprache kommt, kennt die gesamte antike Welt, ja die gesamte außerbiblische Religionsgeschichte nicht; einen Gott, der seinem tiefsten Sein und Wesen nach die Liebe ist. Das ist das Grundstürzende der neutestamentlichen Gottesbotschaft: Gott, der absolute Weltgrund, der Urgrund unseres eigenen Seins und Lebens, ist lautere Liebe. Das ist eine Aussage, über die auch beim heutigen Menschen, hat er sie erst einmal begriffen, das Staunen an kein Ende kommt. Das ist eben kein frommer Hit, sondern diejenige Wahrheit, die auch heute noch über den letzten Sinn unseres Lebens entscheidet. Hier geht es um den Gott, der den Menschen sucht, der einbricht in die verlorene Menschenwelt. Der tiefste Grund dafür ist eben Gottes Liebe zum Menschen, eine bedingungs- und grenzenlose Liebe.

In der Menschwerdung Gottes liegt aber auch ein ganz neues Verständnis des Menschen. Jesus ist nicht nur wirklicher Mensch, sondern er ist auch der wahre Mensch, insofern als in ihm zum Vorschein kommt, worin das wahre und gute Menschsein besteht. In ihm ist die Güte und Menschlichkeit Gottes in der Welt erschienen. Jesus ist gleichsam der Archetyp des Menschen, wie Gott ihn haben wollte, der uns eben durch sein menschliches Verhalten selbst zeigt, wie wir eigentlich sein sollten, aber noch lange nicht sind. Er hat nicht nur ein hohes Ideal, sondern er ist das verkörperte, das verwirklichte Ideal. Dazu sei das persönliche Glaubensbekenntnis *Dostojewskis* aus einem Brief des Jahres 1854 zitiert:

*«Dieses Glaubensbekenntnis ist höchst einfach, hier ist es:
Ich glaube, daß es nichts Schöneres, Tieferes, Sympathischeres, Vernünftigeres, Männlicheres und Vollkommeneres gibt als den Heiland; ich sage mir mit eifersüchtiger Liebe, daß es*

dergleichen nicht nur nicht gibt, sondern auch nicht geben kann. Ich will noch mehr sagen: Wenn mir jemand bewiesen hätte, daß Christus außerhalb der Wahrheit steht, und wenn die Wahrheit tatsächlich außerhalb Christi stünde, so würde ich es vorziehen, bei Christus und nicht bei der Wahrheit zu bleiben.» So Dostojewski.

Endlich: In Jesus Christus hat sich Gott auf die Seite der Sünder, der Armen, der Schwachen, der Erniedrigten, Beleidigten und sonstwie in ihrem Leben zu kurz Gekommenen gestellt. Gerade ihnen will er besonders nahe sein. Durch Jesus Christus wissen wir, worin die wahre Brüderlichkeit besteht. Aber, und das ist das Außerordentliche in der Menschwerdung Gottes, daß uns zugleich die Aufgabe gestellt und zugemutet wird, die weitere Verwirklichung von Liebe und Brüderlichkeit selbst in die Hand zu nehmen und durchzuführen. Dazu lesen wir im 1. Johannesbrief: «Meine Freunde, wenn Gott uns so sehr geliebt hat, dann müssen auch wir einander lieben. Niemand hat Gott jemals gesehen. Wenn wir einander lieben, dann bleibt Gott in uns und seine Liebe gelangt in uns an ihr Ziel.»

Die Menschwerdung Gottes als die Offenbarung der absoluten Liebe ist in ihren Wirkungen wie eine Art Kernspaltung: Sie

breitet sich nach allen Seiten hin aus und sucht die Menschen, die sich von ihr ergreifen lassen. Sie ruft alle Menschen zu einer universalen Brüderlichkeit auf, die keine Unterschiede macht zwischen Rassen und Klassen. Dazu gehört heute zweifellos das Engagement für die Dritte Welt; dazu gehört der unermüdete Kampf gegen Hunger, gegen jede Art von Unterentwicklung, gegen geistige, ökonomische und technologische Unterentwicklung. In diesem Sinne bedeutet Inkarnation auch, daß das Menschenbild Jesu, zu dem Frieden, Freiheit und Gerechtigkeit unabdingbar gehören, immer mehr durch uns verwirklicht wird. Es gehört dazu auch, daß wir den Fremden, den Asylanten, die heute bei uns auf Herbergsuche sind, die Aufnahme um der Liebe Christi willen nicht verweigern dürfen.

Inkarnation besagt, daß der unbekannte und verborgene Gott, der in Jesus Christus Mensch geworden ist, in der Gestalt unserer Mitmenschen uns so nahe auf den Leib gerückt ist, daß wir ihm überhaupt nicht mehr ausweichen können, wenn wir auch nur einigermaßen jenes Niveau an Humanität aufrechterhalten wollen, dessen Maßstäbe Jesus durch sich selbst gesetzt hat.

Josef Blank (gest. 2. Okt. 1989)

Die Bibel den Armen wieder wegnehmen?

Konflikte im Vorfeld von Santo Domingo 1992

Die Hälfte aller heutigen Katholiken der Welt werden im Blickfeld sein, wenn im Jahre 1992 in Santo Domingo zum Gedenken an 500 Jahre Evangelisation in Lateinamerika die 4. Generalkonferenz des dortigen Episkopats zusammentritt. Der Versuchung zu einer triumphalistischen Feier stehen an diesem Ort die harten Daten der Geschichte gegenüber: 40 Jahre nach der Eroberung durch Kolumbus waren auf der Insel «Hispaniola» die Indianer ausgerottet, so daß man es heute kaum mit Nachfahren der «Entdeckten» sondern mit solchen der hinterher importierten Negersklaven, bzw. mit Mischlingen aus ihnen und den weißen Herren zu tun hat. Wie weit dieses «Volk» und wie weit all die «Völker» Lateinamerikas von der «Frohbotschaft» angerührt oder gar erfüllt wurden, kann unter diesen Umständen nicht kritisch genug gefragt werden. Doch nicht nur die Hypothek der Geschichte lastet auf dem Jubiläum, die Frage, wie jetzt und künftig «evangelisiert» werden soll, erweist sich als äußerst konfliktrichtig. Das Ereignis wirft bereits dunkle Schatten voraus, so daß der französische Lateinamerika-Experte *Charles Antoine* seine erste Vorschau mit dem Satz überschrieben hat: «Die Schlacht von Santo Domingo hat begonnen.»¹

Wird Santo Domingo Medellín verraten?

Auf dem Spiel steht nicht weniger als der kirchliche Aufbruch von Medellín, d.h. jener Generalkonferenz nach dem Konzil, auf der sich 1968 die Delegierten der verschiedenen nationalen Bischofskonferenzen erstmals dem kontinentalen Skandal der Massenverelendung stellten und zugleich den Einbruch der Armen in die Kirche und die Besitzergreifung des Evangeliums durch die Armen positiv zur Kenntnis nahmen.

Daß dies für die Gestalt der Kirche, die Praxis ihrer Gemeinden und die Akzente der Verkündigung Konsequenzen hatte, wurde alsbald von den einen mit aufatmender Hoffnung, von den andern mit Schrecken und Mißtrauen quittiert. Der zweiten Gruppe, die in Medellín noch mehr oder weniger sprachlos war, gelang es 1971, das Generalsekretariat des organisatorischen «Daches» der Bischöfe des Kontinents (CELAM) zu besetzen und daraus eine bürokratische Zentrale zu machen. In Bogotá herrschte von da an Weihbischof

Alfonso López Trujillo, heute Erzbischof von Medellín und Kardinal. Im Vorfeld der Konferenz von Puebla, die er organisierte, erwieß sich dieser auf die Gefahr des Kommunismus fixierte Kolumbianer als unverhohlener Gegner jener ersten Schritte eines eigenständigen lateinamerikanischen Glaubensdenkens, die man unter dem Stichwort «Befreiungstheologie» zusammenfaßte. Tatsächlich wurde daraus auch in der internationalen Öffentlichkeit ein Reizwort. Vieles, was vor und nach Puebla geschah, wurde am Pro oder Contra zur Befreiungstheologie gemessen.

Inzwischen und im Vorfeld von Santo Domingo haben sich Kampffeld und Kampfziel verändert. Nicht in erster Linie die Theologie und die Theologen stehen im Schußfeld, sondern vielmehr die pastorale Praxis und deren Träger. Das Feindbild heißt jetzt *Iglesia popular*. Denn die «Kirche vom Volke her», wie sie in Puebla noch von Bischöfen wie Helder Câmara durchaus vertreten werden konnte², ist inzwischen vor allem von Nicaragua (Kardinal Obando Bravo) aus zum neuen kirchenpolitischen Schlagwort geworden, das auch in der allgemeinen Politik Widerhall findet.³ Im Schußfeld derer, die sich auf dieses Feindbild fixiert haben, stehen vor allem zwei Dachorganisationen, die auf der Ebene der Institutionen bisher als Hauptzugpferde der Erneuerung im Sinne der in Puebla bekräftigten Option für die Armen gelten konnten: Die *Bischofskonferenz von ganz Brasilien, CNBB*, und der *kontinentale Zusammenschluß der Ordensleute: CLAR* (Confederación Latinoamericana de Religiosos). Die Auseinandersetzung zwischen der römischen Kurie und den brasilianischen Bischöfen hat schon eine längere Geschichte⁴, ist aber heuer mit der fast unglaublichen Brückierung einer regionalen Bischofsgruppe des *Nordeste* neu aufgeflammt. Das Geschehen, das sich als eine Folge gezielter römischer Bischofsernennungen zwecks Aufspaltung und Lähmung (bzw. «Zähmung») des brasilianischen Episkopats erweist, betrifft zwei unter Helder Câmara gegründete Ausbildungszentren in *Recife* (vgl. Kasten).

² Vgl. L. Kaufmann, Puebla zwischen Befürchtungen und Hoffnungen, in: Orientierung 43 (1979), S. 45ff., hier S. 46.

³ Vgl. die jüngste Diffamierungskampagne der Arena-Partei in El Salvador und den Brief von Oberstaatsanwalt Eduardo Colorado an den Papst: El País, 20. 11. 1989, S. 3.

⁴ Vgl. L. Kaufmann, «Freiheit und Befreiung» – Ein Friedensschluß? in: Orientierung 50 (1986), S. 86ff.

¹ Ch. Antoine, *Évangélisation de l'Amérique latine. La bataille de Saint Domingue est commencée*, in: l'actualité religieuse, Juli 1989, S. 29f.

Ein großes Projekt der Ordensleute

Im folgenden wenden wir uns dem Konflikt mit der CLAR zu. Akteure dieses Konflikts sind die kolumbianische Bischofskonferenz (Präsident: Kardinal López Trujillo) und der CELAM (Präsident: Bischof *Dario Castrillón Hoyos*, ebenfalls aus Kolumbien), später dann auch direkter die römische Kurie (Kongregation für die Ordensleute und Glaubenskongregation). Auch dieser Konflikt hat seine weiter zurückliegende Vorgeschichte, war doch schon für die Eröffnung von Puebla (Januar 1979) dem damals neuen Papst eingeflüstert worden, ein Wort der Mahnung an die Ordensleute zu richten. Sie sollten, so sagte er nach einem Wort der Anerkennung für ihre gute Zusammenarbeit untereinander, kein «paralleles Lehramt» bilden. Die Mahnung drückt ein Mißtrauen aus, das aus dem gängigen Machtdenken heraus verständlich ist. Die rund 158000 Ordensfrauen und Ordensmänner in Lateinamerika tragen die Hauptlast der Seelsorge. Arbeitete in früheren Zeiten – nicht ohne Rivalitäten – jeder Orden in einem ihm zugeteilten «Revier», so ist es seit dem Konzil und seit Medellín immer mehr zu gemischten Arbeits- und Pastoralgruppen gekommen.⁵ Insofern sich diese meist um einen Bischof bilden – oder auch, im Falle von Ordenstheologen um eine Bischofskonferenz (z.B. Brasilien) – ist die Rede vom «parallelen Lehramt» ein Schlagwort ohne realen Hintergrund. Insofern aber einem vorherrschend bürokratischen Denken beim CELAM ein lebensnaheres, prophetischeres und eindeutigen Armen verpflichtetes Wirken und Schreiben bei der CLAR gegenüberstehen, könnten institutionelle Rivalität und Mißgunst schon eine Erklärung für den Vorwurf abgeben. Eine «Zentrale» steht nun einmal unter der dauernden Versuchung, alles, was ohne sie geschieht, mit scheelen Augen zu verfolgen. Diesem institutionellen Mißtrauen versuchte die CLAR 1984 mit einer Statutenrevision zu begegnen.⁶ Daß sich inzwischen das Mißtrauen in verschärfter Form meldet, ist umso weniger begreiflich, als es sich um ein Projekt handelt, das von CLAR in ständigem Kontakt mit dem CELAM entwickelt wurde.

Am 9. März 1983 hatte Papst Johannes Paul II. bei seiner Ansprache in Haiti die lateinamerikanische Kirche zu einer *neuen Evangelisierung* des Kontinents aufgefordert. Am 12. Oktober 1984 verknüpfte er diese Aufforderung mit der Vorbereitung auf die 500-Jahrfeier von Entdeckung und Missionierung Lateinamerikas. Die Präsidien des CELAM und der CLAR, haben sich diese Forderung zu eigen gemacht und im Oktober 1985 beschlossen, daß die CLAR in Absprache mit dem CELAM dazu ein Projekt entwickle. Stichwort dabei war eine Überschrift des Schlußdokuments der außerordentlichen Bischofssynode von 1985 in Rom *sub verbo Dei* («unter dem Wort Gottes»). Auf der Basis dieser Übereinkunft hat das Präsidium der CLAR am 11. April 1987 eine Arbeitsgruppe von Bibelwissenschaftlern und Fachleuten der Bibelpastoral zusammengerufen, die ein Projekt der Bibellektüre ausarbeiten sollte.⁷ Ziel ist die Erneuerung (*conversión*) des Ordenslebens als Beitrag zur «neuen Evangelisierung».

Seit dieser Entscheidung hat unter der Führung von Pater *Edênio Reis Valle*, damals einer der Vizepräsidenten der CLAR die Arbeitsgruppe mehrfach getagt und dem Projekt den neuen Namen *Palabra y Vida* («Wort und Leben») gege-

ben. Bei der entscheidenden Redaktionssitzung waren der Sekretär der römischen Kongregation für die Ordensleute, Erzbischof *Vinzenzo Fagiolo* und dessen Mitarbeiter, Pater *Eusebio Hernández* anwesend.

Die Bibel neu von den Armen her lesen

Das Projekt «Wort und Leben» hat zwei Teile⁸: einmal eine Einführung und Beschreibung der thematischen Schwerpunkte für eine auf 5 Jahre angelegte Bibellektüre. Sodann für jedes Jahr ein thematisches Heft, wovon 1988 gleichzeitig mit der Einführung die erste Etappe mit dem Titel «Das Wort beruft das Gottesvolk» fertiggestellt wurde. Das allgemeine Ziel des Bibelleseprojekts wird folgendermaßen bestimmt: «Aus der Sicht der Armen das Wort Gottes interpretieren und miteinander teilen, um das Ordensleben in Lateinamerika zu erneuern für eine besser verstandene Glaubensverkündigung.» Für dieses allgemeine Ziel werden als Schwerpunkt angegeben:

1. In der gegenwärtigen Situation Lateinamerikas in der kirchlichen Gemeinschaft die prophetische Berufung des Ordenslebens zu vertiefen.
2. Die Geschichte des Volkes Gottes in der Bibel besser zu verstehen in enger Verbindung mit der Geschichte der verschiedenen Völker Lateinamerikas. Das Schwergewicht auf die entscheidenden Phasen dieser beiden «Geschichten» zu legen.
3. Das gemeinsame Lesen der Bibel zu lernen und dabei von der Wirklichkeit des armen Volkes auszugehen und eine neue Methode der Glaubensverkündigung anzuwenden, die den Herausforderungen und Bedürfnissen der Gemeinschaft der Christen besser entspricht.
4. Herausgefordert durch das Wort Gottes eine Bekehrung der Ordensleute zu provozieren, die sich sowohl auf das persönliche und komunitäre Leben wie auf die Rolle in der Gesellschaft erstreckt.
5. Im Licht der biblischen Botschaft die Sendung der Ordensleute im allgemeinen Befreiungsprozeß zu sehen.

Diese Zielsetzungen nähren sich aus den bisher gelebten Erfahrungen mit der Bibellektüre in den Basisgemeinden. Daß die Ordensleute davon lernen sollen, wird ausdrücklich her-

Recife: Schließung ohne Dialog

Auf Ende dieses Jahres müssen in Recife, der größten Stadt von Nordost-Brasilien, zwei bedeutende theologische Ausbildungsstätten, nämlich das Regionalseminar SERENE 2 und das Theologische Institut ITER, ihre Arbeit einstellen. Dies hat die römische Kongregation für die Ausbildung am 12. August dekretiert. Sie wirft den beiden Institutionen vor, daß die elementarsten Bedingungen für priesterliche und intellektuell-theologische Ausbildung nicht gegeben seien. Diese Entscheidung hat Empörung und Entsetzen ausgelöst. Es haben reagiert:

- Das Präsidium der brasilianischen Bischofskonferenz (CNBB)
- Die Dozenten und Studenten der betroffenen Lehranstalten
- Die regionale Konferenz der Ordensleute – neben der regionalen Bischofskonferenz der zweite Rechtsträger der beiden Institutionen
- Der apostolische Visitator für die beiden Lehranstalten, Msgr. *Vicente J. Zico*. Dieser hatte einen positiven Bericht über die beiden Lehranstalten abgegeben.

Verblüfft hat alle Betroffenen, daß bei einer Beratung aller 15 päpstlichen Visitatoren der brasilianischen Priesterseminare mit den Leitungsgremien der römischen Ausbildungskongregation im vergangenen Juli keine Beschwerden gegen SERENE 2 und ITER vorgetragen worden waren. Auch hat diese Kongregation weder die betroffenen Rechtsträger noch Studenten und Professoren vor ihrer Entscheidung konsultiert. Auch der Papst hat anlässlich einer Intervention des Präsidenten der CNBB und des Visitators Msgr. Zico erklärt, er sei über die Entscheidung seiner Behörde nicht informiert. Trotzdem wolle er daran nichts ändern. N.K.

⁵ Zur Geschichte der CLAR vgl. E. Dussel, Die Geschichte der Kirche in Lateinamerika, Mainz 1988, S. 331–337; ferner Heft Nr. 116 von Nuevo Mundo, Revista de orientación pastoral, Caracas 1984.

⁶ Vgl. *il regno attualità*, Nr. 16, 1984, S. 404f. und ebd. Nr. 12, 1985, S. 315f.

⁷ Die Gruppe umfaßt folgende Ordensfrauen und Ordensmänner: Hermengarda Alves Martins RCSJ, Carmen Comellas RCSJ, Lavinia Ortiz CACH, Felix E. Catalá CSSR, Francisco Rodríguez Orofino OFM, Neftalí Vélez SJ, Rosana Pulga SFP, Edênio Reis Valle SVD, Javier Saravia SJ, Luis E. Patiño OFM, Mario Franco E. SJ, José L. Caravias SJ, Carlos Mesters OC, Pedro Drouin CJM, Virginia de Uranga.

⁸ Zur Projektbeschreibung vgl. DIAL (Paris) Nr. 1390 vom 20. 4. 1989 und die von der Missionszentrale der Franziskaner in Bonn herausgegebenen Berichte/Dokumente/Kommentare Nr. 37 und 39.

vorgehoben. Dabei sind drei Elemente entscheidend:

- der Bezug zur konkret gelebten Wirklichkeit
- die Lektüre in Gemeinschaft
- die schöpferische Treue zum Text der Bibel.

Gemäß diesen Kriterien und Zielsetzungen wurden *fünf Etappen* der Bibellektüre aufgebaut:

► 1988/89: «Das Wort beruft das Gottesvolk», eine allgemeine Einführung in das Lesen der Bibel und in die Heilsgeschichte. Dieses Heft umfaßt ausgewählte Texte aus dem Alten und dem Neuen Testament. Ziel ist dabei, die Texte in Konfrontation mit der Situation der Armen auf dem eigenen Kontinent auszulegen.

► 1989/90: «Das Wort befreit». Hier geht es darum, den Volkwerdungsprozeß Israels als Befreiungsprozeß nachzuvollziehen, um im Licht dieser Erkenntnis zu sehen, wie die Ordensleute an aktuellen Befreiungsprozessen teilnehmen können. Grundlage bilden Texte aus folgenden fünf alttestamentlichen Schriften: Genesis, Exodus, Deuteronomium, Josua und das Buch der Richter.

► 1990/91: «Das Wort verkündet und klagt an»: Botschaft und Auftreten der Propheten vor den Mächtigen und Königen von Israel und Juda wie die Sehnsucht nach dem Gottesreich in der Zeit der babylonischen Gefangenschaft. Die Ordensleute sollen dadurch für prophetische Zeichen («Das Wort des Propheten verkündet und klagt zur gleichen Zeit an») in der Gegenwart sensibilisiert werden. Grundlage sind Texte aus den prophetischen Büchern, den geschichtlichen Büchern und der Weisheitsliteratur.

► 1991/92: «Jesus Christus ist das Wort Gottes»: Der Blick auf die geschichtliche Situation zur Zeit Jesu wie auch seine Worte und sein Handeln zeigen die Elemente für eine Jesus-Nachfolge heute. Grundlage dafür sind die Evangelien und die Briefliteratur des Testaments.

► 1992/93: «Das Wort hinterfragt die Kirche»: Eine Darstellung der geschichtlichen Dynamik in den frühen christlichen Gemeinden in Gegenüberstellung zu den Kämpfen, in denen die Basisgemeinden Lateinamerikas heute stehen. Die hauptsächlichsten Texte stammen aus der Apostelgeschichte und der Offenbarung Johannes⁹.

Die Projektbeschreibung endet mit folgenden Worten: «Wir hoffen, daß jeder unserer Schritte Glauben, Hoffnung und Liebe in uns vermehrt; und daß zum Abschluß dieser fünf Jahre das Wort Gottes immer heller im Herzen und Leben des Volkes aufleuchten möge. Wie die beiden Jünger von Emmaus wünschen wir uns, daß unsere Ordensgemeinschaften, zusammen mit den christlichen Gemeinden vom Gotteswort gestärkt, sich neu der lateinamerikanischen Welt zuwenden, um ihr zu verkünden, daß der Herr wirklich auferstanden ist und inmitten seines Volkes lebt.»

Im Advent 1988 war es soweit: In den Ordensgemeinschaften begann man mit der gemeinsamen Bibellektüre auf der Basis des ersten Heftes «Das Wort beruft das Gottesvolk». Zur gleichen Zeit arbeitete die zuständige Expertengruppe der CLAR am zweiten Heft. Sie erhielt Ermunterung durch eindrückliche Echos sowohl aus den Kommunitäten wie von mehreren Bischöfen. Erwähnt sei noch, daß das Gesamtprogramm und Heft 1 als Arbeitsunterlage im Stile mehrerer anderer Publikationen der CLAR an die Ordensleute adressiert war. Aus praktischen Gründen und wegen der großen Zahl der Adressaten erschien sie in Buchform. Nach den Statuten der CLAR sowie nach den allgemeinen Bestimmungen des Kirchenrechts war dafür kein Imprimatur notwendig.⁹

Die Kritik setzt ein

Obwohl nun die unmittelbar Angesprochenen allenthalben mit Begeisterung reagierten, meldeten sich ab Sommer 1988

⁹ Vgl. den Rechenschaftsbericht von E. Reis Valle, Leiter der Expertengruppe, vom 24. Februar 1989: «Es muß deutlich darauf hingewiesen werden, daß es sich nicht um ein Buch handelte, sondern um ein Programm – ähnlich den vielen Programmen, die die CLAR zwischen 1985 und 1988 herausbrachte. Aus praktischen Gründen kam es, zusammen mit dem Programm für das 1. Jahr, in Buchform heraus. Ganz ähnliche Beihilfen wurden bereits für die fünfte Interamericana, für das gemeinsame Studium mit der spanischen CONFERE, für die Versammlung von Cochabamba usw. herausgegeben. Keines von ihnen bedurfte eines «Imprimatur». Das war weder kanonisch noch den Statuten entsprechend gefordert. Hier ist ein Gewohnheitsrecht zu verteidigen, damit Organismen wie CLAR nicht in ihrer Handlungsfähigkeit beschränkt werden.»

vor allem aus *Argentinien* kritische Stimmen zum Gesamtprojekt. Entscheidende Interventionen erfolgten sodann:

– am 20. Januar 1989 in einem Brief der Kongregation für die Ordensleute, unterschrieben von deren Sekretär, Erzbischof Fagiolo, an den Präsidenten der CLAR

– am 31. Januar durch den Erzbischof von Bogotá, Kardinal *Mario Revollo* (Brief an die amtierende Generalsekretärin von CLAR)

– am 16. Februar durch den Erzbischof von Medellín, Kardinal Alfonso López Trujillo (Brief an den Präsidenten der CLAR).

Anläßlich der Ordentlichen Versammlung seines Präsidiums gelangte der CELAM mit einer Kritik am Projekt «Wort und Leben» direkt an die Öffentlichkeit. Das Communiqué vom 10. Februar 1989 macht in Punkt 4 die folgenden Mitteilungen: «Mit Sorge haben wir uns mit dem Projekt «Palabra y Vida» der CLAR befaßt. Wir befürchten negative Folgen für unsere Kirchen in Lateinamerika, wenn dieses Projekt nicht korrigiert wird. Wir haben unsere Besorgnis bereits der römischen Kongregation für die Ordensleute, den nationalen Bischofskonferenzen und der Direktion der CLAR mitgeteilt.

Das Projekt «Palabra y Vida» leidet an schwerwiegenden Mängeln, die wir jetzt nicht bedauern müßten, wenn die einschlägige Norm des Statuts der CLAR beobachtet worden wäre, nämlich die Approbation durch den zuständigen Bischof vor der Veröffentlichung. Unter den Mängeln heben wir vor allem hervor: Die angewandte Methode der Lektüre der Hl. Schrift, eine Methode, nach der das Wort Gottes nicht im Lichte des Glaubens und des Lehramts der Kirche ausgelegt wird, sondern zu einer ideologisch reduzierten Lektüre führt. Dies liegt sicher nicht im Sinne der neuen Evangelisation, die der Heilige Vater von uns verlangt.»

Eine ausführlichere Kritik in der gleichen Richtung formulierte eine am 18. Februar 1989 veröffentlichte Erklärung des ständigen Rates der *kolumbianischen* Bischofskonferenz. Auffallend darin ist die Behauptung, diese Art der Bibellektüre führe geradewegs zur Bildung einer *Iglesia popular*. Im Anschluß daran formuliert die Erklärung: «Kennen die Verfasser des Projekts nicht die Realität von Nicaragua? Haben sie die Gefahr, neue Sekten in unseren Ortskirchen zu bilden, genügend beachtet? Mit einer Häufigkeit, die Aufmerksamkeit hervorrufen muß, wird das Wort 'Volk' gebraucht: Es taucht mindestens 238mal auf.»¹⁰

In diesen Vorwürfen spiegelt sich wieder, was in zwei Gutachten der Religiösenkongregation, deren Verfasser unbekannt blieben, behauptet worden war; sie lagen dem oben genannten Brief von Msgr. Fagiolo bei.

Suche nach einem Kompromiß

Wie reagierte die CLAR? Ihr Präsidium war darauf aus, einen tragfähigen Kompromiß mit den Kritikern aus Rom (Religiösenkongregation) und aus dem CELAM zu gelangen, um das Projekt fortsetzen zu können. Die Expertengruppe, die vom 9.–14. Februar 1989 in Rio de Janeiro tagte, um das Programm für das zweite Jahr («Das Wort befreit») zu redigieren und eine Bewertung der Erfahrungen mit dem ersten Jahresprogramm vorzunehmen, erhielt den Brief und die beiden Gutachten der Religiösenkongregation. Sie beschloß, die Kritiken zu studieren und bei der weiteren Arbeit zu berücksichtigen.

Bei der 22. ordentlichen Versammlung des CELAM (5.–12. März 1989 in Willemstad, Curaçao) nahm Pater *Luis Coscia* als Präsident der CLAR teil. Er bezog zu den dort vorgetragenen Kritiken Stellung und sagte deren Berücksichtigung bei der weiteren Arbeit zu. Am 9./10. April traf sich dann in Santa Tecla (El Salvador) die Leitungsgruppe (Junta directiva) der CLAR. Man beriet über die positive Aufnahme von «Palabra y Vida» in den eigenen Reihen und über die Kritiken. Von den Bibel-Experten legten *Carlos Mesters* und *Mario Franco* ihre Antwort auf die römischen Gutachten vor. An der Versammlung war auch Pater *E. Hernández* als Offizial der römischen

¹⁰ Vgl. DIAL Nr. 1391 vom 27. April 1989 (für beide obigen Zitate).

Kongregation für die Ordensleute anwesend. Zum Entsetzen aller verlas er dort eine bis dahin niemandem bekannte, vom 3. April datierte *Nota* seiner Behörde, in der die bisherigen Vorwürfe aus dem Brief vom 20. Januar wiederholt werden und eine vollständige Revision des Projektes verlangt wird.¹¹

Aus dieser verfahrenen Situation suchte man auf einem Treffen zwischen den Verantwortlichen des CELAM, der CLAR und der Religiösenkongregation (Erzbischof Fagiolo und P. Hernández) am 24./25. April 1989 einen Ausweg. Das von P. Luis Coscia (CLAR) und Bischof Darío Castrillón Hoyos (CELAM) gemeinsam unterzeichnete Communiqué macht deutlich, daß es nicht mehr um einen Kompromiß, sondern rundweg um eine Unterwerfung der Ordensleute ging.¹² Folgende Auflagen wurden der CLAR gemacht:

▷ Die Materialien für das 1. Jahr dürfen nicht weiter verbreitet und nicht weiter benützt werden.

▷ Zum ganzen Projekt ist eine neue Einleitung zu verfassen, die deutlicher die Überlieferung, die Heilige Schrift und das Lehramt der Kirche miteinander verbindet, um jede einseitige Reduktion zu vermeiden. Dabei muß jenes Verständnis von Freiheit zur Geltung kommen, das in den Instruktionen der Glaubenskongregation *Libertatis nuntius* (1984) und *Libertatis conscientia* (1986) festgelegt wurde.

▷ Das Material für das 1. Jahr muß neu bearbeitet werden, indem die Hinweise auf Gebet, persönliche Schriftlesung, Bekehrung, das größere Engagement im Dienst der Kirche vertieft werden.

▷ Die folgenden Jahresprogramme sollen im Einverständnis und in Zusammenarbeit mit dem CELAM erarbeitet werden.

▷ Als Beweis, daß es sich um eine wirkliche Neubearbeitung handelt, muß die Vokabel «Projekt» durch das Wort «Plan» ersetzt werden.

In einem Brief vom 26. April an die Expertengruppe erklärt der Präsident des CLAR seine Zustimmung zum veröffentlichten Communiqué folgendermaßen: «Im Gespräch zwischen CLAR, CELAM und Religiösenkongregation war es nicht möglich, die strittigen Punkte zu klären. So wie es bei dem Treffen zugeht, waren wir gezwungen, einiges hinzunehmen, um noch größeren Schaden für die CLAR und damit auch für die Kirche zu vermeiden.»¹³ Für den Monat August berief er die nächste Zusammenkunft der Experten ein, um die weitere Vorgehensweise zu besprechen.

Nicht akzeptierte römische Verurteilung

So schwer es somit der CLAR sein mußte, diesen Kompromiß hinzunehmen, so versuchte sie doch immer noch, auf dieser Basis produktiv weiterzuarbeiten. Doch dies wurde in Rom verunmöglicht, als dort eine neue Instanz intervenierte: die Glaubenskongregation mit ihrem Vorsitzenden Kardinal *Joseph Ratzinger*.

In einer gemeinsamen Sitzung mehrerer vatikanischen Dikasterien vom 17. Juni 1989 und in einer Sitzung der Glaubenskongregation vom 28. Juni wurden die alten Vorwürfe gegen das Projekt «Palabra y Vida» erneut festgehalten. Nach Bestätigung des Urteils durch den Papst am 30. Juni wurde dieses mit Brief vom 15. Juli dem Präsidenten der CLAR durch den Vorsteher der Religiösenkongregation, Kardinal *Jerôme Hamer*, mitgeteilt, zusammen mit der an der genannten Sitzung vom 17. Juni beschlossenen Auflage, alle folgenden Jahresprogramme des Projekts «Palabra y Vida» müßten vorgängig ihrer Herausgabe der Zensur des Heiligen Stuhls vorgelegt werden. Damit desavouierte die Religiösenkongregation den von ih-

¹¹ Zur Konferenz von Santa Tecla siehe die Protokollnotiz in DIAL Nr. 1408 vom 6. Juli 1989, S. 2ff. Das Exposé von Carlos Mesters in: DIAL Nr. 1426 vom 12. Oktober 1989, S. 1–14. Die Nota der Religiösenkongregation vom 3. April 1989 ist dokumentiert in DIAL Nr. 1408 vom 6. Juli 1989, S. 1f. – Zum ganzen Vorgang vgl. auch Camilo Maccise, Proyecto «Palabra y Vida». Reflexiones sobre una controversia, in: Christus, August 1989, S. 5–9.

¹² Dokumentiert in: DIAL Nr. 1408 vom 6. Juli 1989, S. 4f.

¹³ Zitiert in: il regno attualità Nr. 14, 1989, S. 366.

Chronologie einer Entmündigung

1. bis 10. Juni 1988: 10. Generalversammlung der CLAR in Cochabamba. P. Claudino Falchetto FMS wird zum neuen Generalsekretär gewählt. Der Gewählte nimmt die Wahl unter zwei Bedingungen an: einmal daß er die Zustimmung seines General- und seines Provinzobern erhält und daß zuerst sein Mandat als Präsident der CRB (Konferenz der Ordensleute in Brasilien) ausläuft (Juli 1989). Der neue Präsident der CLAR, Pater Luis Coscia OFM cap, macht den Vorschlag, daß die bisherige Generalsekretärin, Schwester Hermengarda Alves Martins RSCJ, in der Zwischenzeit im Amt bleibt. Die Vollversammlung stimmt diesem Vorschlag zu.

10. November 1988: Die Religiösenkongregation anerkennt diese Entscheidung der Vollversammlung nicht. Schw. Hermengarda Alves Martins kann nur als «mit dem Generalsekretariate Beauftragte» amtieren.

6. Februar 1989: P. Claudino Falchetto FMS wird zum Provinzial der Maristen-Provinz von Rio de Janeiro gewählt und bestätigt. Er tritt als Generalsekretär der CLAR zurück.

19. April: Während der Tagung der Leitungsgruppe (Junta directiva) der CLAR in Santa Tecla (El Salvador) schlägt P. Luis Coscia nach dem in den Statuten der CLAR (a. 28 §2) vorgesehenen Verfahren Schwester Beatriz Becerra O de M als neue Generalsekretärin vor. Der Vorschlag wird angenommen. Ihre zuständige Generaloberin verweigert aber die Zustimmung, obwohl sie vorher über eine mögliche Wahl informiert war.

23. April: Im Auftrag der Leitungsgruppe wählen der Präsident und der Vizepräsident Schwester Manuelita Charria OP zur neuen Generalsekretärin.

24. April: Die Religiösenkongregation wird über die stattgefundene Wahl informiert.

5. und 6. Juli: Die Religiösenkongregation teilt dem Präsidium der CLAR telefonisch mit, daß sie Pater Jorge Jiménez, Provinzial der Eudisten in Kolumbien und Peru, zum neuen Generalsekretär und Schwester Manuelita Charria zur beigeordneten Generalsekretärin ernannt hat. Gleichzeitig fordert sie den Präsidenten auf, nach Rom zu kommen.

30. August – 1. September: Eine außerordentliche Sitzung der Leitungsgruppe der CLAR in Quito schickt ein ausführliches Schreiben an die Religiösenkongregation, in der sie deren Vorgehen bei der Zwangseinsetzung von Generalsekretär Jiménez kritisiert. Sie bittet um Wiedererwägung.

5. September: Die Religiösenkongregation erklärt, daß sie keine Wiedererwägung zuläßt.

12. September: Das Präsidium der CLAR trifft sich mit der Leitung der Religiösenkongregation in Rom. Kardinal Jérôme Hamer verlangt, daß CLAR den Entscheidungen der Kongregation gehorcht, auch wenn sie sie nicht versteht und ihnen nicht zustimmen kann. Das Präsidium bestätigt noch einmal, daß das Vorgehen der Religiösenkongregation für CLAR eine Entmündigung bedeutet.

16. September: Gespräch des Präsidiums der CLAR mit der Leitung der Glaubenskongregation über das Projekt *Palabra y Vida*.

29. September: Brief der Leitung der Religiösenkongregation an das Präsidium der CLAR, worin sie an ihrer Entscheidung festhält und sie folgendermaßen begründet: «Der Generalsekretär muß eine größere theologische Kompetenz haben. Die Beziehungen zwischen dem Generalsekretariat der CLAR und der Hierarchie müssen verbessert werden. Die aktuellen Probleme der CLAR, vor allem um das Projekt «Palabra y Vida» und die Vorbereitung der Feiern zum 500-Jubiläum der Evangelisierung Lateinamerikas, müssen besser gelöst werden.»

12. Oktober: Der Präsident der CLAR teilt den nationalen Ordenskonferenzen mit, daß das Projekt «Palabra y Vida» eingestellt wird und daß der von Rom aufgezwungene Generalsekretär und seine Mitarbeiterin ihr Amt aufgenommen haben.

Quelle: Boletín CLAR vom Oktober 1989

rem eigenen erzbischöflichen Sekretär in Bogotá mitabgeschlossenen Kompromiß.

In der Folge bot die im August, wie vorgesehen, versammelte Expertengruppe ihren Rücktritt an. Vom Präsidium der CLAR wurde er aber vorläufig nicht angenommen, denn es hatte die Absicht, bei einem durch einen weiteren Konflikt (Besetzung des Generalsekretariats: vgl. *Kasten*) veranlaßten Rom-Besuch auch mit Kardinal Ratzinger von der Glaubenskongregation zu sprechen. Dieses Gespräch fand am 16. September statt. Dokumentiert ist es durch drei Briefe: einmal durch ein Schreiben des Präsidenten der CLAR an die Vorsitzenden der nationalen Ordenskonferenzen (18. September), ferner durch einen Brief von Kardinal Ratzinger an den Präsidenten von CLAR vom 25. September und schließlich durch ein zweites Schreiben des Präsidenten der CLAR an die nationalen Ordenskonferenzen vom 10. Oktober.¹⁴ In diesem letzten Brief, den Pater Luis Coscia von seinen beiden stellvertretenden Präsidenten bestätigen ließ, wird der Konflikt noch einmal deutlich ausgesprochen. Er hält darin fest, daß er und seine Begleiter beim Gespräch vom 16. September zwar bereit waren, die Disziplinarscheidung der zuständigen Autorität anzuerkennen, nicht aber, wie im Brief Kardinal Ratzingers behauptet, das Urteil der Glaubenskongregation über das Projekt «Leben und Glauben». Wörtlich führte er dazu aus:

«Das Präsidium (der CLAR) ist nicht einverstanden mit einigen der Urteile, die durch dieses Dikasterium (d. h. die Glaubenskongregation) am 1. Juli ausgesprochen wurden, wie zum Beispiel:

a) «Im Projekt «Palabra y Vida» nimmt man eine Lektüre der Heiligen Schrift vor, die in keiner Weise Tradition und Lehramt der Kirche berücksichtigt ...»

b) «Das hermeneutische Prinzip, das die Verfasser des Projekts anwenden, führt zu einer einseitigen und reduzierenden Darstellung des Wortes Gottes. Aus ihm werden Themen ausgewählt, die mehr zu sozialer und politischer Kommentierung führen als zur Vertiefung der vollen Wahrheit, die Gott offenbaren wollte ...»

c) «Außerdem berücksichtigt der Gesamtplan für die fünf Jahre nicht den zentralen Platz und die Bedeutung der Person Christi und des Ostergeheimnisses (vgl. Konzilskonstitution *Dei verbum*, Nr. 4). Den zentralen Platz nimmt vielmehr die Masse der Armen ein, die befreit werden soll, und zwar mehr im Sinne einer politischen und ökonomischen als einer evangeliumsgemäßen Befreiung. Zudem gebraucht das Projekt nicht nur öfters das Wort «Volk» mit einer gesellschaftlich-politischen Bedeutung nach dem Schema Herrschaft-Abhängigkeit,

¹⁴ Alle drei Briefe sind dokumentiert in DIAL Nr. 1436 vom 16. November 1989 und in einer Spezialnummer des Boletín CLAR vom Oktober 1989.

sondern es berücksichtigt auch nicht die kirchliche Verfaßtheit des Volkes Gottes, wie sie in der Konzilskonstitution *Lumen gentium* Nr. 9 beschrieben wurde.»

Diese Aussagen verletzen aufs schwerste die Verfasser des Projekts als Christen, Ordensleute und Mitglieder der Kirche, die seit vielen Jahren in ihren Ortskirchen gedient haben, immer in Treue zum rechten Glauben. Die Verfasser haben nie, in keinem Augenblick, die Tradition und das Lehramt der Kirche mißachtet. Sie haben ohne Zweifel die tiefere Wahrheit, die Gott offenbaren wollte, zu erkennen versucht. Mit dem Wort Volk haben sie sehr oft die kirchliche Verfaßtheit des Volkes Gottes ausdrücken wollen. So jedenfalls haben es viele Bischöfe verstanden und bestätigt sowie fast die Gesamtheit der Ordensfrauen und Ordensmänner, die das Projekt «Palabra y Vida» benützt haben.»

Die Obern treten für ihre Mitbrüder ein

Am 12. Oktober nun hat Pater Coscia allen nationalen Ordenskonferenzen mitgeteilt, daß wegen der Schwierigkeiten mit der Religiösen- und der Glaubenskongregation er und seine Vizepräsidenten sich nicht mehr in der Lage sähen, das Projekt «Palabra y Vida» fortzusetzen. Gleichzeitig gab er bekannt, daß er den im August angebotenen Rücktritt der Expertengruppe nun mehr angenommen habe, weil er «den guten Ruf dieser Expertengruppe von Bibelwissenschaftlern und Pastoraltheologen angesichts des harten Urteils der Glaubenskongregation nicht aufs Spiel setzen» wolle.¹⁵

Mit dieser Entscheidung, mit der das Präsidium der CLAR für die Arbeit und die Glaubwürdigkeit seiner Expertengruppe eingestanden ist, wurde ein Projekt, das über Jahre hinweg im Dialog mit den zuständigen kirchlichen Behörden vorbereitet und eingeleitet worden war, abrupt beendet. Überblickt man die verschiedenen Phasen des ganzen Vorgangs, so fällt auf, daß von den ersten Stellungnahmen der Religiösenkongregation bis zum Urteil der Glaubenskongregation immer die gleichen Vorwürfe erhoben werden, oft bis in den Wortlaut hinein. Dagegen findet man keinen Hinweis darauf, daß auf die ausführlichen Stellungnahmen der CLAR und ihrer Experten in irgend einer Weise eingegangen worden wäre. Deshalb müssen wir abschließend eine Feststellung bestätigen, die ein Mitglied der Expertengruppe, Carlos Mesters, im April 1989 gemacht hat: «Es gab keinen Dialog. Man hat uns keine Fragen gestellt, noch irgend eine Antwort gegeben. Man hat nur verurteilt.»

Ludwig Kaufmann und Nikolaus Klein

¹⁵ Gleich dokumentiert wie in Anm. 14 angegeben.

Für eine neue hermeneutische Kultur

In honorem Edward Schillebeeckx

Anläßlich des 75. Geburtstags von Edward Schillebeeckx würdigte Johann Baptist Metz das theologische Werk des Jubilars. Er nannte ihn ein Vorbild für die wagende Treue zum Evangelium und zu den gefährlichen Traditionen der Kirche. Metz explizierte diese wagende Treue vor allem an zwei Themen, die zu Schicksalsfragen der nachkonziliaren Kirche geworden sind. Er betonte:

«Im Blick auf die Situation der Glaubenden in der Kirche hat Edward Schillebeeckx erstens unermüdlich um die Mündigkeit der Christen gekämpft. Um es metaphorisch auszudrücken: er hat um den aufrechten Gang der Glaubenden in der Kirche gekämpft – nicht im Interesse einer profanen Emanzipation, sondern aus der tiefen Überzeugung, daß nur aufrecht Gehende auch freiwillig Kniende sein können.

Im Blick auf die Gesamtkirche hat Edward Schillebeeckx zweitens sich exponiert im Ringen um eine neue politische Kultur der Solidarität zwischen den reichen und armen Kirchen; und als Hermeneut hat er sich beteiligt an der Entfaltung einer neuen hermeneutischen Kultur der Anerkennung der Anderen in ihrem Anderssein, jener hermeneutischen Kultur, in der sich die abendländisch-europäische Kirche langsam in eine multikulturelle Weltkirche verwandelt.»

Wir dokumentieren im folgenden die grundsätzlichen Überlegungen, die J. B. Metz zu dieser Forderung einer neuen hermeneutischen Kultur vorgetragen hat. Die Zwischentitel stammen von uns. (Red.)

Die neue Phase der Kirchengeschichte, die sich im jüngsten Konzil keimhaft abzeichnet, läßt sich in aller Kürze so kennzeichnen: Nach einer zeitlich relativ kurzen, aber für die theologisch-historische Identität der Kirche fundamentalen Epoche des Judenchristentums war die Kirche über nahezu 2000 Jahre einem relativ einheitlichen Kulturraum verpflichtet, nämlich dem abendländisch-europäischen. Sie weitet sich heute zu einer kulturell vielfach verwurzelten Weltkirche. In diesem Sinn steht sie in der vielleicht tiefgreifendsten Zäsur seit urchristlicher Zeit. Sie ist auf dem Weg von einer kulturell mehr oder weniger einheitlichen, also kulturell monozentrischen europäischen Kirche zu einer kulturell vielfach verwurzelten und in diesem Sinn kulturell polyzentrischen Weltkirche. Dieser Übergang findet im jüngsten Konzil seinen ersten institutionell greifbaren Ausdruck:

Man könnte zunächst den Eindruck haben, daß die Kirche in einer für sie typischen Ungleichzeitigkeit die Würde fremder Kulturen gerade dann entdeckt, wenn diese Kulturen selbst schon in ihrer Substanz bedroht sind. In welchem Sinn nämlich gibt es heute überhaupt noch einen realen kulturellen Polyzentrismus in der Welt? Wird er nicht immer mehr aufgelöst bzw. absorbiert von jener westlichen Rationalität, ihrer Technik und ihrer Kultur- und Informationsindustrie, die heute unsere ganze Welt umspannt und die nicht nur die Praxis, sondern offensichtlich auch die Mentalitäten der Völker verändert? Doch selbst unterstellt, daß es in den außereuropäischen Kulturen genügend Gestaltungs- und Widerstandsreserven gegen diese profane Europäisierung der Welt gibt: Wie verbindet sich dann genauerhin die Kirche im Aufgang zur realen Weltkirche mit diesen Kulturen, wenn sie offenbar das Projekt der technologischen Weltzivilisation nicht als unschuldigen Katalysator für die universale Verbreitung ihrer Botschaft betrachten kann?

Diese Frage wird bekanntlich im gegenwärtigen theologischen Diskurs unter dem Stichwort der «Inkulturation» verhandelt. Ich kann hier nicht auf die ganze Bedeutungsbreite dieses Begriffes im kirchlichen und theologischen Sprachgebrauch eingehen. Es geht hier nur darum, ein Mißverständnis von vornherein auszuschalten, das sich sehr häufig mit der Vorstellung von der Einwurzelung des Christentums in nichtwestliche Kulturen verbindet. Der Hinweis auf dieses Mißverständnis scheint mir unerlässlich, wenn wir die Aufgaben, die sich der europäischen Theologie durch die Impulse des Konzils stellen, nicht unter ihrem Niveau behandeln wollen:

Es gibt ja heute viele wohlmeinende Versuche, das Christentum vor ethnozentrischen Trugschlüssen zu bewahren und im Blick auf die fremden Völker und Kulturen eine zweite späte Machtergreifung im Weltchristentum zu verhindern. Diese Versuche sind nicht selten von Vorschlägen begleitet wie etwa diesen: Das Christentum müsse endlich sein europäisches Gewand ablegen, es müsse seine europäisch-abendländische Hülle endgültig abstreifen usw. Offensichtlich steckt dahinter die Vorstellung von einem geschichtslosen Christentum, von einem kulturenthobenen und ethnisch unschuldigen Christentum, dessen Identität man wie Platons Ideen denkt. Ich könnte auch sagen: Dahinter steckt die Vorstellung von einem «reinen» bzw. «nackten» Christentum, das zunächst nichts als sich selbst am Leibe hat und das erst im nachhinein zu einer vorgefaßten kultur- und geschichtsenthobenen Identität die verschiedenen Kulturgewänder umlegt. Doch diese Vorstellung ist eine Fiktion; sie ist genährt von der ungeprüften metaphorischen Rede über «nackte Tatsachen» oder auch über die «reine Wahrheit». Ein zu Kultur und Geschichte präexistentes Christentum, ein kulturell entblößtes, ein kulturell nacktes Christentum gibt es nicht.

Die Kultur, deren sich das Christentum nicht einfach entledigen kann, so wie man sich eines Gewandes entledigt, ist die aus jüdischen und griechisch-hellenistischen Traditionen gebildete europäisch-abendländische Kultur. Damit entsteht die brisante Frage: Wenn das Christentum diese historisch kontingente Gewandung nicht einfach abstreifen kann, um dann in dieses oder jenes neue Kulturgewand zu schlüpfen, wie kann es dann überhaupt ein kulturell vielfach verwurzeltes Weltchristentum geben? Wie kann es unter dieser Voraussetzung eine Inkulturation des Evangeliums geben, die nicht nur eine taktisch verhüllte westliche Expansion ist?

Anerkennung des Anderen

Der Versuch, auf diese Frage zu antworten, formuliert eine der zentralen Herausforderungen, vor die die europäische Theologie durch die Anstöße des jüngsten Konzils gestellt ist. Ethnisch-kulturelle Vielfalt ist möglich, wenn die Kirche, die nun reale Weltkirche werden will und die gleichwohl ihre abendländisch-europäische Geschichte nicht abstreifen kann,

zwei Grundzüge ihres biblischen Erbes innerhalb der europäischen Kulturwelt erinnert und zur Geltung bringt. Sie muß – zum einen – das biblische Erbe erinnern und aktualisieren als Ferment einer politischen Kultur, die Freiheit und Gerechtigkeit für alle sucht. Und sie muß – zum andern – das biblische Erbe erinnern und aktualisieren als Ferment einer hermeneutischen Kultur, d. h. einer Kultur der Anerkennung der Andersheit in ihrem Anderssein, wie sie uns aus der Urgeschichte des Christentums vertraut sein mußte.

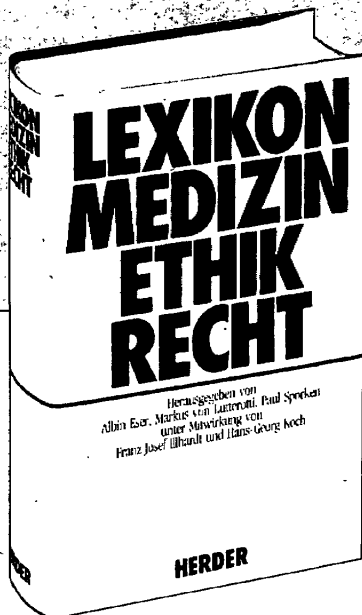
Beide Grundzüge gehören unzertrennbar zusammen. Gleichwohl möchte ich mich hier nicht ausführlich mit der Frage beschäftigen, inwiefern die Kirche das biblische Erbe als Ferment einer politischen Kultur zu wahren und zu aktualisieren hat. Dazu wurde in den letzten Jahren z. B. im Diskurs um die neue politische Theologie und die Theologie der Befreiung, die sich beide als Fortführung eines Konzilsimpulses begreifen, Wichtiges gesagt. Hier möchte ich vor allem unterstreichen, daß eine zum weltweiten kulturellen Polyzentrismus heranreifende Kirche das biblische Erbe erinnern und aktualisieren muß als Ferment einer hermeneutischen Kultur der Anerkennung der Andersheit in ihrem Anderssein, einer Kultur der Konvivialität, die in ihrem Kern befreit ist vom «Willen zur Macht» (Nietzsche).

Von Anbeginn hat das Christentum um diese Anerkennungskultur gerungen. Als beispielhaft mag der Streit zwischen Petrus und Paulus (vgl. Gal 2,11 ff.) sowie das Ringen auf dem sog. Apostelkonzil (Apg 15) um die Frage der Beschneidung der Heidenchristen gelten. In der Weigerung des Judenchristen Paulus, die Heidenchristen der Beschneidung zu unterwerfen, drückt sich diese Anerkennung der Andersheit in ihrem Anderssein aus und erinnert daran, daß der einladende Umgang mit den fremden Andersheit eine urbiblische Haltung ist, die auch in den Jesusgeschichten ständig kommentiert wird. Viele Parabeln Jesu deuten überdies auf den Verheißungscharakter, der in der Anerkennung der Fremden, der Andersheit in ihrem Anderssein liegt. An den Wurzeln der jüdisch-christlichen Tradition liegen so auch die Antriebe zu einer hermeneutischen Kultur der Anerkennung, die in der Geschichte Europas viel zu sehr verdunkelt wurde und in den Hintergrund trat. Sie hat auch in der Kirchengeschichte keineswegs jene Bedeutung gewonnen, wie man dies aus ihren biblischen Ursprüngen hätte erwarten dürfen. Exempla docent.

In seinem Buch «Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen» zeigt der in Paris lebende Forscher Tzvetan Todorov, daß diese Eroberung Amerikas im 16. Jahrhundert vor allem deswegen gelang, weil die Europäer den Eingeborenen hermeneutisch überlegen waren. Zum Beispiel konnten die Azteken in Mexiko den kleinen militärischen Haufen des Spaniers Cortés nur innerhalb ihres eigenen «Weltbildes» erkennen und (entsprechend falsch) einschätzen. Dagegen war der Europäer in der Lage, diese fremden Andersheit in ihrer Andersheit, gewissermaßen in ihrem eigenen «System» zu erkennen. Dieses Erkennen der Andersheit in ihrem Anderssein diente aber, wie wir wissen, gerade nicht ihrer Anerkennung, es war ein Erkennen der Andersheit im Interesse ihrer Kalkulierbarkeit und ihrer Überlistung. Es war Ausdruck einer Beherrschungshermeneutik, nicht aber einer Anerkennungshermeneutik, der alle Gewalttätigkeit, jeglicher «Wille zur Macht» beim Erkennen der Andersheit in ihrem Anderssein fremd ist. 1992 jährt sich zum 500. Mal die «Entdeckung» Amerikas. Mit welchen Augen wurde dieser Kontinent «entdeckt»? Spielte dabei die urchristliche Hermeneutik der Anerkennung der Andersheit in ihrem Anderssein die maßgebende Rolle? Oder war der Christianisierungsprozeß Amerikas nicht weit mehr und allzu sehr von einer fragwürdigen Angleichungshermeneutik geleitet, die keinerlei Augen hatte für die Spur Gottes in der Andersheit der Andersheit und die deshalb die unbegriffenen Andersheit immer wieder zu Opfern machte?

Gestatten Sie mir in diesem Zusammenhang in extremer Ab-

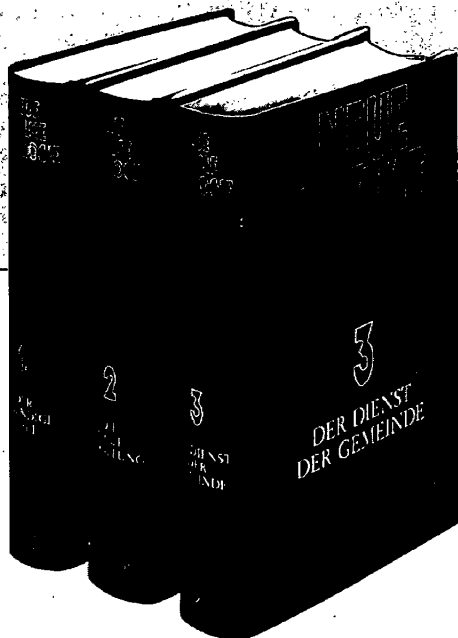
Aktuelle Standardwerke im Verlag Herder



„Das Lexikon Medizin-Ethik-Recht stellt sich den Herausforderungen des Fortschritts der modernen Medizin. Es zeigt aber nicht nur dem Arzt in einer gegliederten Synthese die ethischen und rechtlichen Grundlagen seines Handelns. Juristen, Politiker, Theologen und Sozialarbeiter informiert es zuverlässig über aktuelle medizinische Probleme“

(Rheinischer Merkur).

NEU: 656 Seiten, gebunden 88,- DM/84.50 Fr.
ISBN 3-451-20730-3



Jetzt vollständig – der bahnbrechende Gesamtentwurf ganzheitlicher Theologie. „Diese Theologie bleibt nicht in den Sternen, sondern bereitet auf Schritt und Tritt den Boden des Lebens. Im besten Sinne: eine sehr ernsthafte, hilfreiche und kurzweilige ‚Neue Summe Theologie‘. Ich habe mich entschieden, sie allen Kollegen dringend zu empfehlen“ (Pfr. Dr. W. Friedberger in: Anzeiger für die Seelsorge). Drei Bände mit insgesamt 1446 Seiten. Jetzt noch zum Subskriptionspreis 195,- DM/179.40 Fr. (Ab 1. 4. 1990: 225,- DM/207,- Fr.) ISBN 3-451-20694-3

kürzung zwei Vermutungen darüber, wie es zu dieser geradezu epochalen Verbergung der Anerkennungskultur im europäischen Christentum kommen konnte, theologisch und kirchlich. Wenn ich mich nicht täusche, dann ist die Entfaltung der Anerkennungshermeneutik in der Theologie dadurch hartnäckig behindert worden, daß in der christlichen Theologie sehr früh ein Erkenntnisprinzip zur Geltung kam, das aus dem griechischen Identitätsdenken – seit Parmenides – stammt. Es wurde im mediterranen Gnostizismus auch religiös wirkmächtig. Es drang schließlich über Plotin in die christliche Theologie ein und prägte dann vom Neuplatonismus bis zum deutschen Idealismus nachhaltig die Gestalt christlichen Denkens und christlicher Religionsphilosophie. Ich meine jenes Erkenntnisaxiom, demzufolge jeweils Gleiches nur von Gleichem erkannt werden kann. Wenn man jedoch nicht dem griechischen Seinsdenken folgt, sondern dem Bundesdenken der biblischen Traditionen, wenn man Paulus (z. B. in seinem Konflikt mit Petrus) folgt, so müßte man eigentlich ein anderes theologisches Erkenntnisprinzip formulieren: Gerade Ungleiches erkennt – anerkennend – einander. Allein mit diesem hermeneutischen Axiom läßt sich m. E. das Problem «Einheit und Vielheit», wie es uns heute angesichts einer kulturell polyzentrischen Weltkirche theologisch aufgegeben ist, verheißungsvoll gestalten.

Was führte kirchlich zur Suspension der biblischen Anerkennungshermeneutik? Nun, augenscheinlich geriet die Kirche immer wieder in die Versuchung, die ihr aufgetragene Universalität ihrer Sendung mit der Universalität des Reiches Gottes zu verwechseln und die eschatologische Differenz zwischen der Kirche und dem Reich Gottes zu vernachlässigen bzw. zu ignorieren. Darum war ihre Mission zumeist nicht von einer Anerkennungshermeneutik, sondern von einer Angleichungs-, ja Unterwerfungshermeneutik begleitet. (Die Tragödie der Juden in der Geschichte des Christentums hat hier auch eine ihrer Wurzeln.)

Offensive Treue zum Konzil

Um so ernster gilt es jene Texte des jüngsten Konzils zu nehmen, in denen sich Ansätze zu einer von der Kirche selbst gesuchten Anerkennungskultur finden. So wird in der Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen gegenüber der bisher rein apologetisch-abwehrenden Einstellung zu diesen Religionen und ihren Kulturen erstmals deren positive Würdigung empfohlen. Freilich, gern hätte man hier noch Näheres dazu erfahren, ob und inwieweit die Kirche selbst auf die fremde Prophetie dieser nichtchristlichen Religionen zu hören habe. Immerhin! Im Dekret über die Religionsfreiheit artikuliert sich die Kirche des Konzils als Institution einer Religion der Freiheit, die nicht (mehr) von einem abstrakten Recht der Wahrheit, sondern vom Recht der (fremden) Person in ihrer Wahrheit geleitet sein will. Wir haben gute Gründe, gerade solche Impulse in einer offensiven Treue zum Konzil weiterzuführen! Und wir sollten uns in diesem Zusammenhang auch daran erinnern, daß das jüngste Konzil – in seiner Kirchenkonstitution – vor allem das eschatologisch motivierte Leitbild der Kirche als «pilgerndes Gottesvolk» hervorhob. Neben der Tatsache, daß dieses ekklesiologische Leitbild die Nähe zwischen Kirche und Israel erneut bewußtmachen kann, sind es vor allem zwei Gesichtspunkte dieses Kirchenverständnisses, die für das Heranreifen zur polyzentrischen Weltkirche bedeutsam sind: Kirche als pilgerndes Gottesvolk erinnert immer wieder an die eschatologische Vorläufigkeit der Kirche, die es ihr verwehrt, ihren eigenen Universalismus mit dem des Reiches Gottes einfach zu identifizieren und im Namen dieser Identifikation ihre Sendung mit einer mehr oder weniger sublimen Angleichungs- und Unterwerfungshermeneutik zu betreiben. Dieses Leitbild erinnert zudem an die Kirche als «Weggemeinschaft», als Kirche «auf dem Weg», auf dem Wege in Geschichte und Gesellschaft, nicht «neben» oder «über» ihnen, sondern herausgefordert

von ihnen und vom Lauf der Welt. Das eschatologisch-gesellschaftskritisch motivierte Leitbild von der Kirche als pilgerndem Gottesvolk, wie es auf dem Konzil zur Geltung kam, wendet sich so gegen eine grassierende Gefahr im gegenwärtigen kirchlichen Leben. Sie will ich am Ende der Überlegungen zum konziliaren Aufbruch in die kulturell polyzentrische Weltkirche noch erwähnen:

Die gesamte Kirche steht ja heute in einem höchst komplexen, teilweise geradezu gegenläufigen Prozeß: Einerseits befindet sie sich im Aufbruch zur realen Weltkirche, in der kirchengeschichtlich erstmals greifbar wird, was in der ersten Kirchengeschichte verheißen ist: «Ihr werdet meine Zeugen sein bis an die Grenzen der Erde» (Apg 1,8); andererseits wird in ebendiesem Prozeß deutlich, daß die Kirche in globaler Weise, überall auf der Welt und nicht zuletzt in Europa, in eine Minderheitensituation gerät, daß sie überall in die Diaspora, biblisch «ins Exil», gerät. Doch nicht die Minorität, sondern die Mentalität definiert die Sekte in einem theologischen Sinn. Minorität braucht die Kirche weder zu fürchten noch sich ihrer zu schämen, es sei denn, man hielte sie für die innerweltliche Vollstreckerin der von ihr bezeugten universalen Heilsge-

schichte und mißverstehe sie so als eine ihre eigene Hoffnung ersetzende religiöse Geschichtsideologie, in der die eschatologische Differenz zwischen Kirche und Reich Gottes unterschlagen ist. Fürchten aber muß die Kirche die Symptome einer schleichenden Sektenmentalität: den Trend zum Fundamentalismus, zum reinen Traditionalismus; die wachsende Unfähigkeit bzw. Unwilligkeit, neue Erfahrungen zu machen und sie in schmerzlich-kritischer Assimilation in das Selbstverständnis der Kirche einzubauen; dazu die zelosig angeschärfte Sprache und eine verständigungsunfähige Militanz bei innerkirchlichen Auseinandersetzungen; die Verwechslung von Kirchlichkeit mit einem freud- und humorlosen Zelotentum; die Ausbreitung eines Loyalitätsüberdrucks bzw. der Anzeichen von Überängstigung im kirchlichen Leben; der Drang, sich nur unter Gleichgesinnten aufzuhalten, die Gefahr einer künstlichen Isolation der Verkündigungssprache, die zur reinen Binnensprache wird mit einer typischen Sektensemantik usw. Dagegen hat Edward Schillebeeckx ähnlich wie Karl Rahner immer leidenschaftlich opponiert.

Johann Baptist Metz, Münster/Westf.

Miguel Torga und die «Conditio lusitana»

«Jahrzehntlang hat der aus dem Norden Portugals stammende Dichter am zentral gelegenen Largo da Portagem in Coimbra als Arzt praktiziert. Eine Holzterrasse führt in den ersten Stock. Das Wartezimmer ist nicht leer. Ja, hier war die Praxis von Dr. Torga, bestätigt die Assistentin seines Nachfolgers, des Ohren-Nasen-Hals-Spezialisten Adolfo Rocha. Torga aber hat sich zurückgezogen (...) und schreibt weiter an seinem Tagebuch (...). Eindringlich, oft selbstquälerisch geht der dem Ideal unbedingter Aufrichtigkeit und Freiheits verpflichtete den Fragen von Zeit und Ewigkeit nach.»¹

Adolfo Correia Rocha, Autor von mehr als fünfzig Werken (Poesie, Prosa, Drama), wurde am 12. August 1907 in São Martinho de Anta in Trás-os-Montes geboren, der nordöstlichen und ärmsten Provinz Portugals. Über seine Heimat schreibt der Schriftsteller Miguel Torga²: «Unfähig, sich einem von außen auferlegten Joch zu beugen, fühlen sich die Bewohner dieser Region lediglich den natürlichen und legitimen Geboten des eigenen Gewissens verpflichtet (...). Die höchsten Würdenträger, die von außen kommen, stellen für sie nur nominelle Verkörperungen abstrakter Werte dar (...). Menschen, aus einem Holz geschnitzt, großgewachsen und breitschultrig, blicken sie stets nach vorn und tragen auf der Stirn die Furchen ihrer Erde (...). Gelegentlich fallen sie mit einer Heftigkeit übereinander her, als glichen sie Raubtieren (...). Treu dem gegebenen Wort, Freunde ihrer Freunde, tapfer und zuverlässig, sterben und töten sie nur aus einem tiefverwurzelten Ehrgefühl heraus. Stolz auf die Seele, die sie erben, wollen sie sie stets sauber wissen, auch wenn sie mit Blut gewaschen werden muß.»

Auf eine ländliche Kindheit folgt eine harte Jugend: Mit 13 Jahren verläßt Adolfo Rocha seine Heimat, um auf der Kaffeepflanzung seines Onkels in Brasilien zu arbeiten. Fünf Jahre später kehrt er nach Hause zurück und studiert in Coimbra Medizin. Seine literarische Ader entfaltet sich in der Stadt am Mondego: 1927 schließt er sich der Gruppe *Presença* an, der zweiten modernistischen Bewegung Portugals. Drei Jahre später bricht Adolfo Rocha mit der *Presença*, was deren Gründer ihm zeit seines Lebens verübeln werden. 1939 wird Torga verhaftet und verbringt den Winter im Aljube-Gefängnis in

Lissabon. 1941 läßt er sich als Arzt in Coimbra nieder und verbindet die schriftstellerische Tätigkeit des Miguel Torga mit der Arztpraxis des Dr. Adolfo Rocha.

Sein hartnäckiger Widerstand gegen die Salazar-Diktatur, das Aufbegehren gegen die Herrschaft des Professors aus Coimbra und seiner militärischen Kamarilla machen Miguel Torga zu einem geachteten, wenn auch einzelgängerischen Gewissen der Nation. Am 3. Januar 1932 beginnt er sein Tagebuch, ein Zeugnis der Sterilität und Verzweiflung.

Tagebuch einer sprachlosen Zeit

Kamera- und presseschau, wie er immer gewesen war – «Nein, ich werde Euch kein Interview geben (...). Das erinnert mich immer an den Katechismus»³ – entschloß sich Miguel Torga voriges Jahr dennoch, dem spanischen Journalisten César Antonio Molina Rede und Antwort zu stehen.⁴ Dabei ging er auch auf sein mittlerweile berühmt gewordenes *Tagebuch* ein: «Alle Bücher, die ich veröffentlichte, wurden sogleich beschlagnahmt, und es war, als hätten sie nie existiert. Da ich das *Tagebuch* alle drei oder vier Jahre während dieser Zeit herausbrachte, hatte ich die Gewißheit, noch unverseht zu sein und mein eigenes Spiegelbild vor Augen zu haben (...). Ich stärkte mich selbst in diesem Spiegel, gab mir Mut, um den Kampf fortzuführen und Widerstand zu leisten.

Dann wurde auch das *Tagebuch* beschlagnahmt, aber ich hatte schon ein neues angefangen und befand mich wieder vor demselben Spiegel (...). Mit dem *Tagebuch* wollte ich eine Bresche in eine große Einsamkeit, eine große Unterdrückung schlagen (...). Es ist die Geschichte (...) eines rebellischen Dichters, eines nonkonformistischen, im Grunde einsamen, aber solidarischen Menschen.»

Von 1932 an bis in unsere Tage schrieb Miguel Torga verbissen und doch voll Poesie sein *Tagebuch* in einer «Heimat, die der Friedhof der eigenen Sprache ist».⁵ Seit seinen Jugendjahren in Brasilien hatte er den Glauben verloren. Seine Einwände gegen den christlichen Glauben hatten anfangs viel mit denen Friedrich Nietzsches gemeinsam, mit dem Unterschied jedoch, daß der anarchische Individualismus des Portugiesen tragischer Natur ist, einem *Miguel de Unamuno* und seinem

¹ Irma./ Notizen aus dem Norden Portugals. Gegenwartsbewältigung, in: Neue Zürcher Zeitung 12./13. Juli 1987; S. 30.

² Miguel Torga, Um reino maravilhoso (Trás-os-Montes), in: Portugal. 5a ed. rev. Coimbra 1986, S. 29, 36.

³ Miguel Torga, Diálogo VIII. 3a ed. rev. Coimbra 1976, S. 162.

⁴ César Antonio Molina, Torga. A solidão solidária e criadora, in: Jornal de letras, artes e ideias no. 290 (1988), S. 8–10.

⁵ Miguel Torga, Diálogo X. Coimbra 1968, S. 52.

«tragischen Lebensgefühl»⁶ viel näher als dem deutschen Philosophen. *Fernão de Magalhães Gonçalves*⁷ hat Torgas Lebensphilosophie auf drei Ebenen angesiedelt und definiert, der Ebene der Theologie, der Kosmogonie und der Soziologie. Die theologische Ebene ist bei Torga eine Reaktion auf die verlorene Einheit mit Gott. Gegen alle biblischen Rechtfertigungsversuche für die Erniedrigung seiner Dorfgemeinschaft erhebt der kleine Adolfo die Stimme des Protests, der Rebellion: Gott, Schicksal und Freiheit sind die Leit motive seiner Auseinandersetzung mit einem Universum, das ihn an das Elend eines verlassen und verarmten Bergdorfes binden will. Der Mensch Torga wird zum Atheisten, aber nicht zum Gottesmörder. Er ist viel eher mit Jakob zu vergleichen, der mit dem Engel bis zur Morgenröte kämpft. Die Beziehung Gott-Mensch verschlechtert sich mit den Jahren zusehends. War der Herr zu Anfang noch ein allwissender, umsorgender Schöpfer, so wird er immer mehr zum Rächer, an den zu glauben gleichbedeutend ist mit der Annahme der Schuld und der Unterwerfung unter eine von außen aufgezwungene Norm. Gott offenbart sich im menschlichen Gewissenskonflikt und im Joch, das jede Freiheit unterdrückt.

Die Auflehnung gegen dieses Joch führt den Menschen Torga zurück zum Kosmos, zum Zyklus Erde-Leben-Mensch. Fruchtbarkeit und Vermehrung, Üppigkeit der Natur und Sexualität, vor allem aber die feste Verwurzelung in der Erde seiner Heimat sind für Torga die Garantie, die Voraussetzung dafür, daß der Widerstand gegen jede Form der Tyrannei erfolgreich sein wird.

Der Mensch Torga lebt jedoch nicht im luftleeren Raum, sein individuelles Bewußtsein ist untrennbar verbunden mit sozialer Verantwortung. Sein anarchischer Individualismus will nicht die Widersprüche überwinden, sondern sie bloßlegen, jede Form der Unterdrückung anprangern, unter der der Einzelne nicht den Geboten seiner Vernunft gehorcht, sondern sich einem fremden Dogma beugen muß. Eine Versöhnung von Autorität und Vernunft ist für Torga undenkbar. Er bezahlt dafür mit seiner eigenen Marginalisierung, seinem Schicksal als rebellischer Einzelgänger, der gezwungenermaßen außerhalb des Heiligen stehen muß.

Miguel Torgas Tagebuch beginnt mit der Nachricht vom Tode *Fernando Pessoa* (1888–1935), des einzigen zeitgenössischen portugiesischen Dichters, den er neben *Aquilino Ribeiro* (1885–1963) verehrt und gelten läßt:

«3. Dezember 1935. Fernando Pessoa ist gestorben (...). Ich beweinte (...) den Tod unseres größten Dichters von heute, den Portugal im Sarg auf dem Wege in die Ewigkeit vorbeiziehen sah, ohne auch nur zu fragen, wer er war.»⁸ Gleich im ersten Band seines Tagebuchs geht Torga mit der Literatur seines Landes hart ins Gericht: Dem von ihm hochverehrten Romancier *Camilo Castelo Branco* (1825–1890) krei det er seinen Mangel an Universalität an, schlechten Geschmack und Vulgarität.⁹ Die portugiesischen Schiffbrüchigenberichte der «História Trágico-Marítima» sind für Torga nichts weiter als ein «trauriges, pittoreskes Gejammer», dem Romanschriftsteller *José Maria Eça de Queiroz* (1845–1900) mangelt es gemäß Torga an Wurzeln in der Erde Portugals und die *Lusitaden* des *Luís de Camões* (1525?–1580) sind ein «Epos für den Hausgebrauch».

Im fünften Band seines Tagebuchs meditiert Torga über die Stellung der Literatur in einer faschistischen Gesellschaft: «Die einzige Hoffnung des Künstlers besteht darin, eine Literatur zu machen, die so nah wie möglich am Untergrund ist,

und sich dennoch veröffentlichen läßt.»¹⁰ «Schriftsteller in Portugal zu sein, heißt, in einem Grab zu liegen und am Deckel zu kratzen.»¹¹ Und an einer anderen Stelle bemerkt er resigniert: «Das Beste, was Portugal in unserer Zeit hervorgebracht hat, sind Fado-Sänger.»¹²

Der portugiesische Geist, «eingezwängt in eine stumpfsinnige Routine», habe auf das Abenteuer verzichtet, das das tägliche Brot anderer Völker sei.¹³ Der Dichter ist immer ein Exponent seiner Zeit, schließt Torga seine Meditation¹⁴: «Im positiven Sinn, wenn es ihm gelingt, die innerste Bedeutung seiner Gegenwart zu erfassen (...), im negativen Sinn, wenn er sich lediglich als stumpfsinniger Vergolder dessen versteht, was diese Epoche an zeitbedingtem Schutt hervorgebracht hat.»

Es braucht wohl nicht besonders betont zu werden, daß sich der Schriftsteller Miguel Torga mit diesen Äußerungen nicht nur Freunde gemacht hat.

Neben der Reflexion über die Stellung des Dichters in der Gesellschaft, die Torga in den ersten Jahren stark beschäftigt, drängt sich die politische Lage immer mehr in den Vordergrund, sie wird den ehemaligen politischen Häftling Adolfo Correia Rocha bis ins hohe Alter verfolgen. Den Tyrannen *Salazar* vergleicht er mit «einem Landwirt, der einen toten Baum gepflanzt hat und dann erwartet, daß er ausschlagen wird».¹⁵

Die Universität Coimbra, seine ersehnte Alma Mater, um deretwillen er jahrelang in Brasilien hart gearbeitet hat, wird zum «dogmatischen Hügel», auf dem alle als Revolutionäre anfangen und als Akademiemitglieder enden.¹⁶ Dem isolierten Ich bleibt nur die Flucht ins innere Exil, an dessen Freiheit es sich wie an eine letzte trügerische Hoffnung klammert. Es läßt sich zwar so leben, aber eben nur eingemauert in den vier Wänden.¹⁷

Seiner Heimat Portugal, die er trotz vierzig Jahren Diktatur nie zu hassen vermocht hat, wirft er vor, sie sei heuchlerisch: «Wir lieben die unterschwellige Gewalt, die verkappte Tyrannei.»¹⁸ «Ja, wir haben den sozialen Frieden, den Frieden eines Grabes, so groß wie das Vaterland.»¹⁹

Über seine eigene Freiheit vermerkt er bitter: «Die Freiheit ist eine frugale Erfüllung! Es ist ein freiwilliges Fasten im Angesicht aller verführerischen Appetithappen, mit denen die Hand der Macht die menschliche Gefräßigkeit ködert.»²⁰

«Das Seltsame und Beunruhigende an unserer Zeit ist, daß der Mensch gleichzeitig zum Mond fliegen und Tag und Nacht einen Polizisten vor der Haustür haben kann.»²¹ «In Portugal gibt es keine Todesstrafe, wohl aber eine Lebensstrafe.»²²

Das Erfolgsrezept des Diktators *Salazar* bringt Torga auf die Formel: «Die Umstände, eine gefühllose Intelligenz, ein gewisser Sinn für menschliche Größe und eine satanische Kenntnis vom Preis der Menschen»²³. Kein Portugiese dieses Jahrhunderts – so Torga – könne behaupten, die soziale Wirklichkeit seines Landes zu kennen, wenn er nicht durch die Keller der politischen Polizei PIDE geschleust worden oder an einem politischen Prozeß beteiligt gewesen sei.²⁴

In Portugal zu sterben, meint Torga, sei gar noch gefährlicher, als zu leben: «In ihrer zynischen und makabren Streberei bedecken sie unseren Sarg mit so viel rhetorischen Blumen (...), daß unsere Menschlichkeit bis in alle Ewigkeit entstellt wird.»²⁵

¹⁰ Miguel Torga, *Diario V*. 3a ed. rev. Coimbra 1974, S. 31.

¹¹ *Ibidem*, S. 59. ¹² *Ibidem*, S. 50.

¹³ Miguel Torga, *Diario VI*. 3a ed. Coimbra 1978, S. 72. ¹⁴ *Ibidem*, S. 77.

¹⁵ Miguel Torga, *Diario IV*. 3a ed. Coimbra 1973, S. 81.

¹⁶ Miguel Torga, *Diario VII*. 2a ed. rev. Coimbra 1961, S. 18, 62.

¹⁷ *Ibidem*, S. 90.

¹⁸ Miguel Torga, *Diario VIII*. 3a ed. rev. Coimbra 1976, S. 93.

¹⁹ Miguel Torga, *Diario IX*. 2a ed. Coimbra 1977, S. 107.

²⁰ *Ibidem*, S. 18. ²¹ *Ibidem*, S. 96–97. ²² *Ibidem*, S. 98.

²³ Miguel Torga, *Diario XI*. Coimbra 1973, S. 23.

²⁴ *Ibidem*, S. 24. ²⁵ *Ibidem*, S. 66–67.

⁶ Miguel de Unamuno, *Das tragische Lebensgefühl*. Aus dem Spanischen von Robert Friese. München 1925.

⁷ *Fernão de Magalhães Gonçalves, Ser e ler Miguel Torga*. Lissabon 1986, S. 31, passim.

⁸ Miguel Torga, *Diario I*. 6a ed. Coimbra 1978, S. 19.

⁹ *Ibidem*, S. 187–191.

Wie aber reagiert der Schriftsteller auf den Sturz der Diktatur, auf die Nelkenrevolution des 25. April 1974? Skeptisch wie immer. An die demokratische Bekehrung der Militärs will er nicht glauben: «Sie haben uns doch (...) verhaftet, zensuriert, festgenommen und mit ihren Bajonetten der Tyrannei die Macht erhalten.»²⁶ Lediglich die Tatsache, daß er in fünfzig Jahren zum erstenmal an die Wahlurne gehen darf, erfüllt ihn mit staatsbürgerlicher Genugtuung.²⁷

Sein Urteil über die Politiker der neuen Republik ist vernichtend. Als Widerstandskämpfer gegen das Salazar-Regime fühlte er sich verpflichtet, seine Einsiedelei aufzugeben und die politische Bühne zu betreten, an einer Veranstaltung der Sozialisten teilzunehmen; «die tragikomische Situation eines Dichters, der auf Zehenspitzen die politische Bühne betritt und sich Mühe gibt, seinem Ruf gerecht zu werden und doch gleichzeitig weiß, daß ihm niemand zuhört».²⁸

Von den Demagogen der Nelkenrevolution enttäuscht, vergleicht er das revolutionäre Portugal mit einem Irrenhaus, «in dem selbsternannte, dreiste Pfleger neun Millionen Mitbürger einem hirnverbrannten und unmenschlichen Elektroschock» unterziehen.²⁹ Das «nationale Halleluja» – so Torga – sei an keinem Horizont auszumachen, wie sehr es auch von den Erlösern der elften Stunde herbeigeredet werde: «Staatsmänner von der Stange»³⁰ nennt er sie, «ein paar arme Hampelmänner, guten Glaubens und schlechten Gewissens».

Für ihn selbst bleibt nur die Randexistenz, die er schon immer geführt hat, ohne Illusionen, ohne Zukunft. Eine freundliche Seele hatte ihm seine Akte aus dem Archiv der politischen Polizei PIDE nach deren Auflösung zugesandt: «eine Sammlung lächerlicher und zugleich trauriger Unterlagen. Jeder Schritt wurde belegt, den ich in den letzten vierzig Jahren gemacht habe, Stunde für Stunde. Auszüge aus Privatbriefen, die ich schrieb oder erhielt. Anzeigen von Personen, denen ich das nie zugetraut hätte. Wieviel ich mit meiner Praxis verdient habe. Details, die mir entfallen waren, meine ganze Vergangenheit, gesammelt, durchwühlt, geplündert (...). Und plötzlich überfiel mich Mitleid mit mir selbst. Aus der Perspektive dieses von unerbittlichen Würmern mühevoll und hartnäckig zusammengetragenen Registers schien mir mein Leben die Trostlosigkeit selbst zu sein.»³¹

Schöpfung einer verkehrten Welt

«Wir alle erschaffen uns eine Welt nach Maß», schreibt Torga im Vorwort zur französischen Übersetzung seines autobiographischen Romans *Die Erschaffung der Welt*³². «Die dauerhafte Welt derer, die andauern und die kurze Welt derer, die vorzeitig gehen müssen (...). Meine Welt ist, was sie ist, ein Strom von Gefühlen und Leidenschaften, Ausdruck der Willensstärke und des Verstehenwollens, die sich von der Kindheit bis zum Alter auf dem Boden einer vielgestaltigen Realität abspielt (...). Eine Welt voller Kontraste, lyrisch und aufgewühlt, eine Welt des Aufstiegs und des Falls, die die Hoffnung stets mit ihrem Lächeln bezaubert hat, selbst wenn sie dauernd enttäuscht wurde.»

A Criação do Mundo basiert auf der griechischen Tradition des Philosophen *Hesiodos* und dessen heidnischem Mythos der Zeiten: Goldenes, Silbernes, Bronzenes und Eisernes Zeitalter.³³ Der Erste Tag der Schöpfung entspricht dem Goldenen Zeitalter – das verlorene Paradies der Kindheit, die innige Verbundenheit mit der Natur, die Unkenntnis von Krankheit und Tod. Mit der Abreise nach Brasilien geht das Goldene Zeitalter zu Ende, und es beginnt das Silberne (2. Tag): fünf

Jahre Sklavenarbeit auf einer brasilianischen Kaffeeplantage und die harte Realität des Lebens, aber auch die tropische Fülle der Natur und die Entdeckung der Sexualität. Mit der Rückkehr nach Portugal geht auch dieses Zeitalter zu Ende und macht dem Bronzenen (3. Tag) Platz: der Ich-Erzähler ist mit 18 Jahren ein gemachter Mann. Die kulturelle Bereicherung des Studiums an der Universität Coimbra entfremdet ihn seiner natürlichen Umgebung, der Militärputsch und die Diktatur, die Verhärtung des politischen Klimas münden in die Eisenzeit (4./5. Tag), bestehend aus einer Reise ins faschistische Europa der dreißiger Jahre und der Verzweiflung über die eigene Heimat, die unter der Bleikappe der Diktatur kaum mehr wiederzuerkennen ist.

Vom biblischen Mythos der Schöpfung übernimmt Torga lediglich den äußeren Rahmen: die Abfolge der sechs Tage, mit dem siebenten, dem Ruhetag. Torga, großer Liebhaber antiker und christlicher Mythen, erfindet nichts Neues, sondern deutet Bestehendes um, hier in negativem Sinn: Die glorreiche Schöpfung des Herrn wird zur Allegorie eines Niedergangs vom verlorenen Paradies der Kindheit bis hin zum Nichts der Gegenwart, zu Hoffnungslosigkeit und Todeserwartung: «Sicher, das Leben wird weitergehen. Andere Tage werden kommen, voll Sonne, Blumen und Früchte. Aber es werden nicht mehr die meinen sein.»³⁴

Die Erschaffung dieser verkehrten Welt beruht auf der Geographie, auf der räumlichen Umgebung, auf dem Nebeneinander eines wirklichen und eines fiktiven Raumes. So tauchen reale Namen wie Lissabon, Coimbra und Paraíba auf, daneben aber auch fiktive, dem Dichter besonders wichtige: Agarez ist sein Heimatdorf São Martinho de Anta, Symbol einer heilen, in sich geschlossenen Welt. Der Roman beginnt mit der Beschreibung des Weges vom väterlichen Haus zur Schule. Es ist die symbolische Inbesitznahme einer Welt und die Berufung zur Freiheit: Da sind die Straße, die ins Unendliche hinausführt, Hoffnung und Freiheit verspricht, und das Haus, das Geborgenheit vermittelt: «Ich sah, daß es in meinem Fall nur eine Alternative gab: Brasilien oder das Priesterseminar (...). Und ich begriff, daß es besser war, in die Welt hinauszugehen.»³⁵

«Hinter dem Dunst, der sich bald über alles legte, blieb die warme Erde zurück, die fünf Jahre lang meinen Schweiß, meine Tränen und mein Blut getrunken hatte», berichtet der aus Brasilien heimkehrende Erzähler. «Das Schiff lag schon vor Anker, und ich stand noch immer an Deck und konnte mir keine andere Erlösung vorstellen, als die, gegen alle und alles zu kämpfen (...). Ein Gefühl der Verwurzelung band mich an den heimatlichen Boden.»³⁶

Eine stete Pendelbewegung durchzieht Torgas Roman: Öffnung zur Welt und Rückkehr zu den Ursprüngen. Das Hinausfahren in die Welt geht einher mit einem euphorischen Erwartungszustand, der bald enttäuscht wird. Die Phasen der Rückkehr entsprechen dem Wunsch nach Introspektion und Wiederverwurzelung in der heimatlichen Erde.

Die Synthese aus Nah und Fern, Brasilien und Trás-os-Montes wird Coimbra sein, die alte Universitätsstadt am Ufer des Mondego, die jedoch ihrerseits nur Enttäuschungen und Einsamkeit anzubieten hat: Der Militärdienst, der mitten in der Studienzeit absolviert werden muß, endet in Prügelei und Gefängnis, Vorboten künftigen Schicksals. Die Universität selbst, bar jeden moralischen Eigengewichts, verliert an Bedeutung: Lebenssinn muß anderswo gesucht werden. Es bleibt die Literatur, die Avantgarde-Bewegung der *Presença* (im Roman *Vanguarda*). Der Bruch mit dieser Bewegung führt den Erzähler immer mehr in die Isolation, da seine früheren

²⁶ Miguel Torga, *Diário XII*. 2a ed. Coimbra 1977, S. 59.

²⁷ *Ibidem*, S. 108. ²⁸ *Ibidem*, S. 66. ²⁹ *Ibidem*, S. 105.

³⁰ *Ibidem*, S. 178, 182. ³¹ *Ibidem*, S. 100.

³² Miguel Torga, *La Création du monde*. Traduit du portugais par Claire Cayron. Paris 1985, S. 5–6.

³³ Clara Crabbé Rocha, *O espaço autobiográfico em Miguel Torga*. Coimbra 1977, S. 191–201.

³⁴ Miguel Torga, *A Criação do mundo V*. Coimbra 1981, S. 198.

³⁵ Miguel Torga, *A Criação do mundo (Os dois primeiros dias)*. 3a ed. Coimbra 1952, S. 34–35.

³⁶ Miguel Torga, *A Criação do mundo (O terceiro dia)*. 3a ed. rev. Coimbra 1952, S. 14, 24–25.

Freunde ihm die Abspaltung nie verzeihen. Der jugendliche Schwung erstirbt nach und nach. Übrig bleiben die Animositäten und Intrigen, die das Klima der Intelligenzia vergiften: «In- und auswendig kannte ich die beschämende Geschichte der permanenten Grabenkriege, die zwischen den Feldlagern der intellektuellen Familie ausgetragen wurden»³⁷, schreibt der Erzähler. In der Tat sind die Querelen der «Republicazinha das letras», der kleinen literarischen Republik³⁸, ein Charakteristikum der portugiesischen Literaturszene. Nur hat der Ich-Erzähler dazu selbst einiges beigetragen: «Meine Vorfahren waren Fuhrleute, Maultiertreiber, Steinmetze und Abenteurer. Ihnen allen gemeinsam war die Zähigkeit (...). Dieser Ethik fehlte eine liebevolle Seite (...). Ich fühlte mich leer und bar jeder Zuneigung (...). Selbst wenn ich einer literarischen Bewegung (...) angehörte, verspürte ich stets das Bedürfnis, allein meinen Weg zu gehen, auführerisch und frei.»³⁹

Mit den Jahren werden die literarischen Zeitschriften immer seltener: Eine hohe Kautio für den Verleger und eine politische Unbedenklichkeitserklärung der Polizei für die Redaktoren haben dieses erneuernde und erfrischende Phänomen fast zum Verschwinden gebracht.

So bleibt schließlich nur der betrübte Blick auf das nationale Panorama, die unter der Bleikappe der Diktatur dahinvegetierende Nation: «Entweder loderten wir im Feuer eines überspannten Patriotismus oder wir schämten uns unseres Zustandes (...). Das Genie eines Schriftstellers wurde nach der Zahl seiner Übersetzungen bemessen.»⁴⁰

Terror, Schweigen, Zensur und der allgegenwärtige Schatten der politischen Polizei lähmen auch das leiseste Aufbegehren, den bescheidensten Nonkonformismus. Der Freund des Ich-Erzählers, Dr. Olívio, prägt die Formel: «Es ist sinnlos, irgendein Risiko einzugehen, nicht einmal für eine schöne Frau, geschweige denn für bloße Ideen.»⁴¹ Der Erzähler bezahlt seine Kühnheiten teuer: Sein Buch wird beschlagnahmt, er selbst verbringt einen Winter im Gefängnis der politischen Polizei. Dr. Olívio begrüßt den Heimkehrer aus der Zelle mit den wenig ermutigenden Worten: «Sie müssen sich wohl davon überzeugen, daß wir unter einer Diktatur leben.»⁴²

Plötzlich ist der Spuk vorbei: die Nelkenrevolution schenkt dem Volk die Freiheit ebenso willkürlich, wie sie ihm einst genommen wurde. Der Ich-Erzähler überwindet seine Scheu und steigt hinunter auf die Piazza, um für einen brüderlichen, anarchischen Sozialismus zu kämpfen.

Vicente oder die Freiheit

«An jenem Abend, in der Stunde, da der Himmel sich härter und finsterner zeigte, breitete Vicente seine schwarzen Schwingen aus und flog davon. Vierzig Tage waren bereits vergangen, seit er als einer der Erwählten die Arche bestiegen hatte. Doch vom ersten Augenblick an hatten alle gesehen, daß in seinem Geist kein Frieden herrschte.»⁴³

Vicente kämpft mit Gott, mit Jehovah, dessen absurde Macht seiner Schöpfung den natürlichen Boden entzieht und sie in der Arche einem ungewissen Schicksal entgegentreibt. Bald ertönt, donnernd und unheilverkündend, aus dem Himmel Gottes Stimme: «Noah, wo ist mein Diener Vicente?»⁴⁴

Ein Mantel des Schweigens umhüllt die verängstigte Schöp-

fung, die jeden Boden unter den Füßen verloren hat. Noah, der greise Patriarch, weint. Die Nachricht von Vicentes Flucht wirft ihn zu Boden, und er verliert das Bewußtsein. Er antwortet seinem Schöpfer: «Herr, Dein Diener Vicente ist entflohen. Mein Gewissen klagt mich nicht an, ihn beleidigt oder ihm das ihm zustehende Futtermaß verweigert zu haben. Niemand hat ihn hier schlecht behandelt. Er ist aus reiner Auflehnung ausgebrochen.»⁴⁵

Langsam, unter dem schrecklichen Schweigen des Herrn, wendet sich die Arche hin zu den Bergen Armeniens. Ein Luchs sieht Land, einen Berggipfel und ganz zuoberst Vicente. Langsam verschwindet der Berggipfel, wird von den Wellen des Ozeans überflutet, den Gottes Zorn heraufbeschworen hat. Dreimal schlagen die Wellen hoch und überschwemmen den durchnäßten Raben, der sich an die Bergspitze klammert, und jedesmal hält die Schöpfung den Atem an. Schließlich gibt der Herr nach: Um seine Schöpfung zu retten, schließt er melancholisch die Pforten des Himmels.

Die Geschichte des Raben Vicente verkörpert den Mythos von der Neuschöpfung der Erde: Nach vierzig Tagen Resignation und Schwäche lehnt sich Vicente gegen Gottes Willen auf, flieht und krallt sich an das letzte Quentchen Erde, den Gipfel des Ararat. Und Gott gibt nach: er weicht der Harmonie der Schöpfung, dem Willen seiner Kreatur, die – einmal erschaffen – eigene Rechte beansprucht.⁴⁶

Wie im autobiographischen Roman *Die Erschaffung der Welt*, so stellt auch hier der biblische Mythos lediglich den Rahmen und die Personen der Erzählung. Gott erscheint seiner Schöpfung als tyrannischer und gefürchteter Herr, die Erde ist eine liebevolle Mutter, deren stärkere Macht schließlich den Sieg davonträgt. Gott stellt dem fliehenden Raben alle möglichen Hindernisse in den Weg: den finsternen Himmel, die Mauer aus Feuer, die Wellen des Meeres – vergebens.

Vicente kann das Duell mit Gott nur gewinnen, weil er keinen Moment den letzten Zipfel Erde verläßt, der noch aus den Fluten herausragt. Nur in enger Verbundenheit mit der Erde kann er sich Gott widersetzen, dem er seinen eigenen, unbeugsamen Lebenswillen aufzwingt.

Die Erzählung «Vicente», die letzte der Anthologie *Tiere*, die soeben beim Verlag Beck & Glöckler in deutscher Übersetzung erschienen ist⁴⁷, verkörpert das anarchische Glaubensbekenntnis des Autors und stellt eine Parabel der Auflehnung gegen jede Form der Autorität dar, seien das ein despotischer Gott, ein politischer Machthaber oder eine erstickende Mentalität.

Miguel Torga, der «Docteur Rebelle»⁴⁸, ist eine einsame, hieratische Gestalt im literarischen Leben Portugals. In gewissem Sinne Opfer jener «Republicazinha das letras», deren Intrigen und Querelen schon 1951 der brasilianische Soziologe *Gilberto Freyre* beklagte⁴⁹, und mehr noch einer stumpfsinnigen und kurzsichtigen Diktatur, hat er doch auch kräftig mitgebaut an der Mauer, die ihn und sein Werk seit den dreißiger Jahren umgibt: Die Spaltung der *Presença* trug ihm unversöhnliche Feindschaften ein, das Schweigen, mit dem er im *Tagebuch* fast all seine zeitgenössischen Schriftstellerkollegen übergang, und die extreme Scheu vor Kameras und Presseleuten machten aus ihm einen unverbesserlichen Einzelgänger, der auch nach dem Sturz der Diktatur nicht aus seinem Panzer ausbrechen konnte, obwohl er es versuchte.

Wenn Miguel Torga über Portugals Landesgrenzen hinaus

³⁷ Miguel Torga, *A Criação do mundo IV*. Coimbra 1974, S. 187–188.

³⁸ Der Ausdruck stammt vom Literaturhistoriker António José Saraiva. Zitiert bei Fritz René Allemann, *8 mal Portugal*. München 1971, S. 347.

³⁹ Miguel Torga, *A Criação do mundo (O terceiro dia)*. 3a ed. rev. Coimbra 1952, S. 105–106.

⁴⁰ Miguel Torga, *A Criação do mundo IV*. Coimbra 1974, S. 9–10.

⁴¹ *Ibidem*, S. 45.

⁴² Miguel Torga, *A Criação do mundo V*. Coimbra 1981, S. 37.

⁴³ Miguel Torga, «Vicente» in: *Tiere. Erzählungen*. Aus dem Portugiesischen und mit einer Einführung von Curt Meyer-Clason. Beck & Glöckler, Freiburg 1989, S. 175. Original: *Bichos*. 15a ed. Coimbra 1985.

⁴⁴ *Ibidem*, S. 177.

⁴⁵ *Ibidem*, S. 179.

⁴⁶ Teresa Rita Lopes, «Miguel Torga – mito, rito e disfemismo» in: *Bulletin des études portugaises et brésiliennes*. N. S. 35–36 (1974–1975), S. 205–233. Vgl. auch Teresa Rita Lopes, *Além, aqui e aquém em Miguel Torga: análise de «Vicente»*, in: *Colóquio/Letras* no. 25 (1978), S. 34–39.

⁴⁷ Siehe Anm. 43.

⁴⁸ Antoine de Gaudemar, «Dr. Rebelle», in: *Libération*. 11. 2. 1988.

⁴⁹ Gilberto Freyre, *Aventura e rotina*. 2a ed. rev. Rio de Janeiro 1980, S. 9.

bekannt geworden ist, so verdankt er dies sicher auch seinen portugiesischen Kritikern und Interpreten, mehr noch aber seiner französischen Übersetzerin *Claire Cayron*. Ihrem Einsatz ist es zu verdanken, daß Torga aus dem engen Kreis der portugiesischen Intelligenzia ausbrechen und das Odium eines Provinzschriftstellers abstreifen konnte, der – dem Althergebrachten verhaftet und an die Scholle gebunden – ein kärgliches und verkanntes Dasein fristet.

Patrick Kéchichian schrieb voriges Jahr in *Le Monde*⁵⁰, die

Schwedische Akademie der Wissenschaften werde wohl kaum fehlgehen, wenn sie sich für einmal dem Lusitanerstrande zuwende, um Torgas Werk mit dem Nobelpreis zu ehren. So weit sind wir wohl noch nicht. Die Entdeckung und angemessene Würdigung dieses eigenwilligen und unbequemen Schriftstellers wäre jedoch sehr zu begrüßen.

Albert von Brunn, Zürich

⁵⁰ Patrick Kéchichian, *Les légendes du docteur Torga*, in: *Le Monde*. 12. 2. 1988.

Gott oder das Gold in Westindien

Zu einem neuen Buch von Gustavo Gutiérrez

Dieses Werk von Gustavo Gutiérrez ist die Vorstudie zu einer größeren Arbeit, die der Autor dem missionarischen und theologischen Schaffen von *Bartolomé de Las Casas* widmen wird.¹ Sie umfaßt die ersten vier Kapitel (von insgesamt sechzehn), die den historischen und theologischen Rahmen für Person und Theologie des berühmten Dominikaners abstecken (vgl. Einleitung, S. 19ff.).

Das erste Kapitel beschreibt in einer kraftvollen Synthese die Unterdrückung und den Tod der Indios auf Santo Domingo (Hispaniola) nicht nur als ein durch Zeit und Umstände bedingtes Phänomen, sondern als Ergebnis jenes Systems, das sich eben zu etablieren beginnt. Aufgegriffen wird der erste große christliche Protestschrei in Westindien, der sich in der berühmten Homilie des Fray Antonio de Montesinos verkörpert: «Alle sind der Todsünde verfallen ...». Das zweite Kapitel schildert einmal die aus Peru kommenden Angriffe gegen den Vorwurf des Götzendienstes, wie ihn Las Casas erhoben hatte, und ebenso die Rechtfertigungen zur Erhaltung des neuen (d. h. kolonialen) *status quo*. Das dritte und vierte Kapitel schneiden aus einer historischen Perspektive die theologischen Probleme an, die durch diese Realität und durch diese Polemik aufgeworfen worden sind. Um sich ein Bild vom Inhalt dieser beiden Kapitel zu machen, genügt es, ihre Überschriften in ihren schlagkräftigen Formulierungen zu zitieren: «Das Gold – Vermittler des Evangeliums» und «Von den Erlösern (los cristos), die in Westindien gezeißelt wurden».

Formell handelt es sich hier um ein mit einem soliden kritischen Apparat ausgestattetes historisches Werk, in dem ausdrucksstarke Texte über die Barbarei, die an den Indios begangen wurde, wie auch Texte, die dies rechtfertigen sollten, zitiert werden. Zitiert werden ebenfalls Texte zur christlichen Verteidigung der Indios und erste Ansätze zu ihrer theologischen Begründung – die eigentlichen Vorläufer der Befreiungstheologie. Somit liegen die Stärken dieses Buches – und sie sind reichlich vorhanden – in den zitierten Texten. Der Autor hat viel seriöse wissenschaftliche Arbeit geleistet, um die Texte in den richtigen Kontext zu stellen und sie zu bewerten, ohne dabei in Anachronismen zu fallen. Er beschränkt sich auf kurze Kommentare, die an sich gar nicht nötig wären; die Texte sprechen für sich.

Zur Gottesfrage

Dennoch ist dieses Buch nicht nur eine wohlgeordnete Zitatsammlung, sondern es ist viel mehr. Es ist ein durch und durch theologisches Buch, mehr noch: ein *theo-logisches* Buch, denn was Gutiérrez zu zeigen versucht – und es gelingt ihm aufs trefflichste –, ist die Tatsache, daß bei jenen Polemiken und Diskussionen eigentlich der Glaube selbst auf dem Spiel stand: Was heißt evangelisieren? Und im Grunde genommen: Wer ist Gott?

Was nun die Polemiken jener Zeit am besten beleuchtet (wie schon bei den Propheten des Alten Testaments und bei Jesus) ist die Tatsache, daß sich die Gottesfrage nicht allein und hauptsächlich in der Formulierung dessen erschöpft, was der wahre Gott sei, sondern daß sie ebenso der Demaskierung dessen bedarf, was vorgibt, Gott zu sein, d. h. die Götzen, die nicht nur nicht Gott, sondern das Gegenteil von Gott sind. Und somit wird ebenfalls gezeigt, daß der Glaube unmißverständlich seine Wahl zwischen Gott und den Götzen treffen muß. Aus dieser Perspektive stellt das Buch eine ausgezeichnete und überzeugende Abhandlung dessen dar, was der Titel aussagt: «Gott oder das Gold in Westindien».

Für den Verfasser dieser Zeilen liegt die Bedeutung dieses Buches zum einen in der Analyse der verschiedenen Arten, die der Verhüllung des Götzen dienten, diesen Götzen als den wahren Gott ausgaben und dadurch die Mißbräuche zu rechtfertigen suchten, die begangen wurden und zur Gewohnheit wurden, zum andern in der Demaskierung dieses Götzen, wofür eine neue Art der Reflexion und Argumentation einsetzte; dies nicht nur auf der philosophischen, sondern auch auf der theologischen Ebene, was sicherlich eine Rückkehr zu den Wurzeln der Heiligen Schrift bedeutete.

Es ist verblüffend, wie viele und wie verschiedene Begründungen vorgebracht wurden, um den neuen (d. h. kolonialen) *status quo* zu rechtfertigen: Gott habe den Spaniern diese Länder und somit das Recht gegeben, ihre Bewohner zu unterwerfen, denn dies sei sein Wille oder dies sei der göttliche Lohn für den Kampf gegen die Ungläubigen (theologische Begründung); weil die Bulle von Papst Alexander VI. dies so festgelegt habe (kirchliche Begründung); weil es in jenen Ländern keine rechtmäßigen Besitzer gegeben habe (philosophisch-theologische Begründung); weil die schlechten und perversen Gewohnheiten der Indios ihre Unterwerfung erlaubt und gefordert hätten, damit sie von diesen Gebräuchen befreit würden (ethisch-philosophische Begründung).

So gesehen ist das Wichtigste und Eindrücklichste, was dieses Buch zeigt, das üppige Wuchern zahlreicher und verschiedenartiger Begründungen, die – einmal unabhängig vom Grad ihrer Überzeugungskraft oder der Kraft ihrer Logik, auch wenn man Theologie und Philosophie der damaligen Zeit einbezieht – erdacht wurden, um die Grausamkeiten zu verschleiern und die Eroberung zu rechtfertigen: d. h. die Absicht, von vornherein das neue (koloniale) System als ein gerechtes, ja das beste zu rechtfertigen, selbst wenn man jene Mißbräuche nicht abstreiten konnte, die dabei entstanden. Es ist ein schreckliches Beispiel einer Theologie und einer Philosophie im Dienste der Verschleierung und der Rechtfertigung dessen, was sich nicht rechtfertigen läßt.

Trotz des begrenzten Platzes, der einer Rezension vorbehalten ist, können wir nicht umhin, die Wahndee einer Argumentationsweise zu zitieren, selbst wenn sie in ihrer Dreistigkeit extrem und ausgefallen ist. Sie ist einem Dokument aus Peru

¹ G. Gutiérrez, *Dios o el oro en las Indias. Siglo XVI*. CEP, Lima 1989, 177 Seiten, und Sígueme, Salamanca 1989, 162 Seiten.

entnommen: «Also sage ich von diesen Indios, daß eines der Mittel ihrer Auserwählung und Erlösung diese Minen, Schätze und Reichtümer waren, denn wir erkennen klar, daß dorthin, wo es sie gibt, das Evangelium im Flug und im edlen Wettstreit eilt, während dort, wo es sie nicht gibt, und (die Indios) arm sind, dies ein Zeichen der Zurückweisung ist, denn dorthin geht auch kein Soldat, kein Heerführer und auch kein Verkünder des Evangeliums.» (S. 115) Gemäß diesem Dokument hätte die göttliche Vorsehung diese Indios nicht mit den Werten ausgestattet, die andern Völkern zuteil wurden, damit sich Gott gnädig an sie wenden könnte. Stattdessen hat sie ihnen Minen und Gold gegeben – was mit der «Mitgift» verglichen wird, die die Braut mitbringen muß, um sich mit Gott zu verehelichen – auf daß die Raubgier der Christen angestachelt werde und die «armen» Indios die Gelegenheit erhielten, evangelisiert zu werden. Wenn sie kein Gold hätten, so besäßen sie nichts, um mit Gott in Kontakt zu treten.

Das ist die «Option für die Armen» in ihr Gegenteil verkehrt; und wenn es auch ein Anachronismus wäre, von jener Epoche eine positive Formulierung der Option für die Armen zu erwarten, so ist es dennoch skandalös, daß hier aller Welt das Gegenteil davon verkündet wird. Der Kommentar von Gutiérrez zum zitierten Text lautet: «Die Schamlosigkeit kann ungeahnte Ausmaße erreichen: Der Reichtum zieht das Evangelium an («Im Flug und im edlen Wettstreit ...»), die Armut hingegen stößt es ab und ist ein Zeichen der Zurückweisung, denn niemand, nicht einmal die Verkünder des Evangeliums, würden sich von ihr angezogen fühlen. Es handelt sich um eine eigentliche Neuinterpretation der Heiligen Schrift aus der historischen Bedeutung des Goldes und der Macht heraus. Das Ergebnis ist eine flagrante Umkehrung dessen, was Jesus Christus gelehrt hat.» (S. 115f.)

Die tatsächlichen Mißbräuche und diese Art ideologischer Perversion führten zur Anprangerung der Mißstände und erforderten die Formulierung einer neuen Theologie gegen letz-

tere. Das will Gutiérrez zum Gegenstand seiner umfangreicheren Abhandlung machen, aber einiges davon ist auch schon im vorliegenden Buch zu finden.

Eine neue Theologie

Das Buch schließt mit einigen Worten von Bartolomé de Las Casas, in denen er eine neue Definition Gottes anbietet, mit der er nicht nur die Unterdrückung der Schwachen anprangert und jede Form, dies zu rechtfertigen, entlarvt, sondern positiv formuliert, wer Gott ist. Gott ist der, der «sich am Lebendigen an das Kleinste erinnert.» (S. 177) Dies ist eine positive, radikale und *theo*-logische Formulierung der Option für die Armen.

Dieses Buch, um zu einem Schluß zu kommen, ist sehr wichtig und sehr aktuell. In Lateinamerika ist es wichtig, um die lateinamerikanische Theologie zu verstehen und Medellín wie Puebla richtig zu erfassen. Denn in diesem Buch tauchen bereits in gewissem Sinn der Ursprung und die wichtigsten Themen sowohl der Befreiungstheologie wie der Kirche der Armen auf. Und es ist von großer Aktualität für alle: historisch gesehen, weil die Götzen, die Tote erzeugen – wenn auch mit neuen Gesichtern im Ablauf der Geschichte –, weiterhin nur auf ihren eigenen Vorteil bedacht sind, wie dies bereits die Konferenz von Puebla und mit besonderem Nachdruck Erzbischof Oscar A. Romero festgestellt haben.

Das Buch ist aber auch theologisch von großer Bedeutung, denn Gott und die Götzen, Glaube und Götzendienst, Verschleierung und Entlarvung sind notwendige und dringende Themen der Theologie, und sie sind entscheidend und charakteristisch für die Befreiungstheologie. Und dies im Unterschied zur europäischen und nordamerikanischen Theologie, die, von Ausnahmen abgesehen, das Problem des gegenwärtig vorfindlichen Götzendienstes noch nicht ernsthaft behandelt haben. Die Götzen sind für sie noch immer «die schlafenden Götter», wie der Titel eines ausgezeichneten Buches von J. L. Sicre lautet.

Und es ist nicht zuletzt von einer zeitbedingten Aktualität, denn drei Jahre vor dem 500. Jahrestag (der Eroberung Amerikas) werden die einen wie die anderen auf beiden Seiten des Atlantiks versuchen, das in Erinnerung zu rufen, was sie gemäß ihrer Einschätzung Entdeckung oder Verdeckung, Kolonisation oder Invasion, Evangelisierung oder «Des-Evangelisierung» nennen. Zumindest für Christen und Theologen eröffnet dieses Buch von Gutiérrez eine sehr nützliche Perspektive für diese Jubiläumstage. Es gibt vieles, wofür man um Verzeihung bitten müßte. Und es gibt auch Gutes, was sich feiern läßt. Aber vielleicht ist die wichtigste Einsicht dieses Buches, daß es heute nach 500 Jahren viel zu lernen gibt; d. h., daß die wichtigste Frage für Kirche, Glaube und Theologie weiterhin die folgende ist: An welchen Gott glauben wir und welche Götzen weisen wir zurück? Diese entscheidende Frage war mit einem Nachdruck, der zweifellos im Lauf der Jahrhunderte verlorenging, bereits am Anfang der Evangelisierung Lateinamerikas präsent. Darum meinen wir, daß dies ein nützliches Buch ist, daß es verdient, ob seines Wertes an sich gelesen zu werden. Aber wir meinen außerdem, daß dies ein notwendiges Buch ist, das man lesen muß, um sich in christlicher Inspiration an das zu erinnern und das zu «feiern», was vor 500 Jahren geschah.

Jon Sobrino, San Salvador

ERSTVERÖFFENTLICHUNG in: Revista latinoamericana de teología 6 (1989), S. 233–236. Aus dem Spanischen übersetzt von Albert von Brunn.

SPENDEN FÜR EL SALVADOR: Zur Verteilung von Medikamenten, Lebensmitteln usw. an Flüchtlinge und Obdachlose durch das Erzbistum San Salvador: Christl. Initiative Romero, Konto-Nr. 3112200, Darlehenskasse im Bistum Münster (BLZ 400 602 65)

Für die zerstörte Druckerei der UCA, das verwüstete Pastoralzentrum Oscar Romero und die *Carta a las Iglesias* (Redaktion Jon Sobrino): Fastenopfer der Schweizer Katholiken, Postcheckkonto 60-19 191 – Bankkonto: Schweizer Bankverein Luzern, Konto 761 930.

Die nächste Ausgabe (mit dem Inhaltsverzeichnis 1989) erscheint am 15. Januar 1990. Wir wünschen allen Leserinnen und Lesern gesegnete Feiertage. Ihre ORIENTIERUNG

ORIENTIERUNG erscheint 2× monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Information
Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

Redaktion und Administration:
Scheidggstraße 45, CH-8002 Zürich, Telefon (01) 2010760
Telefax (01) 2014983

Redaktion: Ludwig Kaufmann, Josef Bruhin, Robert Hotz,
Nikolaus Klein, Josef Renggli, Pietro Selvatico, Karl Weber
Ständige Mitarbeiter: Paul Erbrich (München), Paul Konrad Kurz
(Gauting), Heinz Robert Schlette (Bonn), Knut Walf (Nijmegen)

Preise Jahresabonnement 1990:
Schweiz: Fr. 39.– / Studierende Fr. 28.–
Deutschland: DM 49.– / Studierende DM 34.–
Österreich: öS 370.– / Studierende öS 260.–
Übrige Länder: sFr. 37.– zuzüglich Versandkosten
Gönnerabonnement: Fr. 50.– / DM 60.– / öS 420.–
(Der Mehrbetrag wird dem Fonds für Abonnements in Länder mit behindertem Zahlungsverkehr zugeführt.)
Probenummer gratis

Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich
Schweiz: Postcheck Zürich 80-27842-8
Deutschland: Postgiroamt Stuttgart (BLZ 600 100 70)
Konto Nr. 6290-700
Österreich: Zentralsparkasse und Kommerzbank Wien, Zweigstelle Feldkirch (BLZ 20151),
Konto Nr. 473009306, Stella Matutina, Feldkirch
Italien: Postcheckkonto Rom Nr. 29290004

Abonnements-Bestellungen bitte an die Administration.
Das Abonnement verlängert sich automatisch, wenn die Kündigung nicht 1 Monat vor Ablauf erfolgt ist.

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion.