

# ORIENTIERUNG

Nr. 9 55. Jahrgang Zürich, 15. Mai 1991

ZWEI LEBENSGESCHICHTEN prominenter südafrikanischer Christen, der eine Nachfolger des anderen als Generalsekretär des Südafrikanischen Kirchenrates (SACC), sind unlängst erschienen. Sie erzählen, biographisch gespiegelt, ein zentrales Kapitel Kirchengeschichte im Apartheidstaat. Colleen Ryans Portrait des großen alten Mannes *Beyers Naudé* und *Frank Chikane's* autobiographische Skizzen.<sup>1</sup>

## Zwei bekennende Christen

Ryan zeichnet Naudés Lebensweg vom burischen Nationalisten zum Sinnbild einer Kirche im Widerstand gegen die Apartheid ebenso kenntnisreich wie empathisch als eine «Pilgerschaft des Glaubens». Sie beginnt mit der dunkelsten Stunde in Naudés Leben, der Schließung des von ihm aufgebauten und geleiteten Christlichen Instituts und seiner Bannung im Jahre 1977, die ihn für sieben Jahre mundtot macht. Eindringlich beschreibt sie den mühsamen, durch mancherlei Kompromisse verzögerten Weg Naudés aus dem niederländisch-reformierten Establishment – sein Vater war einer der Gründer des burischen Geheimbundes «Broederbond» – in den Widerstand. Dabei spricht sie seinen Erfahrungen mit der Ökumene, beginnend mit einer sechsmonatigen Überseereise als Vorsitzender der Kirchlichen Jugendvereinigung im Jahre 1953, eine Schlüsselrolle zu. Naudé selbst: «Ich mußte ins Ausland gehen, um mit der Unrechtssituation in meinem eigenen Land konfrontiert zu werden.»<sup>2</sup> Das Massaker von Sharpeville, die danach erfolgende ökumenische Konsultation von Cottesloe von 1961, «die erste multirassische Konferenz in Südafrika überhaupt»<sup>3</sup> und der Sturm, den diese Konferenz in Staat und niederländisch-reformierter Kirche auslösen, bringen den bisher kompromißbereiten Naudé an den Rand seiner Kirche. Er gründet das Christliche Institut (CI), verliert zunächst sein Amt als Moderator der niederländisch-reformierten Synode des südlichen Transvaal, dann sein Pfarramt. Die Arbeit des CI für eine bekennende Kirche in Südafrika, dessen Radikalisierung im Eingehen auf die Herausforderung der Bewegung für schwarzes Bewußtsein, die staatliche Repression bis hin zur Schließung des Instituts und zur Bannung Naudés wird bei Ryan detailliert dargestellt. Naudés Pilgerschaft endet im Buch «im Zentrum des Kirchenkampfes»<sup>4</sup>, als Generalsekretär des SACC von 1985 bis 1987.

Ryan ist ein bewegendes Portrait Beyers Naudés gelungen, der zurecht «ein Prophet, das Gewissen des weißen Südafrika»<sup>5</sup> genannt wird. Sie vermeidet jede Heroisierung und Glorifizierung, beleuchtet neben seinen Fähigkeiten auch seine Schwächen. Beide haben der Autorin zufolge mit Naudés «Zugänglichkeit für Menschen» zu tun, die «zugleich seine große Stärke als auch seine größte Schwäche»<sup>6</sup> ist.

Nachfolger des damals 72jährigen Naudé als Generalsekretär des SACC wurde 1987 ein Mittdreißiger, der schwarze evangelikale, von seiner eigenen Kirche wegen Einmischung in die Politik suspendierte Pfarrer *Frank Chikane*. Auf Drängen in- und ausländischer Freunde hat er seine Erfahrungen mit dem und seinen Kampf gegen das Apartheidsystem niedergeschrieben. Er tat dies während einer einjährigen Zwangspause im Untergrund und Exil. In der eigenen Geschichte und theologischen Existenz von der Schulzeit im «Land des weißen Mannes» über Studium, Evangelistentätigkeit, Pfarramt, Konflikt mit seiner Kirche der «Apostolischen Glaubensmission» bis zur Suspendierung, mehrfachen Haft, Folter und Tätigkeit als Generalsekretär des Instituts für Kontextuelle Theologie spiegelt sich die Geschichte schwarzer evangelikaler Christen im Südafrika der Apartheid. Wie aus ihrer Teilnahme am Kampf des Volkes eine neue, kontextuelle Theologie entsteht, die sich etwa im von Chikane mitverfaßten KAIROS-Dokument niederschlägt, zeichnet sein Buch nach. Daß und weshalb für ihn «die Politik des Befreiungskampfes ein wesentlicher Auftrag Gottes an die Kirche und an die Christen»<sup>7</sup> ist, stellt er eindringlich heraus. Den Berichten und Reflexionen von Chikane und dessen Frau *Kagiso* sind Briefe und Dokumente aus den letzten Jahren angefügt, so seine theologisch aufschlußreiche Erklärung vor Gericht

### SÜDAFRIKA

**Politisch-Theologische Biographien:** Zu einer Lebensskizze über *F. Beyers Naudé* – Ein zentrales Kapitel Kirchengeschichte im Apartheidstaat – Schlüsselerfahrungen in der Ökumene – In der eigenen Kirche an den Rand gedrängt – Empathie für den Mitmenschen – Für eine bekennende Kirche in Südafrika – Autobiographische Skizzen von *Frank Chikane* – Ein schwarzer evangelikaler Christ kämpft für die Gleichheit aller Südafrikaner – Ein Institut für kontextuelle Theologie – Die primäre Sünde Europas.

*Edmund Arens, Frankfurt a. M.*

### MUSIK/THEOLOGIE

**Apokalypse und Liebe – Chaos und Erlösung:** Der Sänger und Poet *Bob Dylan* wird 50 Jahre alt – Klischees über die Rockmusik – Aus Robert Zimmermann wird Bob Dylan – Wenn Musik zur Biographie wird – Zwischen Imitationen und Innovationen im Musikbusiness – Von der Folk-Music zum Rock – Liebeslieder und Langgedichte – Scheinbar absichtslose Anordnung surrealistischer Bilder – Die Unheimlichkeit der alltäglichen Welt – Texte und Lieder werden immer wieder revidiert – Realität wird in religiöse Kategorien transformiert – Die Vision einer «weichen Resignation» – Ein verfehltes Paradies? – Liebe wird als fundamentale Bestimmung verstanden – Ein freies Spiel religiöser Metaphorik.

*Knut Wenzel, Regensburg*

### PERU

**«Es bleibt das Geheimnis unseres Volkes»:** Jugendliche bilden die absolute Mehrheit der Bevölkerung – Weltweit höchste Rate an Kindersterblichkeit – Ein Land zwischen Terror und staatlicher Repression – Der schmutzige Krieg gegen die Guerilla des *Sendero Luminoso* – Kampf der Kirche gegen Menschenrechtsverletzungen – Zerstörung pastoraler Zentren und Ermordung von Katechisten – Wenn der Mensch vor seiner Zeit stirbt – Verheerende soziale Folgen einer «realistischen Wirtschaftspolitik» – Längfristige Folgen des ökologischen Abbaus – Der Regierungswechsel von Sommer 1990 – Um jeden Preis soll die Kreditwürdigkeit Perus wieder hergestellt werden – Befreiende Pastoral in der Süddanden-Region – Impulse und Inspiration gehen von der Basis aus.

*Thomas Schreijäck, Genevrex*

### BUCHBESPRECHUNG

**Arme Kirche – reiche Kirche:** Zu einem Sammelband über Aufbrüche einer befreienden Kirche – Mut zur «zweiten Freiheit» – In der Perspektive des Evangeliums. *Josef Bruhin*

im Hochverratsprozeß von 1985 und sein Brief an die Kirchen in Europa vom April 1986. Darin heißt es mit Blick auf die «primäre Sünde», die von den europäischen Kirchen über-

<sup>1</sup> C. Ryan, Beyers Naudé. *Pilgrimage of Faith*, David Philip. Cape Town, Wm. B. Erdmanns. Grand Rapids (Mich.), Africa World Press. Trenton (N. J.) 1990, 230 Seiten, \$ 19.95; F. Chikane, *Mein Leben gehört nicht mir*. Autobiographische Skizzen. Aus dem Englischen übersetzt von Marie Dilger. Verlag der Ev.-Luth. Mission und Birkenverlag der Herz-Jesu-Missionare (Erlanger Taschenbücher Bd. 96), Erlangen 1990, 178 Seiten, DM 14,80.

<sup>2</sup> Ryan, Naudé, S. 38.

<sup>3</sup> A. a. O., S. 57.

<sup>4</sup> A. a. O., S. 204.

<sup>5</sup> A. a. O., S. 207.

<sup>6</sup> A. a. O., S. 206.

<sup>7</sup> F. Chikane, *Mein Leben*, S. 115.

haupt nicht beachtet wurde: «Die «primären» Sünder sind diejenigen, die in Südafrika investieren, die Südafrikas Wirtschaft stützen und Kredite an das Apartheidsystem geben, damit die kleine weiße Minderheit an der Macht bleiben und ihr brutales System auf Kosten von Hunderttausenden von Menschenleben aufrechterhalten kann... Ich glaube, wenn Predigten oder Mission in Europa heute noch irgendeinen Sinn haben sollen, also eine echte «Missio Dei» sein sollen, dann müssen sie die «primäre» Sünde der modernen «zivilisierten» Welt ansprechen.»<sup>8</sup> Auch darauf zielen Chikanes ebenso spannende wie gehaltvolle, von M. Dilger flüssig übersetzte, autobiographische Skizzen.

Edmund Arens, Frankfurt a. M.

<sup>8</sup> A. a. O., S. 139.

## Apokalypse und Liebe – Chaos und Erlösung

Der Sänger und Poet Bob Dylan wird fünfzig Jahre alt

Der Mythos ewiger Jugend, den die Rockmusik selbst stilisierte und der greifbar wurde im Motorradkult, in den rasend schnellen Gitarrenläufen der Musikstücke härterer Gangart, im frühen Tod etlicher Träger dieser Kultur – Buddy Holly, Brian Jones (Gitarrist der Rolling Stones), Janis Joplin, Jim Morrison (Leadsänger der Doors), Jimi Hendrix, Sid Vicious (Gitarrist der Sex Pistols) ... –, dieser Jugendkult, der längst seine provokative Kraft verloren hat und werbewirksam zur allseitig verwertbaren (Haut-)Oberflächenästhetik verflacht ist, wurde, als sich seine Protagonisten in das kulturelle Establishment vorwagten, frühzeitig zum Klischee des ewig Pubertierenden mutiert. Aus dem Rockmusiker, der sich von der durch die Musikindustrie organisierten Unmündigkeit befreien wollte, als er entdeckte, daß er etwas zu sagen habe und auch kraft seiner Popularität die Macht, dies zu tun, wurde in den normierten Augen der medial verwalteten Intelligenz ein pickeliger Trotzling, den man zwar zu Talkshows einlädt, aber tunlichst nicht zu Wort kommen läßt, so noch seinen angepeilten Unterhaltungswert erhöhend.

In diesem Zwangskorsett aus kommerzieller Ausbeutung und kulturpäpstlicher Ignoranz sich zu bewegen, ohne seine Integrität zu verlieren, ist nahezu unmöglich. Viele Musiker «steigen» deswegen auch «aus», ziehen sich mit dreißig aufs Altenteil zurück, wenn sie nicht vorher schon zugrunde gerichtet worden sind. Auch hier ließe sich eine lange Liste aufmachen. Andere spielen das Spiel mit – manche mit grandioser Virtuosität wie der Detroit-Sänger, Komponist und Multiinstrumentalist Prince, der es versteht, sich mit genialer Unverfrorenheit aus sämtlichen modernen Musiktraditionen zu bedienen.

Eine dritte Gruppe nimmt ihr Metier ernst, glaubt immer noch an die Kraft dieser einmaligen Mischung aus Rhythmus, Melodie und Worten, gibt auch, nachdem so viele «Waves» – von «Flower Power» über «Glamour Rock» bis hin zu «Hip Hop» – überlebt worden sind, den Versuch nicht auf, die energiegeladene Balance zwischen Poesie und Trivialität zu halten und mit ihr alt zu werden. Wer so arbeiten will, denkt quer zu den Gesetzen des Musikgeschäfts. Der jähe Sturz in die Vergessenheit nach anfänglicher Begeisterung bei Publikum, Kritik und Musikindustrie ist der allzu oft zu entrichtende Tribut im Tausch für künstlerische Autonomie.

Freilich, Vertreter anderer Kunstbranchen, die mit vergleichbarer Programmatik auftraten – Futurismus, Nouveau Roman, Pop Art –, sind längst ins Pantheon der klassischen Moderne komplimentiert und damit auf die feine Art stillgelegt worden. Rockmusiker hingegen müssen schon die Rettung des Amazonaswalds proklamieren oder gestrandete Wale adoptieren, um Gehör zu finden – ohne damit allerdings die

höheren Weihen des Erwachsenseins gewährt zu bekommen. Auf die Lieder wird nicht gehört.

All das kann allerdings kaum Grund genug sein, sich hier mit diesem Phänomen zu beschäftigen. Es sei denn, man nimmt sich die Zeit, tatsächlich den Liedern zu- und nachzuhören. Nicht nur um kennenzulernen, was «die» Menschen denken – immerhin wird Rockmusik von Millionen gehört, und dem Theologen fällt es bekanntlich seit je schwer, auf die zu hören, für die er zu reden meint. Hinhören vor allem doch deswegen, weil hier tatsächlich etwas *gesagt* wird, weil die Theologie möglicherweise ihrer zentralen Themen ansichtig wird im erhellend-verfremdenden Zerrspiegel unsystematischer Adaption: Glaube, Liebe, Hoffnung, gefiltert durch eine zur (Alltags-)Poesie geronnene Dialektik von Verzweiflung und Lebens-(Liebes-)wille. Einer der ganz Großen wird fünfzig. Das könnte ein Anlaß sein.

### Herkunft aus der Wurzellosigkeit

In Duluth, einer Industriestadt im Norden Minnesotas, am 24. Mai 1941 geboren, verbringt Robert Zimmermann seine Jugend in Hibbing, einem Bergbaustädtchen im «Iron Range», das sich v. a. durch das größte von Menschenhand gegrabene Erdloch der Welt auszeichnet: eine Eisenerzmine im Tagebau, drei Meilen lang, eine Meile breit und bis zu 150 Meter tief. Von dieser megalomalen Verwundung der Erde lebt ein Städtchen, das zeitweise als das «reichste Dorf der Welt» gilt – nach dem 1. Weltkrieg schätzt man den Besitz der Einwohner auf 90 Millionen Dollar –, das schließlich von der Quelle seines Reichtums verschlungen wird: die Grube frißt sich in den Ort hinein; die Häuser werden abgerissen, verfallen oder werden kurzerhand um einige Meilen versetzt. Zimmermann wächst umgeben von Ruinen auf, in einer Stadt ohne Gestalt, am Rand einer Grube. Der Wohlstand der zwanziger Jahre ist nicht einmal Erinnerung mehr; alles ändert sich schnell hier, nicht nur die Menschen, auch ihre Identität ist mobil.

Die Zimmermanns sind die einzige jüdische Familie im Umkreis, leben in einem Umfeld, das von skandinavischen und osteuropäischen Einwanderern dominiert wird.

Ein kleiner jüdischer Junge spielt Rock'n'Roll. In einer Gegend, in der kleine Menschen leben, mit kleinen Jobs, kleinen Geschäften und nichts auf der Kante. Die Zahlen hinter dem Komma der Konjunktur sind ihr Schicksal. Ein leichtes ökonomisches Beben reißt sie ins Elend, ein halbwegs stabiler Erpreis bedeutet ihnen schon Wohlstand.

Ein kleiner jüdischer Junge spielt Rock'n'Roll. Die Eltern führen ein bescheidenes Eisenwarengeschäft auf der Main Street. Da ist nicht viel Spielraum. Aus Rußland stammt die Familie, mit dem Land hat sie auch die jüdische Welt zurück-

gelassen, spätestens in der Lower East Side ist der letzte Rest ihrer Identität hängengeblieben. Sie sind keine emanzipierten Juden, der Verlust der Vergangenheit war nur der Preis der Freiheit: Freiheit in diesem Land heißt für die Kleinen, bei Null anzufangen.

Ein kleiner jüdischer Junge spielt Rock' n' Roll. Im Hinterzimmer eines Cafés steht ein herrenloses Klavier. Der Junge hat nie Unterricht gehabt. Aber Jerry Lee Lewis spielt wie der Teufel. Wenn die Geschichte abgerissen ist und die Gegenwart schäbig, kommt diese Musik gerade recht. Sie ist warm, heiß und kalt, sie schenkt Bewegungsraum. Sie ist verzweifelt, ist wahnwitzig. Sie ist wirklicher als die alltägliche Welt, als die vom Erz ruinierte Landschaft, als mit rotem Schlackenstaub durchsetzte Luft, als vom Erz abhängige Menschen. Die Heimat des Jungen ist ein kranker Mann, und sein Tumor heißt Erz.

In dieser Musik findet er neue Wurzeln. Es sind nicht seine, aber er hat keine und spürt, daß dort andere ihre Heimat gefunden haben. Später, er hat das Klavier aufgegeben und sich Gitarre und Mundharmonika vertraut gemacht, entdeckt er den Untergrund der Musik, die ihn daheim zur Selbständigkeit provoziert hat: gegen Eltern, gegen Freunde hatte er tagtäglich auf dem Piano herumgehämmert, schließlich eine Band zusammengestellt und den Musikwettbewerb seiner High School gesprengt. Jetzt die ruhigere, schwermütigere, in ihrem Zorn resignativere Musik zwischen «Folk» und «Blues».

Mit aller Macht will er sich hineinverwandeln in die Musik, die eine Welt ist. Sie soll seine Biographie werden: Er erfindet eine, dutzende, ständig sich neu eine aus der anderen hervorlühende Vergangenheiten, er stellt der Wirklichkeit einer Abkunft aus geschichtslosem, industrialisiertem Kleinbürgermilieu den Mythos des von der Tyrannei des Gelds verelendeten, zur Wanderschaft gezwungenen, zur Musik verurteilten «Okies» gegenüber, eines jener Wanderarbeiter, die die Rezession aus Oklahoma vertrieben hat, die in Güterwaggons mit wenig Eigentum und einer Gitarre durch die Staaten kreuzen, zur Erntearbeit nach Kalifornien, in die Obstplantagen Vermonts, auf die Baumwollfelder Alabamas, in die Industriestädte des Ostens. Ein Privatmythos, dessen Realitätsgrund in den fünfziger Jahren schon Geschichte geworden ist. Robert Zimmermann ist nicht nur ein Herkunftsloser, sondern auch ein Zuspätgekommener:

Der kleine jüdische Junge, der Rock' n' Roll gespielt hat, fährt nach New York, um die todkranke Verkörperung dieses Mythos', Woody Guthrie, im Krankenhaus zu besuchen. Das ihm gewidmete frühe Lied «Song to Woody» spielt bereits auf der Klaviatur des Grundthemas des späteren Werks: «Hey, hey, Woody Guthrie, I wrote you a song/'Bout a funny ol' world that's a-comin' along./Seems sick an' it's hungry, it's tired an' it's torn./It looks like it's a-dyin' an' it's hardly been born.»<sup>1</sup> Womit er endgültig hinüberwechselt in die Sphäre dessen, der Musik zu seinem Existenzgrund macht. Aus Robert Zimmermann ist Bob Dylan geworden.

### Imitation und Innovation

In den sechziger Jahren findet ein folgenreicher Umwälzungsprozeß im amerikanischen Musikgeschäft statt: Sind Songs bis dato (wie heute auch wieder) industriell produzierte Massware – es gibt Texter und Arrangeure in Festanstellung<sup>2</sup>, aber kaum Autoren und Komponisten –, setzen sich zunehmend

<sup>1</sup> «He Woody Guthrie, ich habe ein Lied für dich geschrieben./Über eine kauzige alte Welt, die heraufzieht./Ihr scheint übel zu sein und sie ist hungrig, sie ist müde und zerrissen./Es sieht so aus als ob sie stirbt und ist doch kaum geboren.» Die Übersetzungen der Textauszüge wollen lediglich eine Verständnishilfe sein. Die Originale sind (soweit dort enthalten) entnommen aus: Bob Dylan, Songtexte 1962–1985 (englisch/deutsch). Frankfurt 1987.

<sup>2</sup> Tin Pan Alley, die «Fleet Street» der New Yorker Musikverlage, wird in dieser Zeit zur sprichwörtlichen Bezeichnung massenproduzierter Hits.

sogenannte «Singer-Songwriter» durch, Musiker, die auf «eigene Rechnung» schreiben und komponieren. Sie greifen auf alte Standards der amerikanischen Volksmusik zurück, auf den Blues, die Folk-Music der Alleghennies, die Country-Music des Westens. Dies ist die Musik kleiner Leute, Musik ohne Attitude, sehr alltäglich, sehr konkret, zuweilen drastisch von der Banalität des Alltags erzählend, die mit einer formalen und inhaltlichen Nähe zum – calvinistischen – Kirchenlied und dessen dominanter Thematik von Schuld und Erlösung korreliert wird. Wenn Dylan mit der Zeit ein Bildrepertoire entwickelt, das die Tragweite von Erlösung gerade im Raum der konkreten Liebe zwischen zwei Menschen zur Entscheidung stellt, in ihrer Unmöglichkeit und Notwendigkeit zur unausweichlichen Konsequenz führt, mag diese Motivverknüpfung von Abstraktem und Konkretem durchaus in den volksmusikalischen Wurzeln ihre Basis haben.

Folk-Music ist in den sechziger Jahren nicht nur Bezeichnung einer Gattung. Sie ist der Name einer Bewegung und das Bekenntnis zu ihr. Es gibt in ihr Orthodoxe und Häretiker. Dylan wird einer von letzteren werden. Was hier in den Sechzigern entsteht, definiert sich durch sein gesellschaftspolitisches Ambiente: Vietnamkrieg, Studentenrevolte, Hippiebewegung. «Folk» ist – in Umkehrung der adaptierten Tradition – intellektuelle Kultur, ihr Lebensraum die Colleges und das New Yorker Künstlerviertel Greenwich Village. Diese neuen zornigen jungen Männer und Frauen schlüpfen in die Rolle des Unterdrückten. Ihre Musik, ihr Aufbegehren sind geliebene Formen, derer sie sich als Ausdrucksmuster bedienen. «Folk» ist ein sekundäres Phänomen, das wenig mit den Erfahrungen der Industrie- und Landarbeiter mehr zu tun hat. Dylan, zunächst für zwei Jahre der auch kommerzielle Vorreiter dieses «movements» – von 1962 bis 1964 veröffentlicht er vier erfolgreiche Alben, die die Industrie in der Folk-Music Vermarktungschancen erkennen läßt –, vollzieht 1965 einen Schwenk zur Rockmusik, was seine Anhänger ihm, dem Apostaten, nicht verzeihen: noch Jahre später zwingt ihn das Publikum in Konzerten, die mit elektronischen Instrumenten spielende Band in die Garderobe zu schicken und das Programm mit Gitarre und Mundharmonika zu Ende zu bringen.

Doch hat sich nicht nur die Musik geändert. Statt politisch engagierter Texte dominiert nun ein für seine weitere Entwicklung bezeichnendes Nebeneinander von Liebesliedern und Longpoems: mit der Technik des Bewußtseinsstroms evozierte Traumketten scheinbar zusammenhangloser surrealistischer Bilder; Wirklichkeit wird zerstückelt und sinnlos ineingeschoben – nicht unähnlich den Stadtbildern Kirchners, Grosz' und Dix'. In dem Lied «Desolation Row»<sup>3</sup> macht sich der Gute Samariter fertig für seinen Auftritt in einer Show, während Einstein, verkleidet als Robin Hood und vormals berühmt für sein Spiel auf der elektronischen Geige, gerade in Begleitung eines eifersüchtigen Mönchs und mit einem Koffer voll Erinnerungen die Straße heruntergegangen ist und das Aschenputtel mit der Attitude eines Filmstars die Straße kehrt.

Die Bildauflösung der letzten Strophe ist nur eine scheinbare, weil unmöglich, auch sie landet wieder in «Desolation Row»: «Yes, I received your letter yesterday/(About the time the door knob broke)/When you asked how I was doing/Was that some kind of joke?/All the people that you mention/Yes, I know them, they're quite lame/I had to rearrange their faces/And give them all another name/Right now I can't read too good/Don't send me no more letters no/Not unless you mail them/From Desolation Row.»<sup>4</sup> Offen läßt die Abschluß-

<sup>3</sup> «Elendsgasse»; «desolation» umfaßt dabei das ganze Bedeutungsspektrum von Verwüstung über Verrohung bis zu Verlassenheit. Bei «row» schwingt auch «Streit» mit.

<sup>4</sup> «Ja, ich bekam deinen Brief gestern/(Gerade als der Türknauf abbrach)/Du fragst mich, wie es mir geht:/Das ist doch wohl ein Witz?/All die Leute, die du aufzählst –/Klar, ich kenne sie, sind ziemlich fertig/Ich mußte mir ihre Gesichter neu zusammensetzen/Und ihnen andere Namen ge-

strophe den Textanlaß – beschreiben die neun vorausgegangenen Strophen den traumatischen und in seiner Assoziativität de-identifizierenden Prozeß des Rearrangierens und Benennens der erwähnten Menschen? Ihrer objektivierenden Basis entzogen ist auch die Wahrnehmung: Sind es zunächst die Menschen selbst, die zerstört sind («they're quite lame»), ist es in der folgenden Zeile die Erinnerung, die ihre Zuverlässigkeit eingebüßt hat («I had to rearrange their faces/And give them all another name»). Erkenntnis ist in beiden Komponenten ihrer Doppelstruktur unmöglich geworden: als Qualität des Objekts sowie als Kompetenz des Bewußtseins.

Hier wird eine Erfahrung wiederholt, die am Beginn der Moderne steht: «Das moderne Gefühl der Unheimlichkeit der Welt hat sich immer an den individuellen, aus ihrem Funktionszusammenhang gerissenen Dingen entzündet... Wie immer man soziologisch oder psychologisch diese Unheimlichkeit interpretieren mag, ihr philosophischer Grund ist der, daß der Funktionszusammenhang der Welt, in welchem auch ich selbst noch mit einbegriffen bin, zwar immer rechtfertigen und erklären kann, daß es z. B. Tische oder Stühle überhaupt gibt, niemals aber mir wird begreiflich machen können, warum *dieser* Tisch *ist*. Und es ist die Existenz *dieses* Tisches, unabhängig von Tischen überhaupt, woran der philosophische Schreck entsteht.»<sup>5</sup>

Dylan geht den umgekehrten Weg, um dasselbe Problem zu veranschaulichen: er läßt die sich von der konkreten – geschichtlichen oder fiktiven – Person abgelösten Namen, die nun nichts mehr bezeichnen, bedeutungslose Kategorie geworden sind, durch die Elendsgasse und durcheinander wirbeln, als reine Assoziationshülsen in absurden Miniepisoden auftreten.

Da er Melodien eher asketisch in seinen Liedern verwendet, zuweilen nur rhythmisch spricht – der «Talking Blues», der erzählende Blues, ist eine Liedgattung der Folk-Music –, werden die in endlosen Bildketten generierten Worte zum Melodieträger. Dylan führt damit die Folk-Music zur letzten – formalen – Konsequenz und eröffnet ihr zugleich einen Ausweg aus der Sackgasse endlosen Wiederholens vorgestanzter Bild- und Melodieformen: Die Grenze zwischen Lied und Gedicht wird aufgehoben.

Immer wieder im Lauf seiner nunmehr dreißigjährigen Karriere versucht er, aus eingefahrenen Kunstformen und aus dem ihm vom Publikum aufgezwungenen Image zu entfliehen. Nicht nur, daß er die unterschiedlichsten Stilarten ausprobiert – 1968, auf dem Höhepunkt der Entwicklung der Rockmusik zum elektronischen, nicht mehr unter Bühnenbedingungen aufführbaren Studiospektakel<sup>6</sup>, kontert Dylan mit einer Wende zur betont einfach strukturierten Country-Music mit der LP «John Wesley Harding» und initiiert eine ganz neue Fusion von Rock und Country, die zur Zeit eine Renaissance erlebt.

Vor allem aber unterzieht er seine alten Texte und Lieder einem permanenten Prozeß des Revidierens. Nicht selten werden von einem Auftritt zum anderen Melodien umgeschrieben, Instrumentalisierungen und Arrangements geändert, Strophen neu hinzugeschrieben, andere weggelassen oder umformuliert. So kann es geschehen, daß ein ursprünglich als Gospel song veröffentlichtes Lied beim Live-Auftritt zur Brecht/Weill-Moritat wird, daß die Folksongs der ersten Jahre nun als Jazz-Rock-Versionen aufgeführt werden. Etliche, im Lauf der Jahre veröffentlichte Live-Alben dokumentieren diese chamäleonhafte Wandlungsfähigkeit des Musikers und Dichters Bob Dylan. Sein Werk ist als Ganzes wie auch im konkreten Einzelfall ein «work in progress».

ben/Im Moment kann ich nicht besonders gut lesen/Schick mir also keine Briefe mehr/Außer du gibst sie auf/In der Elendsgasse.

<sup>5</sup> H. Arendt, Was ist Existenzphilosophie? Neuauflage, Frankfurt 1990, S. 7 f.

<sup>6</sup> 1967 veröffentlichten die Beatles ihr epochemachendes Album «Sgt. Pepper's Lonely Hearts Club Band».

## Das wiedergefundene Paradies...

1979 bringt Dylan ein Album mit dezidiert christlichen Texten heraus: «Slow Train Coming». Musikalisch ambitioniert, beschert es ihm zwar einen – mittlerweile eher selten gewordenen – ökonomischen Erfolg; die Kritiker hingegen zerreißen es, wie auch die folgenden, christlich geprägten LPs<sup>7</sup>, in der Luft. Er scheint endgültig verloren – wo die Texte dieser Phase doch so viele von Rettung und Erfüllung sprechen –, diesmal an den christlichen Fundamentalismus. Ist der Sänger zum Prediger geworden?

Im Eröffnungslied, «Gotta Serve Somebody»<sup>8</sup>, formuliert Dylan wieder in der Art einer Bildkette die Grundeinsicht in die durch keine Leistung, nicht durch Position und nicht durch Pose aufbrechbare Abhängigkeit menschlichen Existierens. All die Rollenspiele – seien sie nun gesellschaftlich goutiert oder abnorm, erfolgreich oder armselig – vollziehen nur auf konkreter, gesellschaftlicher, biographischer, psychischer Ebene die je getroffene Wahl der Wertorientierung, in der sich die unvermeidliche Abhängigkeit formuliert: «You may be an ambassador to England or France,/You may like to gamble, you might like to dance,//You might be a rock'n'roll addict prancing on the stage,/You might have drugs at your command, women in a cage,//You might own guns, you might even own tanks,/You might be somebody's landlord, you might even own banks,//But you're gonna have to serve somebody, yes indeed/You're gonna have to serve somebody,/Well, it may be the devil or it may be the Lord/But you're gonna have to serve somebody.»<sup>9</sup> Diese Demontage der Autonomie des Subjekts egalisiert alle in menschlichen Gemeinschaften ausgefalteten Differenzen. Der ameisenhafte Eifer, mit dem jeder sich den Hügel zusammenkehrt, auf dem er gern stehen möchte, ist wertlos. Was zählt, ist – ohne daß dies ausdrücklich benannt werden würde – die Wahl des «Herrn». Das Wahlmotiv, das vor die Alternative Gott–Teufel stellt, ist natürlich eine Standardfigur populärchristlicher Rhetorik und dem amerikanischen Bewußtsein möglicherweise eher zumutbar als dem europäischen. Doch ist der Zwei-Herren-Dualismus ja auch neutestamentlich vertraut: «Ihr wißt doch: Wenn ihr euch als Sklaven zum Gehorsam verpflichtet, dann seid ihr Sklaven dessen, dem ihr gehorchen müßt; ihr seid entweder Sklaven der Sünde, die zum Tod führt, oder des Gehorsams, der zur Gerechtigkeit führt... Ihr wurdet aus der Macht der Sünde befreit und seid zu Sklaven der Gerechtigkeit geworden.» (Röm 6,16.18) Paulus veranschaulicht die neue Gerechtigkeit mit dem Bild des (Sklaven-)Dienstes, dessen Subjekt umgewidmet wird. Das Lied greift diese einfache Metaphorik auf, jedoch nicht, um den Status der neuen Freiheit zu konstatieren, sondern um wesentlich pessimistischer aus der Einsicht in die grundsätzlich heteronom bestimmte Existenzweise des Menschen die Notwendigkeit der Wahl des «Dienstherrn» abzuleiten. Ein Rückgriff auf den Glauben also aus Resignation hinsichtlich des gescheiterten Autonomieprojekts der Neuzeit?

Lang vor der pointiert christlichen Entwicklungsetappe arbeitet Dylan bereits mit christlich-jüdischem Gedankengut, transformiert Realität in religiöse Kategorien. Das hat Auswirkungen auf die Wirklichkeitswahrnehmung.<sup>10</sup>

<sup>7</sup> «Saved» (1980) und «Shot of Love» (1981).

<sup>8</sup> «Irgendjemandem mußt du dienen.»

<sup>9</sup> «Du magst Botschafter in England oder Frankreich sein,/Vielleicht spielst du, womöglich tanzst du gern,//Vielleicht bist du abhängig vom Rock'n'Roll, produzierst dich auf der Bühne,/Du magst über Drogen verfügen, Frauen im Käfig haben,//Du kannst Waffen besitzen, meinestwegen sogar Panzer,/Du könntest jemandes Mietherr sein, vielleicht gar Bankier,//Aber: Du wirst jemandem dienen müssen, soviel ist sicher,/Irgendjemandem mußt auch du dienen./Es kann der Teufel sein oder der Herr,/Du mußt jemandem dienen.»

<sup>10</sup> In «Gotta Serve Somebody» beispielsweise erhalten gesellschaftliche, zwischenmenschliche, psychische (Abhängigkeits-)Verhältnisse keine Kontur, sind lediglich Ausdrucksformen der fundamentaleren Wahl des Diensts.

«Chimes of Freedom»<sup>11</sup> von 1964 gehört zu den beeindruckendsten Zeugnissen der religiösen Dimension von Dylans Werk. Das Lied besteht aus einer schier endlosen Sequenz von Bildern unterdrückter, an den Rand gedrängter, für wertlos gehaltenen, heillosen Verletzungen ausgelieferter, wehrloser Menschen, aus einem Kaleidoskop mithin der menschlichen Hilflosigkeit in ihrer ganzen Vieldimensionalität. Es wird besungen der Krieger, dessen Stärke es ist, nicht zu kämpfen, Flüchtlinge, auf schutzloser Piste unterwegs, die Wächter und Beschützer des Geistes, die ausgenutzte Mutter, ohne Mann als Hure denunziert, der Außenseiter, der aneckt und gejagt und betrogen wird um des Gesetzes willen, die, welchen der Raum sich zu artikulieren vorenthalten wird, die Heimatlosen und die Festgehaltenen, diejenigen, die sich auf einer sprachlosen und einsamen Suche befinden.

Der Ausschnitt der Wirklichkeit, den dieses Lied präsentiert, ist gründlich verwundet; wenn dann der Rahmen eine apokalyptische Szenerie entwirft – ein Paar sieht diese Bilder traumhaft aufflackern in den Blitzen eines heftigen Gewitters, schutzsuchend in den Portaleingang einer Kathedrale geflüchtet, während die vom Sturm und den Blitzen bewegten Glocken die gesamte Stadt zu erschüttern scheinen –, so erwächst das Apokalyptische eigentlich den Bildern, nicht der Bühnenstaffage des Rahmens. Das Auge des Texts wendet sich in einer Weise den Opfern zu, den Opfern der großen und der kleinen Gewalt, daß kein Raum für einen Hoffnung versprechenden Blick auf Auswege bleibt. Sich ihrer *überhaupt* zu erinnern und dann auch noch derart, daß ihnen gewissermaßen die ganze Projektionsfläche des inneren Auges eingeräumt wird, ist der Weg, den tatsächlich Geschlagenen stellvertretend im Text ihre Würde zurückzuerstatten.

Für all jene glaubt das Paar in dieser visionär-apokalyptischen Nacht die Freiheitsglocken schlagen zu hören. Dieses «Für sie» findet nicht nur in einem irrealen Ambiente statt, sondern es ist zudem eine unrealistische Zuwendung. Keine helfende Aktion der Befreiung oder Heilung. Nichts geschieht, was das Bild der Erniedrigung und Bedrohung in einen Prozeß der Besserung auflösen würde. Möglicherweise macht aber gerade das den Text zu einem realistischen und wirklich Anteil nehmenden, denn das Auge verweigert sich dem Drang, vom Gesehenen abzugleiten hinüber in die Anklage oder in das hektische Suchen nach Lösungen, wo doch beides dem Zweck unterworfen sein kann, das Erblickte zu überblenden, zu vergessen und nicht die Opfer, sondern den eigenen Aktionismus – eine in Caritas gewendete Abscheu vorm aus der Ordnung Geratenen, das re-normiert werden muß – ernst zu nehmen.

Wenn in der letzten Strophe das Paar gelöst, ja lachend den für die Niedergestreckten und auf der Strecke Gebliebenen läutenden Glocken ein letztes Mal nachhört, bevor es selbst gefaßt wird, so erinnert dieses Bild eines hilflosen Trostes, der Hoffnung spendet, an eine Sequenz aus Wim Wenders' Film «Der Himmel über Berlin», in der ein Engel (Bruno Ganz) seine Hand auf die Schulter eines sterbenden Unfallopfers legt, was dieses nicht einmal spürt (Engel sind ja bekanntlich ohne Ausdehnung und ohne Materie), ganz zu schweigen von der Frage, ob es ihm helfe. Film und Lied gemeinsam ist der entschlossen-melancholische Verzicht auf alle Strategien der Hilfe und Formeln des Trosts. Zum Sprechen kommen lediglich Bilder, die sozusagen von der Kamera kommentarlos und frei von – sinnlosen – Appellen festgehalten werden. Die Verwundung wird als eine dargestellt, die die Dimension versöhnender Praxis transzendiert: «Der Mensch, von dem man uns spricht und zu dessen Befreiung man uns einlädt, ist bereits in sich das Resultat einer Unterwerfung, die viel tiefer ist als er.»<sup>12</sup>

Wenn so das Sterben von Menschen und ihre Hoffnungen in den Brennpunkt seiner Unausweichlichkeit gestellt wird, so

<sup>11</sup> «Glocken der Freiheit».

<sup>12</sup> M. Foucault, Überwachen und Strafen. Frankfurt 1976, S. 42.

ernst genommen wird, daß keine Hoffnung auf Auswege in Sicht kommt, trotzdem der Tenor des Lieds Trost ist, dann scheint mir hier ein sprechendes Bild von dem, was das Christentum *Erlösung* nennt, gefunden worden zu sein: gegen die Illusion der – mutwilligen Veränderbarkeit, die womöglich die Welt noch zu Tode rettet, wird die Vision einer «weichen» Resignation gesetzt, die dem, was sie sieht, die Treue hält, den Blick nicht abwendet und so erst wirklich in den Blick bekommt, was sie sieht. Die sich hilflos weiß, aber angesichts des Zugs der Gebeugten, auf den sie schaut, nicht anders kann, als umfassende Heilung – oder eben Erlösung – zu fordern, zu erhoffen<sup>13</sup>, zu erwarten, oder, wie im Lied, sinnbildlich zu erfahren.

### ... Das verfehlt Paradies?

Bei allen fundamentalistischen Anwendungen, derer der Dylan der prononciert christlichen Phase überführbar scheint, hat ihn doch offensichtlich die Bekehrtheitseuphorie amerikanischer «Born-again-Christians» nicht restlos überwältigt, wenn auch die Suche nach *dem* Ausweg Leitmotiv von Anfang an ist: «There must be some way out of here ...» singt er 1968, um sich dann aber gleich selbst wieder ironisch ins Wort zu fallen, indem er fortfährt: «... says the joker to the thief». Die Suche wird zwei schrägen Gestalten unterschoben, hinter denen sich der verletzte Sucher verschanzen kann: «There's too much confusion, I can't get no relief.»<sup>14</sup>

Das Lied «Saved» vom gleichnamigen Album bewegt sich ebenfalls in jener Motivwelt, die eine harsche Alternative zwischen Teufel und Gott aufmacht; beide markieren das Davor und das Danach der Rettung. Der Text legt in ungefilterter und von jedem Zweifel unbeeindrucker Begeisterung Zeugnis ab von der Erfahrung einer Konversion, die in die Sphäre des sicheren Heils geführt hat: «By His grace I have been touched,/By His word I have been healed,/By His hand I've been delivered,/By His spirit I've been sealed, //By His truth I can be upright,/By His strength I can endure,/By His power I've been lifted,/In His love I am secure,/He bought me with a price,/Freed me from the pit,/Full of emptiness and wrath,/And the fire that burns in it.»<sup>15</sup>

Zwar ist dieser an die Sprache der Psalmen angelehnte Hymnus musikalisch als Gospel gehalten<sup>16</sup>, jedoch in einer eigenartigen Transformierung, die das Lied in eine Spannung jenseits des Texts versetzt. Die Melodie wird schon im Ansatz und von vornherein durch Rhythmus und Tempo niedergehalten. Das Lied wird gehetzt und wie unter Zeitdruck gesungen und gespielt, als gelte es, den Hymnus hinauszurufen, bevor es zu spät ist. Die Gelöstheit des Textes ist eingekapselt in der Anspannung der Musik. Der Eindruck drängt sich auf, als müsse die Erlösung einem Widerstand regelrecht abgetrotzt und gegen ihn beschützt werden. Eine Heilsgewißheit also mit doppeltem Boden (oder gar bodenlos).

Nun könnte, denkt man an die noch «anonym» christliche Rettungsbeschwörung von «Chimes of Freedom» zurück, die unbedingte Forderung nach Heilung angesichts der Verwahrlosung der Welt gegen Gott selbst gewendet werden und in eine Art Theodizee münden. Doch dies geschieht nicht. Der Widerstand, gegen den auf dem neu gewonnenen Glauben

<sup>13</sup> Wenn Resignation auch die Hoffnung aufgebraucht hat, so ist doch der Fundamentalanspruch nicht dahin, solange es noch die Erlösung ist, von der sich Hoffnungslosigkeit abstößt. «Harte» Resignation bedeutete, den einmal ans Absolute gerichteten Anspruch sich verkrümmeln zu lassen ins Nichts der täglichen Geschäftigkeit.

<sup>14</sup> «Die Verwirrung ist groß, ich bekomme keinen Trost.»

<sup>15</sup> «Von seiner Gnade bin ich berührt worden,/Sein Wort hat mich geheilt,/Seine Hand hat mich befreit,/Sein Geist mich geprägt. //Seine Wahrfähigkeit richtet mich auf,/Kraft seiner Stärke kann ich aushalten,/Von seiner Macht bin ich erhöht worden,/In seiner Liebe bin ich sicher./Er kaufte mich für einen Preis,/Befreite mich aus der Grube./Voll von Leere und Zorn,/Und aus dem Feuer, das in ihr brennt.»

<sup>16</sup> «Gospel» ist eine Verschleifung des altenglischen «goodspell» und bedeutet «Evangelium».

beharrt wird, ist die «Welt». Die Metaphorik, die Dylan wählt, um seiner in «Gotta Serve Somebody» bezeugten «Wahl» Worte zu verleihen, läßt alles andere als Entlastung und Befreiung ahnen: «Well I'm hanging on to a solid rock»<sup>17</sup> singt er 1981. Zwar verspricht der Fels zuverlässigen Grund, doch hilflos hängt das Ich an ihm, die Hände gebunden und einzig mit der Suche nach Halt beschäftigt. Auf demselben Album treibt der Sprecher die Heilsgewißheit um und um: «I'm pressing on», statt ihn endlich einkehren und Ruhe finden zu lassen, denn: «Many try to stop me, shake me in my mind,/Say, «Prove to me that He is Lord, show me a sign»».<sup>18</sup>

Diese «Vielen» scheinen aber letztlich doch die eigene Unsicherheit bezüglich des gefundenen Heils verstärkt zu haben. Das Eröffnungslied der LP «Infidels» von 1983, «Jokerman»<sup>19</sup>, löst die Sicherheit wieder auf in die Ambivalenz der Ironie; ein «Du», das mit motivischen Anklängen der neutestamentlichen Jesustradition versehen ist – auf dem Wasser gehen, Brot brechen, Freund der Geknechteten und der verachteten Frauen usw. –, wird mal als Traumtänzer, mal als Heiliger, als Demagoge und als von niemandem Beachteter gleichermaßen charakterisiert – auseinanderfallende und widersprüchliche Eigenschaften und Wirkungen einer Person, subsumiert unter dem –sowohl– Sympathie als auch resignative Distanz signalisierenden Titel: «Clown».

Im Rückblick ordnet sich für Dylan die christliche Phase in den Zusammenhang seiner Entwicklung ein: «Die Zeit, das zu sagen, ist vielleicht vorbei. Für mich ist es jetzt vielleicht an der Zeit, etwas anderes zu machen. Diese Dinge kommen manchmal sehr schnell und gehen auch wieder sehr schnell. Jesus selbst hat ja auch nur drei Jahre lang gepredigt.»<sup>20</sup> Für die Zeit des Glaubens ist die – künstlerische – Biographie der größere und signifikante Kontext, nicht umgekehrt.

Was sich aber in dieser Zeit endgültig durchgesetzt hat, ist das zuweilen zornige Mißtrauen gegenüber politischen Denk- und Handlungskategorien, die Dylan nicht nur als unzureichend, sondern als destruktiv beurteilt (und die er immer wieder von religiösen Denkmustern zu überholen sucht): «We live in a political world/Love don't have any place/We're livin' in times where man commit crimes/And crime don't have a face.» (1989)<sup>21</sup>

### Liebe und Apokalypse

Liebe ist durchgängiges Thema in Dylans Werk: Auch, aber nicht nur in Form von ausdrücklichen Liebesgedichten, die zärtlich, hoffnungsvoll, resignativ, zynisch und zuweilen mit einem gehörigen Maß an «machismo»<sup>22</sup> von Geschichten der Liebe erzählen. Interessanter noch ist auf einer zweiten Ebene der immer wieder ansetzende Versuch, Liebe als die in Beziehung zu politischen, religiösen und sonstigen Kategorien schlechthin allgemeine und fundamentale Größe zu etablieren. Die in «Political World»<sup>23</sup> beklagte Marginalisierung der Liebe in einer ins Politische übersetzten Wirklichkeit (wobei Politik mit Verbrechen identisch gesetzt wird) wäre für erstes ein Beleg ex negativo.

Doch auch für die religiöse Bedeutungssphäre gilt diese Beobachtung. Man kann beispielsweise «Chimes of Freedom» ohne

weiteres als Liebeslied lesen, indem es ein Paar ist, das sich gemeinsam dem Schauspiel von Apokalypse und Erlösung aussetzt. Die Liebe zwischen den beiden Zeugen ist nicht selbst thematisch, aber sublim gegenwärtig im Aushalten des Gesehenen.<sup>24</sup>

Hinzu kommt, daß Dylan in seinen christlichen Liedern nicht selten den Unterschied zwischen Liebes- und religiöser Sprache verschwimmen läßt. So kann die Geliebte sogar als «covenant woman» angesprochen werden, wobei «covenant» u. a. «Gelübde» bedeutet, aber auch die englische Bezeichnung für den Bund Jahwes mit Israel ist. Das Lied «What Can I Do for You?» (1980), eine Art Dankespsalm an den Retter, ist sprachlich so offen gehalten, daß es ohne weiteres als hymnisches Liebeslied gelesen werden kann: «You have given everything to me./What can I do for You?/You have given me eyes to see./What can I do for You?/You have given all there is to give./What can I do for You?/You have given me life to live./How can I live for You?»<sup>25</sup> Im Vergleich erschließt sich die Ambivalenz im Bedeutungsfeld von «neues Leben», «Verpflichtung» usw. «Emotionally Yours», ein ausgesprochenes Liebeslied von 1985, formuliert die Liebeserfahrung in einer Diktion, die sie dem Rettungserlebnis verwandt erscheinen läßt: «I could be dreaming but I keep believing you're the one I'm livin' for./It's like my whole life never happened./When I see you, it's as if I never had a thought,/I know this dream, it might be crazy,/But it's the only I've got.»<sup>26</sup> Die *conversio* bewirkt im christlichen Lied dankende Realisierung des gegenwärtigen Heils, im «profanen» wird sie retrospektiv gegen das «alte» Leben gewendet.

Was hier stattfindet, läßt sich nicht einfach mit einer Sakralisierung der Liebe erklären.<sup>27</sup> Auch nicht mit dem umgekehrten Vorgang, der nicht zuletzt in spätmittelalterlicher Brautmystik seine Blüten getrieben hat. Vielmehr versucht Dylan, auf inhaltlicher wie auch auf motivischer Ebene, Liebeserfahrung in ihrer Zweipoligkeit von Erfüllung und Verzweigung einerseits und das eher religiöse Bildpaar Erlösung und Apokalypse andererseits sich ineinander spiegeln zu lassen.

Ein letztes Textbeispiel soll dieses Projekt in seiner Komplexität veranschaulichen. «Something's Burning, Baby» von 1985 ist auf den ersten Blick ein gewöhnliches Liebeslied, in dem der Sprecher seine ihn verlassende Geliebte zu halten versucht: «Are you still my friend, baby, show me a sign/Is the love in your heart for me turning blind?//Am I no longer part of your plans or dreams?/Please don't fade away on me, baby, like the midnight train/Answer me, baby, a casual look will do.»<sup>28</sup>

Darüber aber legt sich Marschmusik. Ein Liebeslied, als Marsch komponiert! Kein zackiger Militärmarsch allerdings, sondern ein Trauermarsch. Die gerührte Trommel deutet eine Tempobeschleunigung an, die nie erfolgt. Eine musikalische Spannung entsteht, die nicht eingelöst wird. Daraus schmutzeln sich Dylans verquere und die Melodie verzerrenden Soli auf der E-Gitarre. In dieser Kluft zwischen resignativer Liebe

<sup>24</sup> Eine analoge Lesart läßt auch Gottfried Benns in mancherlei Hinsicht verwandtes Gedicht «Mann und Frau in der Krebsbaracke» zu.

<sup>25</sup> «Du hast mir alles gegeben./Was kann ich für dich tun?/Du hast mir Augen zu sehen gegeben./Was kann ich für dich tun?/Du hast mir Leben gegeben, daß ich leben kann./Wie kann ich für dich leben?»

<sup>26</sup> «Vielleicht träume ich nur, doch ich halte daran fest: du bist die, für die ich lebe./Sooft ich dich sehe, kommt es mir so vor,/als hätte ich (bisher) nicht gelebt, gedankenlos gelebt./Ich weiß, dieser Traum, er könnte verrückt sein,/aber er ist der einzige, den ich habe.»

<sup>27</sup> Ein semiotischer Verschiebungsprozeß im übrigen, der in der europäischen Kultur Tradition hat: die Ununterscheidbarkeit von Gottes- und Frauenminne im Hochmittelalter, die «Religion der Liebe» in Empfindsamkeit, Sturm- und Drang und Romantik usw.

<sup>28</sup> «Bist du noch meine Freundin, gib mir ein Zeichen,/Erblindet deine Liebe für mich?//Bin ich nicht länger Teil deiner Pläne und Träume?//Bitte, entferne dich nicht von mir, wie der Mitternachtszug./Antworte mir, ein beiläufiger Blick würde mir reichen.»

<sup>17</sup> «Ich klammere mich an einen starken Fels.»

<sup>18</sup> «Viele versuchen, mich aufzuhalten und irre zu machen in meinem Glauben/Und sagen: «Beweise mir, daß er der Herr ist, gib mir ein Zeichen.»

<sup>19</sup> «Ungläubige»; «Clown».

<sup>20</sup> Zitiert nach: R. Shelton, Bob Dylan, München 1990, S. 685.

<sup>21</sup> «Wir leben in einer politischen Welt./Liebe hat keinen Platz./Wir leben in Zeiten, da der Mensch Verbrechen begeht,/und die Verbrechen gesichtslos geworden sind.»

<sup>22</sup> «baby» ist eine geradezu inflationär auftauchende Vokabel bei Dylan, wobei jedoch einschränkend hinzugefügt werden muß, daß sie in der amerikanischen Alltagssprache nicht den inferiorisierenden Beigeschmack hat, wie die deutsche Übersetzung «Kleines» nahelegt, zumal sie bei Männern und Frauen gleichermaßen gebräuchlich ist.

<sup>23</sup> Siehe Ende des letzten Abschnitts.

und latent drängender Grabesmusik bewegen sich apokalyptische Bildfetzen: «Something is burning, baby, are you aware?/Something is the matter, baby, there's smoke in your hair//Something is burning, baby, something's in flames/The-re's a man going 'round calling names.»<sup>29</sup> Dieses «etwas» bleibt bedrohlich, weil es nie benannt wird. Es ist etwas Namenloses, das spürbar ist, aber nicht identifizierbar, das aus der Fassung geraten ist («it's upside down»). Andere Motive spielen mit herein: Das Grab, von dem der Stein nicht weggerollt werden kann. Die grünen Auen des Psalms, am Ende der Straße, am Ende des Begehbaren, wo Milde für die Sünder erhofft wird, die Weiden von Psalm 23, angesichts derer die Verlorenheit des faktischen Lebens zur nicht beantworteten Frage sich formt: «But where do you live, baby, and where is the light?/Why are your eyes just staring off in the night?»<sup>30</sup>

Von Anfang an lassen Dylans Lieder Wirklichkeit als hauchdünne Oberfläche durchsichtig werden; unter ihr wird Anspannung als Existential sichtbar. Daß sie sogar im «Stand des Heils» durchschlägt, haben wir gesehen. So kann kein Ausschnitt der Welt nur für sich eintreten, sondern repräsentiert immer schon diese Tiefendimension, die sich mal in Bildern der Rettungslosigkeit, mal in der drängenden Forderung nach Befreiung artikuliert, einer Befreiung jedoch, die der fundamentalen Verwehrtheit standhalten kann: Erlösung.

Nicht weniger angestrengt, als die Welt im Spiegel dieser Lieder anstrengend ist, wirkt womöglich der Versuch Dylans, nach der Erfahrung des zu kurz Greifens politischer und ausdrücklich religiöser, konfessionell-christlich gebundener Paradigmen, Liebe als Grundkategorie zu etablieren, in der die Dimensionen menschlicher Wirklichkeit zusammentreffen – im modus der Lösung oder des Desasters.

Dabei erscheint Liebe immer in Bewährungssituationen, nie als Abstraktum, über das – poetisch-systematisch – reflektiert werden würde. Nicht selten wirken solche in Liedern entwickelten Szenarien als Prismen, mit denen die scheinbar homogene Liebesgeschichte in ihre politische, ethische und religiöse Seite zerlegt wird – ohne daß die der Geschichte abgewonne-

<sup>29</sup> «Da brennt etwas, bist du dir dessen bewußt?/Da ist etwas los, Rauch hängt in deinen Haaren./Da brennt etwas, es steht etwas in Flammen./Ein Mann geht herum und ruft Namen auf.»

<sup>30</sup> «Aber wo lebst du und wo ist das Licht?/Warum starren deine Augen in die Nacht hinaus?»

nen Realitäten außerhalb des szenischen Kontexts, also beispielsweise auf systematischer Ebene, noch vermittelbar wären. Sie werden organisch aus Kernbildern entwickelt und müssen sozusagen wieder in sie zurückgelesen werden: Im 1983 geschriebenen «I and I» («Ich und Ich») wird aus der banalen Situation des nächtlichen Wachliegens des Sprechers neben der Schlafenden, die als völlig mit sich eins erlebt wird, die Einsicht in die eigene Bedürftigkeit angesichts des Vollkommenen, die Verwiesenheit auf die Marginalität der Existenz, die Wesensverwandtschaft mit den Bewohnern des Rands (der Sprecher bricht vom Lager auf und begibt sich ins von Pennern besiedelte Weichbild der Stadt), die Erfahrung des Zuhause-seins in der Ruhelosigkeit als das, was noch bleibt, extrapoliert, ohne daß der Text ein resümierendes Fazit zöge – es sei denn im erneut mit religiösen Metaphern spielenden Refrain: «I and I/In creation where one's nature neither honors nor forgives.»<sup>31</sup>

Möglich, daß Texte aus einem angespannten Leben die Zeit sich nicht zugestehen, in Ruhe die Unzahl der herandrängenden Bilder noch zu reflektieren.

Möglich, daß die radikale Zuspitzung der Zeit, in der Anfang und Ende zur Deckung kommen und die Zeitspanne zum brisanten Nullpunkt gestaucht wird, die Grunderfahrung Dylans ist, die das Gesamt seiner Texte unter das Gesetz der Ruhelosigkeit stellen.

Möglich, daß für ihn immer noch gilt, was er 1967 geschrieben hat: «... he not busy being born/Is busy dying.»<sup>32</sup>

Den zuweilen eigenartigen Wegen Dylans folgend läßt sich als allgemeinstes der allgemeinen Ergebnisse doch wenigstens festhalten, daß in einer Zeit, da das «Abendland» die Epoche organisierter Religiosität womöglich endgültig verdämmern sieht, mit einer den Systematiker vielleicht befremdenden Freiheit das Spiel religiöser Metaphorik weiter gespielt wird – und zwar in allem Ernst. Nur, daß dieses Phänomen kaum Anlaß bieten dürfte (und sollte), über eine sich darin vermeintlich andeutende Renaissance der Religionen zu frohlocken, sondern eher die Frage aufwirft, in welcher – nicht normierten – Sprache die «Sache» der religiösen Existenz denn weiter erzählt werden könne. *Knut Wenzel, Regensburg*

<sup>31</sup> «Ich und Ich,/In einer Schöpfung, in der Natur weder achtet noch ver-söhnt.»

<sup>32</sup> «Wer sich nicht müht, geboren zu werden,/Ist dabei zu sterben.»

## Peru – «Es bleibt das Geheimnis unseres Volkes»

«Wir sind frei, seien wir es für immer. Und bevor uns die Sonne das Licht verweigere, sollen wir den feierlichen Schwur ablegen, den das Vaterland dem Allerhöchsten widmete.»

Das ist das Programm, das die Kinder und Jugendlichen Tag für Tag frühmorgens vor Beginn des Schulunterrichts aus den Schulhöfen Perus in den Tag hinaus singen. Dieser Text – die Refrainstrophe der Nationalhymne – rahmt jeweils sechs weitere Strophen ein, von denen eine jede die leidvolle Geschichte des peruanischen Volkes erzählt, das seit der Eroberung und Unterwerfung des lateinamerikanischen Kontinents durch die Spanier im Jahre 1492 barbarisch, seiner Würde beraubt, rechtlos und versklavt am Boden zertreten wurde. Das sollte sich mit dem Jahr 1824 ändern, und mit ihm setzt auch das Gedankengut der Freiheit und Befreiung ein, das in der Nationalhymne besonders gehütet wird und das seine Wurzel in der Unabhängigkeitserklärung dieses Jahres hat.

Vor gehörter Flagge stehen sie – gleichsam militärisch angeordnet –, Mädchen und Buben nach Alter und Größe getrennt, mehrheitlich in graue Schuluniformen gekleidet. Aus den schrill tönenden Lautsprechern, die die Melodie der Nationalhymne weit über die Mauern der Schulhöfe hinausstra-

gen, ergehen zum Gruß an Vaterland und Treueschwur zu ihm militärisch anmutende Parolen. Die Kommandierenden sind Mitglieder des Lehrerkollegiums; die Ausführenden Kinder und junge Menschen: die Hoffnung und Zukunft der Nation. Kaum einmal, seit ich zum erstenmal diese Paraden erlebt hatte, blieb bei mir die Frage aus, warum dies wohl gemacht wird, und seltener noch die weitergehende, die nach dem Sinn und nach der Wahrheit dieser Prozedur fragt in Anbetracht der Alltagswirklichkeit in diesem Land. Welche Freiheit wird da besungen oder genauer: welches Freiheitsgefühl wird durch solche Akte suggeriert, wo doch ein jeder neuer Tag einen Schritt näher in den absoluten Untergang, d. h. zur sozialen und politischen Katastrophe, bedeutet? Als Hoffnung wider alle Hoffnung wird dieser geheimnisvolle Prozeß gelegentlich bezeichnet. Seine Träger sind mehrheitlich die Kinder und Jugendlichen.

Aber auch für Peru trifft das zu, was als typisch für den lateinamerikanischen Kontinent im ganzen gilt. Aufgrund einer im Vergleich niedrigen Lebenserwartung der Gesamtbevölkerung bilden die jungen Menschen zahlenmäßig eine absolute Mehrheit. Und dies bleibt trotz einer für uns kaum vorstellba-

ren Kindersterblichkeit gültig. Diesbezüglich liegt Peru derzeit, weltweit gesehen, an erster Stelle. Danach sterben – vor allem in den marginalisierten Regionen der Hochanden – bis zu 32% aller Neugeborenen vor Erreichen des ersten Lebensjahres. Die Bevölkerungsstatistik zeigt ein jährliches Wachstum von 2,6% auf (die peruanischen Bischöfe sprachen zum Jahresende 1990 von 3,1%), was knapp 700 000 Geburten entspricht. Allein die Jugendlichen zwischen 18 und 25 Jahren bilden mehr als 22% der Gesamtbevölkerung. Nahezu die Hälfte von ihnen, die mit der Grundschulausbildung begonnen haben, schließen diese nicht ab, da sie als Arbeitskräfte für den Unterhalt der Familie gebraucht werden. Kinderarbeit wird so zur Selbstverständlichkeit, und ein solcher Arbeitstag zählt nicht selten bis zu 16 Arbeitsstunden.<sup>1</sup>

Nur knapp ein Drittel aller, die in eine weiterführende Schule eintreten, schließen diese auch tatsächlich ab. Aus einer Studie, die CODEPP, eine kirchliche Kommission für Menschenrechte, bereits im Jahre 1987 vorgelegt hatte, geht hervor, daß von 100 Jugendlichen, die auf dem Arbeitsmarkt landen, wenigstens 98 die Grundschule (d. h. 4 Schuljahre) absolviert haben. Aber nur ca. 15% dieser 98 kommen im offiziellen Arbeitsmarkt unter. Für die übrigen heißt das, daß sie im sogenannten informellen Arbeitsmarkt bzw. in anderen Bereichen illegaler Betätigungen untertauchen.<sup>2</sup> Eine außergewöhnliche Gefahr stellt dies in der jüngsten Vergangenheit und vor allem im gegenwärtigen peruanischen Alltag dar, angesichts von Gewalt und Terror verschiedener Organisationen, aber auch angesichts der staatlichen Repression.

### Zwischen Terror und Repression

Bezogen auf diese Situation der subversiven/terroristischen und antisubversiven, d. h. von der Armee und Polizei ausgeübten, Gewalt, steht Peru ebenso wie bezogen auf die Höhe der Kindersterblichkeit seit einigen Jahren im weltweiten Vergleich an der Spitze. Die offiziellen Zahlen sind erschütternd. Gegenwärtig herrscht in über 60% des peruanischen Staatsgebietes der Ausnahmezustand. Dies ist das Ergebnis des seit

<sup>1</sup> Eine eindruckliche Dokumentation dazu scheint mir «En las manos de los Niños» (Lima 1988) und ebenso «Die Situation der arbeitenden Kinder in Peru und deren Veränderung durch die Bewegung «MANTHOC». Ein Projekt der Christlichen Arbeiterjugend CAJ-Freiburg i. Brsg.» (Freiburg o. J.)

<sup>2</sup> Vgl. Comisión de la Defensa de los Derechos de la Persona y la construcción de la Paz (CODEPP). Lima 1987.

## Selbstfindung und Begegnung mit dem Andern

Welche Botschaften vermitteln mir die Körper- und Traumsprache bei der Lösung meiner Lebensprobleme in Konflikt- und Krisensituationen? Wir möchten dies herausfinden in einer Selbsterfahrungswoche mit

### Konzentrativer Bewegungstherapie (KBT) und Traumarbeit nach C.G. Jung Der Kurs wird nach TZI geführt.

Leitung: Ludwig Lampert, Theologe und KBT Therapeut, Salzburg;  
Dr. phil. Elisabeth Waelti  
Psychotherapeutin, Bern

Zeit und Ort: 15.–19. Juli 1991 im «Burgbühl»  
St. Antoni FR  
26.–30. August 1991 im «Fernblick»  
Teufen AR

Programm und Anmeldung: Frau Margrit Meier  
Bergstraße 7, 9100 Herisau  
Telefon 071 / 52 48 34

zehn Jahren andauernden «schmutzigen Krieges», der zwischen der Terrororganisation *Sendero Luminoso* (Leuchter Pfad) und vergleichbaren anderen Organisationen einerseits und den staatlichen Sicherheitsorganen andererseits tobt. Aufgrund dieser Konstellation spricht man in Peru vom Sandwich-Effekt, d. h., die Bevölkerung ist zwischen diesen beiden Fronten eingeklemmt. Sie ist die Leidtragende, auf deren Rücken absurde politische und ideologische Interessen bestialisch ausgetragen werden. Seit im Jahre 1980 dieses Höllenleben begann, starben mehr als 20 000 Menschen oder sind verhaftet worden und verschwunden. Verhaftet-verschwunden zu sein, kommt in Peru jedoch dem Todesurteil gleich.

Trotzdem scheint für viele Jugendliche der Beitritt in terroristische Gruppierungen immer wieder der einzige Ausweg zu sein, und nicht selten geraten sie – gerade ob ihrer ausweglosen Situation – durch üble Werbekampagnen in diese Organisationen. Bisweilen geschieht dies sogar unter Anwendung gewalttätiger Methoden, die bis zu Morddrohungen gegenüber den Familienmitgliedern reichen. Nicht weniger schwerwiegend sind die Gefahren der Drogenszene, die Problematik der Prostitution, die vor allem Mädchen und junge Frauen betrifft, sowie anderer menschenunwürdiger Mittel, die vielfach als ein letzter Ausweg aus der chancenlosen Zukunftsperspektive der jungen Menschen erscheinen.

Soeben wurde von der nationalen Koordinierungsstelle zur Wahrung der Menschenrechte für das Jahr 1990 Bilanz gezogen.<sup>3</sup> In diesem Bericht wird gleich im ersten Satz festgestellt, daß das Jahr 1990 das härteste und schlimmste Jahr für Peru in diesem Jahrhundert war. Erschütternd sind die Zahlen: mehr als 3400 Tote, was einer Zunahme gegenüber dem Vorjahr von 11% entspricht. An die 1500 Morde hat *Sendero Luminoso* zu verantworten, von denen 80% kaltblütige Morde bzw. Hinrichtungen waren.<sup>4</sup> Mehr als 1300 Menschen starben durch die Interventionen bzw. Übergriffe der staatlichen Sicherheitskräfte, und von den verbleibenden Menschen gelten 160 als verhaftet bzw. verschwunden und als Opfer bislang ungesühnter Massaker. Noch immer steckt mir die erschütternde Erfahrung eines Gottesdienstbesuches in Lima in den Knochen, der eigens für diese Verhaftet-Verschwundenen zelebriert wurde: Hunderte von Frauen, Kindern und Männern hielten Karten, auf denen die Namen ihrer Angehörigen, die als Verhaftete/Verschwundene gesucht wurden, während der Fürbitten schweigend hoch. Bischof J. L. Metzinger aus Lima, der Präsident der Menschenrechtsorganisation der peruanischen Bischofskonferenz, zelebrierte diesen Gottesdienst und predigte in aller Schärfe und Entschiedenheit gegen die Machenschaften und Ungerechtigkeiten seitens des Staates und seitens der Terrororganisationen. Bischöfe und Theologen wie auch Institutionen und Basisgemeinden, die sich als *Kirche der Armen* der Begleitung des Volkes gemäß der Dokumente von Medellín (1968) und Puebla (1979) verschrieben haben, werden nicht müde, diese elementaren und beispiellosen Menschenrechtsverletzungen anzuklagen.<sup>5</sup> Ein Zeugnis ohnegleichen für diesen gemeinsamen Widerstand und zugleich ein Ausdruck der Abscheu gegenüber der politisch-sozialen Realität in Peru ist die sogenannte «Semana social», die von der Kirche im Surandino (südliche Andenregion) in Puno am Titicacasee durchgeführt wird. An dieser Woche beteiligen sich nicht nur

<sup>3</sup> Vgl. Banco de Datos de la Coordinadora Nacional de Derechos Humanos. Lima 1991.

<sup>4</sup> A. Hertoghe, A. Labrousse, *Le Sentier lumineux du Pérou. Un nouvel intégrisme dans le tiers monde.* Editions la Découverte, Paris 1989; deutsch: *Die Koksguerilla. Der Leuchtende Pfad in Peru.* Aus dem Französischen von K. Laabs. Berlin 1990; vgl. außerdem: NACLA Report on the Americas 24 (Nr. 4, Dezember/Januar 1990/1991): *Fatal Attraction. Peru's Shining Path.* (Red.)

<sup>5</sup> Vgl. Die Ansprache von Bischof J.L. Metzinger auf der 9. Jahresversammlung der FEDEFAM (Föderation aller lateinamerikanischen Verbände der Familienangehörigen der Verhafteten-Verschwundenen) vom 26. November bis 3. Dezember 1989 in Lima, in: *Weltkirche* 2/1990, S. 61f.

Katechetinnen und Katecheten aus der ganzen Region, nicht nur kirchliche Vertreter oder Bischöfe, sondern auch Institutionen und Organisationen, die sich entwicklungspolitischen Fragestellungen, den Problemen der Bildung, der Situation der Jugend, der Sorge um die Menschenrechte und vielem mehr zuwenden.<sup>6</sup> Landesweit kam es Ende des letzten Jahres zu einer öffentlichen Erklärung von Priestern, Ordensleuten und pastoralen Mitarbeitern zur aktuellen Lage in Peru, die unter dem Titel «Fest in der Hoffnung» in einer der bedeutendsten Tageszeitungen veröffentlicht wurde.<sup>7</sup> Über tausend Verantwortliche aus allen Bereichen des kirchlichen und öffentlichen Lebens haben diese Erklärung unterzeichnet, die eine Politik der Pazifizierung, der Respektierung der Menschenrechte und der nationalen Entwicklung unter aktiver Beteiligung der Bevölkerung fordert. Entschlossen, die Angst zu besiegen und jeglicher Form von Terror und Gewalt entgegenzutreten, betonen sie unmißverständlich, daß sie bereit sind, in den Gebieten des Ausnahmezustands und des Todes zu bleiben, um das Leben zu verteidigen und Zeugen der Auferstehung Jesu zu sein.

Diese Art kirchliche Arbeit wurde bisher weitgehend geduldet; von staatlicher Seite<sup>8</sup>, wie auch vor allem von seiten der Terrororganisationen scheint sich dies zunehmend zu ändern. Bedrückende Beispiele dafür sind die Zerstörung des Instituto de Educación Rural IER (ein landwirtschaftliches Ausbildungszentrum in Ayaviri) in einer Überfallsnacht im Mai 1989. Was hauptsächlich in kirchlicher Trägerschaft in Zusammenarbeit mit den Campesinos und ihren Familien in mehr als 20 Jahren aufgebaut worden war, wurde über Nacht – inklusive Viehbestand, Materialien, Schulungsräumen etc. – zerstört. Zahllose Sprengstoffanschläge auf kirchliche Einrichtungen in dieser Region und auch anderen Landesteilen wären weiter zu nennen. In vielen Fällen zählen zu den Opfern der Gewalt Frauen und Männer, die im kirchlichen Leben und Dienst engagiert sind. Sie bilden zusammen mit politischen Autoritäten auf Gemeinde- oder regionaler Ebene den größten Anteil der über 1500 Ermordeten im Jahre 1990, die dem Leuchtenden Pfad angelastet werden.

### Sterben vor der Zeit

Die Menschen bei uns sterben vor ihrer Zeit. So lautete eine der zentralen Aussagen des Theologen Gustavo Gutiérrez aus Lima in seinem Vortrag anlässlich seiner Ernennung zum Ehrendoktor der theologischen Fakultät der Universität Freiburg i. Br. im November 1990. Die Situation des Terrors und der Gewalt ist einer der Hauptgründe dafür. Nicht minder verantwortlich aber ist die wirtschaftliche Misere des Landes. Auch sie ist nicht zufällig, sondern Machwerk internationaler Ausbeutung und Ergebnis der skrupellosen Interessen Weniger im eigenen Land. So fließt ein Großteil des erwirtschafteten Kapitals ins Ausland ab, anstatt dieses in neue Investitionen einzubringen. Dort wird es auf privaten Konten in unsinnigen Höhen zu Gunsten einzelner angehäuft. Ähnliches geschieht, wenn auf dem Weltmarkt durch die Interessen der Industriestaaten die Rohstoffpreise auf Niedrigniveau festgelegt werden, um die daraus gefertigten Produkte wiederum über protegierte Märkte teuer zu verkaufen. Im Falle Perus gilt dies vor allem für Kupfer und Zinn und ganz besonders für den Fischfang und einige landwirtschaftliche Produkte. Einen Horror ohnegleichen widerspiegelt die jüngste Untersuchung, die vom Institut für Freiheit und Demokratie in Peru durchgeführt und veröffentlicht wurde.<sup>9</sup> Spätestens die Lektüre dieser

<sup>6</sup> Vgl. Semana social. Sur andino. Problemática y alternativas. Cusco 1990.

<sup>7</sup> Vgl. La Republica vom 2.12.1990; ebenso: Peru: Land mit offenen Wunden, in: Publik-Forum Nr. 6 (vom 22. März 1991) S. 4; Fest in der Hoffnung, Erklärung von Priestern und Ordensleuten zur wachsenden Armut in Peru, in: Weltkirche 2/1991, S. 54–59; DIAL Nr. 1566 (vom 21. Februar 1991).

<sup>8</sup> Vgl. Die Erklärung des ständigen Rates der Bischofskonferenz in Peru, in: Weltkirche 10/1990, S. 324 ff.

Untersuchung bewirkt den Wegfall von Einwänden der Art «ja ... aber» und erklärt, warum die Logik der sogenannten entwickelten nördlichen Hemisphäre in dieser Welt endgültig versagt. Dazu einige Zahlenbeispiele. In der genannten Untersuchung wird nachgewiesen, daß sich derzeit 50% der Behausungen in Lima, in denen 53% der Bevölkerung wohnen, in Armenvierteln befinden. 98% davon haben die Armen selbst errichtet. Dagegen sind nur 2% mit Hilfe der Regierung entstanden. In allen diesen Behausungen gibt es keine Wasser- und Stromversorgung; von Abwasseranlagen ganz zu schweigen. Das ist einer der Gründe dafür, warum gegenwärtig 40% des Wassers in Lima verseucht sind, mehr als 160 000 Menschen in den vergangenen Wochen an Cholera erkrankten und weit mehr als 1100 von ihnen daran bereits sterben mußten. 95% der öffentlichen Verkehrsmittel sind informell; 87% der Busse fahren illegal. Mehr als 50% der Industrieunternehmen sind informell, erwirtschaften aber 25% der Industrieproduktion des Landes. Von den 331 Markthallen, die in Lima erbaut worden sind, stammen nur 57 aus behördlichen Aktivitäten. 257 sind von ehemaligen Straßenhändlern errichtet worden, und heute werden von 13 Markthallen zwölf illegal und bloß eine von der Regierung betrieben. Zur Erklärung dieser höchst befremdlichen Infrastruktur gibt der Bericht ein Experiment wieder, das eigens zur Erforschung dieser Zusammenhänge durchgeführt wurde. Dabei wurde für die behördliche Genehmigung eines kleinen Textilbetriebs mit nur zwei Nähmaschinen festgestellt, daß es bei einem sechsstündigen Arbeitstag insgesamt 289 Tage dauerte, bis das Geschäft legal funktionieren konnte. Dasselbe Institut führte dasselbe Projekt in Florida durch und brauchte dafür ganze 3½ Stunden (vgl. S. 98).

Existentiell und lebensbedrohend wird diese infrastrukturelle Misere allerdings hundertfach Tag um Tag für diejenigen Menschen, die durch die Landflucht massenweise in die großen Städte, vor allem nach Lima strömen. Die Gründe für diese Landflucht liegen mehrheitlich in der bereits genannten Situation des Terrors und der repressiven Gewalt in den ländlichen

<sup>9</sup> H. de Soto, Zum Beispiel Lima, in: Club of Rome, (Hrsg.), Die Herausforderung des Wachstums. Globale Industrialisierung: Hoffnung oder Gefahr? Bern, u. a. 1990. Daraus stammen die genannten Zahlenbeispiele soweit nicht andere Quellen genannt sind.

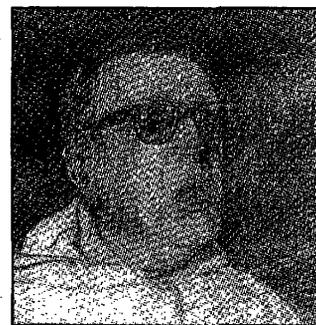
«Das Christentum ist eine Ökonomie, und das Reich Gottes verwirklicht sich in der Geschichte. Durch jedes neue Ereignis wird die Kirche zu einer neuen Auslegung der biblischen Botschaft veranlaßt.»

Marie-Dominique Chenu

## Kirchliche Soziallehre im Wandel

Das Ringen der Kirche um das Verständnis der gesellschaftlichen Wirklichkeit.

Mit einem Hintergrundbericht von Ludwig Kaufmann.



Soeben erschienen

Reihe  
Theologie aktuell 13  
121 Seiten  
DM 18,80/sFr. 17,80  
ISBN 3-905575-59-0

EXODUS Luzern.

Erhältlich im Buchhandel

Gebieten. Darüber hinaus steigt zunehmend die Zahl derer, die nicht genügend Grund und Boden zum Überleben besitzen, für ihre Produkte keine gerechten Preise bzw. für ihre Arbeit keine gerechten Löhne erhalten. Eine letzte Verschärfung dieses Überlebenskampfes ist bedingt durch weltweit ausgelöste ökologische Folgen, die sich in zunehmendem Maße als Dürrekatastrophen in verschiedenen Regionen Perus auswirken. Ich selbst habe im vergangenen Sommer im Hochland Perus (bis zur bolivianischen Grenze) mit eigenen Augen gesehen, daß nicht eine einzige Kartoffel geerntet wurde. Gleiches gilt für Mais und Gerste; der notwendige Regen blieb aus. Braune, ausgetrocknete und verbrannte Erde soweit das Auge reichte. Kein einziger Grashalm für das Vieh. Die Campesinos hatten keine andere Wahl, als ihre letzte Habe, in der Regel wenige Schafe, zu verkaufen. Was dann als letzte Hoffnung bleibt, ist die Flucht in die Stadt; die Vision, dort Arbeit zu finden, um überleben zu können. Wenn die Menschen dort überhaupt ankommen, sind die ohnehin geschwächten Kinder zum Teil durch die Strapazen der Flucht gestorben, und für die Überlebenden fädelt sich der Kreislauf der Verelendung in eine letzte Schleife ein. Dazu noch einmal der erwähnte Bericht: «Ein peruanischer Bauer, der nach Lima oder einer anderen Stadt in Peru kommt und zusammen mit anderen Familien die Regierung bittet, ihnen eine der minderwertigen Schutthalde am Stadtrand zu überlassen, muß 52 verschiedene Ämter aufsuchen und 207 verschiedene Formulare ausfüllen. Bei acht Stunden Arbeit pro Tag braucht er sechs Jahre und elf Monate, um legal ein Stück Land zu bekommen und darauf ein Haus bauen zu dürfen. Das ist zweifellos der Grund dafür, daß es im Jahre 1985 am Stadtrand von Lima 282 «Landnahmen» gab, aber nur drei Baugenehmigungen durch die Behörden.» (S. 99)

### Enttäuschungen nach dem Regierungswechsel

Wieder pocht und bohrt die Frage nach dem Sinn der eingangs beschriebenen pathetischen Rituale und Hymnen für Freiheit und Vaterland. Während meines letzten Aufenthaltes hatte alles den Anschein, als habe diese verhängnisvolle Entwicklung ihren absoluten Höhepunkt erreicht. Der peruanische Staat hatte in jeder Hinsicht endgültig abgewirtschaftet, und er

### Fest in der Hoffnung

Niemand ignoriert das Ausmaß der Probleme des Landes noch die angestregten Bemühungen, sie zu lösen. Aber sie dürfen nicht im Namen eines Übels akzeptiert werden, das man wirtschaftlichen Realismus und Maßnahmen zur wirtschaftlichen Anpassung nennt, die die Löhne niederdrücken und die Erwartung schaffen, eine Unterstützung zu erhalten, die in der Tat in bedauerlicher Weise unzureichend ist; politische Maßnahmen, die außerdem demokratische Errungenschaften gefährden, die mit viel Mühe und Arbeit erzielt worden sind...

Es ist weder ethisch vertretbar noch dem Evangelium gemäß, den berechtigten Protest des Volkes nur mit Repression zu beantworten. Es ist der gerechtfertigte Protest eines Volkes, das zunehmend seine Fähigkeit zum Opfer und seine Ablehnung von Lösungsvorschlägen, die die Anwendung von Gewalt beinhalten, unter Beweis gestellt hat, ein Volk, das sich heute wirklich an den Grenzen seiner Lebensmöglichkeiten sieht...

Die Welt der Armen ist wie jede menschliche Realität sehr komplex. Sie ist gezeichnet von dem Prinzip des starken Führers, von Unterordnung, «Machismo» und anderen Schwächen; aber die Armen besitzen auch ein enormes Potential zu Solidarität und Demokratie. Die Armen Perus haben viele Gesichter, verschiedene Stimmen und Sprache, verschiedenartige Forderungen, um ursprüngliches Recht zurückzuerhalten...

Aus: Fest in der Hoffnung. Erklärung von Priestern und Ordensleuten zur wachsenden Armut in Peru (2. Dezember 1990), in: Weltkirche 2/1991, S. 54–59.

reichte sich damit in den Kreis der absolut ärmsten Länder der Welt ein. In dieser Situation wartete – gleichsam mit letzter Kraft – das peruanische Volk auf den 28. Juli, Staatsfeiertag, Fiestas patrias, nennen sie dieses Datum, an dem jeweils im Rhythmus von fünf Jahren gemäß der peruanischen Verfassung der neugewählte Präsident und mit ihm eine neue Regierungsmannschaft in den Präsidentenpalast einziehen. Mit allen Poms und mit noch größeren Paraden als zu jedem anderen Anlaß.

Der scheidende Präsident, Alan García Perez – 1985 als jüngster Präsident in der Geschichte Perus gewählt –, in den nicht nur Peru selbst, sondern der ganze lateinamerikanische Kontinent größte Hoffnungen setzte, hatte das Land derart zugrunde gewirtschaftet, wie dies kein Präsident vor ihm jemals getan hatte. Einmal mehr hatten Parteiensumpf, Korruption und skrupellose Ausbeutung das Volk an die Grenze des Untergangs, ja des Todes geführt. Einzig vor diesem Hintergrund ist zu verstehen, warum Kenner der peruanischen Situation von der Präsidentenwahl im April 1990 als einer bewußten und entschiedenen Willensäußerung für einen politischen Neuanfang sprachen. Denn nicht den eleganten Schriftsteller Mario Vargas Llosa hatten sie gewählt, sondern einen absolut unbekannt Kandidaten: Alberto Fujimori, Agrarwissenschaftler und Sohn japanischer Einwanderer. Er vertrat keine Partei, sondern scharte eine Gruppe von Fachleuten um sich, die aus den verschiedensten Parteien stammten. Sein Programm hieß lapidar: *Cambio 90*, d. h. Wende 90. Keine Wunder, sondern Ehrlichkeit und realistische Schritte sollten diese Wende bringen. Aber es kam alles ganz anders. Nur wenige Tage nach der Regierungserklärung verkündete der Premierminister Juan Carlos Hurtado Miller, der zugleich auch das Amt des neuen Wirtschaftsministers bekleidete, den sogenannten Fujishock zur Sanierung der Wirtschaft. Konkret bedeutete das einen kometenhaften Anstieg der Preise, vor allem für die wichtigsten Güter und Grundnahrungsmittel. Benzin und Kerosin zum Kochen stiegen über 3000%. Mehl, Zucker, Öl, Milch, Bohnen, Kartoffeln, Fisch und Margarine über 300%. Medikamente stiegen um 400% und mehr.<sup>10</sup>

Hatte man Anfang Juli auf dem Devisenmarkt für einen US-Dollar 100 000 Intis erhalten, so stieg dieser durch die inflationäre Entwicklung bis zum Jahresende auf 550 000. Fazit: Die Inflationsrate hatte 7650 Prozent erreicht. Dieses Beispiel ist ein drittes im Reigen der schon genannten zwei Beispiele, die Peru im Vergleich weltweit noch einmal an die erste Stelle setzen. Allesamt sind es Rekordzahlen grenzenloser Trostlosigkeit.

### Wirtschaft – und Sozialpolitik

Bettelarm und besenrein hieß es noch im Januar zum Thema Peru im Blick auf seine politische und wirtschaftliche Entwicklung, deren positiv zu erwartender Verlauf der oben erwähnte Wirtschaftsminister mit seinem eigenen politischen Schicksal verknüpft sehen wollte.<sup>11</sup> Eine mit Jahresbeginn verbindlich durchgeführte Inflationsbekämpfungsmaßnahme, die im Wegstreichen von 6 Nullen bestand, galt als eine von mehreren tragenden Säulen für diesen wirtschaftlichen Erneuerungsprozeß. Zwischenzeitlich hat J. C. Hurtado Miller seinen Rücktritt eingereicht. Sein Nachfolger, Carlos Torres y Torres Lara, gilt als liberaler und währungsfondstreuer Wirtschaftsminister, der bis kurz vor seiner Einsetzung für die Weltbank arbeitete. Es bedarf also keiner besonderen Phantasie, um sich vorzustellen, welchen Verlauf die Wirtschaftsentwicklung unter der Verantwortung dieses neuen Ministers nehmen wird. Einzig der Druck durch die Auslandsverschuldung und die rücksichtslose Geldpolitik seitens des IWF und der Weltbank

<sup>10</sup> Vgl. Caretas vom 13. August 1990, Lima.

<sup>11</sup> Vgl. Carl D. Goerdeler, Bettelarm und besenrein, in: Die Zeit Nr. 4 (18. Januar 1991) S. 24.

vermögen die restriktive Wirtschafts- und Sozialpolitik zu erklären, mit der alle Hoffnungen seit dem 28. Juli zerschlagen worden sind. Erklärtes Ziel des neuen Präsidenten ist es, unter allen Umständen die Kreditwürdigkeit Perus auf dem internationalen Geldmarkt wieder zu gewinnen. Und es ist ein offenes Geheimnis, daß dies in allen Ländern der Dritten Welt bis zuletzt auf Kosten der Sozialleistungen der jeweiligen Staaten zu geschehen hat und auch geschieht. Wie dabei die Menschen nicht mehr das Leben, sondern bestenfalls das Überleben schaffen, bleibt das Geheimnis unseres Volkes. So sagen es die peruanischen Bischöfe, wenn sie ratlose Fragen, die diesen Holocaust betreffen, beantworten sollen. Diejenigen unter ihnen, die die Kirche der Armen auf der Linie der großen lateinamerikanischen Bischofsversammlungen von Medellín (Kolumbien) und Puebla (Mexiko) vertreten<sup>12</sup>, werden nicht müde, sich gemeinsam mit Theologen, Ordensleuten, Laien, Frauen und Männern für Gerechtigkeit und Frieden zu engagieren. Freilich muß auch erwähnt sein, daß nicht alle Bischöfe vorbehaltlos die Kirche der Armen aus den bereits genannten Quellen bejahen. Aber es kann doch gesagt werden, daß sich angesichts der Realität des Todes eine Gegenbewegung von Seiten der Kirche zugunsten der Menschenrechte, der Würde der Menschen, gegen Terror und Gewalt, gegen einseitige staatliche Interessen und gegen die Drogenmafia feststellen läßt. Was diese Kirche der Armen unverrückbar und wider alle Hoffnung der Alltagsrealität des Todes in Peru entgegengesetzt, ist der Glaube an den Gott des Lebens, der den Tod nicht will. Ihr Fundament ist die vorrangige Option für die Armen; ihre Überzeugung das evangelisatorische Potential der Armen (Puebla 1147). Wie sich die Kirche in Peru konkret angesichts von Ungerechtigkeit und Unfriede engagiert, wurde jüngst von Bischof L. M. Metzinger in betroffenenmachender Weise vorgetragen.<sup>13</sup>

Zunächst sind in diesem Zusammenhang die Hirtenbriefe und Verlautbarungen der peruanischen Bischofskonferenz zu nennen, die in den letzten Jahren ausdrücklich die konkreten Entwicklungen und Probleme in Peru behandeln. «Peru, wähle das Leben!» heißt es 1989, worin die Bischöfe die wachsende Kriminalität, Korruption und Drogenhandel verurteilen, die vorrangig aus der mangelnden wirtschaftlichen Moral und der Mißachtung des menschlichen Lebens resultieren, und sie stellen fest, daß nur ein solidarisches Volk, das seine Verantwortung selbst übernimmt, die von Ausbeutung gekennzeichnete Situation zu überwinden vermag.<sup>14</sup> «Peru muß den Tod besiegen, Peru muß zum Leben zurückkehren. Gemeinsam wollen wir alle gehen.» So heißt es im Anschluß an einen umfangreichen Forderungskatalog zur Menschenrechtssituation und zur Frage des Friedens im Land.<sup>15</sup> «Die Ursache für diese Situation der Gewalt und des Todes, die gegen das Leben und die Würde sowohl der Produzenten als auch Konsumenten gerichtet ist, findet sich gewiß in ökonomischen, sozialen und politischen Situationen und Strukturen, die die Kirche als soziale Sünden verurteilt.»<sup>16</sup> Auf der Suche nach pastoralen Antworten wird im Blick auf die Problematik des Drogenhandels ausdrücklich die Bekämpfung der Korruption und eine gerechte Agrarpolitik gefordert. Wörtlich heißt es: «Die Regierungsverantwortli-

chen rufen wir dazu auf, dem Reden vom Kampf gegen den Drogenhandel endlich wirkliche und wirksame Taten folgen zu lassen, die das Problem an der Wurzel bekämpfen, und zwar indem sie gegen die Korruption der Zivil- und Polizeibehörden angehen, die entweder durch Aktionen oder Unterlassungen in den Drogenhandel verwickelt sind, und indem sie eine Agrarpolitik entwickeln, die der Lebensmittelproduktion tatsächlich den Vorrang gibt und damit die Grundbedürfnisse der Bevölkerung bei zugleich gerechter und angemessener Bezahlung der Agrarproduzenten befriedigt.»<sup>17</sup>

Angesichts der aktuellen Situation Perus wenden sich die Bischöfe an alle politischen, ökonomischen und gesellschaftlichen Kräfte. Ausdrücklich angesprochen werden die Verantwortlichen im Staat, in den Institutionen, die für die öffentliche Ordnung zuständig sind, die Gewerkschaften, die Unternehmer, die Beamten, die Erzieher, die Familien, die Jugendlichen, die Terrororganisationen, die Verantwortlichen der Massenmedien u. a. Als gemeinsame Orientierungen stellen die Bischöfe fest: «Sagen wir NEIN zu Ausbeutung, zu Benachteiligung, zu Prahlerei, die Mangel an Solidarität mit dem Bedürftigen sind. Sagen wir NEIN zu den Anschlägen auf Leben. Sagen wir NEIN zu Faulheit, zu Lügen und Verantwortungslosigkeit. NEIN zu Spekulationen. Lehnen wir die Gewalt in all ihren Formen ab, und nehmen wir den aufrichtigen Weg des Dialogs bei der Lösung von Konflikten auf. Nehmen wir unsere persönlichen, familiären und bürgerlichen Verantwortungen an. Üben wir Autorität als brüderlichen Dienst aus: ... In solidarischem Geist und in Erfüllung unserer kirchlichen Mission appellieren wir an das Gewissen unseres Volkes in seinen verschiedenen Stufen der Verantwortlichkeit.»<sup>18</sup>

#### Solidarisch mit den Armen

Aber nicht nur die Bischöfe, sondern vor allem einige der von den Bischöfen initiierten und mitgetragenen kirchlichen Einrichtungen fechten auf Seiten des Volkes für dessen Rechte und Würde. *Vicarias de solidaridad* heißen diese, die vor allem in den Diözesen der Südpanden-Region ins Leben gerufen wurden. Zu deren Aktivitäten, wie auch zu solchen, die Lateinamerika insgesamt betreffen, liegt eine umfangreiche fünfbandige Dokumentation vor, die in Lima erscheint, und die höchst eindrücklich den Kampf gegen Ungerechtigkeit, Ausbeutung und den Veränderungswillen der lateinamerikanischen Kirche zusammenfaßt.<sup>19</sup> Besonders gilt es hervorzuheben, daß es nicht vorrangig eine hierarchisch verfaßte Kirche ist, die diesen Weg zu gehen begonnen hat, sondern daß es mehrheitlich Ausdruck und Umsetzung einer Kirche ist, die sich als Volk Gottes versteht, das unterwegs ist, das selbstbewußt, couragiert und bis zu unzähligen Zeugnissen des Martyriums begonnen hat, auf der Grundlage des Evangeliums an die Götzen unserer gegenwärtigen Lebenswelt zu rühren.<sup>20</sup> Ein Leben als Christin oder Christ in Lateinamerika – und gegenwärtig besonders in Peru – heißt: gefährlich leben.

Krise und Krieg am Golf und ihre Folgen vermögen einmal mehr das Vergessenlassen der Probleme der südlichen Welt eindrücklich erleben. Im Schatten der Weltöffentlichkeit lösen einzelne Länder nationalstaatliche und ethnische Probleme mit fragwürdigsten Methoden, und es werden zugleich ohnehin totgeschwiegene, völkermordähnliche politische Entwicklungen ausgeblendet. Als unverrückbare Verpflichtung bleibt bestehen, was Bischof Metzinger im Anschluß an Medellín mit Nachdruck formulierte: «Die Originalität der christlichen Bot-

<sup>12</sup> Vgl. Die Kirche Lateinamerikas: Dokumente der II. und III. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopates in Medellín und Puebla. (Stimmen der Weltkirche, Heft 8, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz). Bonn o. J.

<sup>13</sup> J. L. Metzinger, Strukturelle Ungerechtigkeit und Unfrieden in Peru. Wie engagiert sich die Kirche? in: Religionspädagogische Beiträge 27/1991, S. 27f.

<sup>14</sup> Die Verlautbarungen sind leider nur vereinzelt in deutscher Übersetzung zugänglich: vgl. exemplarisch die Jahrgänge 1987 bis 1990 von «Weltkirche»; u. a. «Peru, wähle das Leben.» Botschaft der Bischöfe, in: Weltkirche 7/1989, S. 217–224.

<sup>15</sup> Zum 40. Jahrestag der Erklärung der Menschenrechte, in: Weltkirche 1/1989, S. 23ff.

<sup>16</sup> Die Kirche Perus angesichts des Drogenhandels, in: Weltkirche 8/1989, S. 254–260, hier 255.

<sup>17</sup> a. a. O. S. 259.

<sup>18</sup> Die aktuelle Situation des Landes, in: Weltkirche 19/1988, S. 318f., hier 319.

<sup>19</sup> Vgl. den zuletzt erschienenen Band 5 Signos de nueva Evangelización. Testimonios de la Iglesia en América Latina 1983–1987. CEP, Lima 1988.

<sup>20</sup> Vgl. J. Sobrino. Sterben muß, wer an Götzen rührt. Das Zeugnis der ermordeten Jesuiten in San Salvador: Fakten und Überlegungen. (Theologie aktuell, 10), Fribourg 1991.

schaft besteht nicht direkt darin, die Notwendigkeit eines Strukturwandels zu bejahen, sondern darin, auf die Bekehrung des Menschen zu drängen, die hernach diesen Wandel fordern wird. Wir werden keinen neuen Kontinent haben ohne neue und erneuerte Strukturen; es wird vor allem keinen neuen Kontinent geben ohne neue Menschen, die im Lichte des Evangeliums wirklich frei und verantwortlich zu sein wissen.<sup>21</sup>

Eine noch gänzlich uneingelöste Forderung und zugleich eine unausweichliche Aufgabe für die europäischen Kirchen wäre es, in angemessener Weise die Beiträge zur Unterdrückungsgeschichte der eurozentrischen Mutterkirche in den Ländern der Dritten Welt und hier insbesondere in Lateinamerika und Peru kritisch zu bedenken und entsprechend zu korrigieren. Das Jahr 1992 – Datum der 500jährigen Eroberungsgeschichte Lateinamerikas – wäre dafür der gemässe Anlaß.<sup>22</sup>

Thomas Schreijäck, *Genevrex*

<sup>21</sup> J. L. Metzinger, Strukturelle Ungerechtigkeit und Unfrieden in Peru. Wie engagiert sich die Kirche, in: *Religionspädagogische Beiträge* 27/1991, S. 27f.

<sup>22</sup> Vgl. E. Kräutler, L'Eglise doit d'abord confesser ses fautes, in: *Noticiero latinoamericano* nr. 219 (April 1991) S. 14; 500 Jahre indianischer Widerstand. Erklärung des ersten kontinentalen Treffens der indianischen Völker (Quito, 17. bis 21. Juli 1990), in: *Weltkirche* 7/1990, S. 296 ff.

## Arme Kirche – reiche Kirche

«Eine Kirche ist reich, wenn in ihr eine Atmosphäre von Liebe und Freude besteht; wenn in ihr keine Angst, keine Denunziation und keine Intrige herrschen; wenn alle die Freiheit genießen zu reden ohne Unterdrückung, zu kritisieren ohne Bestrafung, anzuregen ohne Einschränkung.» – «Arm ist eine Kirche, auch wenn sie an Infrastrukturen, an ausgebildetem und spezialisiertem Personal reich ist, wenn der Hirt die Gemeinde auf autoritäre Weise leitet; wenn die Angst um die exakte Bewahrung liturgischer und dogmatischer Formeln vorherrscht; ... wenn Kreativität unter Verdacht steht, wenn die Freiheit dauerhaft eingeschränkt wird.»

Diese den Geist des Evangeliums atmenden und heute so

### ORIENTIERUNG erscheint 2x monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Information  
Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

#### Redaktion und Administration:

Scheideggstraße 45, CH-8002 Zürich, Telefon (01) 2010760  
Telefax (01) 2014983

Redaktion: Ludwig Kaufmann, Josef Bruhin, Werner Heierle, Nikolaus Klein, Josef Renggli, Pietro Selvatico, Karl Weber  
Ständige Mitarbeiter: Albert von Brunn (Zürich), Beatrice Eichmann-Leutenegger (Muri BE), Paul Konrad Kurz (Gauting), Heinz Robert Schlette (Bonn), Knut Walf (Nijmegen)

#### Preise Jahresabonnement 1991:

Schweiz: Fr. 42.- / Studierende Fr. 30.-  
Deutschland: DM 49.- / Studierende DM 34.-  
Österreich: öS 370.- / Studierende öS 260.-  
Übrige Länder: sFr. 38.- zuzüglich Versandkosten  
Gönnerabonnement: Fr. 50.- / DM 60.- / öS 420.-

#### 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.

notwendigen Sätze schrieb *Leonardo Boff* im Vorwort der jüngsten, im letzten Dezember der Öffentlichkeit vorgestellten Publikation des «Zentrum für kulturelle, theologische und sozialpädagogische Arbeit AGORA», dessen geistlicher Mentor er seit Anfang ist.<sup>1</sup> Boffs Frage lautet: «Arme Kirche – reiche Kirche: wo ist sie?» Seine auf nur fünf Seiten erteilte Antwort ist ein kleines theologisches und literarisches Kunstwerk, das jeder christlichen Gemeinde und Kirche den Geist Jesu näherbringen kann als viele gelehrte Abhandlungen und offiziellen Dokumente.

Alle Artikel des Sammelbandes, an dem so bekannte Autoren wie *H. Fries*, *N. Greinacher*, *J. B. Metz*, *R. Süssmuth* oder *C. F. v. Weizsäcker* mitgearbeitet haben, übrigens honorarfrei, versuchen auf ihre Weise zu zeigen, wo der Reichtum und die Armut der Kirche liegen. Es fällt auf, daß die meisten Aufsätze den Aufbruch aus Verängstigung und Verengung und damit den Mut zu mehr Freiheit als Grundbedingung für die Entfaltung wahren evangelischen und menschlichen Reichtums fordern. So, wenn *Leonardo Boff* in einem seiner zwei weiteren Beiträge danach fragt, «Welche Wahrheit macht uns heute frei?», oder wenn der Religionspädagoge *Maxenz Riener* entfaltet, was Befreiungspraxis aus der Mitte der Kirche heraus sein könnte und Befreiung im Grunde als denselben Vorgang versteht, der von alters her mit Erlösung bezeichnet wird. *Marietta Peitz* fordert in ihrem kurzen Beitrag über die Bürde, die die Frauen zu tragen haben: «Entmarkung des Menschen und seines Umfeldes! Dies schiene mir das Schlüsselwort zu sein für eine möglicherweise nächste päpstliche Enzyklika. In vielen früheren Verlautbarungen des Päpstlichen Stuhls ist, zugegebenermaßen, das Thema bereits angeklungen. Verändert hat sich nichts. Noch immer sind die Völker und ihr Land – Ware!» (S. 65) Mir scheint dies fast wie eine Aufforderung zu sein, die eben erschienene Sozialenzyklika «*Centesimus annus*» unter diesem Gesichtspunkt kritisch zu lesen und vor allem auch zu fragen, ob sie für den dafür notwendigen gesellschaftlichen Umbau auch das notwendige Handlungskonzept aufzeigt.

Noch auf einen Beitrag des lesenswerten Taschenbuchs möchte ich besonders hinweisen, auf den von Bundestagspräsidentin *Rita Süssmuth*: ««Weite des Herzens» in der Kirche von heute». Ihr erscheint gegenwärtig vieles wie ein Akt der Lähmung, allzu viele warten auf die Person oder die Gruppe, die uns, wie den gefesselten Schwan bei *Baudelaire*, vom Eise befreit. «Weite des Herzens», Bewegungsfähigkeit und Offenheit, vor diesem «aliud», wie sie sagt, warnen die meisten und machen doch zugleich die Erfahrung, daß sich ohne dieses «aliud» in der Weltgeschichte nichts bewegt und Verkrustungen und Verhärtungen das alleinige Sagen haben. Mit für ihre Stellung erstaunlichem Mut zeigt sie nicht nur für die Politik, sondern vor allem auch für die Kirche, was dies bedeutet.

Das Buch, das keinen Anspruch auf Systematik oder Vollständigkeit erhebt und auch den einen oder andern mich weniger überzeugenden Beitrag enthält, wird bereits in andere Sprachen übersetzt in der Hoffnung, daß es auch andernorts die oft so arme Kirche bereichern kann. Als besonders erfreulich gilt festzuhalten, daß nicht ein reicher Verlag diese Publikation «auf den Markt geworfen» hat, sondern eine Initiativgruppe, die sich für die Armen in der Zweidrittelwelt engagiert, es lanciert hat. AGORA, vor rund 40 Jahren im Raum München von Religionspädagoge *Ernst Baumann* ins Leben gerufen, will vor allem junge Menschen anregen, ihren Glauben so zu leben, daß sie, um dieses Glaubens willen, den Menschen aktiv zu dienen versuchen. Praktisches Handeln erwächst dabei aus Glaubensseminaren, Fortbildungsveranstaltungen, Meditationskursen und gemeinsamen Gottesdiensten. *Josef Bruhin*

<sup>1</sup> Rosel Termolen (Hrsg.), *Arme Kirche – Reiche Kirche*, Eigenverlag AGORA, am Weiher 3, D-8021 Straßlach-Dingharting 1990, 180 Seiten, DM 28,80.