



ORIENTIERUNG

Nr. 22 58. Jahrgang Zürich, 30. November 1994

KOLLEKTIVE UMSTELLUNGSKRISEN, Systemzusammenbrüche, «Wenden», wie man sie euphemistisch nennt, müssen bearbeitet werden, wollen die darin verwickelten Menschen ihre Identität nicht zerstören lassen und ihre Selbstachtung nicht verlieren. So hat auch die große, gewaltfreie Revolte in der DDR, die 1989 zum Ende des «ersten sozialistischen Staates auf deutschem Boden» und zur Angliederung des Territoriums an die BRD führte, eine inzwischen unübersehbare Fülle an Literatur hervorgebracht, die das Geschehen damals widerspiegelt: den Schock, der mit dem Umbruch verbunden war, Erkenntnisse, die gewonnen wurden, Abrechnungen, die endlich vorgenommen werden konnten, Freundschaften, die zerbrachen, Freundschaften, die entstanden mit den neuen Reismöglichkeiten, Hoffnungen und mehr noch Enttäuschungen, die mit dem Anschluß an den «reichen Westen» und seine Währung verbunden waren ...

Plötzlich war alles ganz anders

Das Buch von Olaf Georg Klein «Plötzlich war alles ganz anders – Deutsche Lebenswege im Umbruch» gehört zu diesen Büchern.* Aber es ist ein besonderes Werk. Sein Autor, 1955 in Ostberlin geboren, studierter Theologe, war Mitarbeiter in oppositionellen Friedensgruppen, in der «Solidarischen Kirche», im Neuen Forum und 1991 bis 1993 an einem Forschungsprojekt «Mentalitätswandel bei den ehemaligen DDR-Bürgern» beteiligt. Er läßt hier nacheinander zwölf Ich-Erzähler, vier Frauen und acht Männer, zu Wort kommen. Sie schildern protokollartig, wie sie in der DDR gelebt haben, wie die Wende von ihnen erfahren wurde und wie es ihnen jetzt ergeht; alles ist völlig verändert, manche Wirklichkeit verstellt. Der Leser wird in verschiedenste Lebensumstände, Bewältigungsstrategien, politische Perspektiven, Gefühlswelten, Sprachkulturen hineingenommen. Es ist ein schriftstellerisches Werk, kein Dokumentarband, der wirkliche Intensivinterviews enthält. Der Autor hat viel Material des mentalitätsgeschichtlichen Forschungsprojektes, biographische, psychologische, soziologische, politische Beobachtungen an vielen – nicht nur an zwölf – Menschen, idealtypisch verdichtet.

So ist ein spannendes, gut lesbares Buch über die vielfältigen Motive, Ängste und Hoffnungen einer großen Zahl von Menschen in der ehemaligen DDR vor, während und nach der «Wende» entstanden. Es verhindert, es sich zu einfach zu machen, wenn man sich «im Westen», aber vielleicht auch «im Osten» vorstellt, was Menschen in der DDR in diesen Jahren durchlebten. Es lehrt den Lebenskampf und die Frustrationen, die Identifikation mit dem Sozialismus und die innere Abkehr von ihm, den Opportunismus und die Oppositionshaltung sehen, wie sie konkrete Lebensläufe formen, ob es sich nun um eine Sachbearbeiterin für Ausreisearträge, einen Stasioffizier, einen Dorfpfarrer oder einen Mitbegründer der SPD-Ost handelt. Der Autor gehörte ehemals zu den widerborstigen DDR-Bürgern und ging selbst nicht den bequemeren, angepaßten Weg, der ihm manches leichter gemacht hätte. So läßt er durch mehrere seiner Erzählerinnen und Erzähler teilhaben an den vielfältigen Ansätzen einer alternativen Lebenshaltung in dem nur nach außen straff organisierten sozialistischen Staat. Bücher wie das von Olaf Georg Klein helfen mit, Klischeevorstellungen und Geschichtsklitterungen über das zu verhindern, was sich vor und nach 1989 in den «fünf neuen Bundesländern» abgespielt hat. Ohne sie bliebe die Aufarbeitungsliteratur zur «Wende» dürftig.

Paul Gerhard Schoenborn, Wuppertal

*Olaf Georg Klein, Plötzlich war alles ganz anders – Deutsche Lebenswege im Umbruch. Verlag Kiepenheuer und Witsch, Köln 1994, 261 Seiten, 29,80 DM, ISBN 3-462-02347-0.

DEUTSCHLAND

Plötzlich war alles ganz anders: Deutsche Lebenswege im Umbruch – *Olaf Georg Klein* läßt vier Frauen und acht Männer zu Wort kommen über Motive, Ängste und Hoffnungen in der ehemaligen DDR vor, während und nach der «Wende» – Ein schriftstellerisches Werk, gut lesbar.

Paul Gerhard Schoenborn, Wuppertal

LITERATUR

Was geschah wirklich mit Dulce Veiga?: *C. F. Abreus* Roman als Prozeß der Wiedergewinnung des Gedächtnisses – Ein «Perlenlied» aus Brasilien – Die rätselhaften Erscheinungen der abgetauchten Diva *Dulce Veiga* – Zusammenhänge mit dem afrobrasilianischen Hermetismus – Quecksilberlabyrinth-Spiel: Weg ins Zentrum – In den Stern des Nordens – *Machismo* und patriarchalische Strukturen in Brasilien – Jagd der Inquisition auf religiöse und sexuelle Abweichler – Literatur immer noch Wahrheitsfindung nationaler Wirklichkeit – Suche nach *Dulce Veiga* ist letztlich Suche nach dem verlorenen Lebensinn.

Albert von Brunn, Zürich

THEOLOGIE

Über die Unfähigkeit der Einen, sich der Andern zu erinnern (II): *Verständigen* und das Prinzip der *einen Vernunft* – Ist sie eine unhistorische Universalgrammatik? – 1492 erste Grammatik Kastiliens – Reziprozität erfordert zum prozeduralen Verständigungsparadigma eine parteiische Option für die Andern – Mögliche Quellen des *Widerstands* der Andern – Jesus von Nazareth identifiziert sich mit dem *Weg*, nicht mit Herkunft und Ankunft – Christen müssen nicht ankommen, sondern auf dem *Weg* bleiben – Widerstandskräfte wie Gebet, Dichtung und Humor – Mögliche Aufklärung der Aufgeklärten und Modernen durch die Andern – Solch über sich selbst aufgeklärte Moderne wäre hilfreich für das Projekt der Andern.

Paulo Suess, São Paulo

ORDEN

Die Tagesordnung bleibt offen: Römische Bischofssynode 1994 (2. Teil) – Arbeitsdokumente und Rolle des Generalrelators – Kardinal *Basil Hume* und seine Umakzentuierungen bezüglich Grundlagenpapier – Bischöfe und Ordensleute – Anerkennung der Würde und Eigenständigkeit des «gottgeweihten Lebens» – Erzbischof *J. Quinn*: Weihe oder Sendung? – Mystisch-politische Doppelstruktur des Glaubens – Diese ist nach Erzbischof *J. Duval* allen Getauften eigen – Würde und Autonomie der Frau – Tendenz zur Verrechtlichung – Bei einigen Unzufriedenheit und Wunsch nach weiteren Beratungen. *Nikolaus Klein*

Dulce Veiga und der Stern des Nordens

«Eigentlich hätte ich singen müssen. Mich kugeln vor Lachen oder weinen, aber ich wußte nicht mehr, wie das geht. Oder wenigstens eine Kerze anzünden, in die Consolação-Kirche laufen, ein Vaterunser beten, ein Ave-Maria und ein Ehre-sei-Gott, alles, was mir noch einfiel (...). Dank sagen, um Erleuchtung bitten, wie früher, als ich noch gläubig war (...). Ein Wunder war geschehen. Ein zufälliges, aber grundlegendes Wunder für einen wie mich (...), der lediglich versuchte, allein in einer höllischen Stadt zu leben (...). Es nannte sich: ein Job.» Mit diesem Erlebnis eines vierzigjährigen, mittel- und namenlosen Journalisten im städtischen Inferno – São Paulo der achtziger Jahre – beginnt *Caio Fernando Abreu* Roman *Was geschah wirklich mit Dulce Veiga?*¹, eine Suche nach der zwanzig Jahre zuvor verschwundenen Diva gleichen Namens, eine Suche aber auch nach einem Ausweg aus einer existentiellen Sackgasse hinauf zum Stern des Nordens, zu einem heiligen Gral in der säkularisierten Landschaft kultureller Beliebtheit des Medienzeitalters – «Löcher in der Ozonschicht, Vulkanausbrüche auf Java, Erdbeben in der Mongolei».² Das erzählende Ich sitzt im winzigen Einzeller seiner Wohnung und steckt bis zum Hals in einem «Morast von Depression und Selbstmitleid».³ Da ertönt aus dem kleinen Transistorradio in der Küche eine bekannte Melodie, die den Erzähler mit einem Schlag zwanzig Jahre zurückversetzt: «Aber die Melodie, die in irgendeiner Rumpelkammer meines Gedächtnisses wiederhallte, war ein alter Bolero oder Foxtrott.»⁴ Es ist das erste einer Reihe von Zeichen und Symbolen, die den Erzähler mittels einer zeitlichen Volute aus dem Sumpf der Stadt, aus der Lebenskrise herausreißen wird. Bis dahin ist jedoch der Weg noch weit.

Zunächst folgt eine minuziöse Bestandesaufnahme des Hauses, eine Art Soziogramm der Stadt vor der Apokalypse⁵: Die auffällige Mietskaserne – Refugium des Elends – besteht aus drei Stockwerken, die mit bestimmten Gerüchen und Geräuschen verknüpft sind. Im ersten ist das Alter zu Hause (verbrannte Zwiebeln, Katzenpisse), im zweiten die Gegenwart (Schweiß, gebrauchte Präservative) im dritten eine vernebelte, weihrauchgeschwärzte Zukunft (Räucherstäbchen, Tarotkarten, Muschel-Orakel). Nur die Flucht aus diesem Inferno und die Rückkehr zu den Wurzeln der eigenen Existenz scheint einen Ausweg zu weisen. Nur eine Illusion?

Ein «Perlenlied» aus Brasilien

In der Zeitungsredaktion angekommen, wird der Journalist von Redaktor Castilhos ausgeschickt, um mit der Frauen-Hardrock-Band *Vaginas-Dentatas* ein Interview zu machen. Dort angekommen, vernimmt er einmal mehr das alte Lied – Bolero oder Foxtrott –, verfremdet von hysterischen Synthesizer-Effekten: «Weiter nichts, weiter nichts als eine Illusion.»⁶ Da fällt es ihm wie Schuppen von den Augen: die Sängerin *Dulce Veiga* hat dieses Lied gesungen, bevor sie vor zwanzig Jahren spurlos von der Bildfläche verschwand. Langsam, nebelhaft und bruchstückhaft taucht ein Bild aus der Vergangenheit auf und überlagert die Gegenwart wie ein Palimpsest – die erste Reportage, im Schicksalsjahr 1968: «Ein klassischer Sessel, eine mit grünem Samt bezogene Bergère (...). Der grüne Sessel, das Zimmer mit den hohen Wänden, der runde Aschenbecher, die Perlenkette. Und ein Baby.»⁷ Immer wieder tauchen Fetzen der Vergangenheit auf, aber das Bewußt-

sein scheint sich dagegen zu sträuben, aus welchem Grund, ist noch nicht ersichtlich: «der grüne Sessel, die blutverschmierte Spritze, die Wiege in der dunklen Ecke. Ich weiß nicht, wieso ich das vergessen hatte, aber noch kannte ich den richtigen Weg nicht, um mich an alles zu erinnern.»⁸ Es ist der Beginn eines Prozesses der Anamnese, der Wiedergewinnung des Gedächtnisses.

In seinen literarischen wie religionswissenschaftlichen Werken hat Mircea Eliade immer wieder auf die zentrale Bedeutung der Anamnese hingewiesen.⁹ Das Modell, an dem er die Funktionsweise und die soteriologische Rolle der Wiedergewinnung des Gedächtnisses erläuterte, ist ein gnostischer Text – das *Perlenlied*.¹⁰ Ein Prinz kommt aus dem Orient, um in Ägypten eine Perle zu suchen, die sich in einem See befindet, bewacht von einer laut zischenden Schlange. In Ägypten wird er von den Menschen eingefangen, ißt ihre Speisen und vergißt seine Mission, seinen göttlichen Ursprung. Die Eltern senden einen Adler aus, um ihm eine Botschaft zu überbringen, eine Botschaft der Erweckung. Der Prinz erwacht, erinnert sich, schläfert die Schlange ein, erlangt die Perle und kehrt als König in sein Reich zurück. Alle konstitutiven Elemente dieser Erzählung – Perle, Schlange, Adler, Anamnese, Flucht aus der Gefangenschaft – finden sich in *Caio Fernando Abreu* Roman, die Geschichte einer Erlösung durch Anamnese, durch Wiedergewinnung des Gedächtnisses. Eine Reihe Zeichen – ein Lied, die Perlenkette, der grüne Sessel, der Regenbogen über der Stadt – fungieren als Elemente der Erweckung, die dem vor sich hin grübelnden und nach Rettung dürstenden, verklavten Individuum den Weg aus dem monströsen Netz weisen, in das es sich verstrickt hat.

Der anonyme Journalist verfaßt einen Feuilleton-Artikel, ein literarisches Porträt (*crônica*) über die abgetauchte Diva, das wie eine Bombe einschlägt:¹¹ «Als ich *Dulce Veiga* zum erstenmal sah, und ich habe sie ja nur zweimal gesehen, saß sie in einem Sessel aus grünem Samt (...). Von dem Türbogen aus (...) konnte ich nur ihren schneeweißen Hals und eine Perlenkette sehen, die auf der Haut schimmerte (...). Eine Hand schwenkte träge ein Kognakglas. In der anderen hielt sie eine brennende Zigarette (...). Sie trug nie mehr als zwei Farben.» Diese *crônica* wirkt wie eine Initialzündung: Verehrer senden Blumen, es hagelt Telegramme. Der Besitzer der Zeitung schickt den Reporter auf eine große Reise: er soll *Dulce Veiga* suchen und nach São Paulo zurückbringen – eine moderne Suche nach dem Heiligen Gral, die dem Leben des Ich-Erzählers einen Sinn gibt, ein Ziel. Wie eine Marienvision erscheint die verschwundene Diva an den verschiedensten Stellen der krisengeschüttelten, verseuchten Stadt: stets in zwei Farben gekleidet, mit Schirm, hohen weißen Schuhen mit klackenden Absätzen, weißen Handschuhen oder Handtaschen in allen Farben: etwas Übernatürliches, etwas ganz anderes haftet ihr an und überträgt sich auf das Leben des Erzählers. Er erlebt die Visionen der *Dulce Veiga* wie eine Hierophanie, eine Präsenz des Heiligen hinter der Maske des Profanen – am Rande des Wahnsinns, denn niemand sonst kann *Dulce Veiga* sehen. Die erste Vision der Diva erfolgt im Ibirapuera-Park im Zentrum von São Paulo, während eines heftigen Gewitters. Ein Regenbogen stellt die Verbindung zum Himmel her und verspricht Erlösung. Bei dieser wie bei allen folgenden Visionen

⁸ Ebd., S. 31.

⁹ M. Eliade, *Mythos und Wirklichkeit*. Aus dem Französischen von E. Moldenhauer. Insel-Verlag, Frankfurt/M 1988, S. 114–136. M. Eliade, *Australian religions: an introduction*. 2nd ed., Cornell University Press, Ithaca, NY, 1977, S. 58–60. M. Eliade, *Mythes, rêves et mystères*. 3e éd., Gallimard, Paris 1957, S. 53–57. (Les Essais; 84).

¹⁰ O. Betz und T. Schramm, *Perlenlied und Thomas-Evangelium*. Texte der frühchristlichen Gnosis. 3. erw. Aufl., Benziger, Zürich 1985, S. 19–33.

¹¹ (S. Anm. 1) S. 33–36.

¹ C. F. Abreu, *Was geschah wirklich mit Dulce Veiga?* Aus dem brasilianischen Portugiesisch von Gerd Hilger. Edition Diá, Berlin 1994.

² Ebd., S. 44. ³ Ebd., S. 10. ⁴ Ebd., S. 12.

⁵ Vgl. G. Hilger, *Caio Fernando Abreu: zwischen allen Stühlen, mitten im Leben*, in: *Studien zur brasilianischen Literatur*. Hrsg. M. Ray-Güde und A. Schönenberger. TFM/Domus Editoria Europaea, Frankfurt/M 1993, 119 Seiten (Beihefte zu Lusorama. 2. Reihe; 2).

⁶ (S. Anm. 1) S. 28. ⁷ Ebd., S. 24, 30.

reißt *Dulce Veiga* den rechten Arm zum Himmel hoch und verschwindet ebenso schnell; wie sie aufgetaucht ist.

Aber Caio Abreu ist Brasilianer, und so ist *Dulce Veiga* auch nicht irgendeine Marienvision, sondern wie alle Heiligen der brasilianischen Kirche gleichzeitig Verkörperung einer afrikanischen Gottheit, die von den ehemaligen Sklaven und ihren Nachkommen hinter der Maske eines katholischen Heiligen verehrt wird: Bei der ersten Erscheinung im Park von Ibirapuera ruft ein Unbekannter vom Balkon herunter: «Eparrê, eparrê-i, Iansã!»¹², einen Gruß an die Göttin von Wind und Unwetter. Iansã wird im Bild der heiligen Barbara verehrt, und ihre Farben sind Rot und Weiß: «Dulce Veiga. Sie war ganz in Rot gekleidet, trug eine aufgeblühte weiße Rose am Revers und weiße Handschuhe, die ebenfalls weiße Handtasche hing am Handgelenk.»¹³

Bei der zweiten Erscheinung vor der Bibliothek Mário de Andrade im Stadtzentrum von São Paulo grüßt der Laufburche der Redaktion – Pai Tomás, ein Schwarzer: «Ogum i ê»¹⁴ – ein Gruß an den Herrn des Eisens und des Krieges, der zusammen mit dem heiligen Antonius verehrt wird. Seine Attribute sind Geräte aus Eisen, seine Farbe ist Dunkelblau: «Aus der Rua Xavier de Toledo kam eine Frau, die ein altmodisches marineblaues Kostüm und einen engen anliegenden Rock trug (...). Ich hatte den Verdacht, daß sie es war. Und war mir sicher, als sie gemessen und leicht, wie tanzend den Regenschirm in die linke Hand nahm und mit derselben Bewegung wie gestern nachmittag um dieselbe Zeit den rechten Arm mit zum Himmel ausgestrecktem Zeigefinger in die Höhe hielt.»¹⁵

Die letzte Erscheinung erfolgt in Rio de Janeiro, am Strand von Arpoador. Diesmal ist es *Dulce Veiga* selbst, die vom Felsen aus ruft: «Epá, epá babá!»¹⁶, ein Gruß an Oxalá, das Oberhaupt der Götterfamilie. Sein Zeichen ist die Taube, seine Farbe weiß, sein Tag der Freitag. Zu diesem Symbol verdichten sich alle Zeichen, kurz bevor der Erzähler *Dulce Veiga* wiederfindet: «Und auf den Felsen von Arpoador, ganz in Weiß, die blonden Haare und das Kleid in der Brise des frühen Abends wehend (...) stand Dulce Veiga. Sie hob den rechten Arm (...) und gab eine weiße Taube frei.»¹⁷

Der Ich-Erzähler beginnt, das Drama seiner eigenen Erweckung mitzuspielen, auch wenn sein Bewußtsein sich dagegen sträubt: «Allmählich machte mich dieser ganze afrobrasilianische Hermetismus nervös.»¹⁸ Am Mittwoch, dem Tag von Xangô – einem mächtigen afrikanischen König und Herrn über Donner und Blitz in den Farben Rot und Weiß – bekommt der Journalist einen Strauß roter und weißer Rosen als Dank für seinen Artikel über *Dulce Veiga*. Er überreicht der Klatschreporterin Teresinha O'Connor die roten Rosen und legt eine weiße Rose auf die Schreibmaschine seines Redaktionskollegen Filemon, den er insgeheim verehrt. Am nächsten Tag sind die Rosen aufgeblüht. Pai Tomás, der Pikkolo und Zeremonienmeister, kommentiert: «Xangô hat die Opfergabe angenommen (...). Wenn du essen gehst, nimm Hammelfleisch und bedank dich dafür. Xangô mag das.»¹⁹ Der Erzähler selbst wird von einer anderen afrikanischen Gottheit in Besitz genommen: Oxumaré, Gott des Regenbogens. Der Regenbogen taucht über dem Ibirapuera-Park nach dem Ge-

witter auf und verknüpft Vergangenheit mit Gegenwart, Erlaubtes mit Verbotenem. Oxumarés Symbol ist die Schlange. Der Erzähler hat einen Alptraum: er steht mitten in einer verfallenen Kirche in der Karwoche; kurz vor der Auferstehung Christi. Alle Heiligen sind mit roten Tüchern verhüllt. Der Boden ist übersät mit Schlangen – ein wogender Teppich. Einzelne Heilige sind an ihren Attributen zu erkennen – der heilige Antonius von Padua (Knabe im Schoß), der heilige Sebastian (Pfeile im Oberkörper), die heilige Therese von Lisieux (Kruzifix mit Rosen auf den Armen). Eine Figur ist nicht zu erkennen – eine Frau. Der Träumende lüftet den Schleier und erblickt die *Vagina Dentata*, das sexuelle Tabu. Schreiend wacht er auf und erkennt vor sich den bisexuellen Sohn der Nachbarin – Jacyr – der ihn mit den Worten «Arobo-boi!»²⁰ begrüßt, einer Reverenz vor Oxumaré, Sinnbild der Wandelbarkeit (Schlange), sechs Monate Mann, sechs Monate Frau. Oxumaré leitet den Hautwechsel des Erzählers ein, der aus einem monströsen Netz, einer Art Kokon, schlüpft. Der Weg dorthin ist weit, er führt von der Peripherie ins Zentrum des Landes, ins Zentrum des Ich, vom Chaos in den Kosmos. Der Weg ist ein Labyrinth.

Das Quecksilberlabyrinth – ein Weg ins Zentrum

«An einer Ecke des Tisches in der Zimmermitte lag ein seltsames Döschen. Es war ein Spiel (...). Ein Labyrinth in Form eines Sechsecks auf schwarzem Grund mit einem Quecksilbertropfen außerhalb des Labyrinths, unter durchsichtigem Akrylglas.» Die Suche nach *Dulce Veiga* führt den Ich-Erzähler nach Rio de Janeiro, zu Lilian Lara, der besten Freundin der Verschwundenen: «Einer der Tropfen außerhalb des Labyrinths teilte sich in mindestens zehn weitere. Sie glänzten auf dem schwarzen Untergrund.» Der Journalist steckt das Geduldsspiel ein und versucht, während des Rückflugs nach São Paulo, den Tropfen in die Mitte zu bugsieren, ohne daß er sich spaltet. «Aber dann, ganz plötzlich, war er da. In der Mitte, ich hatte es geschafft.»²¹ Das Spiel mit dem Quecksilbertropfen steht für die ganze *Quête*, die Suche nach *Dulce Veiga* und nach der eigenen Identität. Im Zentrum angekommen, bei *Dulce Veiga* im Stern des Nordens, einer halbvergessenen Siedlung im Staat Goiás, stellt der Erzähler zufrieden fest: «Ich war da, wo ich sein sollte. Ungeteilt. Wie ein Quecksilbertropfen.»²²

Die sokratische Technik der Selbsterkenntnis – so Mircea Eliade²³ – basierte auf der Überzeugung, daß jeder Mensch die Wahrheit in sich trägt. Er muß sich nur daran erinnern, sie ans Licht bringen. Der Mensch, der im Chaos lebt, hat sein Zentrum vergessen. Um es wiederzufinden und damit die eigene Freiheit wiederzugewinnen, muß das Ich die profane Welt verlassen (hier die Stadt São Paulo) und eintreten in eine heilige Oase – den «Stern des Nordens» – in der *Dulce Veiga* abgeschieden und glücklich ein einfaches Leben führt, weit weg von der Welt, nah bei ihrem Gesang. Hier, im Zentrum, schlüpft der Erzähler aus dem monströsen Netz seiner bisherigen Existenz: «Ich wollte gerade rausgehen, aber mitten im Wohnzimmer merkte ich, daß sich lauter graue Fäden um meinen Körper schlangen, ich konnte kaum gehen.»²⁴ Er schlüpft aus dem Kokon – das Bild der zweiten Geburt – und vereinigt sich mit dem Baum, Symbol der vollkommenen Wirklichkeit.²⁵ Er spuckt das Gift aus, die Krankheit, die in ihm steckt, und die Erde schluckt es. *Dulce Veiga* gibt ihm seinen Namen zurück, und er beginnt zu singen.

¹² Ebd., S. 32. Vgl. Fußnote in der italienischen Übersetzung: «saluto a Iansã per entrare in armonia con l'energia della tempesta. Dea del fiume Niger, orixá dei venti e delle tempeste è identificata con Santa Barbara» in: C. F. Abreu, *Dov'è finita Dulce Veiga?*. Traduzione di Adelina Aletti. Zanibar, Milano 1993, S. 36.

¹³ Ebd.

¹⁴ (S. Anm. 1) S. 65–66. Vgl. Fußnote in der italienischen Übersetzung: «saluto a Ogum, orixá delle strade, identificato con Sant'Antonio» (S. Anm. 12) S. 73.

¹⁵ (S. Anm. 1) S. 64.

¹⁶ Ebd., S. 201. Vgl. die Fußnote in der italienischen Übersetzung: «saluto a Oxalá, in segno di obbedienza, rispetto, venerazione verso la divinità suprema, padre di tutti gli orixás». (S. Anm. 12) S. 217.

¹⁷ (S. Anm. 1) S. 200–201. ¹⁸ Ebd., S. 156. ¹⁹ Ebd., S. 90–93, 138.

²⁰ Ebd., S. 82. Vgl. die Fußnote in der italienischen Übersetzung: «saluto a Oxumaré, servo di Xangô, è il legame tra cielo e terra. È l'arcobaleno. Si manifesta anche sotto le sembianze di un serpente, sei mesi femmina, sei mesi maschio.» (S. Anm. 12) S. 90.

²¹ Ebd., S. 193, 198, 203.

²² Ebd., S. 234.

²³ M. Eliade, *Drumul spre centru*, in: *Drumul spre centru*. ed. G. Liiceanu und A. Pleşu. Ed. Univers, Bukarest 1991, S. 128–130.

²⁴ (S. Anm. 1) S. 231.

²⁵ M. Eliade, *Simbolismul arborelui sacru*, in: (s. Anm. 23), S. 231–238.

Hier im Zentrum, im Stern des Nordens angelangt, übersieht der Erzähler den Weg, den er zurückgelegt hat, eine Initiation: er hat denselben Weg beschritten wie die verschwundene Diva. Wie sie vor ihrer Flucht aus São Paulo, so war auch er am Scheideweg angelangt. Auf der Suche nach einem Sinn im Leben hatte er keine Erfahrung, kein Experiment gescheut, Ideologien, Kulturen und Lebensstile konsumiert, dabei aber nur Leere, Resignation und Ratlosigkeit empfunden – einen Knoten in der Brust, Ausdruck des Verlustes geistiger Neuigkeit.²⁶ Seine Anonymität ist das Zeichen für die Unfähigkeit, die Maske überzustreifen, wie es die Gesellschaft verlangt, teilzuhaben an einem gespaltenen und damit sinnlosen Universum. Er sucht nach etwas ganz anderem, stellt – zunächst unbewußt – die Frage nach dem Gral. Nach und nach dringen Zeichen der Erlösung in diesen Hades: Wenn er auf seiner Brust das dritte graue Haar entdeckte, werde er *Dulce Veiga* finden, prophezeit die Nachbarin Jandira. Filemon fragt ihn nach dem Grund für das völlige Fehlen Jesu in seinem Leben. Im *Seicho-No-Le*-Kalender steht geschrieben: «Jetzt ist der entscheidende Augenblick für eine Wiedergeburt.»²⁷ Bruchstückhaft beginnt er sich an die heftige Zuneigung zu einem jungen Mann zu erinnern, der ihn eines Tages in völliger Zerrüttung zurückließ – ohne Namen, ohne Identität, infiziert mit Aids. Erst diese völlig ausweglose Situation der Verlassenheit macht ihn aufnahmefähig für die Zeichen und Signale, die ihn zum Zentrum führen werden. Vor der Abreise in den Norden malt die Tochter von *Dulce Veiga* mit Schminke ein Zeichen auf den Spiegel. Es ist das Symbol der Heiterkeit, der wahren Freude und inneren Festigkeit des *I Ching*²⁸, des chinesischen Buchs der Wandlungen. «Ich bin Astrologe», erklärte Caio Fernando Abreu in einem Interview. «Ich lege Tarot-Karten, ich kenne das *I Ching* sehr gut. Diese Symbole tauchen gelegentlich in meinen Geschichten auf. Mein Roman *Was geschah wirklich mit Dulce Veiga?* ist ein Palimpsest, der eine zweite astrologische Lesung in chiffrierter Form erlaubt (...). Wer über die entsprechenden esoterischen Kenntnisse verfügt, kann diese Botschaft verstehen (...). Ich meine, die Wirklichkeit ist wie eine Zwiebel mit vielen Schichten.»²⁹ Die Auferweckung aus dem Chaos der Sinnlosigkeit und des Todes, die zweite Geburt des Protagonisten, ist Durst nach Wissen, Hunger nach Freiheit, aber vor allem sexuelles Verlangen jenseits der engen Zäune und Hecken des Erlaubten, eine Sprengung der Grenzen.

²⁶ Vgl. G. Hilger, (s. Anm. 5) S. 114–115.

²⁷ (S. Anm. 1) S. 16.

²⁸ *I Ging*. Das Buch der Wandlungen. Hrsg. und aus dem Chinesischen von R. Wilhelm. 21. Aufl. Diederichs, München 1993, S. 212–214.

²⁹ S. Grootendorst, O escritor e o seu texto, in: *Literatura gay no Brasil?* Departamento de Português da Universidade de Utrecht, Utrecht 1993, S. 74. – Vgl. auch das Interview des Verfassers mit C. F. Abreu in: *Orientierung* 57 (1993), S. 159f.

Die Schule des I Ging Ein Standardwerk kündigt sich an

Ein gründlich recherchiertes, höchst inspiriertes Werk zum Hintergrundverständnis des I Ging. Vor genau 70 Jahren erschien die grundlegende Übersetzung des I Ging von Richard Wilhelm, erschienen ebenfalls im Diederichs Verlag. Franciscus Adrian bringt die Weisheit dieses Klassikers der Weltliteratur in ihren zahlreichen geistes- und kulturgeschichtlichen Facetten zum Leuchten.

Franciscus Adrian: *Die Schule des I Ging - Hintergrundwissen*. 352 Seiten, gebunden, Fr. 38.50 ISBN 3-424-01213-0



DIEDERICHS

Machismo – Demontage einer Pseudo-Identität

«Vor einem Glas Bier auf die Theke von Kenia's Bar gestützt, summt der Schwarze leise vor sich hin (...). Als er bemerkte, daß ich ihn beobachtete, drehte er sich zur Straße, das Gesicht in herausfordernder Pose erhoben. Ich senkte den Blick. Dann spreizte er in der knallengen weißen Hose die Schenkel. Er trug keine Unterhose (...). Er schob den Unterleib nach vorn und streichelte sein Glied mit der Hand (...), erhob (...) sein Glas mit dem goldgelben Bier. Als prostete er mir zu.»³⁰

«*Infra equinoxalem nihil peccari*», schrieb 1660 Gaspar von Barlaeus³¹ und drückte dabei das extreme Befremden des Europäers angesichts der Überschreitung zweier grundlegender Tabus der europäischen Kultur in Brasilien aus – die Mißachtung sexueller Normen und das Verzehren von Menschenfleisch. Der Kannibale prägte entscheidend das Bild, das sich Europa von Brasilien machte, und wurde bei Michel de Montaigne zum Mythos des Guten Wilden. Die Ambiguität, die die europäischen Entdecker bei der Beschreibung Brasiliens bezeugten, ging ein in das Selbstverständnis Brasiliens, das – sich selbst fremd und ohne eigene Hochkultur wie in Mexiko oder Peru – europäische Vorbilder so lange nachahmte, bis es fast zur Parodie Indiens wurde, dem eigentlichen Ziel der Conquistadores.³² Die Rassenmischung, die Fusion aus Indio, Portugiese und Afrikaner, wurde zum Schlüssel bei der Formulierung der brasilianischen Identität durch die relativ kleine Elite des Landes (Paulo Prado, *Porträt Brasiliens*, 1928; Gilberto Freyre, *Herrenhaus und Sklavenhütte*, 1933).

Angesichts des riesigen Territoriums, um ein Mehrfaches größer als das Mutterland Portugal, wurde die patriarchalische Familie zum Rückgrat der Kolonialgesellschaft, mit einer strengen Hierarchie, in der der Patriarch fast unumschränkte Vollmacht genoß und im Herrenhaus eine absolute Herrschaft über Frau und Kinder ausübte. Die Schwachstelle an diesem rigiden Ständesystem waren die männlichen Nachfahren des Patriarchen, die – von Frauen und in engstem Kontakt mit den Sklaven auf der Fazenda erzogen – erst durch Internalisierung eines komplizierten Kodex zu würdigen Nachfolgern ihres Vaters aufrücken konnten, stets bedroht von unstatthaften Abweichungen, denn an Gelegenheit dazu fehlte es nicht. 1591 begann die portugiesische Inquisition ihre Fühler nach Brasilien auszustrecken. Bei den Visitationen in Bahia (1591–1592) und Pernambuco (1593–1595) machte sie vor allem Jagd auf religiöse Abweichungen, auf jüdische Praktiken. Aber gleichzeitig verfolgte sie auch sexuelle Abweichler: Sodomiten und Bigamisten. Das Ergebnis dieser sorgfältig protokollierten Verhöre, das sogenannte *Caderno do Nefando*, ruhte bis 1980 unangetastet im Staatsarchiv Torre do Tombo in Lissabon, da sich niemand an das heiße Eisen heranwagte. Erst 1988 publizierte der Anthropologe Luiz Mott eine Studie³³, die auf diesen Dokumenten basierte: *sodomia* war – abgesehen von jüdischen Praktiken – die häufigste, von den Inquisitoren dokumentierte Sünde, besonders zwischen Weißen und Schwarzen, Herren und Sklaven. Umgekehrt war es das Schicksal Tausender schwarzer Sklavinnen, zu Konkubinen ihrer weißen Herren und Besitzer zu werden, was weiter nicht verwunderlich ist, wenn man bedenkt, daß der französische Reisende Frézier 1714 schrieb, daß 95 Prozent der Menschen, die in der Unterstadt von Salvador da Bahia herumspazierten, völlig nackte Neger und Negerinnen waren. Zur gleichen Zeit begann der nordamerikanische Sexualforscher Richard G. Parker eine systematische Feldforschung über das Sexualleben der Brasi-

³⁰ (S. Anm. 1) S. 87–89.

³¹ Zitiert nach: R. G. Parker, *Corpos, prazeres e paixões: a cultura sexual no Brasil contemporâneo*. Tradução M. T. M. Cavallari. Best-Seller, Rio de Janeiro 1991, S. 205.

³² J. S. Trevisan, *Perverts in Paradise*. Tr. Martin Foreman. GMP Publishers, London 1986, S. 11–12.

³³ L. Mott, *O sexo proibido: escravos, gays e virgens nas garras da Inquisição*. UNICAMP, Campinas, SP 1988, S. 10, 39, 73.

lianer und Brasilianerinnen. Gewalt – so fand er – beherrschte dieses Universum: Mann und Frau stehen sich in symbolischer Aggression gegenüber – die Waffe des Phallus gegen die Vagina Dentata.³⁴ Neben diesem rigiden Schema einer patriarchalischen Kolonialgesellschaft gibt es – so Parker – auch eine Ideologie des Erotischen, basierend auf dem Vergnügen am Überschreiten aller Verbote. Was gegen den sozial definierten Kodex des guten Geschmacks verstößt, gilt als besonders reizvoll, weil gefährlich, dies besonders in Zeiten, da die Hegemonie traditioneller Instanzen wie Kirche und Familie ins Wanken gerät. Sexuellen Interaktionen zwischen einem weißen Mann und einer schwarzen Frau, zwischen einem Weißen der Oberschicht und einem Transvestiten der Unterschicht, zwischen einer Frau in mittleren Jahren und ihrem jungen Liebhaber kommt dabei besondere Bedeutung zu. Wie spiegelt sich dieses Bild im Werk brasilianischer Schriftsteller?

Literatur wird in Brasilien immer noch als Wahrheitsfindung einer nationalen Wirklichkeit verstanden. Wer gegen diese offiziellen Leitlinien verstößt, wird scheel angesehen und in den Literaturgeschichten in einer Fußnote abgehandelt. Kommt eine solche Thematik in Meisterwerken vor – so in *Grande Sertão: Veredas* (1963) von *João Guimarães Rosa* – wird sie einfach unter den Teppich gekehrt. Daß Vertreter des intellektuellen Establishments in ihrem persönlichen Leben die gängigen Tabus nicht respektiert haben – so der parnassianische Dichter *Olavo Bilac* (1865–1918), *Alvares de Azevedo* (1831–1852) oder *Mário de Andrade* (1893–1945) –, tut ihrer Aufnahme in das literarische Pantheon keinen Abbruch. Angesichts dieser gängigen Doppelmoral verwundert es nicht, wenn Caio Fernando Abreu in Brasilien zu den ganz wenigen Schriftstellern gehört, die es gewagt haben, die Identität des Mannes unbarmherzig zu zerpfücken: «Da es in Brasilien keine Gay-Bewegung gibt wie beispielsweise in England, kann die Literatur von oder über Homosexuelle auch nur bruchstückhaft, gewunden, vag und undefiniert sein. Aber es gibt sie trotzdem.»³⁵ Die Poetik des Labyrinths und der Ambiguität ist die einzige Möglichkeit, das Verlangen zwischen Männern in einem Kulturkreis darzustellen, in dem Sprachlosigkeit herrscht. Die Aids-Epidemie blockierte die wenigen Ansätze zur Selbstbefreiung in den siebziger Jahren und prägte Gefüh-

le, Verlangen und soziales Verhalten entscheidend. So geistert der anonyme Erzähler durch das Labyrinth des Ichs, auf der Suche nach Freundschaft und etwas Liebe, an die er kaum glaubt, wie eine schöne Illusion, eine nostalgische Erinnerung, wie das tropische Brasilien der Vorfahren, mit Kokosnüssen, schäumender Brandung und glasklarem Wasser – irgendwie zu schön, um wahr zu sein, ein Poster: «Auf dem Poster war ein Streifen gelber Sand zu sehen, der ins nahezu grüne Meer eintauchte (...). Ganz kahl und kein bißchen tropisch. Im Vordergrund (...) eine Frau im Sand, die einen altmodischen, zweiteiligen Badeanzug trug (...) ziemlich dick, breite Hüften und kurze Beine. Sie trug eine Ray-Ban-Sonnenbrille in Schmetterlingsform.» Darunter die Legende: «Ist es nicht aufregend, dieses Leben?»³⁶

Wie ein Schmetterling geistert der Ich-Erzähler durch die gespenstische Welt der Millionenstadt São Paulo – ein riesiger Moloch, so verrückt wie New York. Er ist hin- und hergerissen zwischen der Verehrung für die ferne Diva *Dulce Veiga* und der heftigen Zuneigung zu Männern – zu seinem ehemaligen Freund Pedro, dem Argentinier in seinem Haus, und dem Schwarzen in Kenia's Bar an der Ecke. Es scheint keinen Ausweg aus seiner Einsamkeit zu geben. Da reiht sich Zeichen an Zeichen und führt ihn hin zum Ziel seiner Wünsche, zu *Dulce Veiga*, dem Stern des Nordens. Aber gibt es dieses andere, tropische Brasilien überhaupt noch? Ist es mehr als eine nostalgische Erinnerung? Auf die Frage nach der Realität, über die er schreibt, verweist Caio Fernando Abreu auf eine Erzählung des Argentiniers *Horacio Quiroga: A la deriva* (Abtritt).³⁷ Es ist die Geschichte eines Mannes, der von einer Giftschlange gebissen wird und in seinem Kanu den Fluß hinuntertreibt, die Chronik seines Wahnsinns und seines Todes: «Das ist das Bild, das ich von der *Conditio humana* am Ende dieses Jahrhunderts habe, eine Welt vergifteter Nahrung und vergifteter Gefühle, unser Blut vergiftet von allen möglichen Viren.»³⁸ Und so ist die Suche nach *Dulce Veiga* letztlich die Suche nach dem verlorenen Lebenssinn, nach einem verborgenen Gott, im Norden, im Zentrum des Sterns.

Albert von Brunn, Zürich

³⁶ (S. Anm. 1) S. 42.

³⁷ H. Quiroga, *A la deriva*, in: *Todos los cuentos*. Ed. N. B. Ponce de León y J. Laforge, Centre de Recherches Latino-Américaines, Nanterre 1993, S. 52–56. (Colección Archivos; 26).

³⁸ V. Aguiar, *Um biógrafo da emoção*, in: Caio Fernando Abreu. IEL, Porto Alegre 1988, S. 6. (Autores gaúchos; 19).

³⁴ R. G. Parker, (s. Anm. 31) S. 65–70.

³⁵ S. Grootendorst, *Literatura gay no Brasil?* Departamento de Português da Universidade de Utrecht, Utrecht 1993, S. 54.

Christentum – auf dem Weg mit Jesus von Nazareth

Über die Unfähigkeit der Einen, sich der Andern zu erinnern (II)*

Gewarnt durch die Aporien des Erkenntnisparadigmas und den Autoritarismus subjektzentrierter Vernunft, hat *Jürgen Habermas* für solche Reziprozität – freilich prozedural erkältet und ohne kompensierende Parteilichkeit – das «Paradigma der Verständigung zwischen sprach- und handlungsfähigen Subjekten» eingeführt.¹¹ «Gewiß», so Habermas, «schrumpft das Universum derjenigen Fragen, die sich unter dem moralischen Gesichtspunkt rational beantworten lassen, im Zuge einer Entwicklung zur multikulturellen Gesellschaft im Inneren und zur Weltgesellschaft im internationalen Verkehr».¹² Je größer diese Vielfalt und das Miteinander sich immer fremder werdender Lebensweisen, desto abstrakter müssen die Reziprozität garantierenden Prinzipien werden.

IV. Verständigen

Eines dieser «letzten» Prinzipien eines nachmetaphysischen Philosophietreibens ist die *eine* Vernunft. Sie wird jüngst von ihren Novizenmeistern zwar pfingstlich-polyglott eingekleidet, ohne aber ihre selbstverständlich vorausgesetzte Einheit in Beweisnot zu bringen. Alteritätsfreundlich sind sie sich handelseinig, daß «die Einheit der Vernunft in der Vielfalt ihrer Stimmen»¹³ zu Wort kommen müsse. Durch die Vielheit der auf der Tagesordnung zugelassenen Stimmen und im innerkirchlichen Bereich durch die Forderung nach einer «kulturell polyzentrischen Weltkirche»¹⁴ schien kontextuelle Farbe in

¹³ J. Habermas, *Die Einheit der Vernunft in der Vielfalt ihrer Stimmen*, in: ders., *Nachmetaphysisches Denken*. Frankfurt/Main 1988, 153–186.

¹⁴ J. B. Metz, *Unidade e pluralismo. Problemas e perspectivas da inculturação*, in: *Concilium* 224 (1989/4) 78. – Ebenso ders., *Im Aufbruch zu einer kulturell polyzentrischen Weltkirche*, in: F. X. Kaufmann/ders., *Zukunftsfähigkeit. Suchbewegungen im Christentum*, Freiburg 1987, 93–123. – Natürlich wäre da noch zu fragen, ob ein nur «kultureller Polyzentrismus»

* Teil I siehe: *Orientierung* 58 (1994) Nr. 21, 15. November 1994, 233–236.

¹¹ J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt/Main 1985, 345.

¹² J. Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik*, 202.

die Universalien *Vernunft* und *Heilsangebot* zu kommen. Beim näheren Hinsehen taucht jedoch der Verdacht auf, daß es sich bei der *einen* Vernunft nicht um den Chor der vielen Stimmen, sondern um die prekäre Übersetzung und Auslegung doch noch ontologisch vorgegebener oder lebensweltlich verstrickter Vernunft handelt. Diese eine Vernunft lebt noch von jenem ontologisch-lebensweltlichen Fundus, den sie leugnet. Man könnte daher in sehr vielen Fällen auch einfach von einer universal extrapolierten europäisch-abendländischen Binnenvernunft und ihren *vielen* Übersetzungen sprechen.

Wer die Welt aus der Perspektive der südlichen Halbkugel beobachtet, muß zumindest den Verdacht hegen, daß im nachmetaphysischen Denken die *eine* Vernunft auch eine unhistorische Universalgrammatik sein kann. Aufgeschreckt durch aktuelle Beispiele ethnisch-religiöser Zerstörungswut und Rassenhasses, geht es den Universalisten ja um ganz wichtige Dinge, wie Gerechtigkeit für alle, weltweite Solidarität, nachbarschaftliche Toleranz und friedliches Zusammenleben in der einen Welt. Aber der Verdacht ist nicht von der Hand zu weisen, daß gerade die jahrzehnte-, oft jahrhundertlang aufgezwungene Universalgrammatik der tiefere Grund für eine weltweit beobachtbare Irruption des Ethnozentrismus ist. Historisch gesehen muß die europäisch-abendländische «Universalgrammatik» für die Erfahrungslosigkeit im Umgang mit den Anderen verantwortlich gemacht werden. Bekanntlich war das Jahr 1492 neben der Conquista nicht nur das Jahr der Vertreibung der Araber und Juden aus Spanien. Es war auch das Jahr der ersten Grammatik Kastiliens. Ihr Schöpfer, *Antonio de Nebrija*, unterstreicht in seinem Vorwort, daß die Rolle der durch diese Grammatik kontrollierbaren Einheitssprache so wichtig sei wie der Glaube, die Waffen und die Gesetze.¹⁵ Auch die Anerkennung einer Grammatik kann nur ein Bündnis auf Zeit sein, ein Uhrenvergleich bei verschiedener Laufgeschwindigkeit der jeweiligen Uhren.

Die eine Vernunft wird tendenziell immer provinzielle Varianten als kontingent-unvernünftig, als «zufälligen Fundus gelungener Überlieferungen»¹⁶ abtun oder zur Ordnung rufen. Gelungene Traditionen, die in Kulturen historisch weitergegeben werden, sind ja nicht fertig vom Himmel gefallen, sondern das historische Ergebnis sozialer, kommunikativer Vernunft. Auf solche historisch und sozial konstruierte Vernunft muß auch eine «prozedurale Vernunft» immer wieder zurückgreifen.

Die *eine* Vernunft muß daher ständig über ihre eigene Provinzialität aufgeklärt werden. Lebensweltliche Rationalität muß nicht evolutionär naturhaft oder teleologisch gesteuert auf universale Rationalität zulaufen. Es handelt sich dabei, wie bei verschiedenen Sprachspielen, um zwei verschiedene Modalitäten von Rationalität, an denen wir gleichzeitig teilnehmen können. Die Spannung zwischen *universal* und *partikular* muß nicht eliminatorisch durch Einverleibung, nicht evolutionistisch durch Entwicklung, noch pluralistisch durch Beliebigkeit, sondern kann auch in polarer Gleichzeitigkeit vermittelt werden. Das Dilemma prozeduraler Uneindeutigkeit zeigt sich gerade da, wo man es am wenigsten erwartet, nämlich bei formalen Rechtsverträgen. Die bis zur Unterzeichnung intersubjektiv ausgehandelter Rechtsverträge herrschende «prozedurale Vernunft» kann – arglistige Täuschung ausschließend – zu bemerkenswerten Interpretationsvarianten führen, die im Grunde nur beweisen, daß man partiell aneinander vorbeiverhandelt hat. Habermas würde bescheiden anmerken, daß dies eben mit der aus der «Unbestimmtheit des diskursiven Verfahrens» resultierenden Fallibilität und mit der «Provinzialität unseres endlichen Geistes gegenüber der Zukunft» zusammenhängt.¹⁷ Die eine Vernunft könnte

dann «prozedural» so zusammenschrumpfen, daß man am Ende nur noch weiß, vor welcher Gerichtsinstanz man Klage führen kann. Insofern gibt es gar keine rein «prozedurale Vernunft», die vom vertragstextlichen Inhalt ausgesperrt werden könnte. Auch die Grammatik einer natürlichen Sprache ist kein nur prozedurales Gerüst. Auch Grammatiken haben einen ihren Formalismus sprengenden historischen Kern mit semantischer Ausstrahlung. Vernunft kann nicht nur auf Verfahrensfragen intersubjektiver Kommunikation reduziert werden. Vernünftig sind ja nicht nur die Spielregeln, sondern auch das gelungene Spiel. Auch im nachmetaphysischen Denken können die Spielregeln nicht als *die* Vernunft gedacht werden. Sie sind nur eine Stimme einer vielstimmig und nicht nur gegenwartsträchtig ausgelagerten Vernunft. Auch kommunikative Verfahrensvernunft muß mit einem ihre Formalität relativierenden Zeitkern gedacht werden.

Denn was geschähe sonst mit de facto an der Teilnahme eines ideal durchformalisierten Kommunikationsgeschehens Verhinderten? Wo würden die Interessen der heute sprach- und handlungsunfähigen Subjekte wahrgenommen? Wo blieben die Opfer der Geschichte, wo die kommenden Generationen? Die Gegenwart der Diskursteilnehmer darf nicht die Zukunft der Anderen sein. Diskursive Reziprozität kann nie nur im Hier und Heute verankert werden. Man braucht nicht nur zornig oder vergeblich in die Vergangenheit zurückzublicken und paternalistisch oder vormundschaftlich in die Zukunft zu schauen. Wenn des Nachbarn Haus brennt, muß man keine Rechtsvollmacht besitzen – sozusagen eine Diskursteilnehmerbescheinigung –, um mit dem Löschgerät einzugreifen. Nicht geleistete advokatorische Solidarität, die scharf von Paternalismus getrennt gedacht werden muß, kann als unterlassene Hilfeleistung eingeklagt werden. Der in den jeweiligen Lebenswelten aufgeschüttete Berg des Kontrafaktischen muß in gestufter, jedoch reziproker Verantwortlichkeit abgetragen werden. «Gestufte Verantwortlichkeit» bezieht sich auf das in modernen Demokratien anerkannte Prinzip «progressiver Steuerzahlung» und braucht hier wohl nicht weiter erläutert zu werden.

V. Widerstehen

Die eine Welt soziokulturell und staatlich mehr oder weniger organisierter Menschen ist der voraussetzbare gemeinsame Nenner zwischen den Einen und den Anderen. In dieser einen Welt kann es Zeit und Raum geben für sehr verschiedene vernünftige Lebensprojekte. Reziproke Verantwortlichkeit heißt daher zunächst nicht, für eine substantiell gemeinsame Zukunft zu kämpfen, sondern dafür, daß die Einen und die Anderen sich nicht aus- oder einschließende Zukunft haben. In der einen Welt muß Platz sein für das undiskutierbare Geheimnis des Andersseins in symmetrischen, transparenten, veränder- und diskutierbaren Gesellschaftsstrukturen. Vernunft muß nicht eliminatorisch noch synthetisch, weder bipolar noch instrumentell gedacht werden. Die Verschiedenheit der Lebensprojekte braucht auch keinen postmodern-verstockten Bruch mit den «sperrigen» Anderen zu erzeugen. Vernunft kann durchaus komplementär-kooperativ und alternativ gedacht werden, und dies nicht nur im Hinblick auf sich ergänzende Projekte, sondern schon im Feld verständigungsorientierten Handelns «prozeduraler Vernunft». In den Naturwissenschaften gilt es als selbstverständlich, daß es sehr verschiedene, komplementäre und alternative Versuchsreihen geben kann, die zu den gleichen Ergebnissen führen. Das «gleiche Ergebnis» bedeutet in diesem Zusammenhang das je in Alterität gelungene und reziprok anerkannte Lebensprojekt. Da wir uns Vernunft ja als in die verschiedenen Lebenswelten ausgelagert vorzustellen versuchten, ist solches Gelingen nicht von metadiskursiven Vereinbarungen abhängig. In mikrostrukturellen Lebensverhältnissen, wie zum Beispiel in einem Indiodorf, wird ja häufig viel mehr um diskursiven

vielleicht doch noch die Tür für einen nichtkulturellen Zentrismus offenhält.

¹⁵ Antonio de Nebrija, *Gramática castellana*, Salamanca 1492 (Madrid 1980).

¹⁶ J. Habermas, *Faktizität und Geltung*, Frankfurt/Main 1992, 17.

¹⁷ J. Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik*, 207.

Konsens gerungen, als dies zum Beispiel in modernen Parlamenten der Fall ist, wo dann einfach mehrheitlich abgestimmt wird.

In einer Welt faktischer Ungleichheit, trotz gleich-gültiger Rechte und Pflichten aller, hat Solidarität neben dem diskursiven Moment immer auch einen strategischen Kern. Wie kann das Lebensprojekt der Anderen argumentativ universal und praktisch konkret gerettet werden? Im folgenden soll versucht werden, generative Widerstandsenergien für das Projekt der Anderen aus drei verschiedenen Argumentationsquellen mit je eigenen Rationalitätsschwerpunkten zu schöpfen: Zunächst hausintern aus dem theologischen Argumentationsfundus des Christentums (1), dann aus der Lebenswelt der Anderen selbst (2) und schließlich exogamisch «universal» aus dem Arsenal der über sich selbst aufgeklärten Moderne (3).

▷ Eine über sich selbst aufgeklärte Anerkennungspraxis ist bereit, die Anderen auch als Unerkannte, d. h. nur in ihrer Bedürftigkeit Erkannte und in ihrer Alterität Erahnte, anzuerkennen und ums Wort zu bitten. Und sie kann dafür aus dem begrenzt verallgemeinerungsfähigen Traditionsreferential des Christentums theologische Argumente ins Feld führen: der Bund Gottes mit den Schwachen und die Befreiung aus Sklaverei; Inkarnation und Auferstehung des Jesus von Nazareth, die der Hoffnung auf ein gelungenes Leben eine neue, lebensweltlich-universale und solidarische, jedoch historisch nicht einlösbare Dimension geben. Das «gelungene Leben» und Geschichte können ja immer nur perspektivisch «horizontal» zusammengedacht werden.

Die voraussetzungslose Präsenz Gottes im Anderen disqualifiziert von vornherein jede Rechtfertigung einer gestuften Verantwortlichkeit. Wer leidet, muß nicht recht haben oder für die Wahrheit leiden. Die Anderen müssen nicht eine zu ihrer Notlage noch hinzukommende «gute Sache» vertreten. Sie brauchen nicht als «gute Arme» oder «edle Wilde» idealisiert zu werden. Idealisierungen sind immer mythologische Verschleierungen. Die Idealisierung der Anderen würde ihre Entgeschichtlichung bedeuten. Auch unter den Anderen gibt es Konflikte. Es gibt auch «häßliche» und böse Andere. Nicht weil die Anderen recht haben oder weil sie gut sind, sondern ihrer Armut wegen rettet sie Gott. Leid und Armut der Anderen haben im Christentum eine der konventionellen Ethik vorgelagerte Dringlichkeit und Praxisrelevanz. Die je Anderen – auch für die Anderen gibt es Andere – sind die Bedingung für die kontextuelle Rede von Gott.

Dieser theologische, selbstlos-verantwortliche Umgang mit den Anderen lehrt, die Geschichte Israels und des Christentums weniger historizistisch-normativ als paradigmatisch-bildhaft zu lesen. Was da in der Geschichte eines Volkes geschehen ist, ist trotz seiner Einmaligkeit ein mehrdimensionales Beispiel nicht zu wiederholender Nachahmung (normativ), sondern zu kontextualisierender Nachfolge (paradigmatisch). Im Bild vom Exodus könnten dann die Nachfahren afrikanischer Sklaven in Amerika durchaus ihre Befreiungsgeschichte gegen das sie versklavende koloniale Christentum lesen. Gleichzeitig hat der Moses der Heilsgeschichte der Anderen andere Namen. Die «Altchristen» können die Befreiungsgeschichte der Anderen im Schlüssel des Exodus lesen. Die Anderen selbst aber dürfen ihre Heilsgeschichte nicht sofort paradigmatisch überhöht oder archetypisch universal lesen. Sie müssen wissen, daß es zu ihrer Geschichte keine parallele Heilsgeschichte gibt, sondern daß Gott ihr Heil in ihrer Geschichte wirkt.

Dies muß nicht bedeuten, daß es unter «kolonialen» Bedingungen nicht möglich wäre, Wesentliches von der Botschaft Jesu Christi kognitiv zu vermitteln. Auch in einer Fremdsprache kann man ja Befehle und Absichten mitteilen und Inhalte in groben Umrissen vermitteln. Solange solche Vermittlung nicht sinnlich, bildhaft, emotional nachvollziehbar und lebensweltlich vernetzt verläuft, muß damit gerechnet werden, daß sie den von *Evangelii Nuntiandi* bedauerten «oberflächlichen

Firmis» produziert (Nr. 20). Die lateinamerikanische Volksreligiosität repräsentiert Versuche, konzeptueller Einschnürung kreativ zu entkommen. Trotz der Prekarität jeder kulturellen Vermittlung des Evangeliums muß es als ein Apriori seiner Verkündigung gelten, daß die Geheimnisse Gottes auch in konzeptuellen Schlüsseln und Bildern indianischer Kulturen aussagbar sind. Auch die Geschichte der Guarani und Maya, der Yanomami und Aymara ist eine Heilsgeschichte, in der es möglich ist, von Jesus Christus und Gottes Reich zu sprechen, ohne daß die Geschichte Israels und des Christentums zerstörerisch von außen hinzukommen müßte.

Jesus von Nazareth hat sich ja nicht Ursprungsphilosophisch als *archä* oder als *logos* bezeichnet. Ohne genealogisch nachweisbaren Ursprung identifiziert er sich mit dem *Weg*, nicht mit der Herkunft und nicht mit der Ankunft. Nicht der nach Ithaka zurückkehrende Odysseus, sondern der auf dem *Weg* bleibende Abraham ist das produktive Glaubensvorbild der Christen. Die subsidiäre Wichtigkeit der Ursprungsidentität relativiert daher auch jegliche Ankunftsmentalität. Krippe und Grab stehen leer. Christen brauchen nicht *anzukommen*, sondern müssen nur auf dem *Weg* bleiben. Der *WEG* ist das Bild für das *An-archische*, für das Ursprungslose des Christentums. Die Anderen sind auf ganz besondere Weise die Erben dieser an-archischen Züge, ohne eigenes Dach und Land, stets auf dem *Weg* und unter der Brücke. Niemand weiß, wo ihre Wiege stand. Die Geburtsgeschichte Jesu ist nicht umsonst der historisch letzte Teil der Evangelienredaktion.

«Faktisch muß man», so der am biblischen Erbe der Juden sich inspirierende *Emmanuel Lévinas*, «die eigentliche Identität des menschlichen Ich von der Verantwortlichkeit her benennen, das heißt ausgehend von diesem Setzen oder diesem Absetzen des souveränen Ich im Selbstbewußtsein – Absetzen, das gerade in seiner Verantwortung für den Anderen besteht. (...) Ich, nicht-auswechselbar, ich bin ich einzig in dem Maß, in dem ich verantwortlich bin.»¹⁸ Die Verantwortlichkeit vor dem *an-archischen* Anderen ist älter als die stets mitgeborene Substanz, älter als «Ursprung» und «Prinzip».¹⁹ Die Identität des Christentums erwächst nicht aus seinen «ursprünglichen» Kulturgewändern, sondern aus seiner selbstlosen Verantwortung vor den an-archischen Anderen.

▷ Die an-archische Vielfalt der Anderen ist ein Geheimnis ihres Widerstands. Die ideologische Kolonisation der Anderen ist immer wieder an der Vernunft gescheitert, die in die plurikulturellen Lebensprojekte ausgelagert ist. Und niemand kann bis heute mit Bestimmtheit sagen, daß selbst da, wo die Stimme der Anderen das Echo der Einen zu sein schien, wo sie also fremdbestimmt, mimetisch, monokulturell assimiliert oder zerstört schienen, ob dies nicht auch eine ihrer Kriegslisten war. Niemand weiß es genau, ob die Anderen die Einen wirklich kopiert oder bewußt nur nachgeäfft haben. Die Vieltonmusik der Anderen will die Stimme der Einen nicht erwürgen oder jetzt ihrerseits zum Echo reduzieren, sondern dazu ermutigen, daß Antworten Hören voraussetzt und Ver-Antwortung Zuhören. Diese Ver-Antwortung bedeutet nicht schon von vornherein, sich dem Druck eines universal gedachten Dialogs aller Gesprächsteilnehmer auszusetzen, sondern eben zunächst nur das Zulassen der Stimme der Anderen als unbestimmbar und unübersprechbar. Wer fünfhundert Jahre zum Schweigen verurteilt war, muß jetzt nicht, im Namen reziproker Vernünftigkeit, einer unter vielen Sprechern sein. Er soll ruhig kompensatorisch das erste und das letzte Wort haben. Eine nur präsentische Reziprozität, ohne diese historisch-kompensatorische Dimension, wäre geradezu unvernünftig. Im Zuhören könnten die Einen entdecken, daß auch sie unverstanden und unbestimmbar sind und daß die Anderen durchaus darum wissen.

¹⁸ E. Lévinas, *Ethik und Unendliches*, 78.

¹⁹ Vgl. E. Lévinas, *Humanismo e an-arquia*, in: ders., *Humanismo do outro homem*, Petrópolis 1993, 82–102, hier 102.

Eine nicht nur an Rettung von außen appellierende Verantwortlichkeit wird sich darüber aufklären müssen, daß das Kraftwerk des Widerstands der Anderen nicht nur aus der *memoria passionis* betrieben werden kann. Es gibt da lebensgeschichtlich nicht nur das unvergessene Leid und die Wut über den verlorenen Groschen, sondern auch die Freude über die gefundene Drachme. Auch das gelungene Fest, die erfolgreiche Kriegslust und die Freude des Augenblicks sind widerstandsfähig und handlungsrelevant. Die Anderen leben nicht nur eine kaputtes, sondern auch ein partiell immer wieder gelungenes Leben. Die Anderen haben eine besondere Lebenskunst entwickelt, Freude und Trauer in den tönernen Gefäßen ihres Lebens gleichzeitig mit sich herumzutragen. Das Lachen auf den Gesichtern der Anderen ist nicht nur «wunderbar», sondern ihre Gegenoffensive. Meisterlich verstehen sie es, das Groteske am sogenannten Sieger freizulegen. Die Abschirmstrategien kolonisierender Gringos sind immer auch lächerlich. Zu behaupten, daß man nach Auschwitz nicht mehr beten, dichten oder lachen könne, ist meines Erachtens eine sehr deutsche Bekundung von Authentizität, die glaubt, auf ein todernstes Ereignis todernst antworten zu müssen. Jüdischer Humor nach Auschwitz, aber auch das Lachen auf den Gesichtern der Nachfahren der Negersklaverei zeigen zum mindesten, daß man auch anders reagieren kann. An den Leiden der Geschichte sich inspirierende Humorlosigkeit und der Schrei nach Rache könnten ein letzter Triumph der Sieger sein, denen es dann gelungen wäre, so wichtige Widerstandskräfte wie Gebet, Dichtung und Humor zu zerstören. Die letzte Besetzung der Anderen durch die Sieger wäre eine ganz normale Rache und todernste Vergeltungswut der Zerstörten. Selbstverständlich geht es hier nicht um ein anmaßendes Drängen auf Versöhnung, sondern um die Vermeidung einer Vergiftung der Anderen durch Rollentausch.

«Nur in der Konfrontation mit dem Ursprung kann kirchliches Status-Denken überwunden und die befreiende Kraft der Botschaft Jesu wiederentdeckt werden.»

Paul Hoffmann

Studien zur Frühgeschichte der Jesus-Bewegung

368 Seiten, kt., DM 59,-
Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1994

Der Bamberger Exeget veröffentlicht in diesem Band Beiträge zu drei brisanten Themenbereichen des NT:

- Jesus als Prophet einer befreiten Gesellschaft
- Ostern und die Anfänge des Christus-Dogmas
- Von der Gemeinschaft der Brüder und Schwestern Jesu zur Kirche der Väter

IN ZWEITER AUFLAGE ERSCHIENEN

Paul Hoffmann

Das Erbe Jesu und die Macht in der Kirche

Topos Taschenbuch 213, 156 Seiten, kt., DM 9,80
Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1992

«Dies ist ein zorniges, zugleich aber ein streng sachliches Buch. ... die zornige Polemik hat stets die Sache im Blick, die der Exeget als Theologe in seiner Kirche zur Geltung bringen will ... es ist die Sache Jesu und des Neuen Testaments.»

J. Roloff, *Theol. Literaturzeitung*

▷ Aber der lebensweltliche Widerstand der Anderen muß auch «modern» auf den Feldern von Ökonomie, Politik und Ideologie durchgehalten werden. Da wäre über die Widerstandskräfte und Freiheitsspielräume der Subsistenzwirtschaft zu verhandeln, ohne dabei den Waren- und Arbeitsmarkt, sogenannte Marktgerechtigkeit und den parallelen Markt der Anderen aus dem Auge zu verlieren. Spielräume der Alterität können nur im Zusammenhang mit ökonomischer Unabhängigkeit gesichert werden. Auf der politischen Ebene wäre über faktische Möglichkeiten und Grenzen des Rechtsstaates, des Selbstbestimmungsrechtes, der Menschenrechte, des allgemeinen Wahlrechtes, über politische Bündnisse und länderübergreifende Artikulation und Solidarität zu sprechen. Auf der ideologischen Ebene müßte über die koloniale Rolle von Schulen, über offizielle Mehrsprachigkeit innerhalb eines Staatsgebiets, über das Definitionsmonopol von Markt und Kommunikationsmittel, über gemeinsame Aufgaben in einer plurikulturellen Gesellschaft und vieles andere diskutiert werden.

Die Anderen in ihrer Alterität sind nicht nur geheimnisvoll unbestimmbar. Sie sind auch Subjekte von Gesellschaften und einer Weltgesellschaft, die sie in ihrem Anderssein bedrohen, aber ihnen gleichzeitig formale Rechtsmittel in die Hand geben, die es gestatten, sich gegen diese Bedrohung zu mobilisieren und zu organisieren. Mit den Errungenschaften der hinreichend über ihre Ambivalenz unbefriedigten Aufklärung können sich heute indianische Gesellschaften und türkische Gastarbeiter besser verteidigen, als dies noch jüdische Dorfgemeinschaften und sogenannte Hexen und Ketzer im Mittelalter konnten. Man mag dagegen einwenden, daß dies sehr wenig sei, wenn man bedenkt, wie ja auch die Bedrohung der Anderen durch die Globalisierung von Zerstörungsprozessen in diesem Zeitraum sehr viel größer geworden sei. Eine solche buchhalterische Kosten-Nutzen-Rechnung der Geschichte mag die Anderen wenig interessieren angesichts der Gefährdung ihres Lebensprojektes und realer Möglichkeiten, dieses Projekt im Bündnis mit allen Überlebenswilligen und aufgrund einklagbarer Rechte zu verteidigen.

Die unbestimmbaren Anderen können selbstbestimmte Subjekte eines die Grundrechte garantierenden Rechtsstaates sein. Freilich sind Rechte realer oder auch nur soziologischer Minderheiten in repräsentativen Demokratien, deren parlamentarische Vertreter ja von Stimmenmehrheit und damit von Mehrheitsinteressen abhängen, stets besonders gefährdet. Ein Abgeordneter, der die Interessen ethnischer oder soziologischer Minderheiten wahrnimmt, setzt die für sein Mandat notwendige Stimmenmehrheit und die für seinen Wahlkampf nötigen Geldmittel aufs Spiel. Diese Situation verschärft sich in sogenannten jungen Demokratien, in denen es noch nicht vollständig gelungen ist, lebensweltliche Patriarchal- und Verwandtschaftsstrukturen durch demokratische Loyalitäten zu ersetzen. Hier kann oft nur durch politischen Druck bestimmter Sektoren der Zivilgesellschaft oder durch internationale Solidarität ein Minimum an Grundrechten garantiert werden.

Auch das individuelle und kollektive Selbstbestimmungsrecht der Anderen als Emanzipation aus Vormundschaft und als gegenseitige Anerkennung von Rechten und Pflichten in einem diskursiv möglichen Konsens ist als eine alteritätsfreundliche Errungenschaft der Moderne zu betrachten. Die Verteidigung des Lebensprojekts der Anderen kann philosophische und strategische Ressourcen der Moderne für sich geltend machen, sei es aus der Diskussion um universale Gerechtigkeit und Solidarität, Gleichheit und Freiheit, sei es aus der praktischen Erfahrung der Arbeiterorganisation oder Befreiungsbewegungen. Auch die Einsicht, daß Problemlösungen nur dann vernünftig sind, wenn sie der intersubjektiven Konsensfähigkeit aller Beteiligten und Betroffenen ausgesetzt wurden, kann durchaus «modern» und «formal» gegen die Definitionsgewalt der Mehrheit oder der ökonomisch stärkeren Minderheit eingeklagt werden.

Schließlich kann auch das Wissen darum, daß Geschichte die Summe vieler kontingenter Geschichten und keine mit einem besonderen Telos ausgestattete und diesen Geschichten vorgelegte Universalgeschichte ist, zu Autonomie in reziproker Anerkennung beitragen. Die Tatsache, daß die Anderen heute vielfach faktisch in Bürgerkriegssituationen leben, in denen nicht mehr so ohne weiteres an aufgeklärte Vernunft appelliert werden kann, soll nicht dazu verleiten, mit den noch vorhandenen Resten von Vernünftigkeit eine makrostrukturelle Apokalypse heraufzubeschwören. Die um die Fallibilität des

menschlichen Geistes und um die Ambivalenz menschlicher Projekte wissende Vernünftigkeit muß sich ganz neu in mikrostruktureller Nachbarschaft bewähren, ohne jedoch den Horizont weltweiter Vernetzung aus dem Auge zu verlieren. Die deutlich vernehmbaren Klopffzeichen der Anderen an den ausweglosen Zellen makrostruktureller Analysen, aus denen sie als nicht statistisch bzw. marktrelevant entlassen wurden, deuten darauf hin, daß auch die Hochrechnungen der Hoffnungslosigkeit an der Fehlbarkeit des menschlichen Geistes partizipieren.

Paulo Suess, São Paulo

Die Tagesordnung bleibt offen

Römische Bischofssynode 1994 (2. Teil)

Für den Ablauf und die Ergebnisse einer römischen Bischofssynode sind nicht nur die schriftlichen Vorarbeiten (das heißt die *Lineamenta* und das eigentliche Grundlagenpapier, das *Instrumentum Laboris*) von Bedeutung.¹ Ebenso einflußreich sind Personalentscheidungen, unter denen die Ernennung des Generalrelators der Synode die bedeutsamste ist. Zu dessen Aufgaben gehört es, auf der Grundlage der Vorbereitungsarbeiten in einer Eröffnungsrede (der sogenannten *Relatio ante disceptationem*) das Arbeitsprogramm der Synode in der Vollversammlung vorzustellen und nach der ersten Phase der Beratungen, in der die einzelnen Synodenteilnehmer ihre Eingaben (*Interventionen*) vortragen konnten, daraus eine zusammenfassende Übersicht zu erstellen. Dieser Text, *Relatio post disceptationem* genannt, bildet dann die Grundlage der Arbeit in den einzelnen, nach Sprachen gegliederten kleinen Arbeitsgruppen (*Circuli Minores*). Diese formulieren eine Reihe von Vorschlägen, die der Generalrelator zu einem Schlußtext (*Propositiones*) redigiert, über welchen dann nach zwei Lesungen in der Vollversammlung abgestimmt wird. Dieser Schlußtext wird nicht veröffentlicht, sondern er bildet mit den gesamten im Rahmen der Synode erstellten Texten und Eingaben die Grundlage für eine «Apostolische Ermahnung», die der Papst normalerweise innerhalb eines Jahres nach Abschluß der Synode veröffentlicht wird. Daneben hat sich bei den letzten Synoden der Brauch eingebürgert, daß die Synode eine Botschaft verfaßt und verabschiedet, die nach einer Approbation durch den Papst veröffentlicht wird. Dieser Text wird parallel zu den Beratungen der Synode von einer eigens berufenen Kommission vorbereitet.²

Es mag deshalb nicht erstaunen, daß man in der unmittelbaren Vorbereitungszeit der Synode über «Das gottgeweihte Leben und seine Sendung in Kirche und Welt» (2. bis 29. Oktober 1994) gespannt auf die Ernennung des Generalrelators wartete. Nicht nur weckte die Ernennung von Kardinal *Basil Hume*, dem Erzbi-

schof von Westminster, die Hoffnung auf eine offene und faire Atmosphäre in den Beratungen, sondern darüber hinaus konnten die Ordensleute in ihm einen sachkundigen und engagierten Anwalt ihrer Optionen sehen: Ist er doch «einer von ihnen» als Benediktinermönch und ehemaliger Abt von Ampleforth.

Kardinal Hume verfolgte mit der Art und Weise, wie er in der *Relatio ante disceptationem* in die Beratungsthemen einführte, die Absicht, die Bedingungen für ein unbefangenes Gespräch über offene Fragen und Konflikte zu schaffen. Bedeutsam sind dabei die Umakzentuierungen gegenüber dem *Instrumentum Laboris*, die er in jenen Passagen machte, in denen er von der Aufgabe und der Hirtensorge der Bischöfe gegenüber den Ordensleuten sprach. Stand im *Instrumentum Laboris*: «Der Bischof muß seinerseits das gottgeweihte Leben aufgrund dessen, was es in der Kirche ist, und aufgrund der Dienste, die es in der Pastoral leistet, anerkennen und schätzen», so präzisierte Kardinal Hume dies durch folgende Ergänzung: «Es muß gewürdigt werden um seiner selbst und nicht um seines Wirkens willen, um seiner Bedeutung im Plan Gottes und nicht um seiner menschlichen Verdienste willen, in seiner Originalität und seiner Vielfalt, in seiner Freude und seinem Leid. Das gottgeweihte Leben hat für die Kirche einen absoluten Wert und beeinflußt ihr Leben und ihre Sendung über ihr wertvolles Schaffen hinaus.» Auf dem Hintergrund einer solchen Bestimmung des bischöflichen Amtes formulierte dann Kardinal Hume zwei Gruppen von Herausforderungen: einmal solche, die unmittelbar den bischöflichen Dienst gegenüber dem gottgeweihten Leben betreffen, und zweitens Herausforderungen, die das gottgeweihte Leben an sich betreffen. Während die ersteren unabdingbare Voraussetzungen für jede Diskussion auf der Synode darstellen würden, müßte die Synode die letzteren einmal prüfen, um dann auf dieser Basis den Ordensleuten eine Orientierung geben zu können.

Agenda für die Beratungen

Zum Verständnis der Darlegungen von Kardinal Hume ist es wichtig, darauf zu achten, wie er den Begriff «Herausforderung» einführte: «Die Herausforderung ist eine besonders wichtige und provozierende Situation, die eine mutige und in unserem Fall auf der Linie des Evangeliums liegende und unter der Anregung des Heiligen Geistes stehende Antwort erfordert.» Weiter fällt im Gesamt seiner Rede auf, daß dort, wo Kardinal Hume die Herausforderungen beschreibt, vor denen die Bischöfe (im positiven wie im negativen Sinn) stehen, es ausschließlich um den Dienst der Bischöfe an der kirchlichen Gemeinschaft und ihrer Einheit geht. Der Episkopat müsse dabei ausdrücklich «die Besonderheit der Charismen und die berechnete Autonomie des Lebens und der Leitung anerkennen, die den verschiedenen Formen des gottgeweihten Lebens zusteht». Wo er aber im Verlauf seiner Rede auf die Herausforderungen für das gottgeweihte Leben zu sprechen kommt, ändert sich sein Blickpunkt. Bedeutet «angemessene Autonomie», wie sie die Bischöfe zu respektieren

¹ Vgl. den ersten Teil des Berichtes in: Orientierung 15, November 1994, S. 229ff. Die Bischofssynode umfaßte im ganzen 348 Teilnehmer, von denen 218 Mitglieder eines Ordens, einer Kongregation oder einer religiösen Gemeinschaft waren, unter denen auch 9 Mitglieder aus Traditionen des gottgeweihten Lebens in anderen christlichen Kirchen waren. Von den 244 Mitgliedern (das heißt stimmberechtigten Teilnehmern) der Synode stammten 130 aus dem Weltklerus, während 114 Mitglieder eines Instituts des gottgeweihten Lebens waren. Unter den 75 Auditores waren 44 Frauen. Im Unterschied zu den ändern vorangehenden Synoden konnten alle Auditores in den Vollversammlungen sprechen. Die Gewährung des Rede-rechtes für die Auditores in den einzelnen Sprachzirkeln hing wesentlich von der Gesprächsführung der jeweiligen Vorsitzenden ab.

² Die Abschlußbotschaft wurde von einer achtköpfigen Redaktionskommission unter Vorsitz von Bischof J. Lozano Barragán von Zacatecas (Mexiko) und Weihbischof J. Romer von Rio de Janeiro erarbeitet. Beide waren vom Papst ernannt, und beide haben in ihren Interventionen in der Vollversammlung sich sehr scharf zum Engagement der Ordensleute in Lateinamerika geäußert. Die Botschaft folgt im Aufbau und in den Themen grundsätzlich dem Abschlußdokument, und sie geht über es nicht hinaus. Nach Aussage eines Mitgliedes der Redaktionskommission war es ihre Methode, bei allen strittigen Fragen den kleinsten gemeinsamen Nenner zu suchen.

haben, die Anerkennung der Würde und Eigenständigkeit des gottgeweihten Lebens, so bedeutet «angemessene Autonomie» für die Ordensleute Wiederentdeckung der ursprünglichen Intention ihrer Berufung als Antwort auf die Herausforderungen, wie sie die aktuelle Situation und der jeweilige Kontext von den Ordensleuten verlangen. Kardinal Hume zählte einige davon unter folgenden Stichworten auf: die Herausforderung der Spiritualität, die Herausforderung des geschwisterlichen Lebens, der Platz der gottgeweihten Frau, die Herausforderung der Mission, die Herausforderung der Inkulturation, der Lebensstil, Beziehungen zu anderen Berufungen, die Berufungen und die Zukunft des gottgeweihten Lebens.

Kardinal Hume hatte mit dieser Rede eine Agenda für die Synodenberatungen vorgelegt, die eine problemorientierte Diskussion ermöglichen konnte. Es ist im folgenden unmöglich, auch nur einen groben Überblick über die Vielfalt der Stellungnahmen, die von den Bischöfen wie von den männlichen und weiblichen Auditoren im Verlauf der Synode abgegeben wurden, zu vermitteln. Auch für die Teilnehmer selbst war die Fülle derart überwältigend, daß sich viele nach Abschluß der Synode darüber beklagten, auch wenn sie dabei oft gleichzeitig hervorhoben, daß es für sie eine der grundlegenden Erfahrungen dieser Synode gewesen sei, einen Einblick in die Pluralität der Traditionen des gottgeweihten Lebens und in die Vielzahl der Kontexte erhalten zu haben, in denen es sich heute zu realisieren versucht. Dies markiert bei einem ersten Hinblick einmal eine richtige Einsicht, daß das gottgeweihte Leben, wenn es eine Antwort auf die Herausforderungen der Zeit im Lichte des Evangeliums sein will, dies nur entsprechend der Vielfalt und der Eigentümlichkeiten der Situationen geschehen kann. Sie entbindet aber nicht von der Frage, was eine dem Evangelium entsprechende Antwort auf die gegenwärtigen Herausforderungen sei.

Ordensleben und Gotteserfahrung

Erzbischof *John Quinn* aus San Francisco griff diese Frage auf.³ Er ging in seiner Stellungnahme davon aus, daß für viele Ordensleute, welche die vom Zweiten Vatikanischen Konzil geforderte Verpflichtung zum Dienst an der Welt ernst zu nehmen versuchten, der ebenfalls vom Konzil gebrauchte Begriff des «gottgeweihten Lebens» fremd geworden sei: «Während das Konzil seinerseits den Begriff der «Weihe» mit der herkömmlichen Sprache von «Verzicht auf die Welt» und «ein Leben ausschließlich für Gott» verknüpft, haben viele Ordensleute heute den Eindruck, daß diese Aussagen nicht die Dynamik ihrer Ordensberufung ausdrücken noch der religiösen Erfahrung Ausdruck geben können, die die Grundlage ihrer Antwort auf den Ruf Gottes bildet. Es ist nicht so, daß diese Sprache dafür nicht geeignet wäre, aber sie vermag nicht die grundlegende Orientierung zu formulieren, mit der diese persönlich und ihre Gemeinschaften auf den Ruf Gottes zu antworten versuchen. (...) Und weil sie mit dem Ausdruck «Weihe» unzufrieden sind, wird der Begriff «Sendung» als Leitmotiv verwendet.» Andere würden dagegen einwenden, so Erzbischof Quinn in seiner Stellungnahme, daß diese Hervorhebung der Sendung trügerisch sei, weil sie das Ordensleben auf die Arbeit, die geleistet, reduziere und weil sie die Tiefe des

³ Während das Presseamt von den einzelnen Interventionen nur autorisierte Resümees veröffentlicht, ist die Stellungnahme von Erzbischof J. Quinn vollständig veröffentlicht in: *Origins* 24 (1994) Nr. 19, S. 328–331.

⁴ Während der Ausdruck *Vita Consecrata* (*vie consacré/vita consecrata/vida consagrada*) in den romanischen Sprachen unproblematisch gebraucht wird, ist sein deutsches Äquivalent gottgeweihtes Leben eher ungebräuchlich. Seit dem Zweiten Vatikanum eingeführt, um alle Formen religiöser Institute zu umfassen, von den Eremiten bis zu den Säkularinstituten und Gemeinschaften, verbirgt sich hinter dem Unbehagen gegenüber dem sprachlichen Ausdruck auch ein sachliches Problem. Vgl. J. Beyer, *La vie consacrée en Église et dans le monde*, in: *Nouvelle Revue Théologique* 115 (1993) 658–682; A. Herzig, «Ordens-Christen». *Theologie des Ordenslebens in der Zeit nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil*. Würzburg 1991, S. 121–127.

Bundes mit Gott, der die Quelle jeden Dienstes ist und der in jedem Dienst zum Ausdruck kommt, nicht anzuerkennen vermag. Erzbischof Quinn wies darauf hin, daß dieser Gegensatz einmal seinen Ursprung in einem jeweils enggeführten Verständnis von «Weihe» und «Sendung» habe, daß dahinter aber das grundsätzliche Problem stecke, wie Gott verstanden werden könne. In diesem Zusammenhang verwies er auf die mystisch-politische Doppelstruktur des christlichen Glaubens: ««Weihe» wird unter anderem einmal so bestimmt, indem Gott in erster Linie als der unendlich Eine oder der Transzendente verstanden wird, unterschieden von allem andern in seiner Gottheit. «Weihe an Gott» in diesem Sinn interpretiert, wird einem Orden und seiner Sendung eine spezifische Prägung verliehen. Wenn Gott aber als einer verstanden wird, der dynamisch in der Erlösung der Welt engagiert, für sie am Werk ist als die allem zugrundeliegende, treibende Energie und die unaussprechliche Liebe, durch die alle Dinge zu ihrer Erlösung gebracht werden, dann wird konsequenterweise eine «Weihe» an den in dieser Weise charakterisierten Gott von ihrem Wesen her die «Sendung» einschließen, kann sogar im Begriff der «Sendung» gefaßt werden. Die «Weihe an Gott» wird in der Weise sein, in der Gottes Sein verstanden wird – nämlich als die Herausarbeitung der Erlösung aller Menschen. «Einheit mit Gott» wird so die eines von Gott ergriffenen Werkzeugs, eines Mittels, durch das seine Gnade ihr Erlösungsziel und ihre erlösende Präsenz in der Geschichte erreicht. Beide Arten des Gottesverständnisses sind für die christliche Wahrheit wesentlich: Gott «wohnt in unzugänglichem Licht» und Gott wirkt so in allen Dingen, daß «der Sohn nichts von sich aus tun kann, sondern nur, wenn er den Vater etwas tun sieht.»

Daß diese mystisch-politische Doppelstruktur des christlichen Glaubens kein besonderes Kennzeichen des gottgeweihten Lebens sei, sondern allen Getauften eigen sei, war Thema der Intervention des Erzbischofs *Joseph Duval* von Rouen, wenn er davon sprach, daß die Weihe durch die Profest der evangelischen Räte zur Weihe durch die Taufe (*la consécration baptismale*) nichts hinzufüge. Sie bringe nur die Möglichkeiten der Weihe durch die Taufe zum Ausdruck, indem sie eine Weihe für die Sendung sei. Deshalb gebe die Einteilung der Kirche in Kleriker, Laien und Ordensleute kein zutreffendes Bild über die Konstitution der Kirche. Vielmehr würden bei Laien und Klerikern Christgläubige von Gott zum gottgeweihten Leben berufen, jeder in seiner Weise der Heilssendung der Kirche zu nützen. Erzbischof Duval erinnerte mit dieser Eingabe ausdrücklich an Artikel 43 der Kirchenkonstitution *Lumen Gentium*, in dem das klassische Verständnis des gottgeweihten Lebens als eines eigenen Standes in der Kirche zurückgewiesen wurde.⁵ Auf eine Fortführung der dort freigesetzten Möglichkeiten der Ordensreform über die bisher realisierten hinaus wurde in einer Reihe von Stellungnahmen hingewiesen, in denen die gleichen Rechte für Laienbrüder wie für die Priester in den «gemischten Gemeinschaften» und für die Ordensfrauen in ihren Instituten und Kongregationen wie innerhalb der Kirche gefordert wurde.

Vor allem Ordensobere und -oberinnen verwiesen auf vergessene Traditionen der Gleichberechtigung innerhalb der Orden und erinnerten an positive Erfahrungen, die sie bei den ersten Schritten der Wiederbelebung gemacht haben. Zu diesen Positionen lassen sich eine Reihe von Interventionen von Erzbischöfen und Bischöfen anführen. Bischof *Patrick D'Rozario* aus Rajshahi in Bangladesch formulierte zu diesen Forderungen eine ausführliche theologische Begründung, die, ausgehend von der mit der Taufe gegebenen Gleichheit aller Chri-

⁵ In seinem Kommentar zur Stelle bemerkt Fr. Wulf, daß der Konzilstext hier einseitig argumentiert, insofern es zu den Neuaufbrüchen bei den Orden ohne Initiative «von unten» nicht gekommen wäre. (LThK. Ergänzungsbd. I., S. 304f.); Ch. Duquoc, *Le femme, le clerc et le laïc*. Labor et Fides, Genf 1989.

sten, diese als in den Ordensgemeinschaften und religiösen Kongregationen als deren fundierende Lebensform zu realisieren sieht: «Das *erste* Prinzip ist die ekklesiologische Natur des Ordenslebens. Es wird in *Lumen Gentium* klar bestätigt. Dieses Prinzip betont die Bedeutung der Gleichheit aller Mitglieder. Das *zweite* Prinzip entspringt dieser ekklesiologischen Gleichheit der Ordensleute und betrifft die prophetische Natur der Ordensgemeinschaft. «Die Ordensgemeinschaft ist ein sichtbares Zeichen der *Communio*, die das Fundament der Kirche ist und gleichzeitig prophetische Verwirklichung jener Einheit, auf die sie als Endziel zugeht.» Wenn die Ordensleute den prophetischen Charakter der Gemeinschaft treu und authentisch leben, müssen Brüderlichkeit und Solidarität in allen Bereichen des Lebens offensichtlich sein, auch in den Verwaltungsstrukturen. Das *dritte* Grundprinzip ist aus den beiden oben erwähnten Prinzipien entstanden und befaßt sich mit der Rolle der Autorität innerhalb der Ordensinstitute. Die Autorität fördert die Gleichheit und Einheit in dem Maße, in dem «sie sich für die Schaffung einer günstigen Situation bemüht, hinsichtlich des Teilens und der Mitverantwortung, um alle zu ermutigen, Verantwortung zu übernehmen und zu respektieren». Bei der Auswahl der Mitglieder, die die Ämter in der Gemeinschaft übernehmen sollen, müssen die Ordensleute diejenigen aussuchen, die am meisten geeignet sind, dieses Amt in einem Klima von Gleichheit, Solidarität, Brüderlichkeit und Einheit auszuüben. Diese Prüfung und Suche muß eindeutig die prophetische Gleichheit und Einheit wiedergeben, zu denen die Ordensleute durch die Kirche selbst berufen sind.»

Würde und Autonomie der Frau

Daß die Kirche aber noch weit hinter ihren eigenen Forderungen nach Anerkennung der Gleichheit aller Menschen, mögen sie Männer und Frauen sein, zurückbleibt, machte der Erzbischof *Maurice Couture* von Quebec zum Ausgangspunkt seiner Darlegungen:⁶ «Da man mit Recht erwarten kann, daß die Kirche gemäß ihren eigenen Aussagen und Forderungen handeln soll, stellt sich die Frage: Spiegelt sich in der Organisation des kirchlichen Lebens das wider, was sie gleichzeitig über die Gleichberechtigung der Frau und deren notwendige Förderung sagt – ein sozialer Vorgang, der in den letzten Jahren gewaltige Schritte gemacht hat und über den viel geschrieben wurde? Können wir angesichts der Tatsache, daß mehr als drei Viertel der Ordensleute Frauen sind – diese Prozentzahl ist in Kanada noch höher – damit zufrieden sein, wie dies in den kirchlichen Strukturen berücksichtigt wurde?» Erzbischof *Couture* kritisierte aber nicht nur im Detail weiterbestehende Diskriminierungen von Frauen in den Institutionen des göttgeweihten Lebens. Er stellte einen ganzen Forderungskatalog auf: «Über die Schritte hinaus, die notwendig sind, um das Mißverhältnis zwischen unserem konkreten Handeln und den von uns verkündeten Grundsätzen aufzuheben, muß auch unsere Sprache überprüft werden. In der Tat können wir feststellen, daß viele Ordensfrauen gegenüber solchen anthropologischen Aussagen in vielen, sogar in amtlichen Texten ein Mißbehagen empfinden, in denen die Frau in einer Art und Weise als vom Mann verschieden dargestellt wird, so daß man sich fragt, ob sie noch Anteil an der menschlichen Natur hat. Dazu gehören unter anderem, wenn mit Nachdruck von der «besonderen Berufung» der Frau, vom «Reichtum der weiblichen Natur», auf der sich ihre «spezifische Würde» gründe, gesprochen wird. Dies wirkt so überzogen, als ob man damit elegant die üblicherweise dem Mann gewährten Rechte grundsätzlich als für die Frau nicht angemessen ausschließen will.» Im Namen der kanadischen Bischofskonferenz formulierte er als Empfehlungen an die Synode, daß der Widerspruch zwischen den offiziellen Äußerungen der Kirche über die Würde der Frau und der tatsächlich geübten Praxis aus der Welt geräumt

⁶ Vollständiger Text in: ADISTA Supplemento al n. 5341 (22. Oktober 1994) 8ff.

Römisch-katholische Kirchengemeinde Frauenfeld

Nach langjährigem Dienst in unserer Pfarrei St. Nikolaus tritt unser Pfarrer im August 1995 in den Ruhestand. Wir suchen deshalb auf diesen Zeitpunkt oder nach Vereinbarung einen

Stadtpfarrer

Die Pfarrei St. Nikolaus ist die größte Pfarrei im Kanton Thurgau und umfaßt rund 8000 Katholiken. In Ihrer Arbeit werden Sie unterstützt von einem Kaplan, einem Pastoralassistenten, einer Seelsorgehelferin sowie mehreren nebenamtlichen Katechetinnen und vielen anderen engagierten Laien. Die Pfarrei besitzt eine renovierte neubarocke Kirche, ein 400 Jahre altes Klösterli, ein Pfarreizentrum sowie ein modern eingerichtetes Pfarreisekretariat.

Daneben erwartet Sie der Kantonshauptort Frauenfeld, die kleine Stadt im grünen Land mit rund 20 000 Einwohnern. Eingebettet in eine liebliche Landschaft liegt sie am Ufer der Murg, nahe der Thur.

Die Anstellungsbedingungen richten sich nach den Usanzen der Kirchengemeinde Frauenfeld. Wir erwarten von Ihnen, daß Sie im Besitze eines bischöflichen Wahlfähigkeitszeugnisses sind.

Detaillierte Auskünfte erhalten Sie bei unserem Präsidenten der Kirchenvorsteherschaft

Herrn Werner Lichtensteiger
Neuhauserstraße 88b
8500 Frauenfeld
Tel. 054/21 14 27

wird und daß die Frauen in größerem Ausmaß und eigenverantwortlicher bei Beratungen und Entscheidungen auf der Ebene der Diözese und der römischen Kurie mitwirken können und ihnen Aufgaben mit eigenständiger Verantwortung übertragen werden.»

Die *Relatio post disceptationem* des Generalrelators und die Stellungnahmen der einzelnen Sprachgruppen (*Circuli Minores*) darauf bilden im Ablauf einer Synode für einen außenstehenden Beobachter eine erste Möglichkeit, einen Eindruck über die Schwerpunkte des Schlußdokumentes (*Propositiones*) zu gewinnen.⁷ Gleichzeitig sind sie aber auch ein Gradmesser für die Dynamik des Synodenprozesses, denn Kritiken und Rückfragen an die *Relatio post disceptationem* deuten an, wo die Diskussion über die Stellungnahme des Generalrelators besonders akzentuiert war.

Drei Themenbereiche sind es, in denen durchgehend bei allen Sprachgruppen auf Kardinal Humes *Relatio post disceptationem* reagiert wurde. *Erstens* einmal wurde in einer Reihe von

⁷ Sinodo sulla Vita Consacrata (2/29 ottobre 1994), Elenco finale delle proposizioni. Testo integrale, in: ADISTA. Lancio del 4 novembre 1994, Rom 1994.

Stellungnahmen eine weitere Klärung des Begriffs der «Weihe» (Consecratio) als das allgemeine Kennzeichen für alle Mitglieder des gottgeweihten Lebens gefordert. Vielfach wurde festgestellt, daß es schwer sei, dafür eine Definition zu finden, ja sie sei sogar unmöglich, weil die Lebensform des gottgeweihten Lebens dem Christen über die Taufgnade hinaus nichts hinzufügen könne, so daß der Begriff der «Weihe» kein spezifisches Merkmal abgeben könne. Angesichts dieser ungeklärten Frage schlug die *italienische Sprachgruppe B* weitere theologische Klärungen vor und deutete ihrerseits eine mögliche Antwort an: «Das gottgeweihte Leben darf nicht von außen, nicht parallel, nicht oberhalb, sondern muß innerhalb des christlichen Lebens betrachtet werden. Seine Identität liegt in der Fähigkeit, ein klares und sichtbares Zeichen jener Spannung zum Radikalismus der Nachfolge Christi darzustellen, die sich in der Berufung eines jeden Christen befindet. Alle Christen müssen die Werte der evangelischen Räte leben, aber nur derjenige, der berufen ist, übernimmt sie als Lebensform.» Würde so um den Begriff der «Weihe» gerungen, trat die Diskussion um den Begriff der «Sendung» in den Hintergrund. Bei einem *zweiten* Thema, nämlich der Frage nach der Rolle und der Autonomie der Frau im gottgeweihten Leben, herrschte in allen Sprachgruppen ein Konsens, daß sie unterstützt und weiter gefördert werden müssen. In einigen Stellungnahmen war diese Forderung sehr präzise (Mitbeteiligung bei Beratungen und bei Entscheidungen), in andern blieb es bei einer vagen Aussage.

Als ein *dritter* thematischer Schwerpunkt wurde von allen Sprachgruppen die Forderung nach einer Inkulturation des gottgeweihten Lebens gestellt, ohne aber deren Reichweite zu diskutieren. Mit diesen zusätzlichen Voten der Sprachgruppen erarbeitete Kardinal Hume einen Text von 80 Propositionen, der nach einer letzten Diskussionsrunde in den Sprachgruppen zu einem Schlußtext von 55 Propositionen redigiert wurde. Dieser Text wurde nach einer Abstimmung dem Papst als Grundlage für eine *nachsynodale Exhortatio* überreicht.

Tendenz zur Verrechtlichung

Vergleicht man die Propositionen in ihrer Endfassung mit der *Relatio post disceptationem*, so kann man die Auswirkungen der Voten der Sprachgruppen deutlich erkennen. Die *Relatio*

post disceptationem kannte noch eine induktive Vorgehensweise; sie ging von einer Analyse allgemeiner, kultureller wie politischer Veränderungen aus und fragte angesichts dieser Situation nach der Erneuerung, den Chancen und den Gefährdungen des gottgeweihten Lebens. Darauf folgte eine Beschreibung, was das gottgeweihte Leben für sich und in der kirchlichen Gemeinschaft sei, um dann nach seiner Sendung heute zu fragen. Die Propositionen sind nun in ein deduktives Schema eingeordnet, wo man von einer Wesensbestimmung ausgeht, was das gottgeweihte Leben sei, um dann nach einer Beschreibung der Vielfalt ihrer Formen eine Definition des «geistlichen Lebens» anzuschließen. Darauf folgt erst das Thema der Nachfolge Jesu und der drei Gelübde. Die beiden folgenden Kapitel über die kirchliche Gemeinschaft und die Sendung folgen im großen und ganzen der *Relatio post disceptationem*, sind aber dabei in einer stärker verrechtlichten Sprache formuliert. Auch wenn die Propositionen in vielen Fällen weiterführender formuliert sind als die entsprechenden Abschnitte in der *Relatio post disceptationem*, brachte der Methodenwechsel einige Male paradoxe Ergebnisse mit sich. So behandelt die *Relatio* das Thema der Reform des gottgeweihten Lebens im Rückblick auf das Zweite Vatikanum im Kontext der Situationsbeschreibung, während eine der Sprache nach präzisere Behandlung des gleichen Themas in den Propositionen erst an letzter Stelle im Kapitel über das Wesen des gottgeweihten Lebens steht, nachdem ihr eine Darstellung über die Funktion von Ordenskonstitutionen, -regeln und Statuten und deren kirchliche Anerkennung vorangegangen war. Wie wird hier Reform verstanden: nur noch mehr als eine sekundäre Adaptation von Regeln und Statuten oder als Aufforderung zu ständiger Erneuerung im Geist des Evangeliums?

Eine ähnliche Umakzentuierung läßt sich beim Thema des Zusammenhangs von gottgeweihtem Leben und Gottesverständnis feststellen. Behandelt die *Relatio* dieses Thema unter dem Stichwort «Die Gotteserfahrung» (*Experientia Dei*) nach einer Erläuterung dessen, was Nachfolge Jesu nach den Gelübden ist, und erwähnt sie dabei die mystisch-politische Doppelstruktur des christlichen Glaubens, so steht es in den Propositionen unter dem Titel «Das geistliche Leben» (*De Vita Spirituali*) nach einer Aufreihung der verschiedenen Formen des gottgeweihten Lebens.⁸ Im Vordergrund des Abschnittes steht außerdem die Forderung nach ausdrücklichen Formen einer religiösen Praxis. Dieser Prozeß, während der Synode in einem breiten Kontext diskutierte Themen in einer disziplinären und verrechtlichenden Sprache zu fassen, ist ein durchgehendes Merkmal der Propositionen.

Daß unter den Teilnehmern der Synode einige mit dem Schlußdokument aus diesem Grund nicht zufrieden waren, zeigte sich schon am letzten Tag der Synode, als angesichts der positiven Erfahrungen in den Konsultationsprozessen vor Synodenbeginn und während der Synode der Wunsch geäußert wurde, daß die Beratungen fortgesetzt werden sollten, bevor der Papst, gestützt auf das Schlußdokument, seine nachsynodale Botschaft verfassen und veröffentlichen wird.⁹

Nikolaus Klein

ORIENTIERUNG

erscheint 2x monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Information
Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

Redaktion und Administration:

Scheideggstraße 45, Postfach, CH-8059 Zürich
Telefon (01) 2010760, Telefax (01) 2014983
Redaktion: 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 1995:

Schweiz: Fr. 48.- / Studierende Fr. 32.-
Deutschland: DM 56.- / Studierende DM 38.-
Österreich: öS 410.- / Studierende öS 280.-
Übrige Länder: sFr. 44.- zuzüglich Versandkosten
Gönnerabonnement: Fr. 60.- / DM 70.- / öS 500.-

Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich

Schweiz: Postkonto Zürich 80-27842-8
Deutschland: Postgiroamt Stuttgart (BLZ 600 100 70)
Konto Nr. 6290-700
Österreich: Z-Länderbank Bank Austria AG, Zweigstelle Feldkirch (BLZ 20151),
Konto Nr. 473009306, Stella Matutina, Feldkirch

Druck: Vontobel Druck AG, 8620 Wetzikon

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.

⁸ Im endgültigen Text wurde ausdrücklich der Einschub eingefügt, daß das gottgeweihte Leben «zur Nachfolge Christi» berufen sei, so daß nun sein Anfang lautet: «Da das gottgeweihte Leben zur Nachfolge Christi und um die Heiligkeit der Kirche auszudrücken berufen ist...»

⁹ Vgl. Tablet vom 29. Oktober 1994, S. 1367. Eine entscheidende Aufgabe für die nachsynodale Arbeit kommt dem Synodenrat zu, zusammengesetzt aus den gewählten Mitgliedern: Kardinal P. Tzadua (Addis Abeba), Erzbischof G. G. Ganak (Jos, Nigeria), Bischof K. Dowling (Rustenburg, Südafrikanische Republik), Erzbischof L. Mendes de Almeida (Mariana, Brasilien), Kardinal J. L. Bernardin (Chicago), Erzbischof O. A. Rodríguez Maradiaga (Tegucigalpa, Honduras), Erzbischof O. B. Quevedo (Nueva Segovia, Philippinen), Kardinal E. B. Clancy (Sydney), Erzbischof A. Trindade (Lahore), Kardinal C. M. Martini (Mailand), Kardinal G. Danneels (Mecheln-Brüssel), Kardinal J. Meisner (Köln) und die vom Papst ernannten Mitglieder: Kardinal E. Martínez Somalo (Rom), Patriarch M. Sabbah (Jerusalem), Erzbischof S. Nowak (Czestochowa, Polen)