ORIENTIERUNG

Nr. 5 56. Jahrgang Zürich, 15. März 1992

«Stimme jener, die keine Stimme haben»: Unter diesem Titel wurden wenige Monate nach der Ermordung von Erzbischof Oscar A. Romero (am 24. März 1980) seine Hirtenbriefe und eine Auswahl seiner Reden und Stellungnahmen veröffentlicht.[1] Als Stimme der Stimmlosen war Romero nicht nur innerhalb El Salvadors, sondern durch die Zeitschrift «Orientación» und durch seine Auftritte in Europa und den USA auch im Ausland wahrgenommen worden. Im April 1981 wandten sich Freunde aus Europa an den Rektor der Zentralamerikanischen Universität (UCA) in San Salvador Ignacio Ellacuría (damals zum zweiten Mal wegen ernsthafter Todesdrohungen im Exil in Nicaragua) mit der Bitte, die Möglichkeit für ein Publikationsorgan zu schaffen, das über die soziale und politische Entwicklung El Salvadors zuverlässig informiert. Das damals im Aufbau begriffene Pastoralzentrum der UCA (heute «Centro Monseñor Romero») unter Jon Sobrino übernahm die herausgeberische Verantwortung: So erscheint nun seit Juli 1981, d. h. seit etwas mehr als zehn Jahren alle vierzehn Tage die «Carta a las iglesias».[2]

Carta a las iglesias

Berichte, Kommentare, Zeugnisse, bekenntnishafte Texte: diese Vielfalt literarischer Formen, welche die jeweils sechzehn Seiten füllen, ist unter der Überschrift «Brief» treffend zusammengefaßt, denn diese Publikation ist zum Bezugspunkt vieler Basisgemeinden in El Salvador wie auch jener geworden, die sich ihnen solidarisch verpflichtet fühlen. Mitglieder solcher Bewegungen schreiben denn auch einen großen Teil der Beiträge. In zwei Sammelpublikationen sind eine Reihe dieser Zeugnisse noch einmal zugänglich gemacht worden.[3] Jede Ausgabe enthält außerdem unter der Überschrift «Realidad nacional» einen Beitrag, der nicht nur die soziale und politische Entwicklung von vierzehn Tagen dokumentiert, sondern im größeren Kontext regionaler und globaler Entwicklungen analysiert.

So umspannt die Abfolge der bisherigen Ausgaben der «Carta a las iglesias» beinahe die ganze Dauer des Bürgerkrieges (1980–1992). Daraus ist ein Archiv der Leiden, der Kämpfe und der Hoffnungen des Volkes in El Salvador geworden. Seit der Unterzeichnung des Friedensvertrages zwischen der Regierung El Salvadors und der FMLN (vom 16. Januar 1992 in Mexiko) und dem Waffenstillstand (vom 1. Februar 1992) hofft die Bevölkerung auf einen endgültigen Unterbruch der Abfolge von Folter, Repression und Krieg gegen das Volk, die 1932 unter Präsident Maximiliano Hernández Martínez mit dem Massaker von 30 000 wehrlosen Campesinos begann, die gegen Hunger, Elend und ihre ungerechte Situation massiven Protest erhoben. Frieden und Versöhnung haben auf der Grundlage des Friedensvertrages eine Chance: Die New York Times schrieb im Blick auf die im Friedensvertrag festgelegten Reformen des Militärapparates, der Justiz und der politischen Reformen von «einer Revolution, die durch Verhandlungen zustande kam». Die marginalisierte arme Mehrheit der Bevölkerung, die Opfer des bisherigen Krieges, ist aber die beste Friedensgarantie unter der Bedingung, daß es im ökonomischen und sozialen Bereich zu grundlegenden Reformen kommt. Wie «Carta a las iglesias» bisher Sprachrohr dieser Menschen war, wird sie auch diesen neuen Abschnitt in der Geschichte El Salvadors engagiert begleiten. *Nikolaus Klein*

[1] Vgl. die englische Ausgabe: O. Romero, Voice of the Voiceless. The Four Pastoral Letters and Other Statements. Introductory Essay by I. Martín-Baró and J. Sobrino. Orbis, Maryknoll/N.Y. ²1988.

[2] Erhältlich bei Centro de Distribución Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, Apdo. Postal (01)575, San Salvador, El Salvador, C.A. J. Sobrino schrieb nach zehn Jahren eine kleine Bilanz (vgl. Carta a las iglesias vom 16. bis 31. Juli 1991 und DIAL vom 26. September 1991).

[3] M. López Vigil, Primero Dios. Siete años de esperanza. Relatos de «Carta a las Iglesias». UCA Editores, San Salvador 1988; El Salvador: A Spring Whose Waters Never Run Dry. Ed. by Ecumenical Program on Central America and the Caribbean, Washington/D.C. 1990; französisch: El Salvador. Un peuple crucifié, témoin de sa foi. Editions Paulines, Montréal 1990.

EL SALVADOR

Befreiende Pastoral: Nach der Ermordung von Erzbischof O. A. Romero (24. März 1980) – Vor zehn Jahren entstand die «Carta a las iglesias» – Das Engagement von I. Ellacuría und Jon Sobrino – Aufbau des Pastoralzentrums der UCA – Engagierte und kritisch analysierende Berichterstattung – Ein Archiv der Leiden und Hoffnungen eines ganzen Volkes – Nach dem Friedensvertrag vom 16. Januar 1992. *Nikolaus Klein*

GUATEMALA

«Wollt ihr den totalen Frieden?» Nach dem Ende des kalten Krieges – Präsident Serrano proklamiert den «totalen Frieden» – Die Auswirkungen der Vereinbarungen von Esquipulas – Offizielle Verhandlungen mit der Revolutionären Nationalen Einheit Guatemalas (URNG) – Gescheiterte Politik des Sozialpaktes – Zunehmende Verelendung der Mehrheit der Bevölkerung – Der Protest der Bischofskonferenz – Vorrang der Exportförderung – Aufbau einer Maquila-Industrie – Neoliberale Technokraten im Konflikt mit der traditionellen Oligarchie – Aufbruch der Indígenas und ihrer Organisationen – Kampf um soziale Rechte und um eine autochthone Kultur – Einbruch neo-pfingstlicher und fundamentalistischer Bewegungen – Neuorientierung in den evangelischen Kirchen – 500 Jahre indianischer Widerstand.
Matthias Hui, Bern

RELIGIONEN

Interreligiös/interkulturell: Notizen zu einigen Neuerscheinungen – Fundamentalismus und die Dialektik der Moderne – Die Angst vor dem Fremden – Religiöse Komponenten von kriegerischen Auseinandersetzungen – *H. Küngs* Postulat für ein universales Weltethos – Der ökumenische Weg zwischen Wahrheitsfanatismus und -vergessenheit – *R. Panikkars* Engagement für eine Friedensphilosophie – Friede ist kein Zustand spannungsfreier Harmonie – *H. Waldenfels'* Vorschläge für einen Religionsdialog – Ein Sammelband zur *Kyôto-Schule* – Denken aus der lebensweltlichen Erfahrung Afrikas bei *Anta Diop* – Religionsdialog und politisch-öffentliche Praxis. *Heinz Robert Schlette, Bonn*

EUROPA

Rückblick auf die Sondersynode: Geringes Interesse an den Ergebnissen der Synode – Römische Beschwichtigungen und Rückzugsstrategien – Papst Johannes Paul II. schlägt eine neue europäische Organisation für die Kirche vor – Soll der Rat der Europäischen Bischofskonferenzen ausgeschaltet werden? – Die Intervention von Kardinal Martini an der Synode – Der Beitrag der Ordensleute – Kardinal Ruini als «kommender Mann» Roms? *Peter Hebblethwaite, Oxford*

Guatemala – welcher Frieden?

Nach dem Ende des kalten Krieges werden weltweit Machtverhältnisse im «Frieden» neu bestimmt. Mancherorts brechen verdeckte Konflikte in ungeahnter Heftigkeit auf, in vielen Ländern kommt es zu Friedensverhandlungen zwischen verfeindeten Parteien, und es wird auch einmal versucht, die veränderte Situation mit einem Krieg in den Griff zu bekommen, damit die Neue Weltordnung den alten (wirtschaftlichen) Machtverhältnissen dann doch in etwa entspreche. Exemplarisch läßt sich an der Situation Guatemalas ausmachen, welche Friedenskonzepte der neoliberalen Ökonomie, befreiungstheologisch ausgerichteter kirchlicher Arbeit oder – knapp 500 Jahre nach der Eroberung Lateinamerikas – den erstarkenden autochthonen Volksbewegungen zugrundeliegen.

Ein älterer, dynamischer Textilindustrieller schreitet durch seinen Betrieb, bis er bei einer Arbeiterin stehen bleibt und ihr in patriarchaler Manier die Hand auf die Schulter legt. Zum nächsten Bild ertönt im Hintergrund Musik im James-Last-Stil; der Unternehmer spricht feierlich zur guatemaltekischen Fernsehgemeinde: «Wir alle können zum Frieden in unserem Land viel beitragen. Jeder muß bei sich selbst beginnen und im eigenen Bereich Verantwortung übernehmen. Ich erhebe hiermit meine Hand für den Frieden.» Was er zum Schluß dieses regierungsamtlichen, nordamerikanisch anmutenden TV-Spots auch tut. Wenn nur die rechte Haltung da ist, scheint der Frieden in Guatemala locker erreichbar. Welcher Frieden welchen Krieg ablösen soll, fragt am Fernsehen niemand. Die nach Angaben der nichtstaatlichen Guatemaltekischen Menschenrechtskommission CDHG 618 Opfer sogenannter außergerichtlicher Hinrichtungen allein im ersten Halbjahr 1991 erscheinen nicht im Bild.

Kurz nach Antritt seiner Regierungszeit im Januar 1991 lancierte Präsident *Jorge Serrano* seine Friedensoffensive. Sie trägt den Namen *paz total.* Nicht nur in europäischen Ohren klingt seine Frage: «Wollt ihr den totalen Frieden?» unheimlich. In einer guatemaltekischen Karikatur wird sie einzig von einem Sensemann, der die gegenwärtige Choleraepidemie symbolisiert, positiv beantwortet. In Regierungskreisen wird beim Stichwort Friedensplan an die Ausmerzung zumindest des bewaffneten Widerstandes gedacht. Jedenfalls liegt nach offizieller Darstellung die Wurzel der Gewaltproblematik in der Entstehung der Guerilla. Dennoch mußte die Regierung 1991 nach mehrjährigen zaghaften Vorbereitungen im Zeichen der zentralamerikanischen Esquipulas-Friedensvereinbarungen zum ersten Mal in offizielle Verhandlungen mit der Revolutionären Nationalen Einheit Guatemalas (URNG) einlenken. Dieser Verhandlungsprozeß verschafft der URNG eine nie dagewesene Publizität im Inland. Neben ausführlichen Darstellungen ihrer Positionen, etwa in Interviews mit ihren Führern wie dem bekannten Comandante *Gaspar Ilom,* Sohn des Literaturnobelpreisträgers *Miguel Angel Astúrias,* erscheinen in den Medien auch regelmäßig Notizen über die anhaltenden militärischen Aktionen der Guerilla in weiten Teilen des Landes.

Das neoliberale Wirtschaftsprojekt

Das neben den friedenspolitischen Deklamationen zweite Bein des Propagandafeldzuges von Präsident Serrano, das wirtschaftspolitische, bestand im *pacto social,* dem Vorschlag zu einem Friedensabkommen zwischen den Arbeitgebern und den Arbeitern/-innen. Dieser Sozialpakt ist völlig gescheitert. Im Gefolge des fortschrittlichsten Gewerkschaftsdachverbandes UNSITRAGUA war eine Gewerkschaft nach der andern nicht mehr bereit, sich in ein soziales Befriedungsprogramm einbinden zu lassen, welches hauptsächlich den Interessen des in der Regierung stark vertretenen Unternehmerverbandes CACIF entgegenkommt.

Dem gegenwärtig rasanten Verelendungsprozeß breiter Bevölkerungsschichten Guatemalas eine wirkliche Alternative entgegenzustellen, war nie Absicht des Sozialpaktes und der Friedensverhandlungen. Das Konzept läßt außer acht, daß die überwiegende Mehrheit des (mehrheitlich einer der 22 indianischen Ethnien angehörenden) 9-Millionen-Volkes aus armen Kleinbäuerinnen und -bauern besteht sowie aus vertriebenen Menschen ohne formale Beschäftigung. 80% der Landbevölkerung besitzen entweder gar keinen Boden oder Kleinstparzellen. Ganze 2% der Landbesitzer verfügen über 60% der landwirtschaftlich nutzbaren Fläche. Viel davon liegt brach, während oft unmittelbar daneben steilste, erosionsbedrohte Hänge bearbeitet werden müssen. Das Thema Agrarreform ist seit dem Jahre 1954 ein Tabu, als der damalige Präsident *Arbenz* mit Hilfe der Regierung der USA gestürzt wurde. Erst durch den aufsehenerregenden Hirtenbrief *El clamor por la tierra* (Der Schrei nach Land), den die katholische Bischofskonferenz Guatemalas 1988 herausgab[1], tauchte das «Gespenst» Agrarreform wieder in einer breiten Öffentlichkeit auf. Ungerecht verteilter Boden und Obdachlosigkeit gehen Hand in Hand: An einer kürzlich in einem Luxushotel des Touristenortes Antigua abgehaltenen Konferenz zur Wohnungsproblematik in Guatemala anerkannte auch der guatemaltekische Präsident, daß im Land mindestens 800 000 Wohnungen fehlen. Die Weltbank bezeichnet 83% der guatemaltekischen Bevölkerung als arm und beziffert den in den 80er Jahren enorm gewachsenen Anteil von in extremer Armut lebenden Menschen auf 64%. Fakten wie überall in Lateinamerika, in Guatemala bisweilen noch ein wenig brutaler.

60% der «wirtschaftlich aktiven Bevölkerung» Guatemalas stehen in Beziehung zum informellen Sektor, zur Schattenwirtschaft. Diese Frauen, Männer und Kinder kämpfen Tag für Tag um ihr Überleben. Der Papierrecycler auf der Schutthalde, die indianische Bananenverkäuferin, die auf dem Gehsteig sitzt, der junge Straßendieb, spezialisiert auf das blitzschnelle Entreißen von Armbanduhren, die landlose Bauernfamilie, die beim Aufstellen eines Zeltes für eine Evangelisationskampagne hoch in den Bergen ein Trinkgeld erhält, all die Lotterielosverkäufer/innen, die Schuhputzer/innen und Schwarzmarktwechsler/innen – sie prägen das äußere Bild Guatemalas heute. Die Wirtschaftspolitik der Regierung interessiert sich nicht für sie. Nur 10% von ihnen erreichen trotz harter und langer Arbeit das staatlich festgelegte Mindesteinkommen.

Der Sozialpakt wurde zur Einbindung der Gewerkschaften in das neoliberale Wirtschaftsprojekt geplant. Wie heute auf dem ganzen lateinamerikanischen Kontinent werden auch der dahinsiechenden Wirtschaft Guatemalas drastische Kuren verschrieben. Sie umfassen Zuckerbrote mit dem vielversprechenden Aufstrich der Markenzeichen «Demokratie» oder «Frieden». Für die Mehrheit des Volkes bedeuten sie jedoch Hungerdiät. Guatemala bekommt auf diese Weise die Ordnung der 90er Jahre zu spüren. Die Neue Weltordnung bedeutet die Absicherung der alten Privilegien. Die USA stehen nach wie vor in der guatemaltekischen Handelsstatistik sowohl auf der Import- als auch auf der Exportseite mit einem Anteil von je über 40% im Jahr 1990 völlig unangefochten an der Spitze. Der große Patron im Norden steht im Kampf gegen den inneren Strukturzerfall und gegen die äußere Konkurrenz der Giganten Europa und Japan/Südostasien. In dieser Situation sind die Vereinigten Staaten wie anderswo in Lateinamerika auch hier daran interessiert, eine zusätzliche, stabile Konsumenten/-innenschicht in ihren Markt zu integrieren. Bereits

[1] El clamór por la tierra, Carta pastoral colectiva del Episcopado Guatemalteco, Guatemala Febrero 1988.

jetzt florieren die eleganten Kleiderboutiquen und teuren Geschäfte für Unterhaltungselektronik in der Zone 9 von Guatemala-City. Auch von den bekannten Standortvorteilen – niedrige Löhne in einem riesigen «Arbeitskräftereservoir» – will der Norden noch stärker profitieren als bisher. Doch für diese Ziele verlangt das neoliberale Konzept Ruhe, elegant mit «Frieden» umschrieben, Eindämmung der Militärausgaben und freie Hand für die Privatwirtschaft, also Abbau des Staates. Die Parole «weniger Staat» erlebt auch in Guatemala ihre Blütezeit. Dies hat umso einschneidendere Konsequenzen, als der – erst noch von unproduktiven Militärausgaben und unterschlagenen Korruptionsgeldern dominierte – Staatshaushalt gemessen am Bruttosozialprodukt traditionell sehr niedrig ist (Staatsquote von 7%, vgl. Mexiko ca. 40%, Honduras 13%)

Strukturanpassung auf Kosten der Armen

Die Regierung Guatemalas möchte wieder an internationale Kredite herankommen und versucht, zu einer Musterschülerin des Internationalen Währungsfonds (IWF) zu werden. Bislang bekommt sie aufgrund der katastrophalen Menschenrechtssituation und starren Wirtschaftsstrukturen allerdings ungenügende Zensuren. Die Strukturanpassungsprogramme sind in Guatemala zwar hausgemacht, entsprechen aber weitestgehend den vom IWF anderen Regierungen der Region auferlegten Wirtschaftsmaßnahmen. In den ersten Wochen seiner Amtszeit hob Präsident Serrano die Preisbindungen für Grundnahrungsmittel auf, strich Energiesubventionen, ordnete Massenentlassungen und die Kürzung der Staatsausgaben um 10% an. Bereits 1990 verloren unter der alten Regierung durch solche Programme 144 000 Menschen ihre Arbeit. Das bedeutete für die Statistik die Einbuße jedes sechsten formalen Arbeitsplatzes und für Zehntausende von großen Familien den Verlust einer minimalen Überlebensgarantie.

Entsprechend heftig toben Arbeitskämpfe. Mit der Forderung nach einer Lohnerhöhung traten beispielsweise die Angestellten des staatlichen Instituts für Sozialversicherungen (IGSS) im Februar 1991 in den Streik. Die Verhandlungsbeauftragte des Streikkomitees wurde am 10. April in der Hauptstadt erschossen. Viele Gewerkschafter/innen wurden verhaftet, ein führendes Mitglied von der Polizei verhört und gefoltert. Die offizielle Rechtfertigung dafür war der absurde Vorwurf an den Gewerkschafter, daß er sich als Autodieb betätigt habe.

Vor allem die Ausländverschuldung Guatemalas, die ca. 2,9 Milliarden US-$ beträgt[2], zwingt zu einschneidenden Maßnahmen. Die Regierung Serrano beschafft sich kurzfristig Geld, wo immer es geht, beispielsweise mit Staatsanleihen zu wiederum sehr hohen Zinssätzen und dem Verkauf von sogenannten obligatorischen Not-Wertpapieren an die Privatunternehmer. Es wird mit aller Gewalt versucht, die Wechselkurse und die Inflationsrate einigermaßen stabil zu halten. 1991 könnte aus ökonomistischer Sicht absurderweise trotz aller Repression und Verarmung als Jahr einiger makroökonomischer Erfolge gefeiert werden. Präsident Serrano spricht ohne Skrupel von einem «ökonomischen Wunder». Aber die Gefahr wächst, daß bald nur noch das Ingangsetzen der Notenpressen übrigbleibt, um Zinsen zurückzahlen zu können. Dann würde die Inflationsspirale brutaler entfesselt als je.

Wer bezahlt heute den Preis für diese Wirtschaftspolitik? Der guatemaltekische Universitätsökonom *José Mauricio Rodríguez* hat eine klare Antwort parat: «Von einem Quetzal (Landeswährung, 1 Qu. = 100 Centavos) Steuern, die erhoben werden, auch um die Auslandschuld zu begleichen, stammen 85 Centavos aus indirekten Steuern, welche die Armen viel stärker belasten als die Reichen. Das heißt, diejenigen, welche die größten Opfer erbringen müssen für den Schuldendienst sind jene, welche am wenigsten dazu imstande sind. Das ist paradox, denn es sind jene Leute, die auch am wenigsten von den Krediten profitiert haben.»[3] Sofern ihre Dörfer und Barrios überhaupt elektrifiziert sind, finanzieren die Armen mittels im Juli 1991 bis um 47% erhöhter Strompreise das gigantische und höchst krisenanfällige Wasserkraftwerk Chixoy. Die Bevölkerung, die in Guatemala wie kaum irgendwo unterdrückt und terrorisiert worden ist, hat nun die hohen, freigegebenen Lebensmittelpreise zu bezahlen; auf diese Weise muß sie in zynischer Weise die Staatsschulden abtragen, welche frühere Regierungen außerhalb jeder demokratischen Kontrolle zur Finanzierung des Repressionsapparates von Armee und Polizei aufgenommen haben. Mehr als eine Million Kinder im Schulalter können keine Schulen besuchen; gleichzeitig gibt es nach Auskunft der Erziehungsministerin *María Luisa Beltranena de Padilla* über 30 000 arbeitslose Lehrkräfte, da das Budget im Bildungsbereich nicht mehr Ausgaben vorsieht. Die von staatlicher Infrastruktur praktisch ausgeschlossene Landbevölkerung bezahlt nun – zum Beispiel mit horrend gestiegenen Bustarifen – den Preis dafür, daß die Gesellschaft zur Förderung des Straßenbaus massiv Staatsgelder verschleudert hat, ohne je auch nur einen einzigen Meter des desolaten Straßensystems zu sanieren. Dieses Unternehmen segelt im neoliberalen Wind unter der Fahne der Privatisierung. Wenn eines Tages tatsächlich demokratische Institutionen erkämpft sein sollten, werden sie nicht mehr viel zu entscheiden haben: Der Staat, so schwach er bisher schon war, wird in den 90er Jahren scheibchenweise verkauft. Gewiefte Militärs bieten bei Privatisierungsangeboten und Staatsanleihen munter mit, nicht nur jene des *Banco del Ejercito*, der Armeebank, als der größten im Land. Das Terrain für den Krieg nach dem Krieg wird vorbereitet.

Die Strukturanpassungsprogramme haben nichts mehr mit der Entwicklung der unteren Bevölkerungsschichten zu tun. Diese sind für die ökonomischen Planer buchstäblich gestorben, auf der Landkarte in Armutszonen ausgegrenzt. Nur noch einzelne Investitionszonen werden umworben.[4] Der Großgrundbesitz bleibt interessant, vor allem in den Küstenregionen, auch wenn die Preise für die Hauptexportprodukte Kaffee, Zucker, Bananen, Kardamom und Baumwolle in den Keller gefallen sind und die Verarbeitungstechnologie hoffnungslos veraltet ist. Noch immer arbeiten in Guatemala Tausende vor allem indianischer Arbeiter/innen unter sklavenähnlichen Bedingungen für die mächtigen Familienunternehmer. Monopolähnlich kontrollieren diese teilweise ganze Abläufe, zum Beispiel von der Baumwollproduktion über die Vermarktung von Textilien bis zur Beteiligung an Banken. Diese traditionelle Oligarchie profitiert vom herrschenden Gewaltsystem und gerät dadurch in Widerspruch zum modernen Sektor der Wirtschaft, der in Guatemala deregulieren, investieren und das Land modernisieren möchte.

Richtiggehend als neue Investitionszonen eingerichtet werden heute Gebiete im gut erschlossenen Einzugsbereich der Hauptstadt und der Atlantikküste sowie im an Mexiko angrenzenden Departement El Petén. In diesen Zonen wird auf den Export von neuen landwirtschaftlichen Produkten wie Broccoli gesetzt. Ebenso werden hier Verarbeitungsbetriebe im Bereich der Textilindustrie und der Mikroelektronik aus dem Boden gestampft. Diese Firmen, denen weitgehende Befreiung von der Steuer- und Sozialgesetzgebung gewährt wird, basieren hauptsächlich auf ausländischem Kapital und Knowhow. «Südkoreanischer Vorgesetzter schlägt Arbeiterinnen» kann in der guatemaltekischen Presse eine Schlagzeile zu dieser sogenannten *Maquila-Industrie* lauten. So tief sind die Löhne nirgends auf der Welt in derart hochmodernen Betrieben, wo alle Bestandteile importiert werden und die gesamte

[2] Schätzung nach The Economist Intelligence Unit, Guatemala, El Salvador, Honduras, Country Report No 4, London 1991.

[3] José Mauricio Rodríguez, ¿Es ético pagar la deuda externa?, in: Siglo Veintiuno, Guatemala, 30.4.1991, S. 4f.

[4] Vgl. zur Thematik der wirtschaftlichen Zonierung: Res Strehle, Kapital und Krise. Einführung in die politische Ökonomie, Berlin-Göttingen 1991.

Produktion für den Export bestimmt ist. Im Departement El Petén ist außer dieser Wirtschaftsform auch die Abholzung der Regenwälder und die Ausbeutung von Bodenschätzen sehr lukrativ. Insbesondere um die Erdölförderlizenzen kämpfen die großen US-Konzerne.

Frieden für die Wirtschaft?

Die neoliberalen Technokraten aus dem In- und Ausland geraten zwangsläufig in einen Konflikt mit den traditionellen Familien der Oligarchie. Parallel dazu verstärken sich auch in der Armee die Spannungen. Die in den 80er Jahren treibenden Kräfte der Aufstandsbekämpfung, die *oficiales de la montaña,* legen sich quer zu jeglichen Verhandlungen. Ein Waffenstillstand und die mindestens oberflächliche Einhaltung gewisser Spielregeln der parlamentarischen Demokratie und der Menschenrechte, wie sie auch die USA und der IWF fordern und für die Wahrung ihrer wirtschaftlichen Interessen benötigen, liegen nicht im Interesse aller. In bezug auf Friedensverhandlungen mit der Guerilla URNG ziehen alte Verbündete an verschiedenen Stricken. Die Regierung der USA hat 1991 vor der UNO-Menschenrechtskommission zum ersten Mal eine harte Gangart gegenüber der guatemaltekischen Armee und Regierung gefordert. Senat und Repräsentantenhaus verabschiedeten im Sommer 1991 einen Gesetzesentwurf, der die zumindest offiziell eingefrorene Militärhilfe definitiv stoppen läßt und wirtschaftliche Unterstützung an die Verbesserung der Menschenrechtssituation bindet.

Das neoliberale Projekt selber steckt in einem tiefen Widerspruch. Auf der einen Seite werden gewisse Arbeitskräfte, neue Schichten potentieller Konsumenten/-innen und einige Anbau- und Industriestandortgebiete in die Investitionspläne einbezogen. Die «Wirtschaft» nimmt einen gewissen Aufschwung; die guatemaltekische Handelsbilanz verzeichnet 1991 seit langem wieder einen Überschuß. Andererseits werden der große Rest der Bevölkerung und die nicht profitträchtigen Regionen ausgegrenzt. Doch gerade was ausgeschlossen wird, muß unter Kontrolle bleiben. Es dürfen keine Rebellionen entstehen von Menschen, die sich nicht an die Grenzen von Investitions- und Armutszonen halten. Die ständige Einschüchterung und Destabilisierung der marginalisierten indianischen Mehrheit bleibt in einem Land wie Guatemala – so nah an Mexiko und den USA – erste Priorität. Für diese Aufgabe sind den modernen Planern die alten Repressionsinstrumente Armee und Polizei als einzige vorhandene Werkzeuge gerade gut genug. Auch wenn man sie eigentlich im Namen des Friedens zurück in die Kasernen schicken wollte. Selbst der Einsatz von Todesschwadronen muß nicht zwingend als Gefährdung des Aufbaus einer stabilen Wirtschaft verstanden werden. Als zwei Tage vor dem 1. Mai 1991 die Oppositionspolitikerin und Gewerkschafterin *Dinora Perez* von Vermummten von einem Motorrad aus erschossen wurde, freuten sich wohl weite Teile des politischen Establishments über die Lektion, welche damit der ganzen Volksbewegung zum richtigen Zeitpunkt erteilt worden war. Wie etwa in Südafrika sind in einer Phase von Friedensverhandlungen und ökonomisch notwendigen Veränderungen auch in Guatemala schwer zu identifizierende Kräfte am Werk, die Destabilisierung und Gewalt säen. Sie arbeiten nicht nur der extremen Rechten in die Hände. Sie sind offensichtlich immer wieder auch der Regierung von Nutzen, die sich erst im (zum Teil bewußt selber entfachten und einkalkulierten) Konflikt als über den Interessen stehende Kraft der Mitte, der Gewaltlosigkeit und der Versöhnung präsentieren kann.[5] Gerichtlich verfolgt werden politische Verbrechen kaum je. Wenn es dank internationalem Druck einmal zu einer Untersuchung kommt, wie im Fall der Ermordung der bekannten Anthropologin *Myrna Mack* 1990, laufen die beteiligten Behörden Gefahr, selber zur Zielscheibe zu werden; weil der leitende Untersuchungsbeamte der Polizei vor der Verhaftung eines an diesem Mord beteiligten Mitarbeiters des militärischen Geheimdienstes nicht zurückscheute, wurde auch er selber von Todesschwadronen umgebracht.

Am 25. Juli 1991 wurde zwischen der Revolutionären Nationalen Einheit Guatemalas (URNG) und der Regierung das *Abkommen von Queretaro* unterzeichnet. Vorerst auf dem Papier – doch auch dies ist neu – rückt ein umfassender Friede näher. Die beiden Parteien vereinbarten unter anderem die strikte Einhaltung der Menschenrechte, ein Ende der Repression, die Unterstellung der Armee unter die zivile Macht und die Wiederansiedlung der durch den bewaffneten internen Konflikt vertriebenen Bevölkerungsgruppen. Die parallele Erfahrung El Salvadors zeigt: Die Umsetzung dieser Ziele in die guatemaltekische Realität wird noch weit mehr Druck der Guerilla, der Volksorganisationen, der Kirchen und der internationalen Öffentlichkeit bedingen als der jahrelange Weg bis zu den ersten Verhandlungen. Angesichts der Breite und Brutalität der Repression im ersten Regierungsjahr von Präsident Serrano ist die Erfüllung der ausgehandelten Vereinbarungen noch kaum vorstellbar: Keine Verschleppungen mehr, keine Einschüchterungen von Gewerkschaftern/-innen oder von organisierten Indígenas, keine Generäle in und hinter der Regierung, keine Zwangsrekrutierungen von Soldaten, die Aufhebung der militärischen Zivilpatrouillen auf dem Land. Hinzu käme die Rückkehr in die Dörfer von Zehntausenden von Flüchtlingen in Südmexiko, von Hunderttausenden von «Wirtschaftsflüchtlingen» vor allem in den USA, von einer Million gewaltsam Vertriebener im eigenen Land. Guatemala würde zu einem anderen Land. Aber auch diese Schritte wären bloß Voraussetzungen zu einem Frieden: es wäre erst die Zurückdrängung des Repressionsapparates, erst der Beginn einer Demokratisierung eines Staates, der sich seit 5 Jahren als freiheitlich-demokratisch bezeichnet. Die Verhandlungen kamen in der zweiten Jahreshälfte 1991 nur schleppend voran. Eine Hauptdifferenz zwischen den Delegationen besteht darin, daß die URNG die Ahndung sämtlicher Menschenrechtsverletzungen statt die Anerkennung erlassener Amnestien verlangt, währenddessen die Regierung nur über die Zukunft zu verhandeln bereit ist. Außerdem verlangen immer mehr Volksorganisationen mehr Transparenz in den Verhandlungen und ihren direkten Einbezug.

Ein Volk ohne Frieden wehrt sich

Ein Student der Universität San Carlos trägt einen Eimer oranger Farbe durch die Menschenmassen vor dem Regierungspalast. Dutzende seiner Kommilitonen/-innen sind in den letzten Jahren umgebracht, entführt, bedroht oder zwangsrekrutiert worden, weil sie sich an den Fakultäten stets neu organisieren. Er malt in großen Lettern auf den Platz: *Un pueblo con hambre es un pueblo sin paz.* Ein Volk, das hungert, ist ein Volk ohne Frieden. Der Satz gehört den Volksorganisationen, sie skandieren ihn auch an diesem 1. Mai 1991. Einige Meter entfernt stehen Soldaten vor dem Regierungsgebäude, indianische Gesichter, Maschinengewehre im Anschlag.

Die Maidemonstrationen wachsen wieder von Jahr zu Jahr. In den bittersten Zeiten der Repression nach 1979 sind viele Organisationen auf brutalste Art zerschlagen worden.[6] Jeden kleinsten Freiraum sofort besetzen, den die Regierungen seit 1986 öffnen müssen, um sich noch irgendwie als demokratisch ausweisen zu können – dies versuchen in den letzten Jahren wiederauferstandene alte wie auch neu gegründete Gruppierungen konsequent. Allen voran gehen heute die mehrheitlich von Indígenas gebildeten Organisationen. Vor den großen und kleinen Gewerkschaften im traditionellen Sinn, vor christli-

[5] Erhellend auch für die zentralamerikanische Situation ist: Institute for Contextual Theology, Gewalt in Südafrika: Der neue Kairos, Werkstatt Ökonomie, Heidelberg 1990.

[6] Vgl. Informationsstelle Guatemala e.V., Hrsg., Guatemala. Der lange Weg zur Freiheit, Wuppertal 1982.

chen und studentischen Bewegungen schreiten am 1. Mai die Menschen aus dem Hochland: Ein paar hundert der über zehntausend Frauen der phänomenalen Witwenorganisation CONAVIGUA, einige mit ihren Kindern in Tüchern, viele Bauern des 13 Jahre alten und erst seit ganz kurzer Zeit in der Öffentlichkeit arbeitenden *Campesino-Einheits-Komitees CUC*[7] und interne Flüchtlinge, die sich jetzt in ihrem eigenen Rat der Vertriebenen CONDEG zusammenschließen. Manche dieser traditionell gekleideten Indígenas verstehen die spanischen Reden auf dem Hauptplatz nicht, ihre indianischen Sprachen sind Gewerkschaftsführern fremd. Hier stellen sich den Volksorganisationen heikle Fragen, die gerade von Indígena-Bewegungen unterschiedlich beantwortet werden und zu Spaltungen führen: Muß der Kampf für die Rechte und die Kultur der Indígenas Priorität erhalten vor dem politischen Engagement in gemischten, nationalen Organisationen? Kann eine zwar in diesem Punkt lernbereite, aber doch von Ladinos dominierte Guerillaführung für die indianische Mehrheit des Volkes Frieden definieren? Gelingt die Verschmelzung von traditionellen gewerkschaftlich-sozialistischen Widerstandsformen mit solchen, die in der indianischen Leidenserfahrung von Kolonialismus und Rassismus (sowie in der kumulierten weiblichen Erfahrung von Sexismus) gewachsen sind?

Über alle Grenzen hinweg einig sind sich die Volksorganisationen, daß der angestrebte Frieden nicht in einem Klima von Terror und Straflosigkeit für die Verantwortlichen wachsen kann. Er muß mit einem Programm der sozialen Gerechtigkeit verknüpft werden. Bischof *Quezada Toruño,* Präsident der Nationalen Versöhnungskommission und in dieser Funktion Leiter der Friedensverhandlungen, bringt die Frage der gerechten Verteilung auf den Punkt: «Wenn eine Person keinen Zugang zu einer Arbeit, einer würdigen Wohnung und dem Gesundheitswesen erhält, ist es offensichtlich, daß sie nicht in Frieden leben kann.»

Kirchen auf dem Weg des Volkes

Der üblichen Argumentation von Armee und Regierung, wonach die Guerilla seit Jahren das Leben in Frieden verhindere und die Armee zur Aufrechterhaltung der Ordnung zwinge, wird der Boden auch von den Kirchen entzogen. Die katholische Bischofskonferenz spricht heute eine mutige und deutliche Sprache. Entgegen dem Zeitgeist, wie er auf dem lateinamerikanischen Kontinent weht, wurden besonders einige Bischöfe zu mutigen und kostbaren Anwälten des Volkes.[8] Sie haben sich von der in Guatemala besonders dominanten Tradition ihrer Vorgänger abzuwenden begonnen. Diese waren nicht selten in die Oligarchie eingebunden und hatten teilweise direkt Verpflichtungen in der Armee übernommen. Am 11. September 1991 organisierte die ökumenische Bewegung *Jornadas por la Vida y la Paz,* welche den Friedensprozeß von der kirchlichen Basis her fördern will, in der Hauptstadt einen vielbeachteten Marsch gegen die *Impunidad,* die Straflosigkeit im Zusammenhang mit Menschenrechtsverletzungen. Zum ersten Mal führten vier Bischöfe, darunter der Erzbischof *Próspero Penados,* eine solche Demonstration an und konzelebrierten anschließend in der Kathedrale eine Messe.

Dieses Engagement von Teilen der Kirche hat heute noch immer einen hohen Preis. Die jüngste Repressionswelle erreichte am 29. April 1991 einen Höhepunkt, als der Marist *Moisés Cisneros* von Unbekannten mit einem Messer ermordet wurde. Die Tat wurde in der Schule verübt, die seine Gemeinschaft mitten in der Hauptstadt führt. Cisneros war seit Ende 1989 deren Rektor, sein ganzes Engagement galt der Öffnung des Instituts für die Kinder der ärmsten, mittellosen Schichten. In Spanien aufgewachsen, arbeitete er seit 1966 an der kirchlichen Basis in El Salvador, wo er zwischendurch an der Universidad Centroamericana (UCA) bei *Ignacio Ellacuría* und anderen studierte. In Guatemala arbeitete er während mehreren Jahren in einer Konfliktzone. Dort ließ er sich beispielsweise in der kirchlichen Bildungsarbeit oder als Verfasser eines Wörterbuches der Quiché-Sprache ganz auf das Volk ein. Einer seiner Mitbrüder schreibt in einem Nachruf: «Moisés kam an den Punkt, wo er die Leiden der Armen bis zu den letzten Konsequenzen erfuhr. Im Tod unseres Bruders Moisés erkennen wir die verschwiegenen Schmerzen und Leiden unseres Volkes. (...) Nun können wir die Situation der Armen, die verfolgt sind, besser verstehen, denn unser Einsatz für die umfassende Befreiung der Bedürftigsten kann uns den Tod bringen. Christus nachfolgen bedeutet, seinen eigenen Tod in unser Leben hineinzunehmen, um Teilhaber an seiner Auferstehung werden zu können.»[9]

Eine presbyterianische Gemeinde in Chimaltenango feiert ihren Gottesdienst in einem sehr einfachen Raum. Ausgiebig wird über eine Erklärung zum aktuellen Stand der Friedensverhandlungen diskutiert. Sie wurde am Vortag von der katholischen Bischofskonferenz, der anglikanischen Kirche und dem Zusammenschluß der ökumenisch und politisch offenen evangelischen Kirchen CIEDEG gemeinsam veröffentlicht. Ein Indígena ergreift das Wort: «Der Friede des Präsidenten, der die Waffen zum Schweigen bringen und alles andere beim Alten belassen will, ist nicht der Frieden, von dem die Bibel spricht, der Frieden, der die Gerechtigkeit küßt.» Gemeinsam wird ein Lied angestimmt: «Nein. Nein, es genügt nicht zu beten. Uns fehlt noch viel bis zum Frieden. Christen beten aus gutem Glauben und von ganzem Herzen. Aber auch der Pilot betet, wenn er ins Flugzeug steigt fürs nächste Bombardement, welches, wie sie sagen, Frieden bringt.»

Zur selben Zeit konkurrenzieren sich in dieser Stadt aus verschiedenen Lautsprechern moderne Musik, Gesänge und euphorische Predigerstimmen von ferne. Es gibt in Guatemala etwa 1000 evangelische Denominationen. Schon für 1990 war das Ziel angesagt, in der guatemaltekischen Bevölkerung 50% evangelische Christen zählen zu können. Ob diese Vorgabe aus US-regierungsnahen Institutionen stammt oder aus erweckten religiösen Kreisen, bleibe dahingestellt. Jedenfalls ist sie mit heute 35% evangelischen Christen nicht erreicht worden und wird sich wohl trotz des ebenfalls einer evangelikalen Gruppe zugehörigen Präsidenten Serrano nicht erfüllen. Noch immer wirkt sich aber die religiöse Zersplitterung verheerend aus. Gemeinsame kommunale Vorhaben werden erschwert, Dörfer sind häufig mehrfach gespalten und damit leichter kontrollierbar. Die meisten religiösen Gruppierungen sind der modernen, neo-pfingstkirchlichen oder fundamentalistischen Bewegung zuzurechnen. Fast alle sind direkt oder indirekt mit US-Organisationen verbunden. «Frieden», wie er hier gepredigt wird, steht in keiner Beziehung mehr zum Frieden, um den im Alltag gerungen und in den Verhandlungen gekämpft wird. Es handelt sich um ein Konzept von Krisenreligion[10], welche die terrorisierte und verarmte Bevölkerung gleichzeitig trösten und in Schicksalsergebenheit behalten soll.

Aber auch in die evangelischen Kirchen ist Bewegung geraten. Die Maya-Presbyterien beispielsweise arbeiten seit Jahren auf eine authentische Theologie hin, welche die politische Befrei-

[7] Die Mitgründerin des CUC, Rigoberta Menchú, bietet in ihrer Autobiographie einen nach wie vor hervorragenden Einblick in die indianische Unterdrückung, Kultur und Selbstorganisation: Elisabeth Burgos, Hrsg., Rigoberta Menchú. Leben in Guatemala, Lamuv-Verlag, 3. Aufl. 1989. – R. Menchú ist vom kontinentalen Kongreß «500 Jahre Indígena- und Volkswiderstand» (s. u.) im Oktober 1991 für den Friedensnobelpreis 1992 vorgeschlagen worden «für ihren mühseligen Kampf und generell für die Verteidigung der Indígena- und Menschenrechte in ihrem Land und auf dem ganzen Kontinent».

[8] Vgl. zur aktuellen kirchlichen Situation: Colectivo de Análisis de Iglesias en Centroamerica, Hrsg., La iglesia en Centroamerica. Información y análisis, Centro de Estudios Ecuménicos, Mexico 1990.

[9] Carta de CONFREGUA (Conferencia de Religiosos de Guatemala), Agosto–Sept. 1991.

[10] Heinrich Schäfer, Befreiung vom Fundamentalismus. Entstehung einer neuen kirchlichen Praxis im Protestantismus Guatemalas, Münster 1988, S. 23.

ung und die indianische Identität integriert.[11] Im Kirchenbund CIEDEG entwickeln Kirchen auf dieser Linie bewußt eine evangelische Alternative zu den weltfremden fundamentalistischen Gemeinschaften. Auch vor Ort in den Dörfern scheint die «Sektenstrategie» an einem Wendepunkt angelangt zu sein. «Wenn Du vor der Alternative stehst: entweder wir arbeiten im Dorf zusammen und suchen Auswege aus der ökonomischen Not, oder wir verhungern einer neben dem andern, dann können Grenzen zwischen den fünf, sechs religiösen Gruppen und Kirchen eines Dorfes wieder fallen.» So beschreibt ein Campesino seine Erfahrung. Außerdem werden von der indianischen Bevölkerung fundamentalistisch-religiöse Ideologien ganz anders in ihr Bewußtsein integriert, als dies von ihren geistigen Führern (und deren politischen Hintermännern) vorgesehen wäre. Auch in den progressiven Volksorganisationen gibt es immer mehr Mitglieder selbst konservativer evangelischer Kirchen.

500 Jahre indianischer Widerstand

Religion steht in Guatemala nicht unter ausschließlich christlichen Vorzeichen. Ein Dorf im seit je umkämpften Departement Quiché feiert eine traditionelle Maya-Zeremonie am Übergang zur Regenzeit. Die Maya-Priester, welche während den Jahren härtester Repression nur noch geheime Feiern zelebrierten, ihre künftigen Nachfolger, ihre Helfer, sämtliche Frauen und Männer des Dorfes – alle verhalten sich an diesem Tag entsprechend ihren seit alters überlieferten Rollen. Der traditionelle Festtag im Maya-Kalender wird 1991 ganz bewußt auch in den aktuellen Kontext gestellt. Es wird für den Frieden Guatemalas gebetet. Neben einer Rede des Priesters haben Beiträge verschiedener Frauen und Männer des Dorfes Platz: Leitmotiv ist die Einheit. Alle wollen einen Beitrag leisten zur Überwindung der im wahrsten Sinne des Wortes tödlichen konfessionellen Gräben. Daß die Indígenas nur gemeinsam und nur organisiert der Repression und dem Vergessen Widerstand entgegensetzen können, wird nicht allein in der Rede eines Vertreters der Bauerngewerkschaft CUC erwähnt. Im Laufe des Tages wird gemeinsam gelebt, was mit neuer Einheit gemeint ist: Vor der stundenlangen Maya-Zeremonie wurde eine katholische Messe gelesen, darauf folgte ein evangelisch-charismatischer Gottesdienst. Alles findet im selben, an heiliger Stätte neu errichteten Gemeinschaftsgebäude statt.

Eine solche Szene aus dem Hochland ist kein Einzelfall. Viele Basisorganisationen fördern die intensive Besinnung auf die indianische Kultur und die Maya-Religion. Das Jahr 1992 mit seinen offiziellen Feiern der «Entdeckung» des amerikanischen Kontinents kommt gerade richtig. Das Thema wird in Guatemala von unten, von mehrheitlich indianischen Organisationen aufgegriffen und auf den Kopf, bzw. auf die Füße gestellt: 500 Jahre indianischer Widerstand ist mehr als ein Schlagwort. Dieses eigene Motto für das Jahr 1992 ist Ausdruck des wiedererwachenden Stolzes eines Volkes darauf, daß seine Sprachen, seine Gemeinschaftsformen, seine Überlieferungen und Textilien nicht völlig ausgemerzt werden konnten. Die Maya-Religion symbolisierte seit der kolonialistisch-christlichen Eroberung stets ein Refugium des Widerstandes. Daß der indianischen Religion von Jahr zu Jahr wieder eine größere Bedeutung zukommt, ist nicht für alle leicht zu akzeptieren. Riesige, noch unabsehbare Herausforderungen kommen auf die christlichen Kirchen, auch auf fortschrittliche Theologen/-innen, zu.[12] Aber ein Mitarbeiter der Vereinigung der katholischen Ordensleute CONFREGUA meint: «Entweder begleiten wir das Volk oder wir begleiten es nicht. Wenn wir das Volk begleiten, dann auf seinem selbstgewählten Weg.»

Einen Meilenstein in dieser Entwicklung stellt die erfolgreiche Durchführung des 2. Kontinentalen Treffens der Kampagne 500 Jahre Indígena- und Volkswiderstand im Oktober 1991 dar. Aus sämtlichen amerikanischen Ländern nahmen Delegierte an diesem Kongreß in Xelajú teil, der den Auftakt zu den 1992 geplanten Protesten bildete. Bereits die Erkämpfung des politischen Freiraumes zur Durchführung eines solchen Großanlasses mittels der Verwurzelung der Thematik von 1992 an der untersten Basis der Volksorganisationen Guatemalas stellt einen Durchbruch dar. Indianische Zeremonien prägten das Treffen mit, das durch eine Demonstration von mehreren Zehntausend guatemaltekischen Indígenas aus den umliegenden Departementen beschlossen wurde.

Selbstorganisation gegen Ausgrenzung

Nicht indianische Nostalgie führt dazu, im Blick auf das Jahr 1992 für eigene Identifikationsmuster einzustehen. Es ist die pure Notwendigkeit des Kampfes gegen die andauernde militärische Repression, gegen das ungeschriebene Gesetz völliger Apartheid im Land, gegen die wirtschaftliche Ausgrenzung. Neoliberale Wirtschaftsstrukturen haben weite Teile des Landes für immer abgeschrieben. Ein Beispiel: Wenn das Volk nicht dank Ausbildungskursen seiner Organisationen, die auf altem Wissen basieren, auf Naturheilmedizin zurückgreifen kann, bleibt es von jeder Gesundheitsversorgung radikaler als je abgeschnitten. Von Entwicklung spricht in Guatemala kaum mehr jemand, es geht um das Leben an sich, das gefährdet ist. Die moderne Wirtschaft ist an den Armen nicht mehr interessiert, nur noch in beschränktem Umfang braucht sie diese Menschen zeitweise als Arbeitskräfte. Die Weiterentwicklung und Diversifizierung der traditionellen Subsistenzwirtschaft steht letztlich für die Indígenas ohne Alternative da.[13] Es wird auf Jahrzehnte hinaus ein Weg der absoluten Armut bleiben. Aber die Flucht in den informellen Sektor der Städte oder in die Taglöhnerarbeit auf den Fincas kommt einer totalen Entwürdigung und kulturellen Entwurzelung gleich. Nur im Rückgriff auf den Reichtum der eigenen Tradition besteht die Möglichkeit, dem totalen Markt der westlichen Wirtschaft, welcher am Leben der Indígenas offensichtlich nicht interessiert ist, ein Anderes[14], Ansätze bäuerlicher und gemeinschaftlicher Überlebensformen, entgegenzuhalten. Die zentrale Schlüsselrolle kommt dabei den Frauen zu. Sie sind die eigentlichen Bewahrerinnen der eigenen Kultur und die Trägerinnen widerstandsfähiger Sozialstrukturen, gerade auch dort, wo Familien aus Gründen wirtschaftlicher oder militärischer Gewalt auseinandergebrochen sind.

Die letzten Jahre haben gezeigt, daß auch in Guatemala nicht aus freien Stücken von oben auf Macht verzichtet und eine demokratische und friedliche Gesellschaft eingerichtet werden wird. Ein Sieg der revolutionären bewaffneten Kräfte ist im heutigen machtpolitischen und weltwirtschaftlichen Umfeld vorderhand keine Perspektive mehr. Die Zukunft gehört der Selbstorganisation von unten, der Entwicklung einer Zivilgesellschaft im eigenen kulturellen Kontext, wie sie sich im Gang befindet. Vorderhand können dafür nur mehr oder weniger große Teile der Gesellschaft in Anspruch genommen werden, insbesondere die ökonomisch ohnehin ausgegrenzten. Dennoch wird dieser Weg für die Machthaber gefährlich, stellt er doch ihre Hegemonie, ihre totale Kontrolle in Frage, welche auch aus neoliberaler Sicht unverzichtbar ist. Überdies wird angesichts der Herausforderung der Armen, vor allem

[11] Ebd., S. 117ff.

[12] Vgl. dazu z. B. ein erster und beeindruckender Aufsatz von Elsa Tamez, Quetzalcoatl y el Dios cristiano: alianza y lucha de Dioses, in: Pasos No 35/1991, Departamento Ecuménico de Investigaciones, Costa Rica.

[13] Zur Thematik allgemein nach wie vor grundlegend: Claudia von Werlhof, Wenn die Bauern wiederkommen, Bremen 1985.

[14] An diesen Begriff schließt sich die Frage an, wie dieses Anderssein von der westlichen Zivilisation endlich als Anderes wahrgenommen werden kann, ohne es gleich verstehen und vereinnahmen zu wollen. In der Theologie kommt die «Option für die Anderen» in die Debatte. Vgl. dazu Peter Rottländer, Die Conquista – auch ein Aufbruch zur Moderne, in: Orientierung 54 (1990) 223–227 (im Anschluß an Tzvetan Todorov, Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen, Frankfurt 1986).

der Indígenas, die herrschende Kultur Guatemalas zu erkennen geben müssen, daß sie im wesentlichen auf Macht, Abhängigkeit vom american way of life und Uneigenständigkeit beruht: In Tourismusprospekten, aber nicht nur dort, hat die guatemaltekische Elite den Ausländern/-innen keine andere kulturelle Identität zu vermitteln als indianische Stätten, Webereien, Farben ...

Überlebenskampf und Hoffnung in den Bergen

Für das Volk Guatemalas wurden die Menschen in den *Comunidades de la Población en Resistencia* (CPR), den Widerstandsdörfern, zu Vorbildern im Kampf um einen echten Frieden.[15] Tausende von Indígenas leben seit Jahren im unwegsamen Bergland in gut organisierten Gemeinschaften, aber praktisch ohne jede von außen gestiftete Infrastruktur. Sie sind ständig auf der Flucht vor dem Militär, das regelmäßig ihre Ernten vernichtet und ihre Siedlungen bombardiert. Die Armee setzt diese zivile Bevölkerung, welche sich nicht in militärische Zwangsstrukturen einbinden lassen will, mit der Guerilla gleich. Die Regierung negierte früher ebenfalls kurzerhand ihre Existenz. 1990 haben sich diese Gemeinschaften zum ersten Mal an das Licht der Öffentlichkeit gewagt. Daraufhin konnten sie von Delegationen besucht werden, die insbesondere durch das Engagement der Kirchen und auch unter Beteiligung von kirchlichen Persönlichkeiten zustandekamen. Heute steht das Schicksal der CPR auf der Traktandenliste im Friedensprozeß an prominenter Stelle. An Demonstrationen werden ihre Forderungen besonders stark unterstützt, in Gottesdiensten wird im Gebet oft speziell an sie gedacht. Diese Comunidades sind zum Symbol eigenständiger Identität, des unerschrockenen Widerstandes gegen die Armee und einer durch Selbstorganisation und -versorgung überlebenden Gemeinschaft geworden. Sie zeigen leibhaftig auf, was Frieden in diesem Land wirklich bedeuten würde: Leben in Freiheit und Würde, Leben in der eigenen Gemeinschaft, Leben mit dem Recht auf Wohnen, auf Land und auf Zukunft. Der Erfolg von Friedensverhandlungen wird sich in Guatemala in erster Linie am Wohl der Bevölkerungsmehrheit, der indianischen Völker messen lassen müssen. Eine Indígena-Frau aus den Widerstandsdörfern meint dazu in einer uns Europäern/-innen heute oft abgehenden Haltung von Klarheit und Geduld: «Wir säen, ernten werden wir die Früchte des Friedens nicht, dies werden einmal unsere Kinder und Enkel tun.»

Matthias Hui, Bern

[15] Vgl. dazu Javier Gurriarán, Nie hatten die Berge in Guatemala so viele Wege. Erzählungen aus dem Widerstand, Bonn 1991, sowie Guatemaltekische Kirche im Exil und Informationsstelle Guatemala, Hrsg., Demokratie niedriger Intensität, Stuttgart 1991 (beide erhältlich bei: Informationsstelle Guatemala, Heerstr. 205, D-5300 Bonn).

INTERRELIGIÖS/INTERKULTURELL

Marginalien zu einigen Neuerscheinungen

Obwohl es, gerade auch bei solchen, die sich für wahre Christen halten, heutzutage nicht wenige Abschottungstendenzen und Berührungsängste sowohl gegenüber der Moderne[1] als auch gegenüber anderen religiösen Positionen gibt – mit der Mentalität derer, die sich nicht verunsichern lassen wollen und deshalb wie trotzige Kinder um so fester auf den Boden (das «Fundament») stampfen –, ist unübersehbar, daß der interreligiöse und interkulturelle Austausch längst eingesetzt und – als einer unter zahlreichen gesellschaftlichen, politischen, wissenschaftlichen und anderen Faktoren – die Denk- und Verhaltensweise der Menschen untereinander zu verändern begonnen hat. Zweifellos ist, mindestens auf intellektueller Ebene, ein solcher Prozeß im Gange – es mag hier unerörtert bleiben, seit wann –, aber es ist ebenso deutlich, daß zahlreiche theoretische und praktische Schwierigkeiten diesem Prozeß der Annäherung der Kulturen und speziell der Religionen immer noch entgegenstehen: die schon angedeuteten Fundamentalismen, die Erinnerung an die finsteren Zeiten christlicher Wahrheits- und Machtansprüche (mit den Versuchen ihrer Erneuerung in der Gegenwart), die immer wieder aufflammenden Kriege und kriegerischen Auseinandersetzungen mit religiös-politischen Komponenten, die unterschiedlichen historischen und psychologischen Ausgangskonstellationen usw. Trotz alledem gibt es keine seriöse Alternative zur Fortsetzung, Vertiefung und Intensivierung des «Austauschs», des «Dialogs», der «Begegnung», der «Verständigung» zwischen den Religionen und Kulturen. Auch wenn man angesichts eines gewissen Jargons des Dialogs – so liest man heute z.B. das Verbum «dialogisieren» –, einer gewissen Folgenlosigkeit, was das öffentliche Bewußtsein und das politisch-praktische Verhalten betrifft, und auch eines Desinteresses der in ihre fachspezifischen Sichtweisen zerfallenden Universitätsdisziplinen reichlich Grund hat, den weiteren Fortgang des Prozesses mit Nüchternheit und Skepsis zu begleiten, wird man gleichzeitig nicht unterlassen dürfen, um des Friedens der einen Menschheit willen die Verbindungen zwischen den Völkern (nicht nur technisch-wissenschaftlich und ökonomisch, sondern eben auch) religiös und kulturell zu fördern.

Diese Erkenntnis und dieser Imperativ sind, wie gesagt, nicht neu und originell: Man erkennt inzwischen auch auf dem Gebiet der «Entwicklungszusammenarbeit» mehr und mehr die bisher vernachlässigten kulturellen Faktoren, zu denen, in dieser Perspektive, nicht zufällig auch die religiösen gezählt werden. Die sich damit abzeichnende politische Dimension alles Interreligiösen und Interkulturellen, die auf der Hand liegt, dürfte ein sehr starkes, wenn nicht das stärkste Motiv für den religiös-kulturellen Annäherungsprozeß (gewesen) sein –; leider – so möchte man sagen – war es wieder einmal nicht umgekehrt. Die Historiker können dies natürlich im einzelnen präziser darstellen als die Philosophen; jedenfalls wird man nicht bestreiten wollen, daß es eine Wechselbeziehung gibt, die Hans Küng programmatisch formulieren läßt: «Kein Weltfriede ohne Religionsfriede». Diese Kapitelüberschrift steht zwischen zwei anderen: «Kein Überleben ohne ein Weltethos» und «Kein Religionsfriede ohne Religionsdialog».[2]

Weltfriede – Religionsfriede

Hans Küng hat in «Projekt Weltethos» mit einem weiten Überblick über die Gesamtlage der heutigen Menschheit zahlreiche wichtige Probleme aufgezeigt und Forderungen begründet und damit einen «ökumenischen Weg zwischen Wahrheitsfanatismus und Wahrheitsvergessenheit»[3] gewiesen. Gerade in ihrem programmatischen Charakter und Stil verdient diese seine Schrift Aufmerksamkeit. Schade, daß wir noch nicht wissen, wie man diese umfassende Konzeption aus dem Rückblick etwa vom Jahre 2050 aus würdigen und einschätzen wird. Für jetzt jedenfalls hat Küng, im Einklang mit vielen kritischen Zeitdiagnostikern, eine kultur- und geschichtsphilosophische Perspektive entworfen, in der die Religionen ihren Ort nicht

[1] Vgl. Th. Meyer, Hrsg., Fundamentalismus in der modernen Welt. Die Internationale der Unvernunft. (edition suhrkamp NF 526). Frankfurt 1989; Ders., Fundamentalismus. Aufstand gegen die Moderne. (rororo aktuell 12414). Reinbeck 1989.

[2] H. Küng. Projekt Weltethos. München-Zürich 1990, S. 97 bzw. 19 und 137.

[3] Ebd. S. 97 und 105.

etwa einbüßen, sondern um des «Weltethos» willen behalten und behalten sollen. Angesichts der konkreten Realitäten in den Religionen, nicht zuletzt im Christentum und speziell in dessen römisch-katholischer Variante, wird man Küngs Optimismus bewundern. Man kann sich fragen, ob Religionsfriede, wenn es ihn denn geben sollte, wirklich auch Weltfriede bedeuten würde; zu offensichtlich sind die zahlreichen anderweitigen Ursachen für weltliche Unfriedlichkeit. Daß aber Religionsfriede einen wesentlichen *Beitrag* zum Weltfrieden leisten könnte, darf man durchaus annehmen und erst recht hoffen und wünschen.

Was im Sinne der Friedenssicherung auch theoretisch notwendig ist und worüber ja viele große Denker seit langem nachgedacht haben, auch ohne es so zu nennen (also sozusagen «anonym»), kann man als «Friedensphilosophie» bezeichnen, und dies ist denn auch der Titel einer Festschrift, die zum 70. Geburtstag des bekannten Religionswissenschaftlers, Religionsphilosophen und Theologen Raimon Panikkar erschienen ist.[4] Panikkar ist nach seiner Emeritierung an der Universität von Santa Barbara in Kalifornien in ein katalanisches Bergdorf gezogen und verwirklicht dort mit einem Kreis von Freunden und Anhängern das, worum es ihm geht: die Weite des interreligiösen und interkulturellen Denkens und das exemplarische Zusammenleben im Sinne der «Philosophie pacis» und der dazu nötigen «Weisheit»[5]. Küng mit Panikkar fortschreibend, könnte es heißen: kein Religionsdialog ohne Mystik und Weisheit; keine Mystik und Weisheit ohne Stille und Meditation, ohne Verzicht auf Fanatismus usw. Der in Zürich lehrende Philosoph Gerhard Huber erinnert in der Panikkar-Festschrift an das Heraklit-Fragment B 80: «Alles geschieht im Widerstreit» und kommt, in Zusammenhang mit dem berühmten Fragment B 53: «Krieg ist von allem der Vater, von allem der König», zu der Einsicht: «Friede kann nicht als ein Zustand unterschiedsloser Einheit begriffen und verwirklicht werden. Sondern er meint eine menschliche – und am Ende auch kosmische – Verfassung, in der die Unterschiede nicht aufgehoben sind, sondern als Gegensätze im Konflikt auf eine selbst friedliche Weise zum Austrag kommen und auf dem Wege des Ausgleichs sich zur Einheit des größeren Ganzen fügen. Daß diese Einheit eine aus Gegensätzen gefügte ist, bewahrt vor einem falschen Verständnis ihrer Harmonie.»[6]

Was ist Religionsdialog?

Friede als die nicht spannungslose Einheit der Gegensätze wird also – bestenfalls – das hohe Ziel der Menschheit bleiben, doch unbeschadet dieses so großen, allseits akzeptierten «Projekts» steckt die Teufelei einstweilen immer noch in sehr vielen Details. Die Fülle der Probleme, die mit der Leitvorstellung der «Begegnung der Religionen» nach wie vor und vor allem auf christlicher Seite verbunden ist, hat der Bonner Fundamentaltheologe Hans Waldenfels in einem Sammelband nahezu handbuchartig dargestellt.[7] Er erweist sich mit diesem Buch erneut als Kenner nicht nur der einschlägigen theologisch-dogmatischen Probleme mitsamt aller Fußangeln, sondern auch der konkreten Situation innerhalb der großen nichtchristlichen Religionen. Nach einer ausführlichen Erörterung der «Theologie der Religionen» (Kap. 1–5) behandelt Waldenfels wichtige «Einzelfragen» zu Hinduismus, Buddhismus, Islam und «neureligiösen Bewegungen» (Kap. 6–10) und in einem dritten Teil Grundfragen des «christlichen Selbstverständnisses» (Kap. 11–15) wie z. B. den «Absolutheitsanspruch», die «Wahrheitsfrage» und den heutigen «Pluralismus». In einem Epilog spricht auch Waldenfels von der «Verantwortung der Religionen für den Frieden in der Welt» und stellt sich hier ausdrücklich der für Christen von Lukas 12, 51 ausgehenden Provokation: «Meint ihr, ich sei gekommen, um Frieden auf die Erde zu bringen? Nein, sage ich euch, nicht Frieden, sondern Spaltung.»[8] – Die Ausführungen zum Thema «Säkularisierung», in denen die säkularisierenden Kräfte und Motive in Asien, die *nicht* aus dem hebräisch-christlichen Ansatz hervorgehen, aufgezeigt werden (Kap. 8), verdienen kultur- und geschichtsphilosophisch besondere Beachtung.

Dialog ist für Waldenfels, dessen Engagement für die Missionswissenschaft nicht vergessen werden darf, keineswegs Mission «mit anderen Mitteln». Diese und andere Dialog-Probleme hat er in einer Abhandlung über das Treffen der Vertreter der Religionen in Assisi im Oktober 1986 deutlich ausgesprochen, aus der ich einige Sätze zitiere: «Daß die Kirche vor allem seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil in so starkem Maße den Dialog betont, ist mehr denn je zu begrüßen, auch wenn er nach wie vor vielfach mit Argwohn betrachtet wird. Die einen befürchten, der Dialog sei nur eine zeitgemäßere Methode der Rechthaberei. Andere wittern in ihm im Gegenteil den Verkauf der eigenen Identität und darum Verrat. Verdächtig ist in der Tat, wenn Dialog einfachhin zum neuen Namen für Mission wird und die Unverbindlichkeit und Beliebigkeit an die Stelle eigener Bindung und Treue tritt ...

Assisi lehrt, daß jeder Religionsdialog, der nicht aus der schweigenden Begegnung mit dem Grund allen Seins kommt, oberflächlich und unverbindlich bleibt. Erst wo Vertreter der Religionen aus der Tiefe ihrer Gottes- bzw. Transzendenzerfahrung aufeinander zugehen, kommt ein ernsthafter Dialog der Religionen zustande ...

Assisi zeigt aber auch, daß die Frage, wer jeweils für eine Religion spricht, noch nicht wirklich gelöst ist. Im Augenblick erscheint die Repräsentanz einerseits noch etwas zufällig, andererseits noch zu wenig vom Selbstverständnis der jeweiligen Religionen her bestimmt. Die Problematik wird deutlich, wenn man sowohl auf die achtet, die fehlen, wie auf diejenigen, die sich offensichtlich ungebührlich aufdrängen. Jedenfalls erfordert die Frage der Gesprächspartner, die in der innerchristlichen Ökumene mit viel Vorsicht angegangen worden ist, in der Ökumene der Weltreligionen keine geringere Diskretion.»[9]

Ohne hier auf den keineswegs klaren Religionsbegriff und den noch unklareren Kulturbegriff und ohne auf das «weite Feld» der (Wechsel-)Beziehungen von Religion und Kultur eingehen zu wollen, möchte ich lediglich an zwei Beispielen erläutern, wie verschiedenartig sich die Problematik des interreligiösen und interkulturellen Austauschs darstellt. Zugleich zeigen diese Beispiele – die Kyôto-Schule und die «Afrikanische Philosophie» –, daß der Begriff des «Religionsdialogs» nicht zu eng gefaßt werden darf; ja, man wird fragen müssen, ob inzwischen die interkulturellen philosophischen Probleme als die übergreifenderen in den Vordergrund des allgemeinen Interesses getreten sind.

Kyôto-Schule

Der japanische Philosoph Ryôsuke Ohashi hat einen stattlichen Band über die Kyôto-Schule vorgelegt, der nebst einer sehr instruktiven Einleitung wichtige, erstmals ins Deutsche

[4] Vgl. M. Siguan, Hrsg., Philosophia pacis. Homenage a Raimon Panikkar. Madrid 1989, 624 Seiten (ISBN 84-404-4466-4). Der Band vereinigt Beiträge in mehreren Sprachen, u. a. von J. L. L. Aranguren, M. von Brück. H. Fischer-Barnicol, A. Mercier, W. Strolz, F. Wolfinger, und sei hier lediglich angezeigt.

[5] Vgl. R. Panikkar, Der Weisheit eine Wohnung bereiten, hrsg. v. C. Bochinger, München o. J. 1991.

[6] G. Huber, Heraklit über Krieg und Frieden, in: Philosophia pacis (vgl. Anm. 4), S. 37–50, hier S. 46.

[7] Vgl. H. Waldenfels, Begegnung der Religionen. Theologische Versuche I. (Begegnung. Kontextuell-dialogische Studien zur Theologie der Kulturen und Religionen, hrsg. v. H. Waldenfels, Bd. I). Borengässer Verlag, Bonn 1990, 377 Seiten.

[8] Vgl. ebd. S. 355.

[9] H. Waldenfels, Kommentar, in: Die Friedensgebete von Assisi. Einleitung von Franz Kardinal König. Freiburg-Basel-Wien 1987, S. 89, 90 und 91: vgl. auch M. Seckler, Synodos der Religionen. Das «Ereignis von Assisi» und seine Perspektiven für eine Theologie der Religionen, in: Theologische Quartalschrift 169 (1989) S. 5–24; H. Waldenfels, Assisi 1986, in: ebd., S. 24–33.

übersetzte Abhandlungen von wichtigen Repräsentanten dieser «Schule» enthält.[10] Sie geht auf Kitarô Nishida (1870–1945) zurück, dessen Impulse von Hajime Tanabe (1885–1962) und Keiji Nishitani (1900–1991) weiter entwickelt wurden. In deutscher Sprache liegen fundierte Abhandlungen zur Kyôto-Schule vor[11], und man kann Ohashi nur zustimmen, wenn er schreibt: «Das von dieser Schule entwickelte Denken zieht langsam die Aufmerksamkeit auch in der philosophischen Welt Europas und den USA auf sich.»[12] Es ist natürlich völlig ausgeschlossen, einem so inhaltsreichen Band in wenigen Sätzen gerecht zu werden; auch fehlen mir dazu die erforderlichen Einsichten des zen-buddhistischen Meditierens und Denkens sowie die Kenntnis der japanischen Sprache. Wenn ich trotzdem auf diesen Band *hinweise*, so deswegen, weil er geeignet ist, die Tiefendimension des interkulturellen und interreligiösen «Ost-West»-Dialogs eindrucksvoll herauszustellen. Die Denker der Kyôto-Schule schöpfen nicht nur aus ihrer eigenen Tradition, sondern kennen in erstaunlichem Maße auch die westliche Philosophie. Themen, die sie reflektieren und umkreisen, sind, um nur einige zu nennen, das Selbst, Selbstidentität, Erfahrung, Gegenwart, Kunst, Weg, Welt, Nichts.

Offenbar vollzieht sich hier der «Dialog» bzw. die Auseinandersetzung mit dem «Westen» auf sehr hoher, fast einsamer Ebene. Aber damit ergibt sich, ungeachtet der im heutigen Japan dominierenden Mentalitäten und Religionen, die Möglichkeit, ein Niveau des Austauschs zu erreichen, das dem «westlichen» Partner abverlangt, ebenfalls das Höchste und Subtilste aufzubieten. Ist der «Westen», so wird man fragen müssen, einem derart hohen Anspruch gewachsen? Welche Erfahrungen und Kommunikationsweisen können wir, über das Verbale hinaus, der Kyôto-Schule gegenüberstellen, bevor es zu der Frage nach einer vielleicht zugrundeliegenden Einheit oder Übereinstimmung überhaupt kommen kann? Gern beruft man sich auf (einiges von) Meister Eckhart[13], aber können wir hier überhaupt noch mitreden, da wir doch nicht mehr erfahren, was Eckhart zu erfahren vermochte[14], und zu Eckhart in einem historischen und philologischen Verhältnis stehen? Oder müßten wir den japanischen («Gesprächs»-)Partner bitten, Eckhart zu vergessen und lieber nur noch über moderne Philosophen und Theologen zu sprechen? Aber inwieweit ist so etwas wie «westliche Identität heute» wirklich noch bestimmbar durch Namen wie Kant, Hegel, Hölderlin, Nietzsche, Heidegger? Gewiß, man soll nur das Vergleichbare vergleichen, aber stellt sich die Frage nicht so, daß auf der Seite der Kyôto-Schule aus zen-buddhistischer Erfahrung gesprochen wird, während auf westlicher, «christlicher» Seite eine spezifische «Erfahrung» kaum zu finden ist und man hier eher auf «doktrinaler» Ebene redet? Wenn aber nur die einzelnen, die als westliche Menschen Zen-Erfahrungen gemacht haben, in der Lage sind, in den Austausch einzutreten, muß man dann nicht erwarten, daß der japanische Partner nicht nur über Westliches und Christliches etwas «weiß», sondern daß er ebenfalls entsprechende «Erfahrungen» gemacht hätte? Wie aber, wenn es solche «Erfahrungen» auf «unserer» Seite überhaupt nicht mehr gibt oder wenn wir sie nicht einmal für erforderlich halten? Angesichts solcher psychologischer, kultureller und religiöser Differenzen erhält die Frage, «wer jeweils für eine Religion spricht»[15], eine geradezu dramatische Bedeutung.

Philosophie in Afrika

Auf ganz andere Weise, aber nicht minder schwierig stellt sich die Möglichkeit des interkulturellen und interreligiösen Austauschs dar, wenn wir nach Afrika blicken. Der in Rotterdam lehrende Philosoph Heinz Kimmerle hat, gestützt auf Begegnungen und Eindrücke in Kenia, Ghana, Benin und Nigeria, ein sehr anregendes Buch geschrieben, in dem er die Problematik eines «interkulturellen Philosophiebegriffs» diskutiert.[16] Kimmerle hat den Mut, im Interesse eines solchen neuen Philosophie-Verständnisses die Traktatform zu durchbrechen und sein Buch in einem Wechsel von philosophischen Problembeschreibungen, Notizen, Tagebuchaufzeichnungen und afrikanischen poetischen Texten aufzubauen. Dies soll also nicht primär eine «Verlebendigung» des «Stoffes» für den europäischen Leser bewirken, vielmehr die Andersartigkeit afrikanischer Denkweisen nachvollziehbar werden lassen. Die philosophischen Essays sind all den Themen gewidmet, die sich hier immer neu stellen, wie zum Beispiel: Gibt es afrikanische Philosophie?; zur Geschichte der afrikanischen Philosophie; Gott und die Geister; Philosophie in Sprichwörtern; Neokolonialismus. Es ist sehr richtig und angebracht, daß Kimmerle das Dialogische einer «interkulturellen Philosophie» in einem sehr weiten Sinne verstanden wissen will, in dem auch «außerdiskursive Bereiche» Platz haben.[17]

Kimmerle stellt die Aufgabe der interkulturellen Verständigung (auf der Ebene der Philosophie) in den Vordergrund, das Interreligiöse wird nur in dem etwas schwachen Kapitel «Gott und die Geister» angesprochen. Damit stellt sich das Problem des Zusammenhangs bzw. der Trennbarkeit von Kultur und Religion gerade in Afrika; wahrscheinlich spricht vieles dafür, daß die europäische Gestalt der christlichen Präsenz in Afrika – in Verbindung mit einer verhängnisvollen Geschichte des Kolonialismus und Rassismus, aber auch mit Streit und Konkurrenz der Religionen untereinander, insbesondere auch der christlichen Konfessionen, verbunden auch mit der Neubesinnung auf die eigene Identität der afrikanischen Völker und Nationen – einerseits den Prozeß der Trennung von Kultur bzw. Gesellschaft und Religion erheblich gefördert hat und weiterhin fördert und andererseits die Erneuerung genuin afrikanischer philosophischer Einsichten und Verhaltensweisen beschleunigt. Diese Rückbesinnung auf das afrikanische Erbe wurde besonders engagiert vorgetragen durch den senegalesischen Historiker Cheikh Anta Diop (1923–1986), über den eine Arbeit mit dem bezeichnenden Titel «Afrika – Mutter und Modell der europäischen Zivilisation?» informiert.[18] Anta Diop interpretiert das Ägyptische, aus dem bekanntlich die griechische Antike wichtige philosophische und religiöse Lehren und Einsichten herleitete, als das Afrikanische und möchte damit den (Schwarz-)Afrikanern den Platz zurückgegeben wissen, den Griechenland lange Zeit in der Menschheitsgeschichte, besonders in der Sicht Hegels, eingenommen habe.[19]

[10] Vgl. Die Philosophie der Kyôto-Schule. Texte und Einführung, hrsg. v. R. Ohashi. Freiburg-München 1990, 552 Seiten, (mehrere Übersetzer; mit einer ausführlichen Bibliographie von R. Elberfeld).

[11] Vgl. etwa H. Waldenfels, Absolutes Nichts. Zur Grundlegung des Dialogs zwischen Buddhismus und Christentum. Freiburg-Basel-Wien ^{3}1980; F. Buri, Der Buddha-Christus als der Herr des wahren Selbst. Die Religionsphilosophie der Kyoto-Schule und das Christentum. Bern-Stuttgart 1982; J. Laube, Dialektik der absoluten Vermittlung. Hajime Tanabes Religionsphilosophie als Beitrag zum «Wettstreit der Liebe» zwischen Buddhismus und Christentum, Freiburg 1984.

[12] R. Ohashi, Einführung, in: a. a. O. (vgl. Anm. 10), S. 11.

[13] Vgl. insbesondere Sh. Ueda, Das absolute Nichts im Zen, bei Eckhart und bei Nietzsche, in: R. Hohashi, a. a. O., S. 471–502. – Ueda hat sich seit seiner Marburger Dissertation (vgl. Die Gottesgeburt in der Seele und der Durchbruch zur Gottheit. Die mystische Anthropologie Meister Eckharts und ihre Konfrontation mit der Mystik des Zen-Buddhismus. Gütersloh 1965) immer wieder mit Eckhart beschäftigt.

[14] Vgl. hierzu beispielsweise meine Überlegungen: «Sei allem Abschied voran ...». Von Abgeschiedenheit zu Abschiedlichkeit, in: H. R. Schlette, Konkrete Humanität. Studien zur Praktischen Philosophie und Religionsphilosophie, hrsg. v. J. Brosseder, N. Klein, E. Weinzierl. Frankfurt/M. 1991, S. 458–472.

[15] H. Waldenfels, Kommentar, a. a. O. (vgl. Anm. 9), S. 91.

[16] H. Kimmerle, Philosophie in Afrika – afrikanische Philosophie. Annäherungen an einen interkulturellen Philosophiebegriff. Frankfurt/M.-New York 1991, 245 Seiten.

[17] Vgl. ebd. S. 238 sowie 8f.

[18] Hrsg. v. L. Harding und B. Reinwald. Berlin 1990. Der Untertitel heißt: «Die Rehabilitierung des Schwarzen Kontinents durch Cheikh Anta Diop».

[19] S. L. Harding, Die Bedeutung Cheikh Anta Diops, in: ebd. S. 7, mit einem Motto aus: J.-M. Ela, Cheikh Anta Diop ou l'honneur de penser. Paris 1989.

Wie auch immer man die Auffassungen Anta Diops zu dem Themenkomplex «Afrika–Ägypten–Griechenland» historisch beurteilen mag, sein engagiertes Wirken[20] ist nicht zuletzt die Aufforderung zu einer ehrlichen Begegnung zwischen Europa (als dem Norden) und dem Schwarzen Kontinent (als dem Süden); angesichts der aus historischen, politischen, ökonomischen bzw. aus kulturellen und religiösen Gründen erheblich belasteten Beziehungen hätten «wir» mit Skepsis, vor allem aber mit der Bereitschaft zur Selbstkritik und ohne die alte Überheblichkeit in diesen neuen Annäherungs- und Kommunikationsprozeß einzutreten. Dies ist natürlich schon sehr oft gesagt und gefordert worden, aber es ist offenbar nicht überflüssig, es immer neu zu wiederholen.

Voneinander lernen

Daß also das Studium der interkulturellen und interreligiösen Probleme, auch wenn es sich auf philosophischer und theologischer Ebene abspielt, stets auf die politisch-öffentliche *Praxis* bezogen bleibt, vermochten die Stichwörter «Weltethos» und «Friede» zweifelsfrei anzuzeigen. Sie implizieren die Fragen der Gerechtigkeit, Freiheit, Befreiung, «Entwicklung», «Bewahrung der Schöpfung», Toleranz, Pluralität und manches andere. Daraus ergibt sich eine nicht zu verkennende Priorität des Interkulturellen vor dem Interreligiösen, wenn dies auch der Notwendigkeit des «Religionsdialogs» keinen Abbruch tut. Last but not least ist aber über allem Dialog und Austausch in Kultur und Religion hinaus von besonderer Wichtigkeit, ob man spirituell voneinander wirklich etwas lernen kann.

Die Literatur, die sich mit diesem Problem befaßt, ist uferlos, oft sehr simplifizierend und nicht gerade vertrauenerweckend. Deshalb sei noch auf ein Buch von Knut Walf hingewiesen, das in seriöser und eindringlicher Weise einen Zugang zu Wesen und Weisheit des Tao erschließt.[21] Es «lohnt sich auch für Menschen im Westen am Ende des 20. Jahrhunderts, in den Schriften der Taoisten auf die Suche zu gehen. Nicht weil man dort die Lösungen unserer vielfältigen Probleme oder definitive Antworten auf unsere Fragen finden könnte. Vielleicht trifft man zunächst eher auf viel Fremdartiges und uns Unverständliches. Was aber gleich am Anfang ansprechen dürfte, ist die Art und Weise, wie die Taoisten fragen, mit welchem Charme sie auch versuchen, ihre sehr vorläufigen Antworten zu formulieren.»[22] Walfs «Hinführung», in der die politische Dimension keineswegs ausgeblendet ist – ich zitiere hier nur den Spruch aus dem Tao-Te-King 31: «Mit Trauerfeiern feiert den Sieg!»[23] –, ist eine nachdrückliche Mahnung, bei allen interreligiösen und interkulturellen Bestrebungen nicht beim Akademischen, beim Politischen oder beim bloß Interessanten stehen zu bleiben, sondern sich vom «Anderen», vom «Fremden» her auch persönlich tangieren und in Frage stellen zu lassen. Wenn es dazu nicht kommt, ist der Friede nach wie vor durch eurozentrische, auch durch christliche Arroganz gefährdet.

Heinz Robert Schlette, Bonn

[20] Vgl. E. Rohde, Cheikh Anta Diop – Biographie, in: L. Harding, B. Reinwald, a. a. O., S. 23–35; E. Wamba-dia-Wamba, Homage to the Great African Seventh Cheikh Anta Diop, in: Quest – Philosophical Discussions 5 (1991) S. 63–72 (Lit.).

[21] Vgl. Tao für den Westen. Eine Hinführung. Ausgewählte Texte, hrsg. und eingeleitet v. K. Walf. München 1989.

[22] K. Walf, Eine Einführung, in: Tao für den Westen, a. a. O., S. 53.

[23] Vgl. ebd., S. 55f.

Was bleibt von der Sondersynode über Europa?

Überblickt man, was an Kommentaren in der europäischen Presse erschienen ist, so könnte die Europa-Synode vom 28. November bis 14. Dezember 1991 geradesogut nicht stattgefunden haben. Auch das Synodendokument – es wurde groß herausgestrichen, daß diese Synode zum erstenmal seit 1971 wieder selber ihr Abschlußdokument verfassen durfte – machte wenig Eindruck und wurde kaum kommentiert.

Weshalb dieser Mangel an Interesse? Eigentlich war während der Synode alles noch recht wichtig erschienen: Bischöfe stimmten feierlich «Ja» oder «Nein», die «Bruder-Delegierten» beklagten sich, daß ihre Beiträge kaum Beachtung fanden, es gab leidenschaftliche Diskussionen in den Gaststätten von Roms Innenstadt, und einige «Stachanowarbeiter» brachten ganze Nächte damit zu, rechtzeitig die lateinische Fassung zu erstellen. War diese Anstrengung vergeblich? Sollte sich alles nur als Leerlauf erweisen?

In Rom ist man nie bereit, das zuzugeben. So bestand die übliche Rückzugsstrategie nach der Synode darin, ihren Wert als *Erfahrung* zu betonen: Sie war eine wundervolle Möglichkeit, Menschen aus Osteuropa zu treffen und von ihrem Martyrium und ihren Nöten zu hören. Richtig, aber das geht am Wesentlichen vorbei.

Der tiefste Grund für das Gefühl von Frustration und Bedeutungslosigkeit bestand ganz einfach darin, daß die wichtigste praktische «Entscheidung» der Synode im voraus und anderswo gefällt worden war. Es stand von Anfang an fest, was am Schluß herauskommen sollte: Es braucht für die Evangelisierung Europas eine neue Organisation, unter dem Vorsitz von Kardinal *Camillo Ruini* und unter dem bestimmenden Einfluß von *Rocco Buttiglione*, dem Chefideologen von «Comunione e Liberazione». In seiner Schlußansprache an die Synode forderte Papst *Johannes Paul II.*, «innerhalb eines Jahres» müsse ein konkreter Vorschlag für eine «neue Struktur» vorgelegt werden, die der Evangelisierung Europas dienen solle. In der gewohnten Eile berief er für den 21.–23. Januar ein Geheimtreffen seiner diplomatischen Vertreter in Europa ein, um diesem mageren Skelett etwas Fleisch hinzuzufügen.

Das Erstaunliche an dieser vermeintlich «neuen Struktur» ist, daß sie völlig unnötig ist und auf fragwürdigem Grund steht. Denn die ihr zugedachte Aufgabe, die Evangelisation zu koordinieren, kommt richtigerweise dem Rat der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE) zu.

Es ist schade, daß die Buchstaben CCEE nicht ein so eingängiges Wort ergeben wie CELAM, das weitherum bekannt ist als Abkürzung für den Rat der Lateinamerikanischen Bischöfe. Niemand hat bis jetzt eine Geschichte des CCEE geschrieben, aber während der Synode erschien auf italienisch, französisch und deutsch eine Zusammenstellung von Dokumenten, die als Ausgangspunkt für solch eine Geschichte dienen könnte. Sie hat ein Vorwort von Kardinal *Carlo Martini* von Mailand, dem Präsidenten des CCEE, und eine Einführung durch den französischen Dominikaner *Hervé Legrand*.[1]

Wie kam es zum CCEE?

Die Anfänge des CCEE gehen auf das Jahr 1965 zurück. Am 4. November 1965, dem Fest des hl. Karl Borromäus, schrieb Msgr. *Roger Etchegaray*, damals 43jährig und Sekretär der französischen Bischofskonferenz, ein kleines Memorandum, das von einem Abschnitt des Konzilsdekrets über die Hirtenaufgabe der Bischöfe ausging: «Darüber hinaus sollen die Beziehungen zwischen den Bischofskonferenzen verschiedener Länder gepflegt werden, um die höheren Ziele zu fördern und zu sichern» (Christus Dominus, 38,5). Etchegaray schlug

[1] I vescovi d'Europa e la nuova evangelizzazione. Centro Ambrosiano, Edizioni Piemme, Milano 1991. – Les évêques d'Europe et la nouvelle évangélisation. Cerf, Paris 1991. – Die europäischen Bischöfe und die Neu-Evangelisierung Europas. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1991 (Stimmen der Weltkirche, Europa, Band 32).

nicht, oder jedenfalls damals nicht, eine europäische Entsprechung zu CELAM vor, das 1955 errichtet worden war und seinen Nutzen bereits bewiesen hatte. Er stellte ganz einfach zusammen, was aufgrund der in Europa bereits bestehenden Wechselbeziehungen ein pastorales Handeln verlangte: die Migration von Arbeitskräften von Süden nach Norden; die 45 Millionen Ferienreisenden, die sich jährlich auf den Weg machten, meistens in der umgekehrten Richtung; die Entwicklung von politischen und ökonomischen Institutionen, die einen europäischen «Raum» mit erkennbaren Zügen schufen.

Die Antwort auf Etchegarays «einfache Notiz» war ermutigend: Am 18. November 1965 trafen sich die Präsidenten der 13 Bischofskonferenzen und kamen überein, ein Komitee einzusetzen, das zu prüfen hätte, welche Formen ihre nachkonziliare Zusammenarbeit annehmen solle.

Der nächste Schritt kam, als sich vom 10. bis 23. Juli 1967 sieben Kardinäle und 68 Bischöfe in Nordwijkerhout in den Niederlanden zum ersten Symposium der europäischen Bischöfe trafen. Ihr äußerst praktisches Thema war «Postkonziliare diözesane Strukturen». Es war ein Versuch, das Konzil auf lokaler Ebene «auszumünzen», denn das Konzil würde verpuffen, wenn es nicht in Priesterräten und Diözesansynoden konkrete Gestalt annehmen könnte.

In einem Brief, unterzeichnet von Kardinal-Staatssekretär *Amleto Cicognani*, begrüßte Papst *Paul VI.* das Treffen von Nordwijkerhout, das auch einige Bischöfe aus Osteuropa einschloß: «Es ist offensichtlich, daß heutzutage infolge der wachsenden gegenseitigen Abhängigkeit der europäischen Länder sich den um das Seelenheil besorgten Hirten gemeinsame Probleme stellen, die aufeinander abgestimmte Lösungen erfordern.» Der Brief zählte die inzwischen zu den drei Standardthemen gewordenen Punkte auf: Tourismus, Migration und Massenmedien. Er fuhr fort: «So begrüßt seine Heiligkeit mit Freude diese aktive Bewußtwerdung einer pastoralen Solidarität ganz im Sinne der bischöflichen Kollegialität, die vom letzten Konzil hervorgehoben worden ist. Der Heilige Vater sieht darin nicht nur ein nützliches, sondern auch für die Kirche heutzutage notwendiges Element, ihre Sendung umfassend zu erfüllen.»

Nach dem Treffen in Chur in der Schweiz im Jahr 1969, wo zweihundert «dissidente Priester» außerhalb des Verhandlungsraums der Bischöfe demonstrierten, wurde das CCEE 1971 formell errichtet. Am 10. Januar 1977 wurden seine Statuten durch die Bischofskongregation approbiert. Diese können nur durch einen neuen Rechtsakt aufgehoben werden. Als Aufgaben des CCEE wurden festgelegt: Zusammenarbeit, Studium und Koordination, jedoch ohne Jurisdiktion über die Bischöfe Europas. Es handelte durch seinen Präsidenten – zuerst war dies Kardinal *Basil Hume* von Westminster und jetzt Kardinal *Carlo Maria Martini* von Mailand – und durch ein ständiges Sekretariat. Es durfte *ad hoc*-Kommissionen einsetzen.

Seine besondere Stärke war von Anfang an, daß es sowohl Ost- als auch Westeuropa umfaßte und so eine der ersten ernsthaften Ausdrucksformen jener «geistlichen Einheit Europas» bildete, die Papst *Johannes Paul II.* bei seiner «Heimkehr» nach Polen im Juni 1979 gegen den damaligen Trend proklamierte.

Die Erwartung, Papst Johannes Paul II. werde das CCEE begeistert unterstützen – er war schließlich auch Mitglied gewesen – erfüllte sich bald. An seinem ersten Zusammentreffen mit dem CCEE im Juni 1979 sagte er, es sei sehr wichtig, über das Problem der Evangelisierung auf dem europäischen Kontinent nachzudenken. Das CCEE nahm ihn beim Wort und hielt eine Reihe von Symposien über Evangelisierung ab. Ein symbolischer Akt soll nicht übergangen werden: 1980 führte Kardinal Basil Hume die europäischen Bischöfe, unter ihnen auch den Bischof von Rom, auf einer Pilgerfahrt nach Subiaco, wo der hl. Benedikt sich bekehrt hatte. Paul VI. hatte Benedikt im Jahr 1966 zum Patron von Europa erklärt.

Kardinal Martinis Intervention an der Europa-Synode

Wir haben also im CCEE ein williges und nützliches Instrument, um den Papst in seinem großen Projekt der Evangelisierung Europas zu unterstützen. Als es aber auf die Europa-Synode zuging, wurde das CCEE systematisch von den Vorbereitungen ausgeschlossen. Ohne sich jedoch etwas anmerken zu lassen, legte Kardinal Martini als Präsident des CCEE vor der Synode fünf Aspekte der Zusammenarbeit zwischen den Bischöfen dar, die für eine wirksame Evangelisierung Europas nötig seien.

► Als erstes müsse man alles tun, um den *affectus collegialis* zu fördern. Das ist Kollegialität nicht bloß als Theorie, sondern als Einheit des Geistes und des Herzens. Da ist wirkliche Freundschaft zwischen den Bischöfen und mit dem Heiligen Vater mitgemeint. Um diesen Zusammenhalt zu fördern, sind die Symposien hilfreich, aber auch «sektorielle» Treffen, z. B. von Bischöfen in großstädtischen Gebieten oder von neuernannten Bischöfen. Man versuche sich vorzustellen, was es für die Bischöfe von Tuam (Irland) und von Tarnów (Polen) bedeutet, einander kennenzulernen. Die nächste Generation von Bischöfen wird europäisch gesinnt sein und deshalb auch mehr katholisch in des Wortes ursprünglicher Bedeutung.

► Die zweite Bedingung pastoraler Wirksamkeit sei es, daß die verschiedenen Komitees und Kommissionen des CCEE (über Katechese, Laienapostolat, Migration, Tourismus, soziales Engagement, Massenmedien usw.) eine gemeinsame Sicht haben, auf welchem Weg Europa zu evangelisieren sei. Dies sollte nach Meinung von Kardinal Martini zu einer «Charta der Evangelisierung Europas» führen, die inspiriert wäre von den Worten des Papstes, von dem, was die Bischöfe in ihren Symposien gesagt haben; und auch die Mitarbeit von Ordensleuten, Priestern und Laien und ihren Organisationen sei dafür zu gewinnen.

► Die dritte Bedingung sei, daß die ökumenische Zusammenarbeit mit der KEK (Konferenz Europäischer Kirchen) fortgesetzt und verstärkt werde. Kardinal Martini sagte dies nicht, aber es ist eine Tatsache: Während die Russisch-Orthodoxen und andere orthodoxe Führer auf die päpstliche Einladung, «Bruder-Delegierte» an die römische Synode zu schicken, negativ antworteten, trafen sie sich nur zwei Wochen zuvor mit dem CCEE in Santiago de Compostela. Diejenigen, die sagten, die Beziehungen zwischen Katholiken und Orthodoxen seien Ende 1991 auf einen vorher nie erreichten Tiefpunkt gesunken, sprachen also nicht über das CCEE. Dank dem CCEE ist der Dialog wieder aufgenommen worden.

► Viertens sagte Kardinal Martini, es komme hoffentlich bald der Tag, an dem die Bischöfe Europas mit einer Stimme bei den verschiedenen europäischen «Instanzen» auftreten könnten – der Europäischen Gemeinschaft, dem Europarat, der Konferenz für Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa (KSZE).

► Schließlich forderte Kardinal Martini mehr organische Zusammenarbeit zwischen CCEE und COMECE (Kommission der Episkopate der Europäischen Gemeinschaft), einer Körperschaft, die 1980 errichtet wurde, um in besonderer Weise sich mit den Institutionen der Europäischen Gemeinschaft zu befassen. Ihr Präsident ist der Erzbischof von Straßburg, *Charles-Amorin Brand*. Kardinal Martini hielt diese Zusammenarbeit für umso nötiger im Hinblick auf die wahrscheinliche Erweiterung der Gemeinschaft durch den Beitritt Österreichs, Schwedens und einiger der früheren kommunistischen Länder. Politische Realitäten und pastorale Sorge sollten sich ein Stück weit entsprechen. Kardinal Martini sagte dies nicht, aber der Anspruch des vatikanischen Staatssekretariats, der einzige Gesprächspartner für die Europäische Gemeinschaft zu sein, ist anmaßend und kontraproduktiv.

Die Synode hörte auch einen Bericht von Schwester *France Delcourt*, Präsidentin der Europäischen Konferenz der Höheren Ordensobern (UCESM), die etwa 460'000 Ordensfrauen und Ordensmänner umfaßt – etwa die Hälfte aller Ordensleute

auf der Welt. Dieser Zusammenschluß war von Anfang an nicht westlich dominiert: Polen, Jugoslawien und die damalige DDR waren 1983 Gründungsmitglieder; die Tschechoslowakei ist letztes Jahr beigetreten. Sekretär ist ein irischer Jesuit, P. *Joseph Dargan*.

Die Ordensleute geben dem CCEE eine große Stärke, sie machen es zu einer «Struktur», die in der Lage ist, Europa zu evangelisieren. Das CCEE ist nicht erst gestern ins Leben gerufen worden. Es hat einen reichen Schatz an Erfahrung. Es hat eine gute Führung, verfügt über eine «Vision» und theologisches Fachwissen. Man muß schon sehr übelwollend sein, um es als eine «Parallelstruktur» zu sehen, die in irgendeiner Weise den Papst bedrohen könnte. Der Bischof von Rom ist auch ein europäischer Bischof, und Papst und CCEE stehen auf derselben Seite. Um das zu zeigen, veröffentlichte der Mailänder Verlag Piemme gleichzeitig mit dem Band über das CCEE einen noch umfangreicheren Band mit den 285 Papstansprachen über Europa.[2]

Kardinal Martini gibt auch zu diesem Band eine aufschlußreiche Einleitung, in der er eine symbolische Auslegung von Jesu Aufbruch von Nazaret nach Kafarnaum macht (Matthäus 4,13). Jesus vertauscht die ländliche Stille von Nazaret, einem Ort, der im ganzen Alten Testament und bei Josephus nicht einmal erwähnt wird, mit einer geschäftigen Handels- und Gewerbestadt im Schnittpunkt so vieler Kulturen und Religionen. Repräsentiert Nazaret das stabile Europa, das wir hinter uns lassen, so steht Kafarnaum für «Modernität», «Pluralismus», für das neue Europa, das im Entstehen begriffen ist. Papst Johannes Paul II. geht voll Liebe auf das neue Europa zu, sagt Kardinal Martini, aber mit einem kritischen Auge.

Die Synode nahm das Wirken von Kardinal Martini zur Kenntnis und empfiehlt in ihrer Schlußerklärung, daß «die Tätigkeit des CCEE und der COMECE gestärkt und enger miteinander verbunden werden. Beide haben sich in den vergangenen Jahren schon sehr verdient gemacht.»

In seiner Schlußanprache an die Synode sagte jedoch Papst Johannes Paul II. nichts, rein gar nichts, über CCEE. Stattdessen beschrieb er eine andere Körperschaft mit genau den gleichen Zielen: «Damit der *affectus collegialis* und die *communio hierarchica* (vgl. Lumen gentium, 22) des Hauptes und der Glieder des Bischofskollegiums, die während der Bischofssynode so wunderbar gelebt wurden, immer mehr zum Wohl der Evangelisierung Europas verstärkt werden, bitte ich die delegierten Präsidenten, den Relator, den Generalsekretär und die Spezialsekretäre analog zur Arbeit des Rates des Generalsekretariats der Bischofssynode die Aufgabe zu übernehmen, mir innerhalb eines Jahres einen konkreten Vorschlag für eine Struktur vorzulegen, die sich der Erreichung der Vorhaben der Synode widmet.»

In diesem Zusammenhang begann Kardinal Martini, Interviews zu geben, in denen er sagte, er möchte seine Tage in Jerusalem beschließen. Das deutete nicht auf seine Absicht hin zurückzutreten. Es bedeutete ganz einfach, daß er, sollte er Mailand verlassen, nicht wünsche, nach Rom zu gehen und an der Kurie zu wirken, sagen wir als Nachfolger von Kardinal Joseph Ratzinger oder als Präsident des Rates für die Einheit der Christen. Im Alter von 64 Jahren gab Kardinal Martini deutlich zu verstehen, daß sein nächster Umzug, wann immer er erfolgt, nach Jerusalem führen wird, der Stadt des Friedens, wo er seine biblischen Studien wiederaufnehmen kann.

Der Generalvikar des Papstes: Kardinal Ruini

Der «kommende Mann», von den Italienern *l'uomo ascendente* genannt, ist ganz klar Kardinal *Camillo Ruini*, der letztes Jahr als Nachfolger von Kardinal Ugo Poletti zum Generalvikar von Rom ernannt wurde. Er wird dafür in Erinnerung bleiben, daß er im frisch restaurierten Kaisersaal des Lateranpalastes einen Empfang für über 800 Gäste veranstaltete, als er im letzten Juni Kardinal wurde. Papst Johannes Paul II. sieht offensichtlich in ihm Qualitäten, die andere noch nicht entdeckt haben. Als Generalvikar von Rom kümmert er sich im Auftrag des Heiligen Vaters um die Diözese Rom; als Präsident der italienischen Bischofskonferenz (CEI) spricht er im Namen der 259 Bischöfe des Landes.

Kardinal Ruini wurde jedoch zum Präsidenten der CEI nicht gewählt, sondern vom Heiligen Vater ernannt. Gefragt, ob ihn das gegenüber den gewählten Präsidenten der anderen Konferenzen nicht in eine schwächere Position versetze, antwortete er ungehalten, er fühle sich durch die Art seiner Ernennung im Gegenteil gestärkt. Zweifellos wird er dasselbe Argument gebrauchen, wenn er das «Gewand eines Kardinals von Europa» anzieht. Wie bei Macchiavelli geht die willkürliche Entscheidung des Fürsten über den Willen des Volkes hinweg. Aber dies könnte eine irrige Einschätzung sein.

Denn die neue Struktur, insoweit sie bereits eine Gestalt und einen Zweck hat, ignoriert die Sakramentalität des einzelnen Bischofs, die doch die Basis der Kollegialität ist. Lumen gentium drückt sich in Art. 27 klar aus: «Die Bischöfe leiten die ihnen zugewiesenen Teilkirchen als Stellvertreter und Gesandte Christi ... Sie sind nicht als Stellvertreter der Bischöfe von Rom zu verstehen, denn sie haben eine ihnen eigene Gewalt inne.» Lumen gentium 23,4 vergleicht die Bischofskonferenzen mit den alten Patriarchatskirchen: Die von den Aposteln und ihren Nachfolgern eingerichteten Kirchen erfreuen sich «ihrer eigenen Disziplin, eines eigenen liturgischen Brauches und eines eigenen liturgischen Erbes. Darunter haben gewisse alte Patriarchatskirchen wie Stammütter des Glaubens andere Kirchen sozusagen als Töchter geboren ... Diese einträchtige Vielfalt der Ortskirchen zeigt in besonders hellem Licht die Katholizität der ungeteilten Kirche. In ähnlicher Weise können in unserer Zeit die Bischofskonferenzen vielfältige und fruchtbare Hilfe leisten, um die kollegiale Gesinnung zu konkreter Verwirklichung zu führen.» In Europa, besonders dem weiteren Europa, das sich nun eröffnet hat, kann man die Katholizität besonders intensiv erfahren von Galway bis Nowosibirsk, von Trondheim bis Valletta.

Die vorgeschlagene neue Struktur ist unnötig. Sie würde in Wirklichkeit die Evangelisierung behindern, die sie zu fördern sucht. Denn sie beinhaltet einen Rückfall in eine monarchische Konzeption des Papsttums, welche die Bischöfe demoralisiert und die Christen in Europa abstößt. Es wäre wirklich eine Ironie ganz eigener Art, wenn die Kirche, nachdem sie der Europäischen Gemeinschaft den Gedanken der «Subsidiarität» nahegebracht hat, ihn in ihrem eigenen Leben verschmähen würde. *Peter Hebblethwaite, Oxford*

Aus dem Englischen übersetzt von Werner Heierle

[2] Europa, un magistero tra storia e profezia. Hrsg. Mario Spezzibottiani; mit einer Einführung von Carlo M. Martini. Edizioni Piemme, Milano 1991.

ORIENTIERUNG erscheint 2× 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 †, Nikolaus Klein, Karl Weber, Josef Bruhin, Werner Heierle, Josef Renggli, Pietro Selvatico
Ständige Mitarbeiter: Albert von Brunn (Zürich), Beatrice Eichmann-Leutenegger (Muri BE), Paul Konrad Kurz (Gauting), Heinz Robert Schlette (Bonn), Knut Walf (Nijmegen)

Preise Jahresabonnement 1992:
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: Postkonto Zürich 80-27842-8
Deutschland: Postgiroamt Stuttgart (BLZ 600 100 70)
Konto Nr. 6290-700
Österreich: Zentralsparkasse und Kommerzialbank Wien, Zweigstelle Feldkirch (BLZ 20151),
Konto Nr. 473009306, Stella Matutina, Feldkirch
Italien: Postcheckkonto Rom Nr. 29290004

Druck: Vontobel Druck AG, 8706 Feldmeilen

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.