



# ORIENTIERUNG

Nr. 19 62. Jahrgang Zürich, 15. Oktober 1998

**F**ÜNFZIG JAHRE NACH der Proklamation der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte durch die Vereinten Nationen (am 10. Dezember 1948 in Genf) zeigt sich dem Beobachter eine paradoxe Situation. Einerseits sind universelle Gültigkeit und Unteilbarkeit der Menschenrechte in den offiziellen Sprachgebrauch der Staaten und der internationalen Organisationen eingegangen und prägen ihn. In diese Richtung sind auch die Debatten um «Kulturabhängigkeit» und «Allgemeingültigkeit» der Menschenrechte seit der Islam-Konferenz von Kairo (1990) und der UNO-Weltkonferenz für Menschenrechte in Wien (1993) zu deuten. Andererseits verstört der Blick auf die konkrete Lage der Menschenrechte: Amnesty International spricht in seinem Jahresbericht von 1988 von 141 Staaten mit schweren Menschenrechtsverletzungen. Dazu kommen in den Demokratien des Nordens Einschränkungen wie Abbau von Bürger- und Sozialrechten gegenüber den eigenen Staatsbürgern und die Aushöhlung des Asylrechtes gegenüber ausländischen Flüchtlingen.

## Menschenrechte 1998

Angesichts dieser Lage erweist sich der Rückblick auf die Menschenrechtserklärung von 1948 und auf ihre Nachgeschichte von 1948 an bis heute als aktuell und fruchtbar zugleich. Die Unterzeichnerstaaten verstanden die Erklärung als Ausdruck dessen, was sie in der UNO-Charta von 1945 als ihre Absicht festgeschrieben hatten: «Wir, die Völker der Vereinten Nationen – fest entschlossen, künftige Geschlechter vor der Geißel des Krieges zu bewahren, die zweimal zu unseren Lebzeiten unsagbares Leid über die Menschheit gebracht hat, unseren Glauben an die Grundrechte des Menschen, an Würde und Wert der menschlichen Persönlichkeit, an die Gleichberechtigung von Mann und Frau sowie von allen Nationen, ob groß oder klein, erneut zu bekräftigen...» Mit diesem Interesse und in dieser Perspektive legt Heft 35 der Zeitschrift «Widerspruch» eine Reihe von Beiträgen zu einer weiterführenden Debatte über Menschenrechte vor.<sup>1</sup>

Gemeinsamer Nenner der einzelnen Beiträge, seien sie nun argumentierende Rekonstruktionen oder Fallstudien zu Ruanda, Kolumbien, Algerien, zur Türkei und zur Schweiz, ist die Absicht, die Debatte um die

Menschenrechte «historisch und realistisch» zu betrachten.

Sind die Menschenrechte von ihrer Entstehung her als Abwehrrechte entwickelt worden (Staatliche Eingriffe in einen vorgegebenen bürgerlichen Privatstand sollten eingeschränkt werden. Ausnahmen dagegen sind nur möglich auf der Grundlage ordnungsgemäß zustande gekommener Gesetze.), so trugen sie von Anfang an ein darüber hinausweisendes Potential in sich, indem sie zu ihrer (vielfach naturrechtlich formulierten) Begründung auf die Allgemeinheit der Menschennatur hinwiesen: Allen Menschen kommen grundsätzlich dieselben Rechte zu. Diese doppelte Herkunftsgeschichte, einmal ihr vorstaatlicher Allgemeinheitsanspruch und dann in ihrer abwehrrechtlichen Funktion ihr Staatsbezug prägten die Geschichte ihrer Formulierung, den Kampf um ihre gesellschaftliche und politische Durchsetzung bis zu ihrem Mißbrauch in jenen Fällen, in denen sie um außenpolitischer Interessen willen instrumentalisiert wurden.

Darum ist es nicht überraschend, daß in einer Reihe von Beiträgen darauf hingewiesen wird, daß die in den letzten Jahren aufgebrochenen Debatten und Konflikte um die Durchsetzung von Menschenrechten in den Religionen, in der Gesellschaft und in der Ökonomie darum ringen, sich des «utopischen Kerns» der Menschenrechte zu vergewissern.<sup>2</sup> Dieter Senghaas macht dabei in seinem Beitrag darauf aufmerksam, daß es für den Fortgang des Menschenrechtsdialogs zwischen den einzelnen Kulturen, Religionen und Staaten hilfreich ist, wenn die Erfahrungen und Konflikte der Europäer in die Debatten eingebracht werden. Aus seinem historischen Rückblick heraus formuliert er die These, daß Menschenrechte jeweils gegen die eigene Tradition, die sich als natürliche und als selbstverständlich anzuerkennende ausgab, erkämpft werden mußten. Dieser Tatbestand erschließt auch außereuropäischen Gesellschaften, die heute radikale Veränderungsprozesse erfahren, den Gehalt der innereuropäischen Kämpfe um die Menschenrechte. *Nikolaus Klein*

<sup>1</sup>Widerspruch. Beiträge zur sozialistischen Politik. Heft 35 (1998), 240 Seiten, Fr. 21.– (Erhältlich bei: Widerspruch, Postfach, CH-8026 Zürich.)

<sup>2</sup>Erweitert und ergänzt durch den «Internationalen Pakt über bürgerliche und politische Rechte» (1976), den «Internationalen Pakt über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte» (1976) und die «UN-Konvention über die Rechte des Kindes» (1989).

## ZEITGESCHICHTE

**Menschenrechte 1998:** Fünfzig Jahre nach der Allgemeinen Erklärung vom 10. Dezember 1948 – Zu Heft 35 der Zeitschrift «Widerspruch» – In den staatlichen und zwischenstaatlichen Diskurs eingegangen – Schwere Menschenrechtsverletzungen in 141 Staaten – Eine zugleich historische wie realistische Betrachtung. *Nikolaus Klein*

## THEOLOGIE

**Wir und die Anderen – Zuhause in einer globalisierten Welt?** Missionarische Herausforderungen aus der Perspektive Lateinamerikas (Erster Teil) – In eine neu entstandene Weltgesellschaft eingebunden – Die Sprache und die Gesetze des Marktes beherrschen alles – Ein Produkt der Moderne – Brasilien im Kontext der Globalisierung – Kulturelle und gesellschaftliche Reflexe auf die Kolonialisierung – Der Schrei der Ausgeschlossenen – Die Situation in Groß-São Paulo – Wer sind die Akteure? – Die soziale Frage hat sich ins Unenträglichere verschärft – Die ungelöste Landfrage und die Bewegung der Landlosen – Die Freihandelszone MERCOSUR – Sind demokratische Steuerungsmaßnahmen noch möglich? *Paulo Suess, São Paulo*

## ERINNERUNGEN

**«Wie konnte es dazu kommen?»** Zu den Erinnerungen von *Susanne Hirzel* – Im Prozeß gegen die «Weiße Rose» zu einem halben Jahr Haft verurteilt – Von der Anpassung zur Verweigerung – Individualgeschichte im Spiegel der Zeitgeschichte. *Beatrice Eichmann-Leutenegger, Muri bei Bern*

## ISLAM/LITERATUR

**Der «andere» Islam – Barbara Frischmuth erzählt:** Zur Wechselbeziehung zwischen Literatur und Weltreligionen – Zum Roman «Die Schrift des Freundes» von *Barbara Frischmuth* – Studium der Orientalistik und der türkischen Sprache – Muslime unter uns – Schrift, Poesie und Religion – Die Schrift des Freundes – Mystisch-erotische Liebessprache – Ein Blick auf den Islam aus einer Wahlverwandtschaft heraus. *Christoph Gellner, Zürich*

**Lessings «Nathan» – ein proislamisches Stück:** Zu einer theologischen Deutung von *K.-J. Kuschel*. (Vgl. Kasten) *Ch. G.*

## KIRCHE

**MISSIO – im Dienste der missionarischen Weltkirche:** Der lange Weg der Initiative *Pauline Jaricots* – Ein bescheidener Anfang in Lyon vor 175 Jahren – Missionstheologie im 19. Jahrhundert – Von der Laieninitiative zum Werk der Gesamtkirche – Universalität und Multilateralität – Ein lebendiger Austausch von Ortskirchen. *Paul Jeannerat, Freiburg i.Ü.*

# Wir und die Anderen – Zuhause in einer globalisierten Welt?

Missionarische Herausforderungen aus der Perspektive Lateinamerikas (Erster Teil)

Ich gehe von der leitenden Frage aus, wie sich missionarische Präsenz inmitten eines globalen Kriegsschauplatzes, in dem viele Menschen ja «nur» ums tägliche Überleben kämpfen, nützlich machen kann. Dabei setze ich voraus, daß der Paradigmenwechsel einer globalisierten Welt nicht ein von der «unsichtbaren Hand» des Turbokapitalismus an die Wand der Geschichte geschriebenes Menetekel ist, sondern ein historisch lesbares Zeichen der Zeit.<sup>1</sup> Realität – das kann die psychische Realität des beschädigten Individuums sein; aber auch globalisierte Welt und unendlicher Kosmos – ist in all ihren Dimensionen inkarnatorisch heimgeholt. Gott hat seine Weisheit in alle Kontexte und Weltzeiten ausgelagert. Im Glauben – jenseits trivialer Globalisierung und kontextueller Provinzialität – erkennen wir stets eine unverrechnbare Dimension von Realität als Aufgabe und Möglichkeit.

Unter «Globalisierung» können wir jenes Netz aller Prozesse und Relationen verstehen, das uns Menschen kulturell in eine neue Weltgesellschaft einbindet, wobei ich mit Kultur, als spezifisch menschlicher Leistung, stets auch Politik, Wirtschaft und Ideologie mitmeine. In dieser Weltgesellschaft, in der uns die Generalsprache des Marktes verbindet und trennt, leben wir in einer unübersehbaren Gleichzeitigkeit und Nachbarschaft, in der sich viele Daten rasch verändern. So müssen wir jährlich, oft monatlich, nicht nur unsere Computerprogramme auswechseln, sondern auch unsere geographischen und geistigen Landkarten neu zeichnen. Aber die weltweite Nähe hat viele Menschen ihrem Arbeitsplatz nicht nähergebracht. Viele Stunden müssen sie sich täglich in den *global cities* Mexiko-Stadt oder in São Paulo einem zermürbenden Straßenverkehr aussetzen. Auch die Möglichkeit, eine Schule, eine Universität oder nur ein Krankenhaus aufzusuchen, ist für viele nicht nähergerückt. So leben wir in der ständigen Spannung einer neuen Gleichzeitigkeit und Ungleichzeitigkeit, die nicht nur unseren Blickwinkel, sondern auch unsere Wirklichkeit verändert hat.

Während die liberale Rechte, die das Vaterland ja immer so großmütig besungen hat, dieses nun kämpferisch dem Weltmarkt eingliedert, versucht die Linke, die sich ja die Weltrevolution und die globale Arbeitereinheit zum Ziel gesetzt hatte, uns nun die Vorteile des Nationalstaates anzupreisen. Dabei befindet sie sich unversehens in der Gesellschaft jener Wirtschaftskreise, die durch nationale Schutzzölle den Verkauf ihrer obsoleten Produkte zu exorbitanten Preisen garantiert wissen wollen. Die brasilianische Computerindustrie ist ein Beispiel dafür. Es ist schwer, den schmalen Pfad zu finden zwischen nationalem Ausverkauf durch neoliberale Globalisierung und nationaler Einigelung, die Korruption und Privilegien Tür und Tor öffnet. Gegenüber schön abgegrenzten kulturellen Weltbildern und bipolaren Sichtweisen (links/rechts; arm/reich; Herr/Knecht) der sozialen Wirklichkeit produziert medial vermittelte und real gelebte Interkulturalität oft undurchschaubare Mischformen und Identitäten ohne Tiefenschärfe.

## Ein Produkt der Moderne

Globalisierung ist ein Produkt der Moderne, mit der sie über die Schienen der Vernunft und der Autonomie ganz eng verbunden ist.<sup>2</sup> Fortschritt, Bürgerrechte und Wohlstand für alle waren die

<sup>1</sup> Ein breites Reflexionsspektrum wird abgedeckt durch: L. Dowbor, O. Ianni, P.-E. Resende, Hrsg., *Desafios da globalização*. Petropolis 1998. – Der Text ist eine durchgesehene und leicht gekürzte Fassung eines Referates, gehalten an der Internationalen Studententagung «Heillos vermarktet? Globalisierung als Herausforderung der Weltkirche», veranstaltet von MISSIO und dem Missionsreferat der Superiorenenkonferenz Österreichs (am 16. Juli 1998 in Innsbruck).

<sup>2</sup> Vgl. S.P. Rouanet, *A América Latina entre a globalização e a universalização*, in: *Tempo Brasileiro* 122/123 (jul.-dez. 1995), S. 59–71.

Versprechungen dieser Moderne. Aus Vernunft wird Experimentieren und Rationalisierung, aus Autonomie wird Subjektivismus, Individualismus und Privatisierung. Einer Vernunft mit Universalanspruch steht die kleine Welten begründende Autonomie gegenüber. Rationalisierung in der politisch-ökonomischen Sphäre bedeutete zunächst Überwindung des dezentralisierten und religiös begründeten Feudalstaates durch den zentralisierten und auf demokratischem Konsens gebauten Nationalstaat und Übergang vom Merkantilismus zum Frühkapitalismus. In der ideologischen Sphäre bedeutet Rationalisierung Entzauberung einer ehemals sakralisierten Welt. Was nicht berechenbar ist, wie Moral und Recht, muß öffentlich diskutiert werden. Durch Konkurrenz angestachelte Effizienz, Berechenbarkeit, Funktionalität und Nützlichkeit einerseits und Privazität von Religion, Eigentum und Zeit andererseits sind die Prämissen eines säkularisierten, d.h. eines modernen Zusammenlebens. Die andere Schiene, die der Autonomie des Individuums, hat es weniger mit formalen Rationalitätsstrukturen als direkt mit dem inhaltlich-normativen Projekt der Moderne zu tun. Hier geht es um Emanzipation, um den aufrechten Gang freier Bürger ohne Vormundschaft; um Wohlstand ohne Ausbeutung und ohne institutionelle Willkür und Ungerechtigkeit; es geht um gleiche Bürgerrechte für alle, um Demokratie und Subjekte, um Menschenrechte und Weltbürgertum. Die aufklärerische «Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht» hat Kant schon im Jahre 1784 vorgetragen.

Aus der Sehnsucht der Bürger nach Autonomie erwuchs das vom Individuum einklagbare Recht auf Selbstverwirklichung, aber auch das Verlangen nach jener Freiheit, die «modern» in Wettbewerb und Konkurrenz einmündet. Emanzipation schlägt da in Verantwortungslosigkeit um, wo sie zur Legitimation des Stärkeren wird und wo Solidarität und soziale Hilfe dann als vormoderne Vetterstrukturen abgetan werden.

Die Rationalität von Technik und Kapital leistet ebenso wie die Autonomie des Geistes strukturellen Widerstand gegen geographische Grenzen, wirtschaftliche Zölle und regionale Sonderweisen. Die grenzüberschreitenden Tendenzen von Technik, Kapital und Geist führen jedoch nicht notwendig zur Völkerverständigung. Wenn wir in einer durch Vernunft und Autonomie entterritorialisierten und internationalisierten Welt wirklich global denken und aufgeklärt handeln würden, dann gäbe es keine verschärfte Einwanderungsgesetze, barbarischen Fremdenhaß, Religionskriege und einen aus vergangenen Jahrhunderten aufgewärmten «Kampf der Kulturen». Plötzlich sehen wir die vom Nationalstaat entlassenen Grenzschrützer, die ja im «Spiel ohne Grenzen» der *global players* keinen Sinn mehr haben, in Polizeiuniformen antreten zum Schutz der «Weltbürger» vor randalierenden Hooligans, vor rassistischen Brandstiftern und antisemitischen Grabschändern, aber auch vor Migranten aus Nachbarländern, Arbeitslosen und anderen Globalisierungsgeschädigten. Die vom Kapital unter dem Vorwand von «Wirtschaftlichkeit» privatisierte Vernunft wird zur öffentlichen Unvernunft. Der brasilianische Zigarettenfabrikant *Souza Cruz* ist einer der größten Steuerzahler Brasiliens. Aber die Steuerelder reichen bei weitem nicht aus, um die Behandlungskosten der an Raucherkrebs Erkrankten zu bezahlen. Rekordrenten werden nicht an die Hungernden verteilt, sondern verbrannt, weil sie auf das Preisniveau drücken. Durch die Privatisierung der Vernunft wurde auch das Fundament sozialen Zusammenlebens, staatliche Solidarität, privatisiert.

## Brasilien im Kontext der Globalisierung

Seit der zivilisatorische Bund der Aufklärung am Gipfel europäischer Gegenwart normativ ausgehandelt wurde, sind wir

Zeugen einer Völkerwallfahrt zum Zionsberg von Fortschritt und Vernunft, Ordnung und Wohlstand. «Ordem e Progresso» – Ordnung und Fortschritt –, Brasilien hat sich das Compté'sche Losungswort in seine Nationalfahne eingeschrieben, um nur ja nicht zu vergessen, was Europa ihm eingetrichtert hat: Fortschritt durch Unter-Ordnung. Gegen heillose Vermarktung gibt es neben «leitenden» Worten auch «heilige» Orte. Wer aus Lateinamerika möchte nicht gern in Oxford studieren, in der Schweiz wohnen, in Italien Fußball spielen und in den Vereinigten Staaten Dollars verdienen? Aber die Wallfahrtszentren sind dem Pilgerstrom, der auf heiligem Boden seine Zelte aufschlagen möchte, nicht gewachsen. «Bitte nach Hause gehen!», sagt da, wie kurz vor Ladenschluß, eine Bandaufzeichnung.

Was ist das für ein Zuhause, das man so leichtfüßig verlassen möchte? Was sagt Brasilien über Brasilien? «Wir sind ein armes Land, mit brutalen Ungleichheiten, jedoch kein elendes Land, ohne Perspektiven», sagen die einen.<sup>3</sup> Der brasilianische Präsident *Fernando Henrique Cardoso*, erklärte jüngst, Brasilien sei kein unterentwickeltes, wohl aber ungerechtes Land.<sup>4</sup> Um Brasilien zu verstehen, darf man nicht nur seine Außenhandelsbilanz lesen und sein Bruttosozialprodukt studieren. Man muß vor allem versuchen, die soziale Gegenwart des Landes auf dem Hintergrund seiner kolonialen Geschichte zu lesen.

Ein kolonisiertes Land spiegelt oft unter der Decke vermeintlicher Authentizität und exotischer Identität Phantasie, Erwartungen und Projektionen seiner Kolonisatoren wider.<sup>5</sup> Diese Reflexkultur charakterisiert Nachahmungszwang und Modeverfallenheit. *Pero Vaz de Caminha*, der Chronist von *Pedro Álvares Cabral*, dem Entdecker Brasiliens, weist in seinem Bericht über die erste Begegnung zwischen Indios und Portugiesen darauf hin, daß es in Brasilien leicht sein werde zu evangelisieren, weil die Indios, die er während der ersten Messe beobachtete, alles «genau so wie wir» machten.<sup>6</sup>

Die neoliberale Globalisierung hat viele Aspekte einer zweiten Kolonisation. Aufgrund seiner «kolonialen Offenheit» ist Brasilien besonders globalisierungsgefährdet. Von den 500 größten multinationalen Konzernen der Welt haben 400 ihr Sprungbein im Lande.<sup>7</sup> Von den 500 größten brasilianischen Firmen sind 170 von ausländischem Kapital kontrolliert. 1997 wurden 204 Firmen vom internationalen Kapital aufgekauft. Im Hinblick auf Direktinvestitionen aus dem Ausland liegt Brasilien ganz vorne, gleich hinter China. Das sei eine «gute Nachricht», meint der Regierungsblick. Für das arme Brasilien sei es nicht nur ein Vertrauensbeweis, sondern auch ein Gewinn, wenn die Reichen ihre Sparkonten für Investitionen ins Land brächten. *João Pedro Stédile*, einer der wichtigsten Führungskräfte der Landlosenbewegung (MST), behauptet das Gegenteil: «Ich kenne kein historisches Experiment irgendeines Landes, das sich wegen Auslandskapital entwickelt hat.»<sup>8</sup> 1994 betrug diese Investitionen 3 Milliarden US-Dollar, 1996 waren es nahezu 10 Milliarden und 1997 18 Milliarden.

Wie beim Standort für Olympische Spiele gibt es auch für Investitionen viele Bewerber. Beim Ausleseprozeß gewinnen jene, welche die besten Weideplätze für die Kühe des Kapitals anbieten: Billigstlöhne ohne Sozialrevolte und Steuervorteile. Das «Spiel ohne Grenzen» läuft dann weiter, weil ja auch das in Brasilien investierte Auslandskapital heimatlos ist und mit dem Binnenmarkt bald an Grenzen stößt. 50 Prozent des AuslandsExports Brasiliens ist durch Auslandskapital erzeugt. Was wäre

<sup>3</sup>Vgl. VV.AA. *A opção brasileira*, Rio de Janeiro 1998, S. 155.

<sup>4</sup>Vgl. A.C. Lacerda, *Subdesenvolvido ou emergente?* in: *Jornal da Tarde* vom 27. März 1997.

<sup>5</sup>Vgl. O. Velho, *Novas perspectivas: globalização*, in: Ders., *Besta-Fera. Recriação do mundo*. Rio de Janeiro 1995, S. 221–229, hier 226f.

<sup>6</sup>S. Castro, Hrsg., *A carta de Pero Vaz de Caminha*. Porto Alegre 1985, S. 94.

<sup>7</sup>Zu den folgenden Zahlen vgl. A. Lahoz, *Bem-vindos, forasteiros*, in: *Exame* (julho 1998; Spezialnummer «As 500 maiores empresas do Brasil»), S. 23–31.

<sup>8</sup>*O Estado de S. Paulo* vom 25. Juli 1998, S. A6.

Die Röm.-kath. Kirchengemeinde Reinach BL sucht per sofort

## einen hauptamtlichen Katecheten oder eine hauptamtliche Katechetin (80–100%)

In folgenden Aufgabenbereichen ist Ihr Einsatz erwünscht:

- Erteilung von Religionsunterricht auf verschiedenen Stufen
- Gestaltung von Schüler- und Jugendgottesdiensten
- Begleitung von Jugendvereinen
- Mitarbeit bei allgemeinen Seelsorgeaufgaben

Unsere Kirchengemeinde besteht aus zwei großen Pfarreien (St. Marien mit ca. 2500 und St. Nikolaus mit ca. 4500 kath. Gläubigen). Sie treffen bei uns eine breite und bunte Vielfalt religiös interessierter Menschen an, die sich in den Pfarreien engagieren.

Wir freuen uns, wenn Sie sich von diesen Zeilen angesprochen fühlen und bei uns mitarbeiten möchten. Ein geeigneter Arbeitsplatz steht für Sie im Pfarrhaus St. Nikolaus zur Verfügung. Sie sind Mitglied des Seelsorgeteams. Sie sind engagiert, teamfähig, tolerant, flexibel und aufgeschlossen für ökumenische Zusammenarbeit. Die Arbeit mit Schülerinnen, Schülern und Jugendlichen ist für Sie eine Herausforderung und bereitet Ihnen Freude und Zufriedenheit.

Weitere Auskunft erteilen Frau C. Schuler-Schwabenhaus, Pastoralassistentin, Telefon 061 711 38 00, sowie der Personalverantwortliche des Kirchenrats, Herr Th. Jeker, Telefon 061 712 06 10 (abends).

**Bewerbungen sind mit den üblichen Unterlagen zu richten an:**

Röm.-kath. Kirchengemeinde, z.Hd. Herrn Th. Jeker, Hubackerweg 41, 4153 Reinach BL

*Volkswagen do Brasil*, dem Verkaufsvolumen und der Arbeiterzahl nach – bei 30 775 Arbeitern und 1,1 Milliarde US-Dollar in Löhnen – die größte in Brasilien operierende Privatfirma, ohne seine Exporte? Bei einem Großteil der brasilianischen Exporte handelt es sich jedoch um nicht arbeitsintensive Nahrungsmittelproduktion, während seine Importe (Ersatzteile, Elektroindustrie) arbeitsintensiv sind. Viele textilverarbeitende Kleinbetriebe wurden durch Billigimporte aus China in den Konkurs getrieben.

### Der Schrei der Ausgeschlossenen

Am Baum der Globalisierung neoliberaler Wirtschaftsbeziehungen gedeihen wilde Früchte. Hinter dem komfortablen Platz 8 der Weltökonomie, den Brasilien einnimmt, verbirgt sich der Hunger von Millionen Menschen. Globalisierung ist der «letzte Schrei» der Ausgeschlossenen. Dem durch Fußball und Karneval simulierten sozialen Zusammenhalt Brasiliens steht eine dreigeteilte Gesellschaft von Profitierern, Überlebenden und Ausgeschlossenen gegenüber. Der soziale Bruch mit den Ausgeschlossenen ist die offene Wunde der Zwei-Drittel-Welt. Das Leiden der Menschen ohne Dach und Land hat konkrete Namen: Arbeitslosigkeit, Migration, Hunger, Gewalt, Autoritarismus, Ausschluss aus formal-rechtlichen Gesellschaftsstrukturen, staatliche Verantwortungslosigkeit.

Für den Reifungsprozeß der bitteren Frucht der Arbeitslosigkeit haben wir in Brasilien das zynische Wort vom «Abtrocknen der Maschine» (*enxugar a máquina*). *Downsizing* nennt sich diese Frucht im Esperanto der Globalisierten. Alle haben plötzlich «abgetrocknet»: die Wirtschaft, die Regierung, die Kirchen. Das begann am 1. Juli 1994 mit dem «Plano Real», der eine neue Geldwährung und eine relativ niedrige Inflationsrate gebracht hat. Mit einer überhöhten Zinspolitik kann man das Geld schon knapp, die Inflation niedrig und, um den Preis von Arbeitslosigkeit, das Wachstum bremsen. Gerade hat Brasilien eine jährliche Inflationsrate von etwa 3,5 Prozent. Im März 1998, im Zusammenhang mit der «asiatischen Krise», betrug die Aus-

landsschulden 212,44 Milliarden US-Dollar.<sup>9</sup> Der Tauschwert des Real wird heute von der Regierung künstlich in Dollarnähe gehalten.

Im Jahr 1994 hatte Groß-São-Paulo 15,4 Prozent Arbeitslose. Die auf Stabilität und Konkurrenzfähigkeit am globalisierten Markt schielende Wirtschaftspolitik hat der Stadt 423 000 neue Arbeitslose beschert. Insgesamt sind es in Groß-São Paulo heute 1,648 Millionen oder 18,9 Prozent der wirtschaftlich aktiven Bevölkerung, die arbeitslos sind und ohne soziales Abfangnetz auf der Straße stehen. Im Großraum Recife sind es 22,2 Prozent, in der Hauptstadt Brasília 19,3 Prozent Arbeitslose.<sup>10</sup> Für die noch Arbeitenden werden Löhne reduziert und lang erkämpfte soziale Errungenschaften abgebaut. Die Angst vor dem Ausschluß wird zur erpresserischen Daumenschraube. «Damit ihr überlebt, müssen wir den sozialen Strick um euren Hals etwas enger ziehen», sagen die «Abtrockner». Nur durch schnellste Anpassung an den Weltmarkt könne weitere Arbeitslosigkeit vermieden werden.<sup>11</sup> Gerade diese Anpassung aber bringt weitere Entlassungen und weiteren Sozialabbau. Können wir wirklich nur durch sozialen Abbau überleben? Arbeitslosigkeit ist eine Form der Negation von Menschenrechten. Bei den Arbeitsgerichten liegen 2,5 Millionen Prozesse in den Schubladen. Die «zwingenden» Notwendigkeiten von Markt und Kapital haben Rechtspriorität. Die 90er Jahre sind das Jahrzehnt der verlorenen Arbeitsplätze und der verschlechterten Arbeitsbedingungen.<sup>12</sup>

43,5 Prozent der Bewohner Brasiliens leben heute von der Frucht der Armut und des Hungers. Von weniger als 2 US-Dollar täglich müssen sie ihr Leben fristen. 23,6 Prozent, die mit weniger als einem Dollar auskommen müssen, werden von Entwicklungsfachleuten der Rubrik «Absolute Armut» zugerechnet. In der neoliberalen Globalisierungslogik soll nur der essen, der etwa Rentables produziert. 20 Prozent der Reichen leben von 64,2 Prozent des Nationaleinkommens.<sup>13</sup> 17 Prozent der Bewohner Lateinamerikas – 2 Prozent mehr als 1980 im «verlorenes Jahrzehnt der Auslandsschulden» – leben heute im Zustand absoluter Armut.<sup>14</sup> Weil die Gewinne, der Globalisierung zum unerträglichen Privileg von nur wenigen geworden sind, daher wird der nationalen Deregulierung nur durch eine transnationale Regulierung beizukommen sein.<sup>15</sup>

Bei vielem, was hier gesagt wird, höre ich den nicht unbedingt tröstlichen Zwischenruf: «Den Film haben wir schon gesehen! Das ist bei uns ja genau so.» Nicht nur Finanzmärkte, auch Hungerbörsen operieren transnational. Der wesentliche Unterschied der gemeinsamen Wirklichkeit ist oft nur der andere Standort, weil es doch noch Standortvorteile an der Hungerbörse gibt. Der Standort der Anderen aber ist gerade jener Ort, an dem wir in dieser globalisierten Dürre nach den Wassern der Hoffnung graben.

### Wer sind die Akteure?

Niemand will für den weltweiten sozialen Notstand verantwortlich zeichnen. Da sind Sündenböcke gefragt. An der augenblicklichen Hungersnot im Nordosten Brasiliens, in Folge einer vorhersehbaren Trockenzeit, sei «El Niño» schuld. In vielen

<sup>9</sup>Vgl. *Folha de S. Paulo* vom 15. Mai 1998, 2. caderno, dinheiro, S. 1.

<sup>10</sup>Vgl. *O Estado de S. Paulo* vom 28. Juni 1998, B8 (Datenbank: Seade-Dieese); auch in: *Folha de S. Paulo* vom 22. Mai 1998, II (dinheiro) S. 1 u. 7.

<sup>11</sup>Vgl. R. Kuntz, Exportação do Mercosul cresce para dentro, in: *O Estado de S. Paulo* vom 25. Juli 1998, B7.

<sup>12</sup>Vgl. O colapso do trabalho, in: *Folha de S. Paulo* vom 1. Mai 1998, Especial, S. 1–12.

<sup>13</sup>Laut Entwicklungsbericht (1997) der Weltbank (BIRD) ist Brasilien, zusammen mit Indien, China, Nigeria, Indonesien, Philippinen, Äthiopien, Pakistan, Mexiko, Kenia, Peru und Nepal eines der Länder, in denen 80 Prozent der armen Weltbevölkerung leben. Abgedruckt in: *Boletim do CEPAT* 40 u. CNBB-Regional Sul N n. 23 (22.–28. Juni 1998).

<sup>14</sup>Vgl. R. Ricupero, O peso da noite, in: *Folha de S. Paulo* vom 27. Juni 1998, II/S. 2.

<sup>15</sup>Vorschläge dazu siehe U. Beck, Weltbürger aller Länder vereinigt euch!, in: *Die Zeit* vom 16. Juli 1998, S. 43.

Regionen kam es zur Plünderung von Supermärkten und Lebensmitteldepots. Auch hier wurde von den Kommunikationsmitteln und vom Regierungssprecher gleich der entlastende Sündenbock identifiziert: die Bewegung der Landlosen (MST). In den letzten 20 Jahren gab es acht Jahre extremer Trockenheit und Dürre. In allen diesen Jahren, also schon lange vor der Existenz von MST, kam es zu Plünderungen.<sup>16</sup> Kirchen und humanitäre Organisationen haben große Nahrungsmittelkampagnen als erste Hilfe für den Nordosten gestartet, die jedoch keine Strukturmaßnahmen ersetzen. Im Kontext der Globalisierung verschärft sich die soziale Frage einer jeden Region. Öffentliche Investitionen werden globalisierten Ansprüchen unterworfen. Der Nordosten Brasiliens ist eine global nicht relevante Region. Für Strukturmaßnahmen des Nordostens gibt es jenes Geld nicht, das zur Abstützung von konkursträchtigen Bankinstituten und zur Bezahlung von Auslandsschulden zur Verfügung steht.

Eine der notwendigen Strukturmaßnahmen Brasiliens lautet Agrarreform. 4,8 Millionen landlose Kleinbauernfamilien sind ohne Grund und Boden. Am 17. April 1997, dem Jahrestag der Ermordung von 19 landlosen Bauern in *Eldorado dos Carajás* im Bundesstaat *Pará*, kamen mehr als 2000 alte und junge Menschen, nach einem «Solidaritätsmarsch für Agrarreform, Arbeit und Gerechtigkeit» von über 1000 km, in Brasília an. Der von der Landlosenbewegung (MST) organisierte Marsch begann im Februar mit 1300 Mitgliedern der «Bewegung der Landlosen». Auf dem Wege haben sich neue Gruppen den Marschierenden angeschlossen, darunter Pastoralträger und Ordensleute. Einer der Überlebenden von Carajás, *Antônio Alves de Oliveira*, mit drei Kugelnarben, ist auch nach Brasília marschiert. «Maschinengewehrkegel schmerzen», sagte er. «Die haben auf uns eingeschossen wie bei einer Kaninchenjagd. Bei einer solchen Schießerei lebend davonzukommen, ist ein Wunder.»<sup>17</sup> Im Jahre 1997 wurden unter dem Druck der Landlosenbewegung 81 100 Familien neu angesiedelt. Die Landfrage ist auch die zentrale Frage für die indianischen Völker Amerikas. In seinem Jahresbericht über Gewaltakte berichtet der brasilianische Indiomissionsrat (Cimi), daß im Jahr 1996 59 Prozent aller Indiodörfer von Gewaltakten heimgesucht worden sind. Infolge globalitärer Prioritäten fehlt für die Sache der Indios Geld zur rechtsgültigen Vermessung ihres Landes, für fundamentale Gesundheitsfürsorge und Rechtsschutz.

Im Landesinnern Brasiliens ebenso wie in seinen Großstädten gedeiht die Frucht der Gewalt. Im März 1998 wurden in Groß-São-Paulo 771 Menschen ermordet; ferner gab es 11 830 Diebstähle, 22 501 Raubüberfälle, 10 698 Autodiebstähle.<sup>18</sup> Für soviel Kriminalität gibt es gar keine Gefängnisse. In Kolumbien sind zwischen 1983 und 1992 die Morde um ein Dreifaches gestiegen, in Peru um ein Fünffaches. Neben dem gewalttätigen Alltag, der von den Medien schon gar nicht mehr registriert wird, gibt es dann jene spektakulären Fälle, wie jener des *Galdino Jesus*, die auch für eine globalisierte Öffentlichkeit noch Nachrichtenwert haben. Im Morgengrauen des 20. April 1997 fahren fünf Jugendliche der Mittelklasse an dem auf einer Omnibusbank in Brasília schlafenden Pataxó-Indio Galdino Jesus dos Santos vorbei. Sie beschließen kurzfristig, an der nächsten Tankstelle eine Flasche Brennstoff zu kaufen, kehren zurück, schütten sie über Galdino und zünden ihn an. «Wir wollten ihn einfach brennend davonrennen sehen. Es war nur Spaß», erklärten sie beim Polizeiverhör. Alle Beteiligten wurden von dem Verbrechen absichtlicher

<sup>16</sup>Vgl. M.S. Corrêa, Saque não é o forte do MST, in: *Veja* vom 20. Mai 1998; auch in: *Folha de S. Paulo* vom 28. Mai 1998, I/S. 7.

<sup>17</sup>Vgl. dazu: P. Suess, Sie werden das Land erben. Die Bewegung der Landlosen (MST) in Brasilien, in: *Die katholischen Missionen* 117 (1998) S. 10–15.

<sup>18</sup>Quelle: Sicherheitssekretariat der Stadt. Vgl. *O Estado de S. Paulo* (21. April 1998): S. C7; auch in: *Folha de S. Paulo* vom 21. April 1998, S. III/1.

<sup>19</sup>Zu erwähnen wäre auch der Tod des Stammesführers der Xucuru, *Francisco de Assis Araújo* (Chicão), der im Kampf um sein von 181 Fazendas besetztes Land, am 20. Mai 1998, ermordet wurde. Vgl. *Porantim* vom Mai 1998 S. 10.

Tötung freigesprochen und werden daher mit sehr geringen Strafen davonkommen.<sup>19</sup> Dabei handelt es sich um mehr als Desolidarisierung zwischen Gewinnern und Verlierern eines Spiels. Es handelt sich dabei um die Weigerung, den Anderen noch der menschlichen Gattung zuzurechnen. Auch dafür gibt es weltweit mehr und mehr Beispiele.

Die Globalisierung steht im Zeichen zunehmender Regulierungsmacht des Großkapitals, im Zeichen der Privatisierung wirtschaftlicher Vernunft, des Ausschlusses unrentabel gewordener sozialer Gruppen, der Konzentration von Reichtum und der politischen Entmündigung der Nationalstaaten. All dies deutet darauf hin, daß wir einem autoritären und von sozialen Revolten geschüttelten Jahrhundert entgegengehen. Die großen Herausforderungen der Globalisierung sind transnationaler, sozialer und politischer Natur. Wie kann ein demokratisches Einspruchsrecht der Zivilgesellschaft in einen neuen sozialen Pakt eingebracht und mit einem postnationalen Verständnis von Politik durchgesetzt werden? Wie können wir verhindern, daß die Zwei-Drittel-Welt zur sozialen Mondlandschaft wird, schwacher Reflex einer in die Wolken des Kapitals gehüllten Weltmarktsonne?

Die Freihandelszone MERCOSUR – mit Argentinien, Brasilien, Uruguay und Paraguay, zu denen dann noch Bolivien und Chile als nur assoziierte Mitglieder gerechnet werden müssen – ist zunächst nur unter ökonomischem Banner angetreten. Bis zum Jahr 2000 soll MERCOSUR eine volle Freihandelszone werden, mit der Perspektive einer Zollunion bis zum Jahr 2006. Bis zum Jahr 2005 will MERCOSUR auch mit der Europäischen Union und vor allem mit ALCA, der Freihandelszone Gesamt-

amerikas (34 Länder unter voraussehbarer US-Hegemonie, Kuba ist ausgeschlossen) integriert sein.<sup>20</sup> Die für Brasilien und Argentinien neuralgischen Fragen des Zucker- und Autohandels sollen bis zum Jahr 2000 geklärt sein, Paß- und Währungsunion sind *sine die* vorgesehen. Zwischen 1990 und 1997 ist der Handel unter den Ländern des MERCOSUR um 400 Prozent auf ein Volumen von 20,1 Milliarden US-Dollar angewachsen. Kreise der Welthandelsorganisation weisen darauf hin, daß regionale Wirtschaftsintegration nicht zur Einigelung gegenüber der Welthandelszone führen dürfe. Ob es da für die *global players* ein Trost ist, daß die Präsidenten der Mitgliedsstaaten von MERCOSUR, einschließlich Bolivien und Chile, auf ihrem XIV. Gipfeltreffen vom 23. und 24. Juli 1998, in Ushuaia/Feuerland, MERCOSUR auch zur demokratischen Friedenszone erklärt haben? Natürlich soll dieser Friedenschwur Investitionen anziehen. Des Geschäftes wegen könnten auch Staaten, die sich historisch nie gemocht haben, wie Argentinien und Brasilien, aber auch Paraguay, Bolivien und Chile, deren Ex-Diktatoren ja noch in der politischen Arena stehen, durchaus die Kreide der Eintracht verzehren. Die entscheidende Frage aber lautet wohl: Ist es denkbar, die «öffentliche Sache» durch transnationale Zusammenschlüsse dem privaten Würgegriff des vorausgeeilten Kapitals zu entwinden und demokratisch wiederum steuerbar zu machen? (*Zweiter, abschließender Teil folgt*)

Paulo Suess, São Paulo

<sup>20</sup> Vgl. Globalização, in: *Folha de S. Paulo* vom 2. November 1997, S. 1–12 (Spezialbeilage).

## «Wie konnte es dazu kommen?»

Susanne Hinzels Erinnerungen «Vom Ja zum Nein»

Nein, eine Vorzeigeheldin war sie nicht, die schwäbische Pfarrerstochter Susanne Hinzl (\*1921) aus Ulm, die im Februar 1943 das fünfte Flugblatt der «Weißen Rose» in Stuttgart verteilte und deswegen vor Freislers Volksgerichtshof in München zu einem halben Jahr Haft verurteilt wurde – ein geradezu «mildes» Urteil, da sie nach den Worten des Verteidigers «ein herrliches deutsches Mädchen» war und «das Erbgut dieser deutschen Familie nicht geschmälert werden sollte». Sieht man einmal von der NS-Phrasologie ab, so ist die junge Susanne Hinzl eine realistische junge Frau gewesen, die es wohl mit Brechts Dictum hielt, daß eine Zeit arm sei, die Helden nötig habe. Sie behalf sich in allen Voruntersuchungen strikt mit der Notlüge, daß sie vom Inhalt der Flugblätter nichts gewußt habe. Ganz anders als ihre Freunde Sofie und Hans Scholl, die in ihre Aktionen bewußt den gerichtlich verordneten Tod einbezogen, wußte sie sich von Rücksichten gegenüber ihrer Familie und ihrer eigenen Zukunft getragen. Auch fiel ihr der Glaube schwer, daß ein verbaler Widerstand, wie ihn die Geschwister Scholl vertraten, zu diesem Zeitpunkt noch entscheidend hätte wirken können. Sie blieb nüchtern, und diese Nüchternheit hat auch ihre Erinnerungen geprägt, die sie jetzt unter dem Titel «Vom Ja zum Nein» vorlegt.\* Die Überschrift verrät bereits, daß diese Schilderungen eine Entwicklung von der Anpassung zur Verweigerung nachzeichnen, doch die zentrale Frage, die sich die Autorin stellt – «Wie konnte es dazu kommen?» –, kann und will sie wohl nicht restlos beantworten. Früh war der «Gleichschritt» getrimmt worden, früh hatte die Maschinerie der blendenden Propaganda eingesetzt, so daß Lüge und Wahrheit kaum voneinander zu unterscheiden waren, früh vor allem war das Gefühl für Recht und Unrecht vernebelt worden. Mit hellwachem Bewußtsein erlebt das Mädchen die heraufziehenden dunklen Jahre, und die Autorin fragt sich: Warum

war z.B. nach dem *Röhm-Putsch* (1934) niemand eingeschritten, warum hatten nur wenige gegen die «Tötung unwerten Lebens» protestiert? Sie wächst in einem kreativen Milieu heran, einem Haus voller Musik und dem Sinn für alte Sprachen, für Geschichten und Märchen, die immer wieder für Stunden die Widrigkeiten vergessen lassen. Dennoch sagt der gutmütige Vater nach dem Novemberpogrom 1938, dem auch die Ulmer Synagoge und zahlreiche Geschäfte zum Opfer fielen: Man müsse befürchten, daß bald einmal auch die Kirchen brennen würden.

Als Älteste einer großen Geschwisterschar übernimmt Susanne Hinzl früh Verantwortung, weiß sich immer beschäftigt. Diese Disziplin paart sich mit dem Reichtum, der ihr aus einem musisch gestimmten Elternhaus zuwächst, und beide zusammen werden ihr später beim Durchstehen der halbjährigen Haftzeit in den Gefängnissen von Stuttgart, München, Ulm und schließlich in Gotteszell bei Gmünd helfen. Da entwickelt die Musikstudentin regelrechte Survival-Techniken und wirkt damit auch auf ihre Mitgefangenen ein, die zumeist gewöhnliche Kriminelle sind. Als sie aus der Haft entlassen wird, erlebt sie kurz danach das Bombardement ihrer Heimatstadt Ulm und die Zerstörung des Elternhauses. Auch darüber berichtet sie ohne Selbstmitleid, fast trocken-spröde. Eine «Vereinigung deutscher Akademiker» in der Schweiz kann Susanne Hinzl, die schon vor der Verhaftung ein Musikstudium an der Stuttgarter Musikhochschule aufgenommen hat, dabei helfen, in Basel ihr Studium nach Haft und Fabrikarbeit fortzusetzen. Später (aber davon ist schon nicht mehr die Rede) nimmt sie eine Lehrtätigkeit in Basel und am Zürcher Konservatorium als Cellistin auf. Seit ihrer Heirat, 1960, lebt sie wieder in Stuttgart. Nur zögerlich entschließt sie sich, auf das vielfache Drängen ihrer Freunde hin, zur Niederschrift dieser Aufzeichnungen.

Damit aber liegt eine persönliche Entwicklungsgeschichte vor, die dennoch über den privaten Werdegang hinausreicht, weil sie wohl das Denken und Empfinden zahlreicher Menschen in

\* Susanne Hinzl, *Vom Ja zum Nein. Eine schwäbische Jugend 1933–1945*. Verlag Klöpfer & Meyer, Tübingen 1998, 262 Seiten.

jenem Deutschland der großen Verblendung unbeschönigt widerspiegelt. Interessant ist für eine jüngere Leserschaft die Tatsache, daß damals die Generation der Eltern, staatsreu und autoritätsgläubig, demokratisch ungeübt und mit einer kritischen Kontrolle der Obrigkeit überfordert, wohl länger der NS-Ideologie anhing, während die naturgemäß rebellischere Jugend – so zumindest in der Darstellung Susanne Hirzels – früher die Lügenhaftigkeit durchschaute und z.B. den Rassenwahn und das propagierte Recht des Stärkeren in krassem Widerspruch zur christlichen Botschaft der Nächstenliebe sah. Susanne Hirzel warnt vor einer leichtfertigen Beurteilung der Zeit und ihrer Menschen durch Kritiker, «die durch die Erfahrungen und Erprobungen dieser Jahre nicht hindurchgegangen sind».

### Individualgeschichte im Spiegel der Zeitgeschichte

Ihren einzelnen Kapiteln stellt die Autorin immer einen zeitlichen Abriß des betreffenden Jahres voran, um Individualgeschichte im Spiegel der Zeitgeschichte zu präsentieren. Das ist ein intelligenter Einfall, weil er auch das Verständnis des Lesers fördert. Als einstiger Pfarrerstochter gilt jeweils ihr besonderes Augenmerk auch dem kirchlichen Widerstand (wobei der Lübecker «Christenprozeß» von 1943 leider nicht in ihr Blickfeld gerät, obwohl er ein Beispiel ökumenischer Opposition gewesen wäre). Sie gerät in diesem Kontext zur Feststellung, daß der Widerstand auf katholischer Seite deutlicher gewesen sei als auf der evangelischen. Diese Diagnose läßt sich schwerlich auf ihre Richtigkeit hin überprüfen und erscheint mir z.B. etwas fragwürdig, da man zumindest zwischen offiziellen Verlautbarungen und individuellen Aktionen unterscheiden müßte. Gerade die letzteren aber sind oft im Verschwiegenen vollzogen worden, sofern sie nicht gerichtlich geahndet und dadurch in der Öffentlichkeit bekannt geworden sind. – Das «Stuttgarter Schuldbekennnis» nach dem Krieg indessen erscheint Susanne Hirzel ungenügend. Vorwürfe erhebt sie auch gegen das Ausland, das sich – im Wis-

sen über die NS-Greuelthaten – nicht zur Intervention entschloß und auch den deutschen Widerstand nicht wahrhaben, geschweige denn unterstützen wollte. Er galt als nicht opportun.

Innerhalb der Fülle von Erinnerungsberichten aus der NS-Zeit ragt dieses unpräntöse, erstaunlich frische Buch dennoch hervor. Es vermittelt Einblick in eine mittelständische Familie mit ihren Reaktionen auf die Provokation der Diktatur, es zeichnet subtil die Gefühle der Jugendlichen jener Epoche nach, die vorerst ein starkes Bedürfnis nach Gruppe und «Gleichschritt» empfanden, und es erhellt am Beispiel Schwabens die Geschichte einer Kulturlandschaft mit ihren Traditionen und Überzeugungen. Kirche, Schule und Kunst waren in diesem Gefüge fest und fraglos verankert. Mehr als der Einzelne zählte die Gemeinschaft. In mancher Beziehung knüpfte die NS-Ideologie, wie sie in Hitlerjugend (HJ) und Bund Deutscher Mädel (BDM) vermittelt wurde und der auch die Geschwister Scholl und Hirzel vorerst angehörten, an diese Gegebenheit an. Umso mehr wurde jeder, der Widerstand verspürte, zum Einzelkämpfer. Stringent hat sich dies an der Person Sofie Scholls erhellt, der Susanne Hirzel aus intimer Kenntnis ein aufschlußreiches Psychogramm mitgibt. Ihre Anwerbeversuche wehrte sie ab, das Risiko erschien ihr zu hoch. Dem eigenen Bruder jedoch, Hans Hirzel, konnte sie die Hilfe nicht abschlagen und warf für ihn Flugblätter in Stuttgarter Briefkästen, nachdem sie diese zuvor mit tiefer Bestürzung gelesen hatte.

Mit ihrem unbedingten Idealismus aber trug Sofie Scholl die Züge der «Heldin», wie sie sich dem traditionellen Bewußtsein eingepreßt hat, aber auch jene einer gewissen Einsamkeit. Im Anhang ihres Buches hat Susanne Hirzel vier von fünf Flugblättern der «Weißen Rose» nachdrucken lassen, ebenso die Verteidigungsrede von Professor Huber, welcher beim zweiten «Weiße Rose»-Prozeß im Münchner Justizpalast (19. April 1943) zum Tod verurteilt wurde: «Ich habe gehandelt, wie ich aus einer inneren Stimme heraus handeln mußte...»

Beatrice Eichmann-Leutenegger, Muri bei Bern

## Der «andere» Islam – Barbara Frischmuth erzählt

Die westliche Welt identifiziert die Religion der Muslime fast ausschließlich mit dem orthodoxen Gesetzesislam. Ja, in bestimmten Kreisen wird der Islam, dessen Präsenz mittlerweile im gesamten deutschsprachigen Raum zu unserem Alltag gehört, auf das Politische und, schlimmer noch, Fundamentalistisch-Terroristische reduziert und entsprechend als Bedrohung wahrgenommen. Uralte Ängste vor dem Islam als einem traditionellen Hauptgegner der abendländischen Christenheit vermischen sich darin mit der Verunsicherung der westlichen Zivilisation angesichts der Unübersichtlichkeit einer sich erst allmählich abzeichnenden neuen, polyzentrisch-multipolaren Weltkonstellation.<sup>1</sup> Zum Glück gibt es immer wieder Grenzgänger und Vermittler, die, unbeirrt von den oft oberflächlich-einseitig auf Konflikte ausgerichteten Tagesinformationen, aus der feindseligen Konfrontation und Dämonisierung einen friedlichen Dialog machen, für die das Andere, Fremde keine störende Beunruhigung darstellt, sondern eine Infragestellung und Bereicherung des Eigenen und Vertrauten. Mit Recht hat der Tübinger Germanist und Theologe Karl-Josef Kuschel jüngst herausgestellt, daß gerade Schriftsteller wie Lessing, Goethe, Heine, Rückert oder Rilke eine große Sensibilität für ganz andere Dimensionen der islamischen Wirklichkeit zeigen: für die geistige Substanz und religiös-spirituelle Tiefe des Islam, seine so reiche, differenzierte Kultur und Lebensart, nicht zuletzt für die poetische Schönheit seiner Literatur und Kunst.<sup>2</sup> Diese ungemein komplexen, aber auch spannenden Wechselbe-

ziehungen zwischen Literatur und Weltreligionen<sup>3</sup> eröffnen denn auch ein neues Forschungsfeld ökumenisch-interkultureller Theologie, wobei neben der Begegnung zwischen Orient und Okzident im Spiegel großer Dichtung gerade auch die multikulturellen Erfahrungen zeitgenössischer Autoren von größtem Interesse sind.

### Literatur und Weltreligionen

Barbara Frischmuth (Jg. 1941), die zu den führenden Schriftstellerinnen der österreichischen Nachkriegsliteratur gehört und in mehreren ihrer Erzählwerke gezeigt hat, was die islamische und die christliche Kultur im Positiven einander verdanken, stellt unter ihnen gewiß einen Glücksfall dar. Ist ihr doch der islamische Orient aufgrund ihres Studiums des Türkischen und der Orientalistik – gleichzeitig befaßte sie sich auch mit Arabisch und Persisch – sowie durch mehrere Türkeiaufenthalte bestens vertraut. «Der sich verschärfende Konflikt zwischen den islamischen und den westlichen Ländern», bekannte die in Wien lebende Autorin, könne sie daher «nie mehr kalt lassen, gerade weil es nicht nur die gegenseitigen Mißverständnisse sind (wie die jahrhundertlange Mißachtung des Geistes der islamischen Kultur), die die Aggressionen wachhalten, es geht wirklich um gegensätzliche Thesen (Gemeinschaft versus Individualismus z.B.). Und da an diesem Konflikt immer auch ein kleines Stück von mir beteiligt ist, kann ich nicht anders, als für Interesse an den toleranten

<sup>1</sup>H. Bielefeldt, W. Heitmeyer (Hrsg.), Politisierte Religion. Ursachen und Erscheinungsformen des modernen Fundamentalismus, Frankfurt 1998.

<sup>2</sup>K.-J. Kuschel, Vom Streit zum Wettstreit der Religionen. Lessing und die Herausforderung des Islam, Düsseldorf 1998, S. 19ff.

<sup>3</sup>Vgl. C. Gellner, Weisheit, Kunst und Lebenskunst. Fernöstliche Religion und Philosophie bei Hermann Hesse und Bertolt Brecht, Mainz 1997; ders., Japan und China bei Adolf Muschg, Orientierung 62 (1998) S. 55–59.

Traditionen des Islam zu werben, die die heutigen Islamisten und Fundamentalisten längst vergessen zu haben scheinen.»<sup>4</sup> Zu diesen Traditionen muslimischer Humanität und Toleranz gehört die große alte Tradition der islamischen Mystik, die sich im 8. und 9. Jahrhundert als Alternative zum offiziellen Gesetzesislam herausbildete und, anders als im Christentum, keine Angelegenheit von Einzelpersonlichkeiten blieb. Vielmehr hat der *Sufismus* durch das Wirken zahlreicher Derwischbruderschaften und ordensähnlicher Gemeinschaften den Volksislam über Jahrhunderte intensiv geprägt. Gelang es doch der islamischen Mystik, die engen Zirkel der an ihrem Gewand kenntlichen Derwische zu verlassen und durch alle Schichten der Gesellschaft hindurch Anhänger zu finden. Darüber hinaus haben «Gottes- und Menschenliebe sowie die Wertschätzung der mystischen Erfahrungen anderer Religionen» die Sufis, bei aller muslimischen Gesetzestreue, «zu einer liberalen und toleranten Einstellung gegenüber Nichtmuslimen geführt».<sup>5</sup>

Barbara Frischmuths autobiographisch gefärbter erster Roman «Das Verschwinden des Schattens in der Sonne» (1973) erzählt denn auch von einer Orientalistikstudentin, die (wie ihre Autorin) in der Türkei mit einem Zweig dieses mystisch verinnerlichten Islam in Berührung kommt: mit den als ethnisch-religiöser Sondergruppe angefeindeten und oft verfolgten *anatolischen Aleviten*<sup>6</sup>. Ihr Name rührt von Muhammads Schwiegersohn und Vertrauten *Ali*, dem Begründer der Schia her, der als der erste islamische Mystiker gilt und neben dem Propheten eine bedeutende Rolle in der Volksfrömmigkeit, vor allem bei den türkischen *Bektashi-Derwischen* spielt, die Thema ihrer Dissertation werden sollten. Barbara Frischmuth mußte diese im 13. Jahrhundert von dem legendenumwobenen Mystiker *Hadschi Bektasch Veli* gegründete Ordensgemeinschaft, die den volkstümlichen Gegenpol zu den eher intellektuell ausgerichteten «tanzenden Derwischen» *Dschalaladdin Rumis* darstellt, schon wegen ihrer im Islam einmaligen Gleichstellung der Frau interessieren. Von ihrem sozialrevolutionären Engagement zugunsten der Armen und Schwachen war sie ebenso fasziniert wie von ihrer mystisch-undogmatischen Annäherung an Gott, an das Göttliche, wie sie im Gespräch mit Karl-Josef Kuschel gestand.<sup>7</sup>

Schiitische Einflüsse sind im Alevismus unverkennbar. Darüber hinaus sind verschiedenartigste Elemente aus nomadisch-schamanistischer, aber auch christlich-gnostischer Tradition eingeflossen. Daß bei den Aleviten, anstelle der fünf Grundpflichten des Islam und der Scharia, nur die einfachsten muslimischen Verpflichtungen – Gottesliebe und Gottvertrauen, die Liebe zum Propheten und zum Mitmenschen – gelten, gemischtgeschlechtliche Versammlungen, Weingenuß, Musik und Tanz während der Rituale bei ihnen daher nicht verpönt sind, stellt denn auch für die Mehrheit sowohl der sunnitischen als auch schiitischen Muslime einen ständigen Stein des Anstoßes dar. Anfang der siebziger Jahre fand Barbara Frischmuth von diesen Aleviten und Bektaschis, die bis zum Verbot der traditionellen mystischen Orden 1925 einen starken Einfluß auf den Volksislam in der Türkei, aber auch auf dem Balkan ausübten, nur mehr literarische Spuren. Sie schienen bestenfalls im Verborgenen weiterzuleben. Ja, es sah ganz so aus, als seien sie das Opfer ihrer orthodoxen und säkularen Gegner geworden.

### Muslime unter uns

In ihrem soeben erschienenen Roman «Die Schrift des Freundes»<sup>8</sup> treten uns nun höchst lebendige Bektaschis und Aleviten

<sup>4</sup>B. Frischmuth, Der Blick über den Zaun. In: Schreiben zwischen den Kulturen. Hrsg. v. P. M. Lützel, Frankfurt 1996, S. 19–27, Zitat S. 26. Erste Informationen zu Leben und Werk bietet K. Bartsch (Hrsg.), Barbara Frischmuth. Graz-Wien 1992.

<sup>5</sup>J. W. Frembgen, Derwische. Gelebter Sufismus: Wandernde Mystiker und Asketen im islamischen Orient, Köln 1993, Zitat S. 16; A. Schimmel, Mystische Dimensionen des Islam. Die Geschichte des Sufismus, Köln 1985.

<sup>6</sup>Hierzu M. Abu Hattab Khaled, Islamische Mystik in der deutschsprachigen Belletristik. In: Gottes ist der Orient – Gottes ist der Okzident (FS A. Falaturi), Köln-Wien 1991, S. 299–308.

entgegen. Detailreiche Gegenwartschronik und scheherezadenhaft fabulierende Kopfgeburt in einem, schildert Barbara Frischmuth darin die reale Begegnung mit der islamischen Minderheitskultur türkisch-alevitischer Migranten im mitteleuropäischen Wien. Angesichts der Re-Islamisierung des öffentlichen und privaten Lebens in der Türkei, so erfahren wir durch mehrere Erzählfiguren, begannen die Aleviten, nach Jahrhunderten der Geheimhaltung ihrer Lehren, seit den achtziger Jahren sich öffentlich-politisch zu organisieren, um ihre offizielle Anerkennung als eigenständige Glaubensgemeinschaft und ihre Gleichstellung mit dem sunnitischen Islam zu erreichen. Gerade in der jüngeren Generation gebildeter türkischer Immigranten (zu einem erheblichen Teil Kurden) erfuhr der Alevismus in ganz Europa eine erstaunliche kulturell-religiöse Revitalisierung<sup>9</sup>, entwickelte er sich zu einer auslands- und großstadtauglichen, nichtwestlichen Alternative zum orthodoxen Traditionalismus gleichermaßen wie zum islamistischen Fundamentalismus und Nationalismus säkular-laizistischer, türkisierend-sunnitischer oder auch kurdischer Provenienz. In der Gegenwart präsentieren sich denn auch manche Aleviten als die wahren, ja, die besten Muslime! Man vermutet, daß der Anteil der Aleviten an der Gesamtbevölkerung der Türkei 20 bis 25 Prozent ausmacht. In der Emigration ist diese Zahl gewiß noch größer, da viele nicht nur aus den von der industriellen Entwicklung vernachlässigten ländlichen Randgebieten Zentral- und Ostanatoliens stammen, sondern auch dem Druck ständiger Vorurteile, Ablehnung und Benachteiligung durch die sunnitische Bevölkerungsmehrheit ausgesetzt und daher in größerem Ausmaß ausgewandert sind. Allein in Wien, wo Barbara Frischmuths Romanhandlung spielt, leben an die 25000.

Durch die Begegnung mit einem dieser jungen alevitischen Migranten, Hikmet Ayverdi, gerät Anna Margotti, eine 23jährige Wienerin und Hauptfigur des Romans, allmählich ganz in den Bann dieser sie faszinierenden Gegenwelt des Fremden. Blitzt anfangs in ihren Träumen nur umrißhaft ein umherschweifender Derwisch auf, so sieht sich Anna durch die Bekanntschaft mit ihnen mitten in die brisante Gemengelage ethnoreligiöser türkischer Minderheiten in unseren mitteleuropäischen Großstädten versetzt, die ihre Spannungen in der Türkei auch auf westlichem Boden austragen: Als politisch reichlich ahnungslose Computerspezialistin an einem Geheimauftrag des Innenministeriums beteiligt, erlebt Anna nun hautnah die Auswirkungen der datenmäßigen Erfassung und Überwachung von Mitgliedern potentiell militanter ausländischer Minderheiten in der Alpenrepublik, erlebt sie die grassierende Ausländer- und Fremdenfeindlichkeit muslimischen Zuwanderern aus dem Nahen und Mittleren Osten gegenüber, die in der Donaumetropole eine Serie rechtsextremistischer Briefbombenattentate auslöst, der beinahe ein alevitisches Kultur- und Begegnungsfest zum Opfer fällt. Und das obwohl sich die Alevis in aller Öffentlichkeit als die Fortschrittlichen, Toleranten und Nichtorthodoxen präsentieren, für Demokratie, Meinungs- und Religionsfreiheit plädieren gegen den Ungeist des Fanatismus und der Gewalttätigkeit radikaler Islamisten, der sie selber, sowohl in der Türkei als auch im Westen, immer wieder ausgesetzt sind. Viel Gegenwärtiges ist so im Gewande poetischer Fiktionalität präsent. Hikmets Vater z.B. kam bei dem vielzitierten Hotelbrand von Sivas, einer pogromähnlichen Gewaltaktion islamischer Fundamentalisten im Juli 1993 anlässlich eines alevitischen Sänger- und Dichtertreffens ums Leben, bei dem es 37 Tote gab. Der Anschlag galt bezeichnenderweise dem Schriftsteller Azis Nesin, der Salman Rushdies «Satanische Verse» übersetzen und verlegen wollte.

<sup>7</sup>Vom Vergnügen, seine eigene Religion zu haben. Über Mystik, Märchen und Gnosis. Gespräch mit Barbara Frischmuth, in: K.-J. Kuschel, Weil wir uns auf dieser Erde nicht ganz zu Hause fühlen. 12 Schriftsteller über Religion und Literatur, München 1985, S. 113–126, hier S. 118f.

<sup>8</sup>B. Frischmuth, Die Schrift des Freundes. Roman, Salzburg 1998. Vgl. P.M. Lützel, Ein Derwisch verschwindet. Die Zeit 27. August 1998; G. Melzer, Geometrie des Gemüts. Neue Zürcher Zeitung 30. Juli 1998.

<sup>9</sup>Vgl. K. Vorhoff, Zwischen Glaube, Nation und neuer Gemeinschaft: Alevitische Identität in der Türkei der Gegenwart. Berlin 1995.

Von zentraler Bedeutung für Barbara Frischmuths vielstimmigen Multikultur-, High-Tech-, Liebes-, Gesellschafts- und Kriminalroman (P. M. Lützel) ist die *arabische Kalligraphie* nicht von ungefähr die typischste Ausdrucksform islamischer Kunst, in der gerade auch der Einfluß der Sufis besonders deutlich wird. Nicht von ungefähr gehörten nahezu alle türkischen Kalligraphen einer Derwischgemeinschaft an. Ja, kaum zufällig ist im Koran immer wieder vom Schreiben die Rede, ist die ganze islamische Dichtung voll von Anspielungen auf die Schreibkunst, die Buchstabenformen. Hikmet, der sich in Österreich, in die Rolle des doppelten Außenseiters gedrängt, auf seine geistig-religiöse Herkunft besinnt, erlernt diese in der islamischen Welt allgegenwärtige Schriftkunst, die stets von einem Zaun der Heiligkeit umgeben war. Für Anna, die als Internetsurferin und Cyberspace-Freak in einer digitalen Zeichenwelt lebt, war Schrift immer nur eindeutig entzifferbare Information gewesen. Durch ihre Liebe zu Hikmet und die Begegnung mit der muslimischen Kultur lernt sie einen völlig anderen Schreib- und Erfahrungsstil kennen, wird sie empfänglich für eine neue Wirklichkeitswahrnehmung. Die wohlgeordnete Eindimensionalität westlicher Lebensführung, die wie Annas «herzschonende» Beziehung zum Ministerialrat Haugsdorff kaum einen Unterschied zwischen Glück und Unglück kennt, wird dadurch gründlich in Frage gestellt.

Bei dieser Art Schrift, erfährt Anna, handle es sich «um eine Geometrie des Gemüts» (165). Geht es doch bei der arabischen Schönschreibkunst weniger um die inhaltliche Aussage und Bedeutung einzelner Buchstaben, vielmehr um die inneren Gefühle, die durch diese kunstvoll die Wortgestalt variierenden Buchstabenbilder zum Ausdruck kommen und selbst den berühren, der sie gar nicht zu lesen vermag. Im Gegensatz zu sonst üblichen Gebrauchsschriften sind denn auch bei der arabischen Kalligraphie stets religiös-ästhetische Beweggründe vorrangig. Ihre Schriftzeichen, die nicht einfach «diese Welt und ihre Zerrissenheit» spiegeln, sondern «etwas von der Schönheit und Harmonie jener anderen Welt fühlbar» (208) machen, symbolisieren die göttliche Welt. Islamische Kunst tendiert denn auch ganz generell zur Ornamentik und Abstraktion, ist vorwiegend Gleichnis und Vision, hinweisendes Zeichen und Formenspiel, das vom Betrachter innere Kontemplation und geistige Teilnahme fordert, weswegen sich ein Kalligraph mit dem, was er tut, letztlich Gott nähert. Ja, für glaubende Muslime gibt es keine schönere Aufgabe, als durch die vollendete Beherrschung der arabischen Schrift, der heiligen Buchstaben des Korans, der Offenbarung des ewigen Wortes Gottes zu folgen.

*Schriftkunst und Frömmigkeit:* Für Hikmets Kalligraphielehrer sind sie gleichermaßen Ausdruck der Seele. Etwas, das man weder erzwingen kann noch darf, so wenig wie die Gottesliebe. Nicht von ungefähr gehört er einer der freien Derwischgemeinschaften an, deren Mitglieder sich von der Strenggläubigkeit des normativen Gesetzesislam ebenso gelöst haben wie von der Mehrheit der orthodox geprägten mystischen Bruderschaften. Seinen Schülern sucht er in erster Linie den Respekt vor den Engeln des Schreibens beizubringen, «die sich in keine fugenlos verschweißte Tradition sperren» ließen. Darum zog er auch von Istanbul fort nach Wien, aus Distanz zum wiedererwachenden politisierten Islam in der Türkei: «Gerade die, die die Kalligraphie jetzt zu fördern vorgeben, werden ihre Engel vertreiben», fürchtete er, «indem sie programmatisch von ihr immer wieder die Reproduktion dessen verlangen, was sich einmal aus der Frömmigkeit der Seelen gebildet hat. So wird die Tradition zum politischen Vehikel. Das hält kein Engel aus. Engel wollen fliegen, das steht ihnen zu. Und sie schaffen die Schönheit neu mit jedem einzelnen Buchstaben, den sie verändern, aus dessen Form sie immer wieder Verbindungsmöglichkeiten ableiten, um Wörter zu schreiben, die so noch nie geschrieben wurden.» (326f.)

Bei Hikmets Bruder Abdal, der Kopf und Brauen rasiert hat wie die wandernden Derwische und redet, als sei Gott sein Freund, entdeckt Anna schließlich die *Schrift des Freundes*. Unter zahlreichen mystischen Kalligraphien stößt sie auf das Bild eines Löwen mit dem Gesicht eines Menschen, ein typischer Ausdruck der Bektaschi-Kunst. Es ist das Bild Alis, das in einer im bilderfeindlichen Islam gewagt anmutenden Weise aus den Buchstaben seines heiligen Namens, Ayin, Lam und Ye, gebildet ist. «Allahs Löwe», den die Aleviten als Erscheinung Gottes im Menschen besonders verehren: «Wenn die Menschen unterdrückt wurden, haben sie Ali zu ihrem Freund gemacht. Und er kommt sie besuchen in Gestalt ihres Gastfreunds», gibt Abdal Anna auf die befremdlich-verwirrende Weise aller Derwische zu verstehen. Anna, die sich nie besonders für Religion interessierte, ist irritiert und fasziniert zugleich. Einerseits kommt ihr das alles ziemlich absurd vor, andererseits kann sie nicht genug davon hören: «Man muß so große Sehnsucht haben, daß Ali nicht widerstehen kann. Dann besucht er einen. Seine Seele wandert durch viele Körper, aber aus seinem Gesicht schaut immer Gott, der sich im vollkommenen Menschen spiegelt.» (286f.)

Ali, der Gast und Freund Gottes, sein Gesicht als Buchstabe und Ort der Theophanie: Offensichtlich wollte Barbara Frischmuth mit diesem Gottesnarren neben dem fromm-antidogmatischen Kalligraphiemeister einen Muslimen porträtieren, der mystisch-islamische Spiritualität aus dem Geist der Aleviten verkörpert, für die Ali durch die Vermittlung des Heiligen Geistes seinen Anhängern jederzeit begegnen kann: «Wenn Ali Ihr Freund ist, verwandelt er sich in Sie und Sie sich in ihn», versichert Abdal Anna. «Sein Gesicht spiegelt Gott, und Sie spiegeln sein Gesicht. Sie brauchen keine Moschee, um mit ihm zu reden. Sie haben auch keine Pilgerfahrt nach Mekka nötig, denn Ihr Herz ist die Kaaba, und wenn es das nicht ist, werden Sie auch in Mekka keine Kaaba finden.» (286) Hier liegt denn auch das spirituelle Fundament der zutiefst humanistischen Grundhaltung alevitischer Frömmigkeit, die Barbara Frischmuth in ihrem Buch eindringlich zum Leuchten bringt. «Der Mensch ist die Kaaba»: In dieser Überzeugung liegen Menschenwürde, Menschenrechte im Zeichen spezifisch muslimischer Religiosität begründet. Manifestiert sich Gott doch nach alevitischer Auffassung in jedem Menschen, ganz gleich welchen Geschlechts, welcher ethnischen Zugehörigkeit oder welcher sozialen Stände er ist: «Der Mensch ist von göttlicher Natur, und als solchem gebührt ihm Respekt.» (302)

### Mystisch-erotische Liebesprache

Literatur und Traum gehören für Barbara Frischmuth «uranfänglich zusammen. Vielleicht war die erste Erzählung überhaupt der Versuch, einen Traum zu erzählen.»<sup>10</sup> Gerade von der Traumform mit ihrer Unsicherheit gegenüber Sein und Schein, ihrem Ineinanderschieben unterschiedlicher Einfälle, ihren Wort- und Metapherverdichtungen, Zeitstürzen und Kontextvertauschungen ist Barbara Frischmuths Schreiben zutiefst geprägt. Die verschiedenen Erzähl- und Bedeutungsstränge der «Schrift des Freundes» kulminieren denn auch in einer bewußt die Grenzen von Realität und Fiktion verwischenden Traumsequenz, in der Annas Sehnsucht nach Hikmet die reale Abwesenheit des Freundes überwindet. Nach den ersten Begegnungen mit ihr war er plötzlich auf unerklärliche Weise verschwunden. Wie sich herausstellt, ist er untergetaucht, um illegal eingewanderten alevitischen Freunden seinen Paß auszuleihen, womit er der bei den Alevis hochgehaltenen Freundespflicht gehorcht. Bevor Anna ihn in seinem Versteck ein letztes Mal trifft, gelingt es ihrer Vorstellungskraft, seine Anwesenheit hervorzulocken, Hikmet «kraft ihres Wünschens und der Schrift des

<sup>10</sup>B. Frischmuth, Traum der Literatur – Literatur des Traums. Münchner Poetik-Vorlesungen, Salzburg 1991, S. 39.

# Lessings «Nathan» – ein proislamisches Stück

Lessings Drama um den Juden Nathan gilt zu Recht als ein Schlüsselwerk aufgeklärt-weiser Toleranz gegenüber den drei abrahamischen Religionen. Während jedoch Lessings Beziehung zum Judentum, deren sinnfälligster Ausdruck seine Freundschaft mit Moses Mendelssohn darstellt, in der Forschung eingehend bearbeitet worden ist, wurde sein Verhältnis zum Islam bislang weitgehend ausgeblendet, ignoriert, bagatellisiert. Dabei ist kaum zu übersehen, daß uns in Lessings «Nathan» nicht nur ein «edler Jude», sondern auch gleich drei «edle Muslime» auf der deutschen Bühne begegnen. In seinem material- und perspektivenreichen Buch «Vom Streit zum Wettstreit der Religionen»<sup>1</sup>, das zum ersten Mal umfassend Lessings Auseinandersetzung mit dem Islam beschreibt, die eine Breite und Tiefe hat, die selbst Lessing-Kennern bis heute verborgen blieb, stellt *Karl-Josef Kuschel* denn auch überzeugend heraus: Ist das Bild des real existierenden Judentums in Lessings «Nathan» weitgehend negativ (mit Nathan als «Ausnahmefall»), das Bild des konkreten Christentums zutiefst zwispältig, so ist das Bild des Islam auf erstaunliche Weise rundum positiv, ja, auf kalkulierte, strategische Weise «idealisiert», Lessings «Nathan der Weise» mithin ein «proislamisches Stück» (231).

Wie kaum ein anderer Autor des 18. Jahrhunderts war Lessing mit den Debatten unter den maßgeblichen europäischen Orientalisten seiner Zeit vertraut. Bei Lessing wird denn auch zum ersten Mal in der deutschsprachigen Literatur ein Paradigmenwechsel in der Grundeinschätzung des Islam greifbar, der die Moderne von Mittelalter und Reformation deutlich unterscheidet. Wurde doch das haßerfüllte, aggressiv-polemische Zerrbild mittelalterlicher und reformatorischer Provenienz vom Islam als einer antichristlichen Teufelsreligion im Zeichen der europäischen Aufklärung allmählich abgelöst durch eine historisch gerechte, differenzierte Neubewertung des Islam als Religion der Vernunft. Und wie die jahrhundertlang übliche Abwertung des Islam als illegitimer antichristlicher Religion im größeren Kontext einer generellen christlichen Verdammungs- und Verwerfungstheologie gegenüber Nichtchristen gesehen werden muß, so Lessings im Gewand der Literatur präsentierte neue Theologie der nichtchristlichen Religionen vor dem Hintergrund der Erschütterung des Exklusivitäts- und Absolutheitsanspruchs des Christentums angesichts der ganz neu wahrgenommenen konkurrierenden Offenbarungsreligionen Judentum und Islam. Im «Frägmentenstreit», der den unmittelbaren Entstehungskontext des «Nathan» darstellt, ist denn auch die Angst vor Juden und Muslimen, direkt oder indirekt, beunruhigend anwesend.

Die werk- und stoffgeschichtliche Originalität des Stücks sieht Karl-Josef Kuschel allerdings weniger in dem für Lessings Denken und Schreiben kaum mehr überraschenden Idealbild eines «weisen» Juden als vielmehr in der gezielten Aufwertung des Islam als einer Religion der Vernunft, der Menschlichkeit und der Toleranz. Sind doch die Muslime die eigentlichen Gewinner des Stücks! Kaum zufällig sind sie es, die die für Lessing so zentrale Grundoption einer Humanität in und durch Religiosität als erste entwickeln. Ja, nicht von ungefähr sind der Derwisch Al Hafi, Sultan Saladin und seine kluge Schwester Sittah, gegen die gängigen antiislamischen Stereotypen, gerade als fromme Muslime zu überlegener Toleranz, gerechter Herrschaft und sympathischer Menschlichkeit fähig. Der von Lessing gewählte zeitgeschichtliche Hintergrund (Jerusalem zur Kreuzzugszeit) – das zeigt gerade der Vergleich zu früheren Jerusalem-Tragödien – läßt denn auch, ganz untragisch, ja, utopisch, ein Miteinander von Menschen verschiedener Religionen aufscheinen, und zwar ganz im Zeichen muslimischer Religionstoleranz. Daß Lessings «Nathan» als Geschichte einer Familie gleichnishaft die innere Verbindung, ursprüngliche Einheit und Zusammengehörigkeit der drei abrahamischen Religionen spiegelt, darin liegt, literarisch und theologisch, die zweite Originalität des Stücks. Erzählt Lessing doch eine Familien-Parabel als Religionsparabel, die kongenial der strukturellen Verflochtenheit, gegenseitigen Verwiesenenheit von Juden, Christen und Muslimen entspricht. Glänzend rekonstruiert Kuschel die facettenreiche Motivgeschichte der Parabel von den drei Ringen. «Ein Stück europäischer Mentalitätsgeschichte, die gepolt ist auf Antijudaismus und Antiislamismus» (273), kommt dabei zum Vorschein und gibt Lessings projüdisch-proislamischer Ringparabelversion ihr unverwechselbares Profil. Führt sie doch, unter der doppelten theologisch-anthropologischen Voraussetzung, daß Gott die Gleichrangigkeit der Religionen will und in Sachen Offenbarung alle Menschen gleich sind, eine Wende in der Religionstheologie vom Streit zum Wettstreit, vom Ausschließlichkeitsanspruch zur Toleranz auf der gemeinsamen Basis der Ergebenheit in Gott herauf. Auch wenn eine künftige Religionstheologie von den inhaltlichen Differenzen und unvereinbaren Geltungsansprüchen der Religionen nicht einfach absehen kann, wie Kuschel abschließend gegen Lessing einwendet, so gibt «Nathan der Weise» doch das «denkerische und ethische Niveau» vor, «unter das keine jüdische, christliche oder muslimische Theologie fallen sollte» (344).

Ch.G.

<sup>1</sup> K.-J. Kuschel, *Vom Streit zum Wettstreit der Religionen. Lessing und die Herausforderung des Islam*, Düsseldorf 1998, 364 Seiten, DM 48.–.

Freundes» (316) in ihr Leben zurückzuholen: «Ein Hikmet mit starken schwarzen Brauen, wie ein Elif, das ein A wie in Ali sein kann ... der Schatten, den sein keimender Bart wirft, heißt Lam und Ye ... Hikmet, der sie nie wirklich geküßt hat ... berührt mit den Zeigefingern ihre Halsgrube, fährt die Schlüsselbeine entlang, in beide Richtungen, zieht jeweils einen kleinen Kreis als Schleife auf ihren Schultern – was schreibt er ihr ein? –, führt einen Schriftzug auf ihre Brustspitzen zu ... Ihr ganzer Leib wird in ein Schriftbild gesetzt ... Hikmets Zunge ist auf einmal schwarz, und er zieht damit die vorgezeichneten Buchstaben nach.» (305)

Es ist in der Tat «die Schrift der Träume», die hier «zum Leben erwacht» (326), sich als Ineinander von Körperschriften realisiert. Fordert Hikmet Anna doch auf, mit ihrer Zunge das Gedicht zu lesen, das sein Körper sie sprechen lehrt. Es ist ein weiteres jener den Roman durchziehenden mystisch-religiösen Gedichte Yunus Emres, des bedeutendsten Meisters der türkischen Bektaschi-Poesie, die seit mehr als sechs Jahrhunderten in Anatolien gesungen und oftmals nachgeahmt worden sind: «Sag nicht ich sei bei mir das bin ich nicht/Durch mich drängt ein Ich sich noch tiefer hinein/Was immer ich sehe ist erfüllt von dir/Deine Liebe hat mich mir weggenommen.» (306) Wie viele

andere islamische, aber auch christliche Mystiker hat dieser wandernde Derwisch in immer neuen Metaphern das Geheimnis der Gottesliebe in die Bildersprache irdischer Liebesdichtung gekleidet. Bewußt die Eindeutigkeit der Sprache aufhebend, konnte man so unter der Chiffre des «Freundes» über alle möglichen Beziehungen von irdischer Erotik bis zur Liebesvereinigung mit Gott sprechen. In diesem grenzüberschreitenden Bemühen um die Verbildlichung des Unanschaulichen sind Mystiker und Sprachkünstler seit jeher verbunden. Gerade darin dürfte denn auch ein Gutteil der schriftstellerischen Faszination liegen, die Barbara Frischmuth der islamischen Mystik entgegenbringt. Am Ende, die Schrift auf seinem Leib ist genauso schwarz geworden wie die ihre, heben Anna und Hikmet ganz «vom Boden ab, einer des anderen Flügel. Ineinandergeschrieben. Die Meister der Kalligraphie lassen sich die kunstvollsten Lösungen einfallen, um die Buchstaben miteinander zu verbinden. Nicht mit allen geht das, manche bleiben auf ewig getrennt. Die, die ineinandergeschrieben sind ... erzeugen ein Wort. Etwas Bestimmtes, das immer schon als Unbestimmtes in ihnen verborgen war. Jetzt ist es zum Vorschein gekommen ... das Wort ist Fleisch geworden.» (307) Träume, Gesichter und Menschen, die sich wie Buchstaben verbinden, wie Schriftzeichen zu

lesen sind, einfach alles scheint hier auf Schrift hinauszulaufen. In Barbara Frischmuths Roman geht es darum bei der Kalligraphie zugleich um die Poesie, bei der Schriftkunst immer auch um die Schriftstellerei. Ist doch «in der Schrift die Welt enthalten. Wer sie zu Bildern gestaltet, formt sie.» (352)

### Blick über den Kulturzaun

«Der Blick über den Kulturzaun», darin wird man Barbara Frischmuth nur lebhaft zustimmen, ist in der Tat «nötiger denn je». Ihr neuester Roman, der erzählerisch weit mehr über die innere Welt des Islam vermittelt als vergleichbare Sachbücher oder Religionsgeschichten, macht unmittelbar anschaulich, daß die Literatur diesen Blick über den Zaun «am ehesten riskieren kann». Gerade die «vermittelte» Auseinandersetzung zwischen islamischer und westlicher Welt im Raum der Literatur läßt die gegenseitige Herausforderung existentiell konkreter und leben-

diger werden. «Das heißt nicht immer und in allem Billigung», setzt die österreichische Autorin hinzu, heißt nicht, «daß mit einem Schlag alle negativen und positiven Vorurteile ausgeräumt wären. Respekt bedeutet manchmal auch nur die Anerkennung des Anderen als gleichrangigen Gegner, den man nicht unterschätzen darf.» Als Modell gelungener religiös-kultureller Koexistenz führt Barbara Frischmuth denn auch das bis heute wohl eindrucksvollste Beispiel für das Zusammenleben der drei abrahamischen Religionen<sup>11</sup> im spanisch-maurischen Andalusien des 10./11. Jahrhunderts an, «als Moslems, Juden und Christen sich den Luxus des gegenseitigen Respekts und des Willens zur Verständigung leisteten und miteinander wie mit «ihresgleichen» umgingen».<sup>12</sup> *Christoph Gellner, Zürich*

<sup>11</sup>K.-J. Kuschel, Streit um Abraham. Was Juden, Christen und Muslime trennt und was sie eint. München 1994.

<sup>12</sup>B. Frischmuth, Der Blick über den Zaun, S. 25ff.

## MISSIO – im Dienste der missionarischen Weltkirche

Der lange Weg der Initiative Pauline Jaricots

In seiner «Geschichte des Christentums im XIX. Jahrhundert»<sup>1</sup> setzt Michel Clévenot über das Kapitel von der Entwicklung des Missionswesens in Europa den Namen der Gründerin des Werks der Glaubensverbreitung: «Pauline Jaricot und die Ausbreitung des Glaubens.» Obwohl im 19. Jahrhundert in Frankreich rund vierhundert religiöse Frauenkongregationen, viele mit missionarischer Ausrichtung, entstanden, empfindet er die Gründung von *Pauline Jaricot* (1799 in Lyon geboren und 1862 dort gestorben) als die wichtigste missionarische Initiative des Jahrhunderts. Ihr Werk war nicht einer der vielen neuen Orden – Mademoiselle Jaricot blieb bewußt Laie –, sondern eine Vereinigung von gläubigen Laien, die ihre Verantwortung zur «Rettung der Seelen» wahrnehmen wollten.

Pauline Jaricot war überzeugt, daß sie von jenen, die sie für ihr Anliegen warb, wenig verlangte: nur ein Gebet und einen *Sou* pro Woche. Damit verband sie allerdings eine Idee, die sie als von Gott geschenkt empfand: Jede Missionsfreundin und jeder Missionsfreund sollte zehn weitere Spender werben, jeder neue Spender und jede neue Spenderin wieder zehn und so fort. Das Geld sollte nicht anonym gespendet werden, sondern von Hand zu Hand durch die «Dizenières» (Zehnergruppenleiterinnen) eingesammelt werden. Das missionarische Schneeballprinzip funktionierte: In wenigen Wochen hatte die Vereinigung bereits über 1000 Mitglieder.<sup>2</sup> Am 3. Mai 1822 erfolgte offiziell die Gründung des «Werks der Glaubensverbreitung», das sich in wenigen Jahren, mit bischöflichen und auch päpstlichen Empfehlungen versehen; in ganz Frankreich verbreitete.

175 Jahre später, im Mai 1997, gedachte die Generalversammlung des «Werks der Glaubensverbreitung» in Rom dieser Gründung mit Referaten über Pauline Jaricot und die Mission «ad gentes». 110 Direktoren, die 143 Länder vertraten, waren zugegen. Unter dem Titel «175 Jahre im Dienst der missionarischen Kirche» lädt nun MISSIO-Schweiz die Pfarreien ein, im «Oktober-Monat der Weltmission» 1998 dieses Jubiläum zu feiern. Grund genug, nach den Ursprüngen und der Entwicklung des Werks zu fragen.

### Missionstheologie im 19. Jahrhundert

Pauline Jaricots Bruder *Phileas*, mit dem sie schon als Kind von missionarischen Abenteuern in China träumte, hatte ihr gesagt,

<sup>1</sup>Michel Clévenot, Reform, Restauration, Renaissance. Geschichte des Christentums im XIX. Jahrhundert. Luzern 1997, S. 84–91; französische Originalausgabe: Un siècle cherche sa foi – Le XIXe. Edition Retz, Paris 1992.

in die Missionen zu gehen sei nichts für Mädchen. Später, als er sich bei den «Missions Etrangères de Paris» auf das Priestertum und für einen Einsatz in China vorbereitete, gelang es ihm, in Pauline jenen missionarischen Eifer wiederum wachzurufen, den seiner Meinung nach auch Frauen haben konnten: Missionarisch sein heißt für Laien, die Missionare mit Gebet und Geld zu unterstützen. Das Missionsverständnis, mit dem Pauline Jaricot ihr Werk gründete, entspricht dem damaligen Verständnis von «außerhalb der Kirche kein Heil»: Es gibt in fernen Ländern eine Vielzahl von Seelen zu retten. Ihnen muß das Evangelium verkündet werden.

Ungewohnt für das damals vorherrschende Kirchenverständnis war, daß Laien die Mission zu ihrer Sache machten, unerhört, daß Frauen selbständig Initiativen entwickelten. Einzelne Priester donnerten auf der Kanzel gegen das nicht von der kirchlichen Obrigkeit autorisierte Hilfswerk, andere verteidigten die «fromme Vereinigung». Als am 3. Mai 1822 an einer Versammlung in Lyon einige Priester und Laien (Männer) das Werk der Glaubensverbreitung juristisch gründeten, war Pauline Jaricot nicht anwesend. Sie war nicht eingeladen worden, ihr Name wurde im Protokoll nicht genannt, doch ihre Ideen wurden alle übernommen. Den Vorsitz des Werks übernahm bald danach Kardinal *de Croÿ*. Mitglieder waren aber vor allem Frauen. Pauline Jaricot ließ dies geschehen und überließ so die Weiterentwicklung ihrer Idee anderen, hauptsächlich Klerikern. Beim 150-Jahr-Jubiläum im Jahre 1972 anerkannte allerdings Papst *Paul VI.*, daß die junge Frau aus Lyon «die Intuition, die Initiative und die Methode» für das Werk der Glaubensverbreitung gehabt habe. Und das Zweite Vatikanische Konzil definierte «die Kirche als in ihrem Wesen «missionarisch» (d.h. als Gesandte unterwegs)<sup>3</sup> und Mission als Aufgabe des ganzen Gottesvolkes, wie es sich Pauline Jaricot gedacht hatte.

### Universalität und Multilateralität

Obwohl von der Leitung des Werks ausgebootet, blieb Pauline Jaricot einfaches Mitglied. Bald aber gründete sie eine neue Institution: den «lebendigen Rosenkranz», Gruppen von jeweils fünfzehn Leuten, die täglich ein Gesätzlein betrachten, so daß jeden Tag der ganze Rosenkranz gebetet wird. Inhalt des Gebetes war die Bekehrung der Sünder, die Bewahrung des Glaubens

<sup>2</sup>Vgl. Georges Naïdenoff, Pauline Jaricot. Médiaspaul & Editions Paulines, Paris 1986.

<sup>3</sup>Ad gentes. Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche, Nr. 2; vgl. auch Lumen gentium, Nr. 17.

in den katholischen Ländern und dessen Ausbreitung in der ganzen Welt, also wiederum die Rettung von Seelen, doch nicht mehr nur «dort», sondern auch «hier». In der Intuition der jungen Frau aus Lyon lag bereits ansatzweise, die Überwindung der Vorstellung von «Christlichen Ländern» (Europa) und «Missionsländern» (alle anderen Kontinente). Die Erkenntnis, daß auch «Frankreich ein Missionsland» sei, zeichnete sich bereits ab. Die Enzyklika «Redemptoris missio» Papst Johannes Pauls II. von 1990 «Über die fortdauernde Gültigkeit des missionarischen Auftrages», unterscheidet denn auch zwischen der «Erstmission *ad gentes*» und der «Neuevangelisierung von Völkern, die die Botschaft von Christus schon erhalten haben».

Ein weiteres Element des Missionsverständnisses von Pauline Jaricot ist hervorzuheben, weil es heute ebenfalls an Bedeutung gewinnt: Ihr Werk sollte nicht Almosen zu Gunsten eines bestimmten Landes, z.B. China oder Nord-Amerika sammeln, sondern die Spenden sollten für alle Missionare und alle Missionsländer zusammengelegt werden. Für eine gerechte Verteilung muß dadurch gesorgt werden, daß nicht diese oder jene Missionsgesellschaft begünstigt wird, sondern daß zentral für eine gerechte Verteilung gesorgt wird. «Wir sind katholisch. Wir unterstützen nicht diese oder jene Mission im Speziellen, sondern die Missionen beider Welten (süd. des Ostens und des Westens)», heißt es im Gründungsprotokoll. «Ubique per orbem», Universalität und Multilateralität, war fester Grundsatz bei der Entstehung des Werks der Glaubensverbreitung. Dieses Prinzip hat zum heutigen missionarischen «Ausgleichsfonds der Weltkirche» geführt.

#### Von der Laieninitiative zum Werk der Gesamtkirche

In der Schweiz wurde das Werk der Glaubensverbreitung bereits 1830 in der Benediktinerabtei Einsiedeln gegründet. Das erste eingeschriebene Mitglied war der Abt, «Illustrissimus D.D. Abbas Caelestinus». Die Mönche übersetzten die französisch erscheinenden «Annales» auf Deutsch und sandten sie als «Annalen der Gesellschaft zur Verbreitung des Glaubens» an die Mitglieder. Es waren hauptsächlich Briefe von Missionaren aus China, Indien, Japan und Korea. 1833 empfahl der Bischof von Sitten den Dekanen und Pfarrern die Einführung des Werks. Eine ähnliche, rasche Verbreitung fand das Werk in den anderen Ländern Europas. So wurde 1832 in Aachen der «Franziskus Xaverius-Verein zur Unterstützung der katholischen Missionen» und 1838 in München von König Ludwig I. von Bayern der «Ludwig-Missions-Verein» gegründet. Noch heute besteht bei MISSIO-München und MISSIO-Aachen diese Vereinsstruktur.

Im Verlauf des 19. Jahrhunderts wurde das Werk in allen «christlichen» Ländern und in vielen Missionsländern eingeführt. 1922, anlässlich des hundertjährigen Bestehens, organisierte Papst Pius XI. das Werk neu: Es wurde der «Kongregation für die Glaubensverbreitung» (*Propaganda fide*) unterstellt, und der Hauptsitz wurde von Lyon nach Rom verlegt. Nach den Worten des späteren Erzbischofs von Lyon, Kardinal Pierre Gerlier, wurde dadurch das Werk «erst richtig missionarisch». In den neu gegründeten Generalrat in Rom wurden Vertreter jener Länder gewählt, die große finanzielle Beiträge spendeten: die meisten Länder Westeuropas, dazu die USA, Kanada und einzelne Länder Lateinamerikas. Der Gedanke, auch Vertreter aus den sogenannten Missionsländern dazu zu nehmen, scheint damals nicht angebracht gewesen zu sein.

Die Reorganisation betraf auch zwei andere Werke, die ebenfalls im 19. Jahrhundert in Frankreich entstanden waren: das «Werk der Missionarischen Kindheit», 1843 von Bischof Charles de Forbin-Janson in Nancy gegründet, und das «Werk vom Heiligen Apostel Petrus zur Unterstützung einheimischer Priester», 1889 durch Stephanie und Jeanne Bigard (Mutter und Tochter) in Caen gegründet. Die Sekretariate wurden ebenfalls nach Rom verlegt. Alle drei Werke wurden zu «päpstlichen» Institutionen erhoben, um den weltweiten Charakter zu betonen.

## Burg Rothenfels

«Jetzt schauen wir in einen Spiegel und sehen nur rätselhafte Umrisse, dann aber schauen wir von Angesicht zu Angesicht.» (1Kor 13,12) Zeiterfahrung und christliche Eschatologie mit Prof. Dr. Gottfried Bachl, Salzburg, vom 13. bis 15.11.1998.

«Dunkle Nacht – Heilige Nacht» – Christlicher Advent und spanische Mystik mit Dr. Gotthard Fuchs (Wiesbaden) u. a. vom 4. bis 6.12.1998.

Information und Anmeldung: Burg Rothenfels, D-97851 Rothenfels, Telefon 09393-99999, Telefax: 09393-99997

Als «Päpstliche Missionswerke» (PMW) wurden sie zum «offiziellen Hauptinstrument aller Kirchen auf dem Gebiet der missionarischen Zusammenarbeit».<sup>4</sup> Allen Bischöfen der ganzen Welt ist vorgeschrieben, einen diözesanen PMW-Direktor zu ernennen. Die Bischofskonferenzen schlagen einen nationalen Direktor vor, der von der «Kongregation für die Evangelisierung der Völker» ernannt wird. In Rom bestehen drei Generalsekretariate, deren Leiter durch den Papst ernannt werden.<sup>5</sup> Die Nationaldirektoren (1998 waren es 109 Priester und eine Ordensfrau) bilden zusammen das entscheidende Organ, den Höheren Rat.

Diese Neuordnung entsprach durchaus dem Anliegen von Pauline Jaricot, daß die gesammelten Gelder in gerechter Weise auf alle bedürftigen «Missionen» verteilt würden. In Europa wurden auch die Schattenseiten dieser Zentralisation erkannt: Muß wirklich alles von Rom aus gesteuert werden? Versickert Geld in den Vatikanischen Gärten? Werden mit Missionsgeldern Reisen des Papstes finanziert? Solche Fragen wurden und werden immer wieder aufgebracht. Obwohl diese Zweifel unbegründet sind, wird in den deutschsprachigen Ländern Europas seit 1972 der Titel «MISSIO – Internationales Katholisches Missionswerk» (Deutschland, Schweiz) oder «MISSIO – Päpstliche Missionswerke» (Österreich, Niederlande, Luxemburg, Belgien) verwendet. Dieser Titel setzt sich allmählich auch in anderen Sprachregionen durch.

#### Von der Missionshilfe zum missionarischen Austausch

Noch 1930 wurde die Missionsarbeit als «Kreuzzug» bezeichnet, zu dem eine «doppelte Armee notwendig» sei, «die Frontarmee der Missionare und die heimatliche Hilfsarmee». Für die Päpstlichen Missionswerke wurde mit folgender Begründung geworben: «Die Soldaten der heimatlichen Missions-Hilfsarmee erfüllen die doppelte Pflicht des Gebets und des Almosens, dadurch, daß sie den Missionswerken beitreten, die der Papst als die seinigen erklärt hat».<sup>6</sup> Seither hat sich der Missionsbegriff erheblich verändert, was letztlich auf die Anerkennung der Religionsfreiheit durch das Zweite Vatikanische Konzil zurückgeht. Das hatte Auswirkungen auf Struktur und Gebaren von MISSIO.

Seitdem in sozusagen allen Ländern der Welt die Kirche eingepflanzt ist und fast überall auch die kirchliche Leitung durch Einheimische wahrgenommen wird, gibt es Missionsländer im alten Sinne nicht mehr. Alle Länder sind Missionsland. Konsequenterweise haben alle «Teilkirchen» (Diözesen) die Aufgabe, mit «Hilfe der Päpstlichen Missionswerke, das missionarische Bewußtsein im Gottesvolk zu wecken und über das Leben und die Nöte der Weltmission zu informieren».<sup>7</sup> Während in Europa und Nordamerika neben MISSIO noch weitere kirchlich aner-

<sup>4</sup> Statuten der Päpstlichen Missionswerke, 28. Juni 1980. (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, 28). Hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn, S. 3.

<sup>5</sup> Generalsekretär des Werks der Glaubensverbreitung ist der US-Amerikaner Msgr. Bernard Prince, des Apostel Petrus-Werks der Österreicher P. Gregor Henckel Donnersmarck OCist und des Kinder- und Jugendmissionswerks der Kolumbianer Msgr. Julio D. Bötia Aponte.

<sup>6</sup> Die Päpstlichen Missionswerke, dem Schweizerklerus dargeboten. Hrsg. vom Missionshaus Bethlehem, Immensee, 1930.

<sup>7</sup> Statuten (vgl. Anm. 4) S. 4.

kannte Werke entstanden sind (zum Beispiel das Fastenopfer der Schweizer Katholiken, Misereor, Adveniat), umfassen in vielen der sogenannten jungen Kirchen der südlichen Welt die päpstlichen Missionswerke sozusagen das ganze missionarische Wirken, und das MISSIO-Kinder- und Jugendmissionswerk (*Enfance missionnaire, Holy Childhood*) hat die Bedeutung einer nationalen Jugendorganisation wie bei uns Blauring, Jungwacht oder Pfadfinder.

Das Leitwort der missionarischen Aufgabe der Kirche heißt nicht mehr «Kreuzzug», sondern «Austausch». Aufgabe von MISSIO ist es, die Ortskirchen aller Welt zu motivieren, einander gegenseitig beizustehen, damit «die Bande der innigen Gemeinschaft der geistigen Güter, der apostolischen Arbeiter und der materiellen Hilfsmittel»<sup>8</sup> gestärkt werden. Der Weckung des Bewußtseins, zur weltweiten, missionarischen Kirche zu gehören, dient der «Tag der Weltmission» am zweitletzten Sonntag im Oktober, der seit 1922 gesamtkirchlich vorgeschrieben ist. Im Vordergrund der Bildungsarbeit der europäischen MISSIO-Organisationen steht die Vermittlung von Impulsen aus den jungen Kirchen, die für das persönliche Gebet, die Liturgiefeier, die Katechese und für die Pastoral im allgemeinen fruchtbar gemacht werden sollen. Alle Länder-Direktionen publizieren für den «Oktober-Monat der Weltmission» bzw. für den «Sonntag der Weltmission» entsprechendes Material.

Die Geldsammlung stellt gemäß Statuten den «zentralen Solidaritätsfonds für die Durchführung eines universalen Hilfsprogramms» in den Vordergrund. MISSIO bezeichnet sich darum als «Ausgleichskasse der Weltkirche»: Die Bistümer aller Länder der Welt, die armen und die reichen, legen am «Sonntag der Weltmission» eine Kollekte in einen Fonds, aus dem die bedürftigen Diözesen viel, die begüterten nichts erhalten. Das Werk der Glaubensverbreitung garantiert daraus über 2000 notleidenden Bistümern eine jährliche Subvention für die Grundbedürfnisse der Seelsorge. Dies ist eine Summe zwischen 30000 und 50000 US-Dollar, je nach Größe und Finanzkraft der Diözese, für die sie nicht betteln muß. Das «Apostel Petrus-Werk» spricht den Seminarien pro Student einen festen Beitrag zu (etwa 1000 SFR, je nach Höhe der Lebenskosten). Kinderprojekte werden auf Gesuch hin durch das Kinder- und Jugend-

<sup>8</sup>Lumen gentium, Nr. 13.

## ORIENTIERUNG (ISSN 0030-5502)

erscheint 2 x monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Informationen  
Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

### Redaktion und Administration:

Scheideggstraße 45, Postfach, CH-8059 Zürich  
Telefon (01) 201 07 60, Telefax (01) 201 49 83  
Redaktion: Nikolaus Klein, Karl Weber,  
Josef Bruhin, Werner Heierle, Pietro Selvatico  
Ständige Mitarbeiter: Albert von Brunn (Zürich), Beatrice Eichmann-Leutenegger (Muri BE), Paul Konrad Kurz (Gauting), Heinz Robert Schlette (Bonn), Knut Wolf (Nijmegen)

### Preise Jahresabonnement 1998:

Schweiz (inkl. MWSt): Fr. 51.- / Studierende Fr. 35.-  
Deutschland: DM 58.- / Studierende DM 40.-  
Österreich: öS 430.- / Studierende öS 300.-  
Übrige Länder: sFr. 47.- zuzüglich Versandkosten  
Gönnerabonnement: Fr. 60.- / DM 70.- / öS 500.-

### Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich

Schweiz: Postkonto Zürich 80-27842-8  
Deutschland: Postbank Stuttgart (BLZ 600 100 70)  
Konto Nr. 6290-700  
Österreich: Z-Länderbank Bank Austria AG,  
Zweigstelle Feldkirch (BLZ 20151),  
Konto Nr. 473009 306, Stella Matutina, Feldkirch

Druck: Druckerei Flawil AG, 9230 Flawil

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.

missionswerk mitfinanziert. Für Spezialaufgaben (Ausbildung von Katechistinnen und Katechisten, Bau von Kirchen und Gemeindezentren, Unterstützung von Ordensgemeinschaften) kann ein Projektgesuch gestellt werden.<sup>9</sup>

Da die Ortskirchen grundsätzlich gleichberechtigt sind, sollen sie auch alle, ob reich oder arm, in gleicher Weise als mündig behandelt werden. MISSIO verlangt darum von den Empfänger-Diözesen keine detaillierte Abrechnung über die Verwendung der Grundbeiträge (wohl aber über die Projekte), beharrt aber mit Nachdruck darauf, daß die Finanzkontrolle innerhalb des Bistums gewissenhaft und sorgfältig gehandhabt wird.

Die Multilateralität (*ubique per orbem*), die Pauline Jaricot anmahnte, bleibt wichtiges Prinzip. MISSIO vermittelt deshalb keine Partnerschaften zwischen einzelnen Bistümern oder Pfarreien des Nordens und des Südens und unterstützt nicht einzelne Missionare und Missionarinnen. Vielmehr wird durch den «MISSIO-Ausgleichsfonds der Weltkirche» das Bewußtsein des Zusammengehörens aller Ortskirchen der ganzen Welt gefördert. Gewiß ist ein weltweiter «gemeinsamer Topf» anonym als eine Partnerschaft unter Vertretern bestimmter Glaubensgemeinden, die einander kennen. Aber in der Idee des finanziellen Ausgleichs kommt Selbstlosigkeit zum Tragen: Was ich spende, soll nicht den mir Bekannten, sondern jenen zugute kommen, die es am meisten brauchen, jenen, die keine besonderen Freunde haben.

Das demokratische Element, das Pauline Jaricots Gründung auszeichnete, wird heute noch gewahrt. Die nationalen MISSIO-Direktoren bestimmen an der jährlichen «Generalversammlung» in Rom in demokratischer Weise über die Verteilung der Gelder. Jede Direktion hat eine Stimme, unabhängig davon, wieviel ihr Land in den Ausgleichsfonds eingelegt hat. So verteilen nicht jene Länder, die viel beigesteuert haben, ihr Geld als Almosen. Vielmehr bestimmen die Direktoren aus den Ländern der Dritten Welt, die ja in der Mehrheit sind, maßgebend mit, was mit dem Inhalt des gemeinsamen Fonds geschieht.

Während Pauline Jaricot «ein Gebet und einen Fünfer» verlangte, fordert «Redemptoris missio» zusätzlich das «Zeugnis des christlichen Lebens». Dies kommt darin zum Ausdruck, daß die nationalen MISSIO-Organisationen auch Stellung nehmen zu aktuellen sozio-politischen Problemen, durch die der Glaube herausgefordert wird, so zur Lage im Sudan, zu Osttimor, zu Waffenausfuhr und -produktion.<sup>10</sup>

«Das kleine Samenkorn, das Pauline Jaricot in die Erde gelegt hat, ist ein großer Baum geworden», schrieb Papst Paul VI. 1972 über das Werk der Glaubensverbreitung. Dem ist zuzustimmen. Das Dekret des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Missionstätigkeit der Kirche aber bestimmt, daß den päpstlichen Missionswerken «mit Recht der erste Platz gebührt, da sie geeignete Mittel darstellen, um die Katholiken von Kindheit an mit einer wahrhaft universalen und missionarischen Gesinnung zu erfüllen und anzueifern zur tatkräftigen Sammlung von Hilfsmitteln zum Wohl aller Missionen».<sup>11</sup> «Der erste Platz», das ist mindestens in der Schweiz eher Wunschdenken als Wirklichkeit, sind doch andere Werke der kirchlichen Entwicklungszusammenarbeit und Mission stärker als MISSIO.<sup>12</sup> Als «Anwalt der missionarischen Weltkirche» hat MISSIO aber eine große Aufgabe, so wie es Pauline Jaricot vor 175 Jahren intuitiv erfaßt hat.

Paul Jeannerat, Freiburg i. Ü.

<sup>9</sup>Die folgenden Summen standen im Jahre 1997 (aus der Kollekte 1996 und aus Zinsen) zur Verteilung zur Verfügung: Werk der Glaubensverbreitung 122 803 608 US\$, Apostel Petrus-Werk 44 718 839 US\$, Kinder- und Jugendmissionswerk 15 114 959 US\$ (Internationaler Fidesdienst, 12. Juni 1998).

<sup>10</sup>Vgl. u.a. In die menschliche Entwicklung investieren. Entwicklungspolitische und ethische Aspekte zum Export von Kriegsmaterial, hrsg. von Caritas, Fastenopfer und MISSIO, 1997.

<sup>11</sup>Ad gentes, Nr. 38.

<sup>12</sup>Im Jahre 1997 legte MISSIO-Schweiz/Liechtenstein 5 712 683 Franken in den Ausgleichsfonds der Weltkirche. Ein detaillierter Rechenschaftsbericht kann bezogen werden bei MISSIO, Postfach 187, CH-1709 Freiburg 9, Telefon (026) 422 11 20, Fax (026) 422 11 24.