



ORIENTIERUNG

Nr. 18 63. Jahrgang Zürich, 30. September 1999

IN RECIFE HABEN WIR GELERNT, daß sich ein Bischof und Hirt nicht damit begnügen darf, für das Volk zu arbeiten. Vielmehr kommt es zunehmend darauf an, mit dem Volk zu arbeiten, seinem Rhythmus und Zeitgefühl zu folgen, sich an der Seite mit ihm auf den Weg zu machen, ohne irgend etwas von oben herab anzuordnen, und den Menschen demütig zu dienen, ohne sich von ihnen bedienen zu lassen. In Recife haben wir gelernt, daß es nicht reicht, wenn wir dem Volk unsere Stimme und unsere Möglichkeiten zur Verfügung stellen. Vielmehr müssen wir uns dafür einsetzen, daß sich das Volk selbst seine Möglichkeiten erkämpft und selbst seine Stimme erhebt. In Recife haben wir einen lebendigen und gelebten Theologiekurs gemacht, der selbst für Leute, die von europäischen Universitäten zu Doktoren ernannt worden sind, von größter Wichtigkeit ist.» Mit diesen Worten verabschiedete sich am 15. Juli 1985 Dom Hélder Câmara nach einer Amtszeit von 21 Jahren von den Gläubigen der Erzdiözese Olinda e Recife (Pernambuco/Brasilien).¹ Vor knapp einem Monat ist er in der Nacht vom 27. auf den 28. August 1999 in Recife gestorben.

Bekehrungen eines Bischofs

Was Dom Hélder Câmara in seiner Abschiedsrede 1985 als Summe seiner Erfahrungen festhielt, hatte er in einem weltweit bekannt gewordenen Buch, das der Journalist José de Broucker in den siebziger Jahren veröffentlicht hatte, als «die Bekehrungen eines Bischofs» bezeichnet.² Ein Historiker der brasilianischen Geschichte im 20. Jahrhundert versteht diese Äußerung Dom Hélder Cámaras als autobiographische Erinnerung an den Beginn seines Engagements als Priester und Politiker in den national-faschistischen Bewegungen Brasiliens der dreißiger Jahre³, von denen er sich im Lauf des Jahres 1937 immer mehr distanzierte und nach dem Staatsstreich von Präsident Gétulio Vargas am 10. November 1937 und nach der Ausrufung des «Estado Novo» endgültig trennte. In den dreißiger Jahren polarisierte sich die politische Lage in Brasilien immer mehr. Die von Präsident Gétulio Vargas seit 1930 betriebene Industrialisierung und die zunehmende Verstärkung gaben den verarmten Massen ein stärkeres Gewicht, so daß sich alle Parteien (von den Kommunisten bis zu den National-Faschisten) ihre Basis im Volk zu verbreitern bemühten (Populismo). In dieser Perspektive verstand auch Hélder Câmara sein Engagement. Für ihn waren die gegen jede politische und gesellschaftliche Modernisierung gerichteten Ordnungsvorstellungen des integralistischen katholischen Intellektuellen Jackson de Figueiredo der Garant für die Durchsetzung katholischer Positionen in der Politik. Hélder Câmara war Mitbegründer der *Legion der Arbeit von Ceará* (LCT), die sich von Jackson de Figueiredo inspirieren ließ und die sich nach kurzer Zeit in die *Integralistische Aktion Brasiliens* (AIB) von Plinio Salgado integrierte. Innerhalb der AIB war er für die interne Ausbildung im Bundesstaat Ceará zuständig. Gleichzeitig aber organisierte er im selben Bundesstaat im Auftrag seines Erzbischofs Manuel Gomes für die *Katholische Wahlliga* (LEC) den Wahlkampf zur verfassungsgebenden Versammlung von 1934. Das System der katholischen Wahlligen ging auf Kardinal Sebastião Leme, von 1930 bis 1942 Erzbischof von Rio de Janeiro, zurück, der damit in der neuen verfassungsgebenden Versammlung den Einfluß der katholischen Kirche auf die Regierung von Gétulio Varga sichern wollte. Mit der Verabschiedung der Verfassung von 1934 gewann die Kirche schließlich jene Position, die sie für angemessen hielt.

Auch wenn der «Estado Novo» 1937 alle Parteien und damit auch die AIB verbot, war eine große Mehrheit in der Kirche bereit, die Regierung von Gétulio Vargas wegen ihrer antikommunistischen Position zu akzeptieren. Weiters kam noch hinzu, daß der «Estado Novo» jene christliche Ordnung und gesellschaftliche Stabilität zu garantieren schien, wie sie im Modell der «Neuen Christenheit» als Ideal vorgestellt wurde. Außerdem machte Kardinal Sebastião Leme über persönliche Beziehungen und über die *Katholische Wahlliga* LEC die Wünsche und Forderungen der Kirche gegenüber der Politik der Regierung geltend.

IN MEMORIAM

Bekehrungen eines Bischofs: Zum Tode von Dom Hélder Câmara (1909–1999) – Erzbischof von Olinda e Recife – Brasilien in den dreißiger Jahren – Die katholische Kirche und der integralistische Populismus – Politischer Aktivist und Priester – Neuorganisation der Katholischen Aktion – Die Entdeckung der sozialen Frage – Gründung der Bischofskonferenz und des CELAM – Die Kirche der Armen und das Zweite Vatikanische Konzil.

Nikolaus Klein

LITERATUR

Callado zwischen M. de Montaigne und J. Conrad: Reisen als Grundmotiv – Raum und Zeit in Brasilien – Flucht aus Lateinamerika – Montaigne oder die nutzlose Reise – Die Last des weißen Mannes – Der Zusammenprall der Kulturen – Essen als Inbegriff einer Kultur – Der Intellektuelle in einer globalisierten Welt – Das Lob der Beweglichkeit – Eine Theorie der Leichtigkeit. Albert von Brunn, Zürich

KIRCHE/POLITIK

Menschenrechte – das Geheimnis des wahren Friedens: Der Papst und die Menschenrechte (Zweiter Teil) – Wer soll das Programm durchsetzen? – Eine neue Verpflichtung für die vatikanischen Diplomaten – Der Fall Pinochet – Ein Rückschlag für die Glaubwürdigkeit – Der Einsatz für einen Internationalen Gerichtshof für Menschenrechtsverletzungen – Ein problematisches Konzept von Versöhnung – Eine Kultur der Menschenrechte – Der paradoxe Umgang der Kirche mit den Menschenrechten – Die Unterscheidung von Innen und Außen – Der Diskussionsbeitrag des Befreiungstheologen Leonardo Boff – Die Unteilbarkeit der Menschenrechte – Kirche und Reich Gottes.

Stefan Herbst, Bonn

KOSOVO/MENSCHENRECHTE

Vertreibung der Roma aus dem Kosovo: Nach dem Ende des Krieges – Racheakte gegen Serben und Roma – Alteingesessene Bevölkerung im albanischen Siedlungsgebiet – Die Zeit der italienischen und deutschen Besetzung des Balkans – Kosovo als autonome Provinz – Nach Titos Tod 1981 – Verschärfung der Konflikte nach 1989 – Mißverständnisse und Verdächtigungen – Rassistische Positionen.

Nicolaus v. Holtey, Heidelberg

RELIGIONSGESCHICHTE

Abstand vom Alltagsauge: Zu einer Neuübertragung des *Bi-Yän-Lu* und zu einer Anthologie klassischer Zen-Texte – Komplexe Textgeschichte des *Bi-Yän-Lu* – Eine wechselvolle Rezeptionsgeschichte – Der Unterschied zwischen dem westlichen und östlichen Kulturkreis – Analytisch-kritisches Denken und paradoxe Argumentationsfiguren.

Knut Walf, Nijmegen

Hélder Câmara, der 1936 an das Erziehungsministerium nach Rio de Janeiro berufen worden war, entfaltete vor allem in der Amtszeit von Kardinal Jaime Câmara, dem Nachfolger von Kardinal Sebastião Leme, sein Talent als innerkirchlicher Organisator und als Verbindungsmann zwischen Kirche und Regierung. Nachdem er 1946 seine Arbeit im Erziehungsministerium aufgegeben hatte, wurde er im folgenden Jahr stellvertretender Kaplan der Nationalen Katholischen Aktion. Durch die Gründung eines nationalen Sekretariats, durch die Herausgabe einer Zeitschrift und durch die Organisation von Studienwochen versuchte er, der Katholischen Aktion neue Impulse zu geben. Der entscheidende Schritt geschah aber dadurch, daß die klassische Aufteilung der Katholischen Aktion nach Alter und Geschlecht aufgegeben wurde. Stattdessen wurden neben der seit 1948 bestehenden Arbeiterjugend (JOC) Organisationen für Schüler (JEC), Studenten (JUC), Jungbauern (JAC) und die Gruppe der «Unabhängigen Katholischen Jugend» (JIC) gegründet. Auch wurde das in der Tradition der belgischen JOC übliche methodische Schema «sehen – urteilen – handeln» übernommen. Diese Arbeit brachte es mit sich, daß Hélder Câmara sich mit den in Frankreich aufgebrochenen neuen theologischen Debatten vertraut machte.

Mit der Neuorganisation der Katholischen Aktion reagierte die Kirche Brasiliens auf die Veränderung der politischen und sozialen Lage nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges. Die innenpolitische Öffnung und der Beginn des Kalten Krieges hatten einen paradoxen Effekt auf die Politik der Kirche. Einerseits nahmen ihre direkten Einflußmöglichkeiten gegenüber der Politik der Regierung ab, andererseits spielte sie mit ihrer antikommunistischen Haltung in der Periode zunehmender Furcht vor dem Kommunismus immer mehr die Rolle eines stabilisierenden Faktors. Dies erschwerte es ihr, konsequent politische und soziale Reformen zu fordern, auch wenn vielen ihrer Vertreter bewußt war, daß sie nach dem Verlust der städtischen Arbeiterschaft ihren religiösen Einfluß nur behalten konnte, wenn sie sich die Anliegen der ärmer werdenden Landbevölkerung zu eigen machen würde. Darum engagierte sie sich auch mit Hilfe der neu organisierten Katholischen Aktion an den ländlichen Reformprogrammen im Rahmen der von der Regierung seit den fünfziger Jahren eingeleiteten «Brasilianischen Revolution», ohne aber die politischen Rahmenbedingungen dabei in Frage zu stellen.

Doch die direkte Konfrontation mit der sozialen Situation in den ländlichen Gebieten Brasiliens hatte zur Folge, daß dieses «ausgewogene» Kräftefeld sich nicht auf Dauer aufrechterhalten ließ. 1950 wurde zum ersten Mal in einem von Hélder Câmara inspirierten Hirtenbrief eine Reform des Grundbesitzes gefordert. Hélder Câmara erkannte darüber hinaus, daß die Kirche den ihr mit der Einsicht in die soziale Lage der Bevölkerung gestellten Aufgaben nur gerecht werden konnte, wenn sich die Bischöfe auf nationaler Ebene in einer Konferenz organisieren würden. 1952 wurde dann auf seine beharrliche Initiative hin von Rom die Brasilianische Bischofskonferenz (CNBB) gegründet. Er selber wurde zum ersten Generalsekretär berufen, nachdem er kurz zuvor zum Weihbischof von Rio ernannt worden war. Bis in die sechzi-

ger Jahre war die Bischofskonferenz für Dom Hélder Câmara das ideale Instrument, die Zusammenarbeit zwischen Kirche und Staat zu organisieren, gleichzeitig aber jenes Forum, auf dem er die ersten Erfahrungen bischöflicher Kollegialität und gemeinsam getragener Verantwortung machen konnte. In dieser Zeit wurde er sich immer mehr bewußt, daß nur eine Zusammenarbeit der Bischöfe des gesamten lateinamerikanischen Kontinents der neuen Situation gerecht werden konnte.

Die Entdeckung der Kollegialität

Dom Hélder Câmara's Idee stieß auf das Interesse der Kurie in Rom, für die die «religiöse Frage» zu der pastoralen Herausforderung Lateinamerikas geworden war. Ihre Sorge galt dabei der «Verteidigung und der apostolischen Erneuerung des Glaubens», wobei das von der Kirche zu bewältigende Hauptproblem der Priestermangel sei. Die römische Kurie nahm deshalb den 1955 in Rio de Janeiro geplanten 36. Eucharistischen Weltkongreß zum Anlaß, im Anschluß daran eine Konferenz des gesamten lateinamerikanischen Episkopats zusammenzurufen. Auf dieser Konferenz verabschiedeten die Bischöfe neben einem Pastoralplan, der das Hauptgewicht auf die Priesterfrage legte, auch den Beschluß, eine «Konferenz der lateinamerikanischen Bischöfe» (CELAM) zu gründen.⁴ Waren die ersten Jahresversammlungen des CELAM noch von der auf der Versammlung von Rio de Janeiro verabschiedeten römischen Agenda geprägt, gewann der CELAM unter den beiden ersten Vizepräsidenten Don Manuel Larraín (Bischof von Tacla/Chile) und Dom Hélder Câmara bald an Eigenständigkeit. Mit den Jahresversammlungen von 1960 in Buenos Aires und 1961 in Mexiko, die beide unter dem Eindruck des von Papst Johannes XXIII. angekündigten Konzils stattfanden, gewannen neue Ansätze einer pastoralen Reflexion an Gewicht: Einerseits wurden immer stärker sozialwissenschaftliche Methoden zur Beschreibung der kirchlichen Situation verwendet, andererseits gewann immer mehr die Position an Gewicht, daß die Spaltung der Welt in reiche und arme Länder und nicht der Ost-West-Konflikt das grundlegende globale Problem sei, von dem die pastorale Arbeit der Kirche auszugehen habe.⁵

Daß der CELAM so rasch eine solche Entwicklung nahm, ging im wesentlichen auf die Einflüsse von Dom Hélder Câmara zurück. Er selber beschrieb vielfach in seinen Reden die Einsicht, daß die Armen und nicht der Atheismus und der Kommunismus die eigentliche Herausforderung seien, die das Evangelium den Christen bedeute, als seine «grundlegende Bekehrung». Erst Kardinal Pierre Gerliers Frage, der zum Eucharistischen Weltkongreß nach Rio de Janeiro gekommen war und auf das Elend der Bewohner der Favelas entsetzt reagiert hatte und ihn dann fragte, warum er nicht seine organisatorischen Begabungen und seine Arbeitskraft zugunsten der armen Bevölkerung einsetzen würde, war für ihn der entscheidende Anstoß dazu. Es ist auffallend, wie in seinen Erinnerungen Hélder Câmara die für sein Leben wichtigen Wendepunkte auf Begegnungen und Gespräche mit Menschen zurückführt. Soziale und historische Realität haben sich ihm immer in dialogischen Kontexten erschlossen⁶, in denen er sich immer wieder als der Empfangende und Lernende erfuhr.

Vielleicht machte das auch seine Wirkung auf seine Zuhörer und seine Gesprächspartner aus. Als Hélder Câmara im Rang eines Weihbischofs nach Rom zu der ersten Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils reiste, genoß er als «Bischof der Favelas» bei der Presse und als Generalsekretär des CNBB wie als einer der Vizepräsidenten des CELAM bei den Konzilsteilnehmern ein hohes Prestige. Konsequenz hat er dieses immer wieder ins Spiel gebracht, um seine Option für eine «Kirche der

¹ Dom Hélder Câmara, in: Orientierung 49 (1985), S. 189.

² Hélder Câmara, Die Bekehrungen eines Bischofs. Aufgezeichnet von José de Broucker. Aus dem Französischen von Renate Smit-Kefting. Wuppertal 1978. Da dieser Beitrag weder auf seine Amtszeit als Erzbischof von Olinda e Recife noch auf sein internationales Engagement eingeht vgl. Urs Eigenmann, Politische Praxis des Glaubens. Dom Hélder Câmara's Weg zum Anwalt der Armen und seine Reden an die Reichen. Freiburg (Schweiz) · Münster (Westf.) 1984 (für die bibliographische Erfassung und die theologische Deutung seiner Reden außerhalb Brasiliens); Richard Marin, Dom Helder Camara, les puissants et les pauvres. Pour une histoire de l'Église des pauvres dans le Nordeste brésilien (1955–1985). Les Éditions de l'Atelier, Paris 1995, S. 197–347 (für die Jahre seiner Amtstätigkeit); Robin Nagle, Claiming the Virgin. The Broken Promise of Liberation Theology in Brazil. Routledge-New York-London 1997 (für die totale Revision der pastoralen Optionen durch seinen Nachfolger Dom José Cardoso Sobrinho).

³ Vgl. Richard Marin, (vgl. Anm. 2), S. 11–166; José Oscar Beozzo, Vida cristiana y sociedad en Brasil, in: Ders., Cristianismo e iglesias de América Latina en visperas del Vaticano II. DEI, San José 1992, S. 49–81.

⁴ Conclusiones de Rio de Janeiro. Título XI, Nr. 97ff.

⁵ François Houtard, CELAM: The Forgetting of Origins, in: Dermot Keogh, Hrsg., Church and Politics in Latin America. MacMillan, London 1990, S. 65–81.

⁶ Über die sprachlichen Strategien vgl. Michel de Certeau, Le prophète et les militaires. Dom Helder Camara, in: Études 333 (Juli 1970) S. 104–113.

Armen» durchzusetzen. Wenn er auch nie in den Vollversammlungen des Konzils als einzelner das Wort ergriffen hat, so mag das seinem Verständnis bischöflicher Kollegialität entsprochen haben, als einer zu wirken, der Menschen untereinander ins Gespräch bringen kann. Viele Indizien sprechen für eine solche Einstellung. So findet sich sein Name unter vielen kollektiv und kollegial eingebrachten Interventionen, so war er ein einfallreiches und beharrliches Mitglied der Kommission für das Dekret über das Laienapostolat und der Subkommissionen «Zeichen der Zeit» und «Das Wirtschaftsleben» für die Pastoralkonstitution «Gaudium et spes». So war er mitbeteiligt an den während der Konzilsessionen meistens jeden Freitag im «Domus Maria», der römischen Unterkunft der brasilianischen Bischöfe, tagenden Koordinierungssitzungen der Delegierten von 22 Bischofskonferenzen, und er war eines der zentralen Mitglieder der sich «Kirche der Armen» nennenden Gruppe um Pater Paul Gauthier (Nazareth), Kardinal Pierre Gerlier (Lyon) sowie den Bischöfen Charles Himmer (Tournai) und Georges Hakim (Haifa).⁷

⁷ Jan Grootaers, Une concertation épiscopale au Concile: la conférence des vingt-deux (1962-1963), in: Ders., Actes et acteurs à Vatican II. Leuven University Press, Leuven 1998, S. 133-165; Denis Pelletier, Une marginalité engagée: le groupe «Jésus, l'Église et les Pauvres», in: M. Lamberichts, u.a., Hrsg., Les commissions conciliaires à Vatican II. Bibliotheek van de Faculteit Godgeleerdheid, Leuven 1996, S. 63-90.

Einen entscheidenden Erfolg errang Dom Hélder Câmara in der ersten Konzilswoche, als er zusammen mit seinem Freund Bischof M. Larrain durch die Vermittlung von Erzbischof P. Veillot (Paris) die Kardinäle A. Liénart und J. Frings dafür gewinnen konnte, in der Konzilsaula den (am Ende erfolgreichen) Antrag einzubringen, die von der Kurie vorbereiteten Wahllisten für die Kommissionen zurückzuweisen und den Konzilsvätern die Möglichkeit zu geben, eigene Wahllisten aufzustellen. Damit machte die Konzilsversammlung die entscheidende Erfahrung selbstverantwortlicher Kollegialität, die erst die Freiheit der Beratungen ermöglichte.

Seine Intentionen verdeutlichte Dom Hélder Câmara noch einmal in seinem letzten Auftritt vor der internationalen Presse am Ende des Konzils, als er eine kontextuelle und kreative Rezeption der Konzilsbeschlüsse forderte. Unter dem Titel «Worüber das Konzil sich nicht geäußert hatte» formulierte er als Kriterium einer solchen Rezeption⁸: «Das Konzil weigerte sich, irgendeine Verurteilung auszusprechen im Wissen darum, daß wir uns in einem Zeitalter des Dialogs befinden. Es hat jedes Wort vermieden, das als abschließendes Urteil über ein Problem oder als Engführung einer Vision gedeutet werden könnte.»

Nikolaus Klein

⁸ Helder Camara, Ce que le concile n'a pu dire (idoc-c. Dossier Nr. 66-2), S. 1-6, 1.

Callado zwischen M. de Montaigne und J. Conrad

«Als [1992] der fünfhundertste Jahrestag der Entdeckung Amerikas begangen wurde und alle Welt Kolumbus und Cabral ins Pfefferland wünschte, begann ich, über die Zwiespältigkeit des lateinamerikanischen Schriftstellers nachzudenken. Waren wir 1492 eigentlich Entdecker oder Entdeckte gewesen? Im Grunde glauben wir alle, daß wir hier am Strand waren, als die Karavelle eintraf. Oder waren wir vielleicht doch an Bord?» so Antônio Callado 1993.¹ «Ich spreche nicht von Rothäuten oder Bleichgesichtern, denn – Pardon! – der hier spricht, hat Tinte in den Adern und kein Blut. Strand oder Karavelle sind für uns eine intellektuelle Entscheidung (...) Nichts vom hier Gesagten erklärt, warum ich so viele Romane und so wenig Erzählungen geschrieben habe. Es sind lediglich biographische Notizen eines Schriftstellers, der sein Leben lang von der Brüstung des Schiffes hinuntersprang, um zum Strand zu schwimmen, und abends wieder zurück aufs Schiff.»

Reisen – *Navigare necesse est* – war stets ein Grundmotiv bei Antônio Callado. In einem Interview formulierte er dies wie folgt: «Ich habe da eine Theorie, wonach jede Schriftstellerlaufbahn in Lateinamerika mit einer Reise beginnt. Sie steht immer am Anfang, eine wirkliche oder imaginäre Reise, selbst wenn der Schriftsteller nicht wirklich reist, aus finanziellen oder anderen Gründen. Ich bin wirklich gereist.» Reisen ist also notwendig, aber wie und wohin?

Oswald Spengler beschreibt in *Der Untergang des Abendlandes*³ die europäische Geschichte als einen Prozeß der Demokratisierung der Zeit. In der Antike spielten Jahre keine Rolle, jede Stunde, jeder Tag wurde für sich allein gelebt. Im Mittelalter war die Zeit ein Privileg der Geistlichen, die die Tage des Jahres zählten, um die Gebote des christlichen Kalenders zu befolgen. Die städtische Zivilisation veränderte die Dinge grundsätzlich:

¹ Antônio Callado, Eu e a brevidade do conto, in: Nossa América No. 2 (1993), S. 46-51. – Die portugiesische Fassung dieses Beitrages wurde im Rahmen einer Tagung des Brasilianischen Kulturinstitutes in Berlin Ende Juni 1998 vorgetragen. Eine deutschsprachige Publikation der Tagungsakten ist geplant.

² Antônio Callado, Entrevistas, in: Lígia Chiappini Moraes Leite, O nacional e o popular na cultura brasileira. Brasiliense, São Paulo 1982, S. 235.

³ Oswald Spengler, Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte. Bd. 1. Beck, München 1927, S. 170-174.

Die Glocken verknüpften Vergangenes mit Gegenwärtigem, die Zeit drang ins Bewußtsein aller Bewohner. Schließlich wurde die Zeit zum Kleidungsstück – Taschenuhr, Armbanduhr – und drang ins Wohnzimmer ein.

Welches ist nun die Beziehung zwischen Raum und Zeit in einem Land wie Brasilien? Bereits vor der Entdeckung wurde Amerika von den mittelalterlichen Geographen mit dem Ort der Glückseligkeit gleichgesetzt. Die Karten des 15. und 16. Jahrhunderts bezeichneten Brasilien mit einem weißen Fleck, der von Menschenfressern bevölkert wurde, faszinierend und erschreckend zugleich, ein Tummelfeld für Abenteurer auf der Suche nach dem irdischen Paradies.⁴ Südlich des Äquators verwandelte sich auch die Zeit und trat in eine besondere, zwiespältige Beziehung zum Raum: wenn das Paradies nur um die Ecke lag, an der Biegung eines Flusses oder am Ufer eines Sees, dann war es vielleicht möglich, flußaufwärts fahrend die Zeit zurückzudrehen, auf der Suche nach einem verlorenen Paradies. Aber auch die umgekehrte Reise war denkbar – nach Europa, in die Zentren der Zivilisation, Paris oder London.

Antônio Callado hat dies alles durchgemacht. In seinem Vortrag in Cambridge [1974]⁵ erörterte er die Bedeutung der zwei Reisen des lateinamerikanischen Schriftstellers: «Die erste Reise führt nach Europa oder heutzutage in die Vereinigten Staaten. Es ist eine Flucht aus Lateinamerika, aus der Rückständigkeit, dem politischen Wirrwar, der sozialen Ungerechtigkeit und der fortwährenden Kinderkrankheit der Militärputsche. Die zweite Reise ist eine zerknirschte und reuevolle Rückkehr ins Herz des eigenen Landes. Sie führt den Fluß hinauf, stromaufwärts über Katarakte und Wasserfälle auf der Suche nach den Indianern.» Das Ergebnis ist eine doppelte Kulturbegegnung, häufig ein Schock. Der Ausgang ist völlig ungewiß.

⁴ Graciela Scheines, Las metáforas del fracaso. Desencuentros y utopías en la cultura argentina. Sudamericana, Buenos Aires 1993, S. 13-18. Vgl. Fernando Ainsa, Los buscadores de la utopía. La significación novelesca del espacio latinoamericano. Monte Avila, Caracas 1977, S. 121-127.

⁵ Antônio Callado, The three voyages of Latin American authors, in: Censorship and other problems of Latin-American writers. (Working papers, 14), Centre of Latin American Studies, University of Cambridge, Cambridge 1974, S. 17-33.

Montaigne oder die nutzlose Reise

«Es gibt zwar kein genaues Todesdatum, aber vor rund fünfzig Jahren starb Don Juan. Von den vier wichtigsten Mythen des Abendlandes (Don Quijote, Hamlet, Faust, Don Juan) war er der beliebteste und bekannteste. Um 1950 verschwand er spurlos, ein Opfer der Antibabypille einer gewissen Margaret Sanger, Krankenschwester und Ärztin», schreibt Antônio Callado 1995.⁶ «Seit dieser Zeit ist uns ein einziger Mythos geblieben, der Mann aus La Mancha. Er lebt noch und wird weiterleben.» Die *Expedition Montaigne*, das vorletzte Buch von Antônio Callado, ist eine moderne Version des Quijote, die Geschichte eines verrückten Idealisten und weißen Gottes, der in den Wäldern des Mato Grosso verschwindet: «Vicentino Beirão, Befreier der Waldbewohner, Anti-Pionier, Kontracabral und Ent-Entdecker (...) plante (...) die weiße Geschichte Brasiliens bis zu ihren Anfängen mit einer Flut von Indianern zu übergießen, um nach dem kurzen Zwischenspiel von fünfhundert Jahren das Gleichgewicht wiederherzustellen, das eines unheilvollen Tages zerstört worden war von dem (...) dünnwäßrigen, düsteren Ploksch eines mit chinesischen Muscheln bewachsenen und mit Seepocken aus Indien gespickten Karavellenankers.» Ihm antwortet sein komisches Duo, der Indio Ipavu und Sancho Pansa der Geschichte: «Ich will dir mal was sagen, Mann (...) ich bin Brasilianer, klar?, und die Gemeinde von Xingu-Indianern und den ganzen Quatsch, das kannst du dir in den Arsch stecken.» Das seltsame Zweigespann – Vicentino Beirão und Ipavu – durchlaufen einen Irrweg von Saufereien, Zeichen ihrer fortschreitenden Selbstentfremdung. Wie alle Personen im Romanwerk Callados durchläuft auch Ipavu eine Art Initiationsritus, wenn auch mit umgekehrten Vorzeichen: die erste Etappe – Bier – ist gleichbedeutend mit dem Geld. Ipavu läßt sich blenden vom Reichtum seines Beschützers – die leichte Hostie eines *Centavo*, die *Deodoro-Fünfziger* und *Floriano-Hunderter* bis zum Tausender, «wie ein Lebewesen (...) eine höchst merkwürdige Erscheinung, wie ein *quarup*, wenn er Mensch wird.»⁷ Dieser Initiation in den Mammon entspricht die Liturgie des Alkohols: «Der Kneipenwirt (...) erinnerte sogar an den Pater, wenn der die Treppe zu dem kleinen, vergoldeten Holzbalkon in der Kirche raufging und da seinen Larifari erzählte (...), aber eine Kneipe ist viel schöner und anständiger, da (...) kommt Bier auf alle Tische.»⁸ Die zweite Phase dieser sinnlosen Pilgerfahrt steht für die Ausbeutung des Urwalds durch die Gummizapfer; das dazugehörige Symbol ist der Zuckerrohrschnaps. Die letzte Etappe ist gleichbedeutend mit Meuchelmord: Vicentino Beirão, der idealistische Anti-Weiße und letzte Vertreter einer aussterbenden Spezies, wird im Käfig der Harpyie, des Indianer-Totems, bei lebendigem Leibe verbrannt. Die Satire einer Reise ins Herz des Urwalds ist nicht nur eine Parodie auf Antônio Callados eigenes Werk. Gleichzeitig wird damit eine ganze Reihe Klischees entlarvt, die sich im viktorianischen England um Begriffe wie Urwald, Wilde, Indianer usw. rankten (*the white man's burden*, *going native*, *call of the wild*). Diese Schlagwörter aus einer Zeit, da Britannien – nicht ohne eine Dosis Rassismus – die halbe Welt beherrschte, verschleiern imperialistische Pläne hinter einer Ideologie des Fortschritts, der in die letzten Winkel der Erde getragen wird. «Jede Reise ist eine innere Reise», schreibt Antônio Callado in seiner ersten Reportage über den Xingu (1952).⁹ «Die Landschaft ist in Afrika wie im Mato Grosso reich an Symbolen. Wenn wir – und sei es nur für ein paar Tage – die Seile kappen, die uns mit der Zivilisation verbinden, so werden wir in den Wassern der Urzeit die seltsamsten Wege ge-

⁶ Antônio Callado, Com a pílula, D. Juana liquidou o mito, in: Crônicas de fim do milênio. Org. Marthia Vianna. 2a ed. Francisco Alves, Rio de Janeiro 1997, S. 345–348. Der Aufsatz ist vom 8. 4. 1995.

⁷ Antônio Callado, Expedition Montaigne. Roman. Aus dem brasilianischen Portugiesisch von Karin von Schweder-Schreiner. Kiepenheuer & Witsch, Köln 1991, S. 11.

⁸ Ebd., S. 33.

⁹ Ebd., S. 56.

¹⁰ Ebd., S. 43.

¹¹ Antônio Callado, Africa interior, in: Vietnã do Norte. Esqueleto na Lagoa Verde. 2a ed. (O Mundo hoje, 25), Paz & Terra, Rio de Janeiro 1977, S. 157–160.

hen. Das Bild, das wir uns von uns selbst machen, verformt sich (...) und nimmt gewaltsame Züge an, die uns zuweilen nicht einmal erschrecken.» Diese Überlegungen scheinen direkt aus der Erzählung *Heart of Darkness*¹² von Joseph Conrad zu stammen, einem der Lieblingschriftsteller Antônio Callados.

Die Vordenker des viktorianischen England hielten Kontakte zwischen «fortgeschrittenen» und «primitiven» Kulturen für äußerst gefährlich – Dekadenz und atavistische Regression wären die unvermeidlichen Folgen einer solchen Begegnung. Der weiße Mann werde beim Betreten des Urwalds seine Existenz aufgeben und sich in die Wildnis stürzen. Gemäß dieser Vorstellung reduzierte sich die westliche Zivilisation auf ein paar bunte Fetzen (*pretty rags*), die beim ersten Kontakt mit den «Primitiven» in hohem Bogen davonfliegen würden. Besonders die erst vor kurzem zur Zivilisation «Bekehrten» (*mixed races*) liefen Gefahr, wieder in der Dunkelheit der Barbarei zu versinken.¹³

Antônio Callado zerpflückt all diese Ideen und Vorurteile aus viktorianischer Zeit in seinem Roman: in Pirapora, einem Städtchen nahe der Quelle des Rio São Francisco, ist die *Expedition Montaigne* knapp bei Kasse. Ipavu verfällt auf die Idee, in einer nahegelegenen Viehfarm ein Dutzend «zivilisierter» Indianer aufzutreiben. Alle werden nackt an einem Sonntagmorgen auf dem Platz des kleinen Städtchens zusammengetrieben. Der Skandal ist unvermeidlich, denn «wie Ipavu vorausgesehen hatte, starteten alle Leute, die vorbeikamen, hauptsächlich die Damen, den Indios auf den Pimmel (...) und es stimmt zwar, daß ein Indianer aus dem Urwald sich überhaupt nicht drum kümmert, wenn eine Frau ihn ansieht (...) aber ein Indio, der schon Brasilianer ist, braucht nur nackt zu sein und eine Frau vor sich zu sehen (...) und schon kommt er in Nöte.»¹⁴ Die Leitung der *Expedition Montaigne* wird im Roman von einem großen Rucksack verkörpert, *the white man's burden*. Diese Bürde des weißen Mannes wird von Ipavu so lange getragen, bis das Geld zu Ende ist. Dann wandert sie auf den Buckel von Vicentino Beirão, bis die Gummizapfer dafür sorgen, daß der Rucksack wieder bei Ipavu landet. Der größte Streit zwischen Vicentino und Ipavu dreht sich um eine kleine, schwere Kiste, die die Büste des *Seigneur de Montaigne* enthält, die letzte Verbindung zwischen dem Journalisten und der Zivilisation. Diese Kiste wird bezeichnenderweise den Fischen vorgeworfen, kurz bevor beide Charons Nachen besteigen, der sie dem Tod entgegen trägt. Vicentino ist eine Karikatur des Kolonisten alter Schule (*survival of the fittest*): statt mit dem Überleben des Stärkeren endet der Roman mit der Verbrennung des Verrücktesten. Dieser Schluß erinnert an Joseph Conrad und Kurtz' letzte Worte – Horror! Horror! Das Ende der Expedition Montaigne fällt zusammen mit dem Ende der indianischen Kultur.

Bei seiner Reise in den Xingu (1952) – auf der Suche nach den sterblichen Überresten des Obersten Percy Harrison Fawcett – stellt Antônio Callado eine beunruhigende Frage¹⁵: «Aber wie läßt sich denn erklären, daß diese Indios (...) dieselben sind, die uns an die grünlich schimmernde Lagune führen, um uns das Grab eines Mannes zu zeigen, den sie umgebracht haben? (...) Gibt es vielleicht einen Fehler in der Schöpfungsgeschichte?» Seit der Entdeckung Amerikas beherrschten zwei gegensätzliche Indianerbilder das Bewußtsein des weißen Mannes – der paradiesische Waldbewohner und der Dämon.¹⁶ Das Verbin-

¹² Joseph Conrad, *Heart of Darkness with The Congo Diary*. Ed. with an introduction and notes by Robert Hampson. Penguin, London 1995.

¹³ John W. Griffith, Joseph Conrad and the anthropological dilemma 'Bewildered Travellers'. Clarendon Press, Oxford 1995, S. 1–7, 242–7, 120–121, 138–144.

¹⁴ Antônio Callado, Die Expedition Montaigne. Aus dem brasilianischen Portugiesisch von Karin von Schweder-Schreiner. Kiepenheuer & Witsch, Köln 1991, S. 46.

¹⁵ Antônio Callado, Esqueleto na Lagoa Verde, in: Vietnã do Norte. Esqueleto na Lagoa Verde. 2a ed. (O Mundo hoje, 25) Paz & Terra, Rio de Janeiro 1977, S. 97.

¹⁶ Ronald Raminelli, Imagens da colonização: a representação do índio de Caminha a Vieira. Zahar, Rio de Janeiro 1996, S. 116–125. Roger Bartra, El Salvaje Artificial. Universidad Autónoma de México, México 1997, S. 67–69.

dungsglied zwischen Indianer und Dämon war der Zauberer (*pajé*). In Antônio Callados Roman ist die Gegenfigur zum komischen Duo Vicentino/Ipavu ein solcher *pajé*, Ieropé, Symbol einer sterbenden Kultur. Das Penicillin, die Medizin des weißen Mannes, hat ihn entmachtet. In einem schwachen Moment hat er selbst ein Röhrchen Penicillin geschluckt und damit jeden Einfluß auf den Stamm der *camaurá* verloren. Seine einzige Chance ist die Rückkehr des weißen Mannes und dessen Vernichtung. Die *Donquichotterie* endet damit, daß Vicentino Beirão durch seine Asche einen sakralen Akt in der Mythologie der Xingu-Indianer vollzieht: Ohne es zu wissen, ist er der Sündenbock der indianischen Götter. Marlow, die Hauptfigur in *Heart of Darkness*, war ein Beobachter afrikanischer Riten, ohne aktiv daran teilzunehmen. Vicentino nimmt am Xingu-Ritual teil, ohne etwas zu beobachten, denn seine Verbrennung ist das Kernstück des ganzen Reinigungsrituals.

Der Mensch der Schöpfungsgeschichte, der im Garten Eden lebte, litt noch unter keinerlei Form von Entfremdung gegenüber seiner Umwelt, dem Paradies. Nachdem der Garten Eden verloren ging und auch sein modernes Ersatzstück – der edle Wilde – kann auch die Reise dorthin nur noch zweck- und sinnlos sein. Die *Expedition Montaigne*, vielleicht die letzte viktorianische Reise ins Herz der Dunkelheit, endet mit dem Tod aller Teilnehmer. Die Dunkelheit hat kein Herz, der *Bon Sauvage* ist ein Hirngespinnst. Übrig bleibt der letzte Mythos des Abendlandes, der ewige Konflikt zwischen Materialismus und Idealismus, Don Quijote und Sancho, Archetyp eines Kulturkonflikts.

Aldenham House und der Zusammenprall der Kulturen

«Wenn wir die Länder dieser Welt eines nach dem anderen Revue passieren lassen, welches trüge wohl die größte Schuld an der modernen Zivilisation, wenn wir sie als ein Verbrechen ansehen müßten? England natürlich (...). Die Ablehnung dessen, was wir um uns herum sehen, der Zivilisation, die uns umgibt, ist größtenteils eine Zurückweisung des Britischen Imperiums.»¹⁷ Diese Meditation am Ufer des Culuene, einem Nebenfluß des Xingu, eignet sich vorzüglich als Einstieg in Antônio Callados letztes Buch, *Memórias de Aldenham House*.¹⁸ Äußerlich gesehen handelt es sich um einen Kriminalroman mit einem kleinen Schönheitsfehler: Das angebliche Mordopfer, der Engländer, dessen Leiche in einem Teich schwimmt, ist nicht eines gewalttätigen Todes, sondern an Angina pectoris gestorben. Die Handlung dieses Kriminalromans verfolgt jedoch einen ganz anderen Zweck: Ein Kulturkonflikt wird ausgetragen zwischen dem *British Way of Life* und den zwei Hauptpersonen, dem Emigranten Facundo Rodríguez (Paraguay) und Perseu Blake de Souza (Brasilien). Beide fliehen vor einer Militärdiktatur, um in England, mitten im Zweiten Weltkrieg, Zuflucht zu suchen, eine Atmosphäre, die Antônio Callado bestens vertraut war, da er von 1941 bis 1943 in London lebte.

Die Reise nach Europa war im 19. Jahrhundert eines der unvermeidlichen Erbstücke des Kolonialismus: Um sich selbst ins richtige Bild zu rücken, mußte der Bewohner der ehemaligen Kolonie den Standpunkt des Kolonisators verinnerlichen. Zu diesem Zweck reiste er nach Europa, und seine Reise in die prestigeträchtigen Zentren des alten Kontinents (Paris, London) waren das Zeichen seiner eigenen Minderwertigkeit. Was aussah wie das Ergebnis einer freien Wahl, war in Tat und Wahrheit eine Flucht.¹⁹ Der argentinische Historiker David Viñas²⁰ hat eine Art Typologie der Europareise aufgestellt, die es uns erlauben wird, den

¹⁷ Antônio Callado, *Esqueleto na Lagoa Verde*, in: *Vietnã do Norte. Esqueleto na Lagoa Verde*. 2a ed. (O Mundo hoje, 25) Paz & Terra, Rio de Janeiro 1977, S. 128.

¹⁸ Antônio Callado, *Memórias de Aldenham House*. Romance. Nova Fronteira, Rio de Janeiro 1989.

¹⁹ Rosalba Campra, *América Latina: la identidad y la máscara*. Siglo XXI, México 1987, S. 89–91.

²⁰ David Viñas, *El viaje a Europa*, in: *De Sarmiento a Cortázar. Literatura argentina y realidad política*. 2a ed. Ediciones Siglo XX, Buenos Aires 1974, S. 132–199.

Gegensatz zwischen den beiden Hauptpersonen – Facundo und Perseu – besser zu beleuchten. Der Reisende aus den Kolonien begegnete zu Anfang Europa wie ein Untertan dem Hofe: Die Wortwahl, die Kleidung, alles verriet an ihm den Willen, aus einer Position der Passivität heraus zu lernen. Der Pilger fühlte sich zur Reise berufen, die Entscheidung darüber fällte der Vater. Dies ist genau die Lage, in der sich Perseu befindet, der von der Vargas-Diktatur eingekerkerte Brasilianer. Sein Vater setzt von London aus alle Hebel in Bewegung, um den Sohn aus dem Gefängnis herauszuholen. Dieser wird schließlich wie ein Gepäckstück in ein Schiff der *Royal Navy* gesetzt und dem Vater als Geschenk überreicht. Wie alle Protagonisten Callados durchläuft auch dieser einen Prozeß der Initiation. Es ist das englische Teeritual mit kalter Milch und Schinkenbrötchen. Allein, die Lektion der Alten Welt ist in diesem Fall weder lehrreich noch nützlich: Perseu verliert seine Geliebte, seine Freunde in London und sitzt am Ende der Geschichte wieder in derselben Gefängniszelle wie am Anfang, statt – wie im 19. Jahrhundert üblich – als weitgereister Brasilianer von der Gesellschaft gefeiert zu werden.

Der andere Reisende, der paraguayische Emigrant Facundo Rodríguez, nimmt die gegensätzliche Position ein: Von Anfang an führt er einen Krieg gegen das Britische Imperium, das für ihn alle Übel in der Geschichte der eigenen Nation verkörpert. Also fordert Facundo vom ersten Moment an alle Symbole des verhassten Imperiums heraus – *Aldenham House*, eine düstere viktorianische Villa, Sitz der Lateinamerikanischen Redaktion der BBC, und Herbert Baker, den Direktor. Facundos erste Frage beim Anblick des viktorianischen Bauwerks verblüfft alle Mitstreiter: «Wo ist die Leiche?»²¹

So beginnt eine Initiation besonderer Art in den englischen Kriminalroman, der mit zwei Leichen enden wird. Das eine Opfer – Herbert Baker – stirbt eines natürlichen Todes, das andere – Facundo selbst – wird umgebracht. Das viktorianische Gemäuer von *Aldenham House* gibt inzwischen sein Geheimnis preis: Der Erbauer hat sich im 19. Jahrhundert mit Guano-Mist aus Peru bereichert, einem damals sehr geschätzten Naturdünger.

Der heftigste Konflikt in der Geschichte ist eine Art Krieg im Krieg zwischen dem Emigranten aus Paraguay und dem todegeweihten Vertreter des Britischen Imperiums, eben jenem Herbert Baker, dem es versagt blieb, sich als *empire-builder* Ruhm zu erwerben und der stattdessen – alt und herzkrank – Giftpfeile auf den Nationalstolz Facundos abschießt. Beide Hauptpersonen – der unterwürfige Perseu wie der rachsüchtige Facundo – begegnen England mit demselben Unverständnis, unfähig, den schwelenden Kulturkonflikt auszutragen.

London ist in diesem Roman der Schauplatz eines Grenzkonflikts zwischen einer dominanten und einer unterworfenen Kultur. In ihrer Funktion als Vorposten der westlichen Demokratie und gleichzeitig Machtzentrum eines bedrohten Weltreiches steht die englische Hauptstadt am Kreuzweg zwischen einer selbstsicheren und einer schwächeren Kultur, auf der Suche nach der eigenen Identität. Hier kreuzen sich die verschiedensten Nationalismen, geraten in Konflikt und verlieren jeden Bezug zu ihrem Ursprungsland. Von außen gesehen ist die Stadt aber noch immer eindrücklich, ein düsteres *Aldenham House*, eine erdrückende Präsenz, eine Königin Viktoria aus Mörtel und Zement.²²

Der Konflikt der Kulturen entzündet sich – wie könnte es anders sein – am Essen: Isabel, Facundos Frau, steht an der Reling und läßt vor ihrem geistigen Auge den gesamten englischen Speisezettel Revue passieren. Welche Gerichte wird Facundo wohl annehmen – Roastbeef mit Yorkshire-Pudding? – und welche wird er wohl entsetzt zurückweisen – *Haggis* aus

²¹ Antônio Callado, *Memórias de Aldenham House*. Romance. Nova Fronteira, Rio de Janeiro 1989, S. 67.

²² Rob. Nixon, *London Calling*. V. S. Naipaul, postcolonial mandarin. Oxford University Press, Oxford 1992, S. 36–40. Vgl. Sérgio Luiz Prado Bellei, *Brazilian Culture in the Frontier*, in: *Bulletin of Latin American Research* 14 (1995), S. 47–61.

Schafs-Hackfleisch mit Hafer, die im Magen des Tieres auf dem Feuer geröstet werden?²³

Antônio Callado als Schriftsteller des Kulturkonflikts

In seinem Buch über die Komplexität der modernen Kultur zeichnet der schwedische Soziologe Ulf Hannerz ein Profil des Intellektuellen in einer globalisierten Welt. Ausgehend von seinen persönlichen Erfahrungen in Nigeria unterscheidet er zwei Kategorien: diejenigen, die nach England gereist sind und dort eine moderne Erziehung genossen haben («beento») und die, die zuhause geblieben sind («bush»). London ist für die Nigerianer eine Art exterritoriale Hauptstadt geworden, ein Ort für Emigranten, politische Widerstandskämpfer und Kritiker der eigenen Kultur. In einer sich rasch wandelnden Welt gehört der Gegensatz zwischen Zentrum und Peripherie zu den wenigen Konstanten. In dieser Bresche zwischen Zentrum und Peripherie wird heute ein Großteil der geistigen Arbeit geleistet.

Antônio Callado wurde jahrzehntelang als ein Autor des geistigen Widerstands gelesen, ein mutiger Sprecher, der die Ungerechtigkeiten in der Gesellschaft aufzeigte und die Greuel der Militärdiktatur anprangerte, ein Schriftsteller, der sich für den Erhalt der

²³ Antônio Callado, *Memórias de Aldenham House*. Romance. Nova Fronteira, Rio de Janeiro 1989, S. 48.

indianischen Kultur in Brasilien einsetzte und etwas Anderes, Authentischeres schaffen wollte. Seine letzten beiden Romane – *Die Expedition Montaigne* und *Memórias de Aldenham House* – erlauben eine andere Interpretation – Antônio Callado als Schriftsteller des Kulturkonflikts. Statt ihren Schöpfer zu lähmen, explodieren sie auf dem Papier in einem ironischen Feuerwerk.

In einer seiner Harvard-Vorlesungen²⁴ greift der italienische Schriftsteller Italo Calvino auf den Mythos des Perseus zurück, um seine Theorie der Leichtigkeit zu erläutern: Perseus mußte, um das Haupt der Meduse abzuschlagen, diese im Spiegel betrachten, um nicht versteinert zu werden. Ebenso muß auch der Gegenwartsschriftsteller den Blickwinkel neu wählen, verändern, um nicht vom Gewicht des Lebens erdrückt zu werden. Nur die Lebhaftigkeit und Beweglichkeit des Intellekts sind in der Lage, die Versteinierung zu vermeiden. In diesem veränderten Standpunkt liegt vielleicht das größte Geheimnis der Literatur Antônio Callados, eines Schriftstellers, der in den achtzig Jahren seines Lebens nie aufgehört hat zu reisen, von der Karavelle in den Sand zu springen, um abends wieder hinaufzuklettern, um uns immer wieder mit neuen Einsichten zu überraschen.

Albert von Brunn, Zürich

²⁴ Italo Calvino, *Leichtigkeit*, in: *Sechs Vorschläge für das nächste Jahrtausend* (dtv; 19036), Deutscher Taschenbuchverlag, München 1995, S. 15–48.

Menschenrechte – das Geheimnis des wahren Friedens

Der Papst und die Menschenrechte (2. Teil)*

Mit seiner Botschaft legt der Papst ein umfangreiches und umfassendes Programm zum Schutz und zur Achtung der Menschenrechte vor. Leider fehlen die «Ausführungsbestimmungen». Wer sind die Subjekte, die dieses Programm durchsetzen könnten, angesichts der vom Papst beklagten Bedrohungen der Menschenrechte? In einer Ansprache am 13. November 1998 anlässlich des internationalen Kongresses «Zwanzig Jahre päpstliche Diplomatie unter Johannes Paul II.» hat der Papst hierzu eine bemerkenswerte Antwort gegeben: Die vatikanischen Diplomaten sind als Menschenrechtsverteidiger zu verstehen. Wörtlich sagt er unter Bezug auf die drängendsten aktuellen Probleme: «So wird man verstehen, warum die päpstliche Diplomatie kein anderes Ziel verfolgt, als die Würde des Menschen und alle Formen des menschlichen Zusammenlebens – in der Familie, am Arbeitsplatz, in der Schule, in der Ortsgemeinde, im regionalen, nationalen und internationalen Leben – zu fördern, weltweit zu verbreiten und zu verteidigen... Insbesondere bemüht sie sich um die konkrete Anerkennung grundlegender Prinzipien im nationalen und internationalen Leben.» Zweifellos ist diese Arbeitsbeschreibung vatikanischer Diplomatie beachtenswert. Kirchliche und weltliche Beobachter werden diese Ausführungen zu nutzen wissen, um die vatikanische Diplomatie an dieser päpstlichen Zielvorstellung zu messen. Gerade angesichts umstrittener Verhaltensweisen vatikanischer Diplomaten, etwa in Mexiko unter G. Prigione oder in Argentinien und Chile zu Zeiten der Militärdiktatur, ist zu hoffen, daß mit dieser Rede und diesem internationalen Kongreß von den vatikanischen Nuntiatoren eine wirkliche Neuverortung stattfindet. Sie dürften dann die natürlichen Verbündeten von Menschenrechtsorganisationen weltweit sein. Allerdings geben jüngste Meldungen über die vatikanische Geheimdiplomatie in Sachen Pinochet wenig Anlaß zur Hoffnung.

Der Fall Pinochet

Am 20. Februar, unmittelbar vor dem erwarteten Beschluß der Londoner Richter über das Auslieferungsbegehren Spaniens,

wurde bekannt, daß sich der Vatikan in einem Brief an den Außenminister Großbritanniens, *Robin Cook*, für dessen Freilassung eingesetzt hatte.¹¹ In diesem Brief werden die Argumente der chilenischen Regierung verstärkt. Nach Aussagen von Kardinalstaatssekretär *Angelo Sodano*, dem zweiten Mann nach dem Papst, wurden humanitäre, juristische und politische Gründe, die für eine Freilassung Pinochets sprechen, vorgebracht. «Die Menschenrechte müßten für die Kleinen und die Großen gelten», so der Kardinalstaatssekretär in seiner Rechtfertigung des «humanitären» Einsatzes für Pinochet: «Der Heilige Stuhl ist immer in vorderster Linie, wenn es sich um die Verteidigung der Menschenrechte auf jedem Gebiet handelt. Wir haben Beziehungen mit allen Staaten und wollen, daß die internationale Ordnung, die internationale Rechtsordnung beachtet wird.»¹² Man habe aus «humanitären Gründen» interveniert. Ebenso müßte das internationale Völkerrecht, das die Souveränität der Staaten festschreibt, auch im Fall Pinochet eingehalten werden. Ein zusätzlicher Hintergrund für die Intervention des Vatikans besteht offensichtlich in der Rolle, die der Vatikan bei der «Versöhnung» Chiles während der Machtübergabe in zivile Hände 1987 gespielt hatte. Die Intervention zugunsten Pinochets wurde nach Berichten von El País am Sitz des Opus Dei in Rom vorbereitet. Schon vor Weihnachten gab es mindestens zwei Treffen am Sitz dieser päpstlichen Personalprälatur, um die Rolle des Vatikans zur Unterstützung von Pinochet vorzubereiten. Es nahmen u.a. der höchste Verantwortliche des Opus Dei, Bischof *Javier Echevarría*, und das chilenische Opus-Dei-Mitglied *Fernando Barros*, Gründer der «Chilenischen Bewegung für die Versöhnung», die eine Kampagne zur Freilassung des Ex-Diktators koordiniert, ebenso wie der chilenische Kardinal *J. A. Medina Estévez*, Präfekt der vatikanischen Kongregation für die Sakramente und den Gottesdienst, daran teil. Die positive Intervention zugunsten des Diktators konnte auch deshalb auf Unterstützung im Vatikan rechnen, weil Kardinalstaatssekretär Sodano zur Zeit der Militärdiktatur als Nuntius in Chile (1977 bis 1988) gute Kontakte zu Pinochet pflegte.

*Vgl. den ersten Teil in: *Orientierung* 63 (15. September 1999), S. 183–187.

¹¹ Vgl. *El País*, 21.2.1999, S. 5, *La Republica*, 20.2.1999, S. 17, und *The Daily Telegraph*, 20.2.1999, S. 2 und S. 26.

¹² *La Republica*, 20.2.1999.

Wie hoch diese Intervention im Vatikan angesiedelt ist, zeigt die Liste der ebenfalls in dieses Vorgehen verstrickten Kardinäle: Auch von Mons. *Piero Biggio*, dem Nuntius in Chile, wird berichtet, daß er die Ansicht vertreten hat, daß Pinochet auf Grund diplomatischer Immunität nach Chile zurückkehren sollte. In der Ausgabe von «The Tablet» vom 6. Februar 1999 werden als weitere Kardinäle, die in diese Vorgänge verstrickt sind, der Präfekt der Glaubenskongregation *J. Ratzinger*, der ehemalige, erzkonservative CELAM-Vorsitzende *A. López Trujillo* und *E. Martínez Somalo* benannt. Es kann keinen Zweifel daran geben, daß ein solcher Brief nicht ohne das Wissen des Papstes geschrieben werden konnte. Die Bekanntgabe deutet des weiteren darauf hin, daß der Vatikan damit unmittelbaren politischen Druck auf die Entscheidungsträger in London ausüben will.

Rückschlag für die Glaubwürdigkeit

Mit dieser Position begibt sich der Vatikan in offene Gegnerschaft zu den internationalen Rechtsnormen, zur internationalen Rechtsentwicklung und zu faktisch allen Menschenrechtsorganisationen der Welt. Es ist völlig unverständlich, welche humanitären Gründe für die Nichtauslieferung Pinochets an ein rechtsstaatliches Verfahren (und eine entsprechende Behandlung), das diesen in Spanien erwarten würde, sprechen sollen.

Gleichzeitig bedeuten diese Äußerungen einen schweren Rückschlag für die Glaubwürdigkeit des Vatikans, der eine positive Rolle für die Einrichtung eines internationalen Strafgerichtshofes gespielt hatte. Die Einrichtung des internationalen Strafgerichtshofes bedeutet einen Meilenstein in der internationalen Rechtsentwicklung, zumal hier dem Prinzip der Souveränität das Prinzip der Menschenrechte übergeordnet wurde. Sich nun rückwirkend im Fall Pinochets auf die nationale Souveränität und die «internationale Ordnung» zu berufen, bedeutet einen krassen Rückschritt hinter diese Rechtsentwicklung. Gerade der Fall Pinochet¹³ wird von Menschenrechtsorganisationen Lateinamerikas und von den Opfern der Militärdiktatur als später Versuch bewertet, Recht und Gerechtigkeit zum Durchbruch zu verhelfen.

Auch politisch ist das offensichtlich dahinterstehende vatikanische Konzept der Versöhnung äußerst problematisch. Versöhnung kann nicht auf Kosten der Wahrheit und einer angemessenen Sühne bzw. Bestrafung für die schlimmsten Menschenrechtsverletzungen geschehen. Die Aktivitäten des Vatikans bedeuten vielmehr eine direkte oder indirekte Komplizenschaft mit dem System der Straflosigkeit, das in Lateinamerika einer der Hauptgründe von Menschenrechtsverletzungen ist. Sie widersprechen allen Erfahrungswerten Lateinamerikas, die zeigen, daß eine wirkliche Demokratisierung des Kontinentes und der Aufbau eines Rechtsstaates nur über die Aufarbeitung der Vergangenheit und die Bestrafung der Täter erreicht werden kann. Nach allen bisherigen Kenntnissen kann der guatemaltekische Bischof *Juan Gerardi Conedera* als Blutzeuge dafür gelten.

Auch theologisch ist die Vorgehensweise des Vatikans höchst bedenklich: Sie stellt das Sakrament der Buße in Frage. Versöhnung kann es nur geben, wenn der Täter seine Taten bereut, zur Wiedergutmachung bereit ist und nicht mehr sündigt. Folter und Mord sind theologisch gesehen schwere Sünden. Es kann keine Rechtfertigung für diese Taten geben. Selbst der immer wieder ins Feld geführte «Ausnahmestand» stellt keine hinreichende Legitimationsbasis für die Verbrechen der Pinochet-Diktatur auch an völlig unschuldigen Opfern dar. Die Freilassung Pinochets zu unterstützen bedeutet nicht nur die Verhinderung einer

Aufklärung der Taten. Sie bestärkt theologisch gesehen den Sünder in seiner Haltung, die eine «Verstocktheit des Herzens», psychologisch gesehen eine «Verdrängung», darstellt und ihn in schwere Gefahr für sein «Seelenheil» bringt.

Große Verwirrung stiftet deshalb ein Vorgang in England kurz vor Weihnachten. Ein chilenischer Priester besuchte Pinochet und feierte die Eucharistie mit ihm. Dabei ist doch allgemein bekannt, daß der Exdiktator nach wie vor keinerlei Reue zeigt, sondern seine Untaten immer noch in der Öffentlichkeit verteidigt und sogar mit der Rückkehr zur Diktatur, d.h. zur rohen, menschenverachtenden Gewalt droht. Solche Aussagen, von deren besonderer Bedeutung gerade der Vatikan wissen dürfte, nähren nicht nur den Zweifel, ob die katholische Kirche in diesem Fall das Sakrament der Eucharistie politisch mißbraucht. Sie werfen auch die Frage auf, ob der Vatikan wirklich auf der Seite der Opfer steht, wo nach dem Willen des Papstes sein Platz ist. Die Opfer werden, wie ihre erbitterten Reaktionen zeigen, durch dieses Verhalten ein weiteres Mal «geopfert». Dies ist um so schlimmer, wenn es nun im Namen der Kirche geschieht, die ihr Anwalt sein müßte, wenn sie denn Kirche ist.

Langfristig kann nur gewarnt werden, daß dadurch die Glaubwürdigkeit des Vatikans irreparabel geschädigt wird. Für Lateinamerika, aber auch darüber hinaus hat der Fall «Pinochet» eine ähnliche Bedeutung wie für die Juden der Fall des Nationalsozialisten *Barbie*, dessen Strafverfolgung lange Jahre von der französischen Kirche verhindert wurde. Hier könnten langfristig ähnliche Gegnerschaften und Verstimmungen auftreten, wie dies durch die langanhaltende Diskussion um die «tragische»¹⁴ Rolle von *Pius XII.* während der Nazidiktatur angezeigt wird.

Die Nuntiatoren allein werden sicherlich das päpstliche Programm für die Menschenrechte nicht durchsetzen können. Es wäre gut gewesen, wenn der Papst seinen Appell auch explizit an die kirchlichen Mitarbeiter weltweit gerichtet hätte. Menschenrechtsarbeit kann nicht Aufgabe einiger weniger kirchlicher Amtsträger sein, sondern ist integraler und wesentlicher Bestandteil kirchlicher Pastoral in der Welt von heute. Dazu bedarf die Kirche der Wahrnehmung der Fremdprophetie durch die Menschenrechtsorganisationen, die darin spezialisiert sind und von denen Pfarrgemeinden, Initiativgruppen und Lokalkirchen viel lernen können.

Kultur der Menschenrechte

Ein Wort des Papstes zu den heute mehr denn je gefährdeten Menschenrechtsverteidigern hätte die Botschaft zur Feier des Weltfriedenstages sicherlich abgerundet und deutlich gemacht, daß der Papst eine Lösung der Probleme nicht nur im Appell an die Mächtigen, sondern in einer beharrlichen Politik von unten sieht. Anklänge dazu finden sich in dieser Botschaft, etwa wenn er von einer Kultur der Menschenrechte spricht, die in der Verantwortung aller liegt. Es ist zu hoffen, daß es zwischen Kirche und Menschenrechtsbewegungen nicht zu einer ähnlich massiven Spannung kommt wie zwischen Lehramt und Theologie der Befreiung. Obwohl der Papst mit seiner Kapitalismuskritik und seiner «Option für die Armen» faktisch die von der Theologie der Befreiung vorbereiteten neuen Paradigmen in der Theologie und der Gesellschaftsanalyse übernimmt¹⁵, kam es zu der paradoxen Situation, daß der Papst einerseits die inhaltlichen Optionen der Befreiungstheologie teilt, aber sich sehr schwer tut, die entsprechenden Subjekte und Organisationsformen dieser Op-

¹³ Christa Rottensteiner, *Schuld ohne Sühne? Das Erbe der Menschenrechte in Chile nach Pinochet*. Frankfurt/Main 1997. Die vorliegende Arbeit gibt einen wichtigen Überblick über die schwer belastete Menschenrechtsproblematik beim Übergang zur Demokratie durch die Diktatur Pinochet. Wie schnell allerdings status-quo-orientierte Einschätzungen revidiert werden müssen, zeigt der Ausblick von Christa Rottensteiner: «Allem Anschein nach werden in Chile auch zukünftig auf dem Gebiet der Menschenrechtsverletzungen der Vergangenheit keine weiteren Fortschritte mehr erzielt werden. Die Forderungen nach Gerechtigkeit konnten nicht erfüllt werden...» Ebd. S. 126.

¹⁴ Vgl. den Beitrag des Reformrabbiners von Westminster, Albert Friedländer «The tragedy of Pius XII.», in: *The Tablet*, 2. 1. 1999.

¹⁵ Der Papst greift auch in diesem Menschenrechtsdokument eine der Schlüsselstellen befreiungstheologischer Exegese auf, wenn er in Absatz 13 schreibt: «Wie das Gleichnis vom reichen Mann, der für immer namenlos bleiben wird, und vom armen Lazarus deutlich zeigt, steht Gott in dem schreienden Kontrast zwischen gefühllosen Reichen und notleidenden Armen auf der Seite der letzteren.» (Johannes Paul II., Angelus vom 27. September 1998. *L'Osservatore Romano*, 28./29. September 1998, S. 5) Auf deren Seite sollen auch wir uns stellen.

tionen entsprechend zu fördern. Im Gegenteil, durch die massiven Eingriffe in die innerkirchlichen Entwicklungen in vielen Ländern der Dritten Welt hat er dazu beigetragen, daß die von ihm favorisierte «Option für die Armen» massiv geschwächt wurde.

Im Bereich der Verwirklichung der Menschenrechte wird es die Kirche noch lernen müssen, mit den sehr heterogen zusammengesetzten Menschenrechtsorganisationen zusammenzuarbeiten. Dabei sollte es keine Berührungsgänge vor diesen andersgerichteten und andersdenkenden Organisationen geben. Langfristig wird die Kirche aber nicht umhin können, ihr eigenes Verhalten nach innen immer wieder kritisch aus der Sicht der Menschenrechte und im Sinne einer «Kultur der Menschenrechte» zu überdenken. Nur so wird die Kirche selbst ein interessanter und glaubwürdiger Partner für gemeinsame Arbeit im Bereich der Menschenrechte werden.¹⁶

Insgesamt dürfte ein Prüfstein dieser notwendigen Zusammenarbeit die Bereitschaft der Kirche sein, auch innerhalb ihrer selbst emanzipative und kritische Strömungen im Sinne eines innerkirchlichen Pluralismus zuzulassen. Die in westlichen Ortskirchen voranschreitende nachholende Versöhnung mit der Aufklärung und ihren besten Traditionen, deren Frucht ja auch die «Menschenrechte» sind, muß als echte Chance und Wehen des Heiligen Geistes für eine Kirche in der Welt von heute verstanden werden.

Der paradoxe Umgang der Kirche mit den Menschenrechten

Johannes Paul II. spricht in seiner Botschaft selbst davon, daß die Menschenrechte ein «Herzensanliegen» seines Pontifikates seien. Betrachtet man diese Rede im Zusammenhang mit anderen Reden und Veröffentlichungen des Papstes, wird man ihm auf den ersten Blick zugestehen müssen, daß die Menschenrechte ein ganz gewichtiger thematischer Schwerpunkt seines Pontifikates waren. Mit seiner programmatischen Neujahrsbotschaft rundet der Papst also auch diese Linie seines Pontifikates ab.

Jedoch wird man auch all jenen Beobachtern des päpstlichen Pontifikates zustimmen müssen, die eine schwerwiegende Ambivalenz in der Art und Weise des päpstlichen Umgangs mit den «Menschenrechten» konstatieren.¹⁷ Innerkirchlich werfen ihm Kritiker vor, daß sein Pontifikat zu einer schweren Krise der Kirche geführt und eine Erosion der päpstlichen Autorität mit sich gebracht hat. Erinnert wird in diesem Zusammenhang an den autoritären Umgang mit innerkirchlichen Dissidenten, an die absolutistische Art und Weise, wie Bischofsernennungen erfolgen. Im Gegensatz zur ureigensten Aufgabe des Papstes als «Brückenbauer im Dienst an der Einheit» wurde hier einseitig eine konservative, bis zuweilen reaktionäre theologische Strömung innerhalb der katholischen Kirche unterstützt. Unzureichend ist auch nach wie vor die Partizipation der Frauen und Laien insgesamt an Ämtern und Entscheidungen der Kirche. Ärgerlich ist die ganz offensichtliche Förderung des «innerkirchlichen Geheimbundes» Opus Dei, der von Genese und Wesen her im diametralen Gegensatz zur liberalen Menschenrechtstradition der Aufklärung steht. Das sind nur einige der Kritikpunkte, die hier genannt werden müssen. Politisch gesehen, hat der Papst insbesondere in Lateinamerika den Aufbruch der Kirche aus kolonialer Verstrickung und Komplizenschaft eher behindert und gebremst, so daß heute gar vom Ende eines menschen-

rechtlich und an der Verteidigung der Armen inspirierten bischöflichen Wirkens vom Schlag eines Kardinals E. Arnó oder eines Bischofs L. Proaño die Rede ist. Neue Konfliktlinien zeichnen sich in Asien ab, die auch eher zu Lasten einer Pastoral für die sozialen Menschenrechte gehen.

Interpretationsmuster für dieses Paradox

Bei dem in diesen beiden Teilen aufgezeigten Panorama eines paradoxen Verhältnisses bietet sich ein erstes, allerdings ungenügendes Interpretationsmuster des Pontifikates an, das als Problem von Theorie und Praxis verstanden werden kann. Einer fortschrittlichen, menschenrechtlichen Theorie steht ein Umsetzungsproblem in der Praxis gegenüber – ein typisches Vermittlungsproblem, das bei allen Institutionen zum Zuge kommt. Bei näherem Hinsehen zeigt sich jedoch, daß dieses Interpretament zu kurz gegriffen ist. Natürlich tritt das Problem von Theorie und Praxis, von Anspruch (Idealität) und Wirklichkeit (Realität) auch innerhalb der Kirche mit nicht zu unterschätzenden Folgen auf. Eine von einem hohen ethischen Ideal geprägte Institution wird sogar dieses Problem in weit höherem Maße angesichts menschlicher und struktureller Versuchungen mit sich führen, als dies bei anderen Institutionen der Fall ist. Allerdings gibt es im Bereich der Menschenrechte nicht nur dieses Umsetzungsproblem, sondern durchaus auch noch ein theoretisches Problem mit dem Begriff der Menschenrechte selbst. Ein Problem, das dringend einer Lösung zugeführt werden muß, will man einer Art Bewußtseinspaltung mit Langzeitfolgen entgehen.

Eine genauere Analyse zeigt nämlich, daß im Rahmen des Pontifikats von Johannes Paul II. eine weitere, klare Linie im Verhältnis zu den Menschenrechten auszumachen ist: Menschenrechte werden vom Papst im Blick auf das Wirken der Kirche zur Welt, also «nach außen hin» (ad extra) anerkannt und verteidigt. Nach innen hingegen wird von einer eigenen kirchlich-religiösen Zuständigkeit ausgegangen, die ihre Legitimität jenseits des Menschenrechtsparadigmas bezieht und insofern die Menschenrechte als für den innerkirchlichen Binnenraum nicht verbindlich betrachtet.

Nach außen, im Hinblick auf die brennendsten Fragen der Zeit, vertritt Johannes Paul II. also eine klare, menschenrechtlich inspirierte Haltung, die politisch eine Art dritten Weg zwischen Kapitalismus und Kommunismus favorisiert. Kirche ad extra profiliert sich in der Verteidigung der Menschenrechte. Nach innen hingegen wird, unter Mißachtung menschenrechtlicher Mindeststandards, eine papsttreue, dem Gehorsam verpflichtete, orthodoxe Kirchenstruktur gestärkt, die die Kirche zu einem schlagkräftigen Instrument des von Rom her zentralistisch verfolgten Kurses macht. Mit dieser Kursbestimmung handelt sich jedoch der Vatikan eine Glaubwürdigkeitskrise ein, die auf lange Sicht die ethisch-moralische Autorität der Kirche zu untergraben droht, bzw. dies in Menschenrechtskreisen bereits getan hat. Dies wird sich noch vertiefen, zumal bis heute innerhalb von Kirche und Theologie weder ein angemessenes Problembewußtsein noch überzeugende Lösungsvorschläge für diese hier aufgezeigten Widersprüche vorliegen.

Lösungsansätze

Leonardo Boff zeichnete in seinem Artikel aus den frühen achtziger Jahren die damals und zum Teil bis heute vorherrschende Sicht lateinamerikanischer Theologen zu dieser innerkirchlichen Menschenrechtsproblematik nach, wenn er seine Ausführungen zu den menschenrechtlich problematischen innerkirchlichen Verhältnissen relativiert: «Wir wollen jedoch die Tragweite unserer Überlegungen nicht überschätzen. Gewiß, sie sollen das Engagement der Kirchen für die Menschenrechte echter und wirksamer gestalten. Aber im Augenblick liegt der Hauptwiderspruch eben nicht im Innern der Glaubensgemeinschaften, sondern in der Spannung zwischen ihnen einerseits und den

¹⁶Natürlich gibt es diese glaubwürdige Zusammenarbeit und Wertschätzung von Teilen der katholischen Menschenrechtsarbeit in den verschiedensten Ländern und Kontexten schon längst. Ein herausragendes Beispiel und internationale Anerkennung hat ja auch das Wirken von Bischof Juan Gerardi Conedera aus Guatemala gefunden (vgl. meinen Beitrag in: Orientierung 62 (1998), S. 169ff.).

¹⁷Außerst stringent und nach wie vor gültig hat dies Leonardo Boff in seinem Beitrag: «Das Problem der Menschenrechte in der Kirche» dargestellt. In: L. Boff, Kirche: Charisma und Macht, Düsseldorf 1985, S. 65–91. Nicht umsonst ist Boff wegen dieses Buches der innerkirchliche Prozeß gemacht worden. Boff hatte auf die strukturellen Probleme, die eine innerkirchliche Verletzung der Menschenrechte bewirken, abgehoben.

autoritären Staaten andererseits. Deshalb dürfen wir der anklagenden und prophetischen Kraft der Kirchen aus taktischen Gründen keinen Abbruch tun. Der kircheninterne Widerspruch ist sekundär und wird auch in diesem Sinn von uns behandelt.» Diese Position des «Ruhe an der inneren Front, solange nach außen zu kämpfen ist» ist allerdings nicht genuin lateinamerikanisch. Ähnliche Positionsbestimmungen finden sich im Laufe des 19. und 20. Jahrhunderts auch innerhalb der katholischen Soziallehre und ihrer Vertreter immer wieder. Innerkirchlich betont papsttreu und hierarchiekonform, vertritt man nach außen eine Reform des Sozialwesens zugunsten von Demokratie, Sozial- und Rechtsstaatlichkeit und der Menschenrechte.

Daß dieser taktische Umgang mit der Menschenrechtsproblematik zu kurz gegriffen ist, wird allerdings durch die Entwicklungen der letzten beiden Jahrzehnte immer deutlicher. Die innerkirchliche Geringschätzung der Menschenrechtsproblematik wirkt auf lange Sicht hin selbstzerstörerisch, weil Menschenrechte in ihrem ethischen Gehalt zum Proprium des christlichen Glaubens selbst gehören: Gottesliebe und Nächstenliebe sind unteilbar. Ein angemessener Gottesbegriff ist nur jener, der das immer schon bedrohte Humanum effektiv schützt. Wenn diese Grundsätze im kirchlichen Handeln und in der kirchlichen Lehre aus dem Blickfeld geraten oder zu geraten drohen, dann muß dies zwangsläufig zu Glaubwürdigkeitsverlusten, Kirchenaustritten und im besten Fall zu innerkirchlichen Reformbewegungen wie dem «KirchenVolksBegehren» oder der Bewegung der Basisgemeinden und einer «Kirche von unten» kommen.

Zwar ist dieser erste Versuch Boffs, die Menschenrechtsthematik als kirchliche Strukturthematik aufzugreifen und ins Bewußtsein zu heben, nicht hoch genug einzuschätzen. Immerhin wird hier ein oftmals tabuisiertes Thema mutig und beherzt angegangen. Dennoch zeigt sein Umgang damit, daß noch kein ausgereifter Zugang zum menschenrechtlichen Paradoxon der derzeitigen katholischen Kirchengestalt vorhanden ist. Insofern sich nämlich die Kirche das normative Gefüge der Menschenrechte aneignet, wird sie selbst von dem normativen Gehalt dessen, was als Minimalstandard für ein humanes Miteinander definiert ist, beurteilt werden.

Gleichzeitig wird an dem instrumentellen Verhältnis, das die Menschenrechte nur «ad extra» versteht, deutlich, daß der Begriff der Menschenrechte in seinem theologisch-philosophischen Gehalt nicht angemessen reflektiert und durchdrungen worden ist. Menschenrechte sind von ihrem Begriff her nämlich universal und unteilbar.

Wenn Menschenrechte unteilbar sind, kann eine strukturell bedingte und religiös begründete Verweigerung der Menschenrechte auf einem Gebiet oder in einem Teilbereich, wie es z.B. die institutionelle Gestalt der Kirche darstellt, langfristig nicht folgenlos für andere Gebiete und Teilbereiche sein. Innerkirchliche Verletzungen der Menschenrechte wirken insofern auf lange Sicht auf das Verhalten der Kirche gegenüber den Staaten zurück. Kirche ad intra und Kirche ad extra können nicht in einem dauerhaften schizophrener Spannungsverhältnis stehen. Wenn innerhalb der Kirche die Menschenrechte verletzt werden oder keine Rolle spielen, so hat dies auch Auswirkungen auf das Verhältnis der Kirche zur Welt. Dies wird insbesondere in Lateinamerika beispielhaft deutlich, wo die innerkirchlichen Reglementierungen und Eingriffe der letzten Jahrzehnte faktisch eine Stärkung der alten (den PRIismus Mexikos) oder neuerer menschenrechtsverletzender Machteliten (à la Fujimori) zur Folge hatten. Aber auch die Selbstschwächung, von der die Kirche in Europa und Nordamerika auf Grund dieser letztlich nicht gelungenen Versöhnung mit dem Menschenrechtsgedanken heimgesucht wird, ist unübersehbar.

Kirche – Funktion des Reiches Gottes

Als *Johannes XXIII.* 1963 auf dem Totenbett immer wieder über sein Leben und die Zukunft der Kirche nachdachte, hinterließ er als sein Vermächtnis diese Worte zur Mission, zum Auf-

Romero-Haus, Luzern

Enthusiasmus und Geduld

Perspektiven von Befreiungstheologie, interkulturellem Dialog und Solidaritätsarbeit

Tagung in Zusammenarbeit mit der Theologischen Bewegung für Solidarität und Befreiung, der Solidaritätsgruppe Schweiz-Peru und der Forschungsgruppe des Romero-Hauses.

Solidarität, die nach Wegen aus Ungerechtigkeit, Krieg und Ohnmacht sucht, steht in einer zunehmend globalisierten Welt vor neuen Herausforderungen. Die Tagung in Erinnerung an Toni Peter versucht den Wurzeln für die verändernde Kraft in persönlichen Alltagserfahrungen, im Glauben und im politischen Engagement nachzugehen.

Referate von Franz Marcus, Misereor, Aachen, und Ottmar Fuchs, Universität Tübingen.

Ateliers mit Doris Strahm, Nikolaus Klein und Markus Büker, Ottmar Fuchs, Irene Neubauer, Urs Häner, Franz Marcus, Josef Meili und Monika Pfändler.

Datum: Samstag, 6. November 1999, 9.30–16.30 Uhr

Detailprogramm und Anmeldung (bis 29. Oktober 1999):
Romero-Haus, Kreuzbuchstraße 44, CH-6006 Luzern,
Telefon (041) 370 52 43, Fax (041) 370 63 12,
E-Mail: romerohaus@compuserve.com

trag der Kirche: «Heute mehr denn je, gewiß mehr als in früheren Jahrhunderten, sind wir aufgerufen, dem Menschen zu dienen, nicht nur dem Katholiken; vor allem und überall die Rechte des Menschen zu verteidigen und nicht nur die der katholischen Kirche. Die Welt von heute, die Bedürfnisse, die in den letzten fünfzig Jahren offenbar wurden, und ein tieferes Verständnis des Dogmas haben uns in eine neue Situation gebracht, wie ich in meiner Eröffnungsrede zum Konzil sagte. Das Evangelium hat sich nicht etwa gewandelt: Es ist nur so, daß wir begonnen haben, es besser zu verstehen.»¹⁸

Menschenrechte – Welt von heute – tieferes Verständnis des Dogmas – Konzil: Hier sind die Marksteine des Pontifikates von Johannes XXIII. (1958–1963) zusammengefaßt. Von vorrangiger Bedeutung und für das kirchliche Sprachspiel völlig neu: der zentrale Stellenwert der Menschenrechte. Der Dienst an den Menschenrechten ist vorrangig und überall zu leisten. Johannes XXIII. war sich bewußt, daß er damit die Türen der Kirche geöffnet hatte, daß er einen Anstoß gegeben hatte, der weit über sein Pontifikat als vermeintlicher «Übergangspapst» hinausreichen würde.

Eine Theologie, die den Menschenrechten gerecht werden will, wird hinter diese, von Johannes XXIII. skizzierten Erkenntnisse und ihre Begrifflichkeit nicht mehr zurückfallen dürfen. Die oben aufgezeigte weitreichende Problemdiagnose im Umgang des derzeitigen Papstes mit den Menschenrechten weist auf ein tieferes theologisches Defizit hin: die mangelhafte Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils innerhalb der römischen Kurie selbst. So wie die kirchenrechtliche Einrichtung einer «lex fundamentalis», die eine kirchenrechtliche Verarbeitung der Menschenrechte für den Raum der Kirche sein sollte, gescheitert ist, ist auch innerhalb von Exegese, Dogmatik und Fundamentaltheologie ein Rückfall in vorkonziliare Kategorien zu verzeichnen. Das theologische Problem für die katholische Kirche verstärkt sich dadurch. Ohne eine solide Theologie, in der die Menschenrechte im Sinne des «tieferen Verständnisses des Dogmas» eine zentrale Rolle spielen, ist nur ein widersprüchlicher, inkonsistenter Gebrauch der Menschenrechte möglich. Dabei wurde von Johannes XXIII. und vom Konzil eine neue Ekklesiologie wenigstens in den Grundzügen vorgelegt:

¹⁸Peter Hebblethwaite, *Johannes XXIII., Das Leben des Angelo Roncalli*, Zürich-Einsiedeln-Köln 1986, S. 630.

Johannes XXIII. war lange Jahre im diplomatischen Dienst der Kirche gestanden und mit offenen Augen durch die Welt gegangen. Er ermöglichte, daß im Konzil eine neue Positionsbestimmung von Mission und damit vom Wesen der Kirche, wenigstens theologisch, wenn auch nicht praktisch, zum Durchbruch kam: Kirche wird theologisch im Blick auf das Ziel des Dienstes am integralen Heil der Menschen verstanden. Ihre Aufgabe ist es, für die Menschenrechte einzutreten. Diese Menschenrechte bilden das Herzstück kirchlichen Selbstverständnisses und kirchlicher Selbstverortung in der Welt von heute. Aus leidiger Erfahrung eines kirchlichen Egozentrismus bzw. Ekklesiozentrismus, der über die Jahrhunderte hinweg in der Versuchung stand, die Menschen zum Wohl der

Institution Kirche zu opfern, weiß Johannes XXIII., daß die Kirche sich von außen, von den Menschen her, definieren muß. Kirche ist nicht Selbstzweck, nicht Ziel an sich, sondern Kirche wird in ihrer Aufgabe, in ihrer Mission, in ihrem Dienst am Menschen sie selbst. Kirche ist also nicht letztes Ziel, sondern Mittel zum Ziel. Sie definiert sich, theologisch und in der Sprache Jesu ausgedrückt, in ihrer Funktion für das Reich Gottes. Nicht sie gilt es zuallererst aufzubauen und für sie Lobby und Politik zu betreiben, nicht die Institution und ihre Festigung und Macht sind das wichtigste Ziel, sondern Proklamation und Mitwirkung am Aufbau des Reiches Gottes unter den Menschen sind das Ziel allen kirchlichen Seins und Wollens.

Stefan Herbst, Bonn

Vertreibung der Roma aus dem Kosovo

Der Krieg um Kosovo ist vorerst beendet. Die NATO hat ihre Bombardements eingestellt, die Jugoslawische Volksarmee, die Sonderpolizei und die paramilitärischen Truppen von *Arkan* und *Šešelj* haben sich aus dem Kosovo zurückgezogen, die KFOR-Truppen sind nachgerückt, die UÇK (*Ushtria Çlirimtare e Kosovës*, Befreiungsarmee des Kosovo) ist aus den Verstecken in den Bergen des Kosovo, Albanien und Mazedonien in die Dörfer und Städte zurückgekehrt. Die Mehrheit der Flüchtlinge aus den Lagern in Albanien und Mazedonien sind wieder in ihrer Heimat. Doch ist beileibe kein Frieden eingekehrt.

Mit der Rückkehr der albanischen Flüchtlinge aus Albanien und Mazedonien war die Zeit der Rache gekommen. Ihr fielen nicht nur Serben zum Opfer, sondern auch die schutz- und wehrlosen Roma.¹

Zum ersten Mal seit der Verfolgung und der Vernichtung von Roma und Sinti in Hitler-Deutschland wurden Roma als Volksgruppe in einem seitdem nicht mehr bekannten Ausmaß verfolgt. Die Verfolgung traf jeden Einzelnen. Bewaffnete Banden und Truppen der UÇK zogen in den Wohnvierteln der Roma von Haus zu Haus und bedrohten ihre Bewohner mit dem Tod, wenn sie nicht sofort verschwänden. Mit dem wenigen hastig zusammengerafften Hab und Gut zogen sie nach Korrespondentenberichten zu Hunderten auf ihren klapprigen Pferdefuhrwerken und Traktoren über die Grenzen nach Montenegro und Serbien, oder aber wurden mit ihren Habseligkeiten auf LKWs und mit Bussen unter Aufsicht der KFOR aus dem Land geschafft. Das ganze Land war von Pogromstimmung gegen die Roma erfüllt. Auch heute werden Verfolgung und Vertreibung der Roma in der öffentlichen Meinung Kosovos hingenommen. Von den etwa 150 000 Roma sind nach Schätzungen des UNHCR noch etwa 20 000 Roma im Kosovo geblieben. Die Vertreibungen werden heute auf subtile Weise fortgeführt, mit Einschüchterung, Schikanen und Erniedrigungen. Ein Rom in der Öffentlichkeit riskiert angesichts seiner dunklen Hautfarbe schlimmste Verletzungen seiner Menschenrechte. Wie konnte es so weit kommen?

Ohne Roma verliert Kosovo sein Gesicht

Für etwa 150 000 Roma ist Kosovo ihre Heimat. Sie gehören zur alteingesessenen Bevölkerung im gesamten albanischen Siedlungsgebiet in Albanien, Mazedonien, Montenegro und auch im Kosovo. Sprach- und Volkskunde belegen, daß sie sich dort schon zur Zeit der ersten Einwanderung von Roma nach Europa niedergelassen haben. Bis auf kleine nomadisierende Gruppen sind die Roma des Kosovo seit alters her sesshaft. Sie hatten in

der osmanischen Zeit ihren Platz in der Gesellschaft des Kosovo als erfolgreiche Handwerker wie Gold- und Silberschmiede, Huf- und Kesselschmiede, Siebmacher, Korbmacher und Besenbinder. Sie waren Pferdehändler und Musiker. Albanische Musiker imitieren sogar Zigeunermusik für ihre Feste.

Heute sind die Produkte ihrer Handwerkskunst von industriell hergestellten Waren verdrängt, und die große Mehrheit dieses Volkes lebt in bitterster Armut. Sie standen bis zu ihrer Vertreibung unzweifelhaft auf der untersten Stufe der albanischen Gesellschaft. Aber trotz ihrer unglaublichen Armut pflegen sie ihre reichen kulturellen Traditionen in den moslemischen *Derwisch-Orden*² und bei ihren zahlreichen Festen. Die Roma waren ein bunter Farbtupfer im multikulturellen Kosovo.

Zwischen Hammer und Amboss

In der Zeit der italienischen und später der deutschen Besetzung des Balkan im Zweiten Weltkrieg kämpfte ein großer Teil der albanischen Bevölkerung unter Führung der *Ballisten* (v. Balli Kombëtar, Nationale Front) an der Seite der deutschen Wehrmacht gegen Titos Partisanen. Anders als große Teile der Albaner unterstützten viele Roma tatkräftig die Partisanen angesichts der Ausrottung ihres Volkes durch Hitler-Deutschland. Dies ist bemerkenswert, weil die Teilnahme an Kriegen der Tradition der Roma widerspricht.

Unter dem serbischen Innenminister *Rankovic* in den fünfziger Jahren wurden Roma wie Albaner Opfer der ethnischen Vertreibung der nichtserbischen Bevölkerung im Kosovo.

Nach Einrichtung der albanischen Autonomieregierung im Kosovo 1975 bemühte sich diese, die Roma in ihre Gesellschaft zu integrieren. Im Kosovo wurde das erste Radioprogramm, später Fernsehprogramm, in der Sprache der Roma eingeführt, lange bevor die anderen Teile Jugoslawiens nachzogen. Ebenso entstanden im Kosovo die ersten Romaschulen Jugoslawiens mit ihrer eigenen Sprache *Romanes* als Unterrichtssprache.

In der vom Konflikt zwischen Serben und Albanern gekennzeichneten politischen Lage seit dem Tode Titos 1981 wurden die Roma von beiden Volksgruppen unter Druck gesetzt, sich einer von beiden anzuschließen. Die Roma fühlten sich lange Zeit kulturell den moslemischen Albanern näher und blieben in der Allianz mit den Albanern. Bei den regelmäßigen Volkszählungen im alten Jugoslawien ließ sich die große Mehrheit als Albaner registrieren. Auf diese Weise wurde das demographische Verhältnis zugunsten der Albaner beeinflusst. Nur wenige gaben sich als Roma aus oder als Serben, manche als «Jugoslawen».

Nach Aufhebung der Autonomie 1989 folgte die serbische Politik dem Motto: «Teile und herrsche!». Geschickt wurden die Roma aus der wenn auch schwachen Allianz mit den Albanern gelöst. Sie wurden weniger schlecht behandelt als die Albaner, sie wurden auch gelegentlich bevorzugt. Dies erzeugte wiederum Druck auf die Roma von der Seite der albanischen Bevölkerung. Längere Zeit versuchten die Roma, im serbisch-

¹Zu den Roma im Kosovo werden hier auch die *Ashkalia* gezählt, an die albanische Gesellschaft assimilierte Roma, von denen ein kleiner Teil sich als «Ägypter» bezeichnet.

²Die verschiedenen *Derwisch-Orden* (Sufi) bieten im Gegensatz zur Orthodoxie der Moschee einen mystischen Zugang zu Gott über den «Weg des Herzens». Tanz ist ihre Form des gemeinsamen Gebetes.

albanischen Konflikt neutral zu bleiben. Die Albaner empfinden diese Haltung als Verrat. Mit der zunehmenden Unterdrückung der albanischen Bevölkerung verschlechterte sich die Beziehung zwischen Albanern und Roma, da Roma als serbische Kollaborateure und Verräter an der albanischen Sache betrachtet wurden. Sie wurden schrittweise von der humanitären Hilfe der Organisation von Mutter Teresa ausgeschlossen und durften nicht die Einrichtungen der albanischen Parallelstrukturen in Anspruch nehmen (Ausbildung, medizinische Versorgung).

Zwei Ereignisse stellen Wendepunkte in der Beziehung der Albaner zu den Roma dar: Bei den Verhandlungen vom Rambouillet nahmen auf der serbischen Seite neben anderen Vertretern der Minderheiten *Luan Koka* für die Roma und *Qerim Abazi* für die Ashkalia teil. Für die Albaner wurde der «Verrat» offensichtlich und löste eine Welle großen Hasses auf die Roma aus. Als dann am 24. März 1999 die ersten Bomben der NATO auf Jugoslawien fielen und Armee, Sonderpolizei und Paramilitärs von Arkan und Šešelj eine Orgie der Gewalt gegen die albanische Bevölkerung entfesselten, zeigte sich bald, daß das Verfolgungsprofil für Roma deutlich geringer war als für Albaner. Die Roma blieben weitgehend vor den Vertreibungen durch Serben verschont. Ihre Häuser wurden nicht verbrannt; diese Tatsache diente albanischen Extremisten als Beweis für die Kollaboration der Roma mit den Serben. Der Haß in der albanischen Bevölkerung auf die Roma konnte gar nicht mehr größer werden.

Rassenwahn

In diesem Klima konnten Gerüchte sich schnell ausbreiten, die Roma hätten aktiv an Massakern an der albanischen Bevölkerung teilgenommen und verlassene albanische Häuser geplündert. Jeder aus Albanien oder Mazedonien heimkehrende Flüchtling «wußte» schon vor seiner Ankunft am Heimatort, daß «die Roma» sich an serbischen Greueltaten beteiligt hätten. Sicher hat es einige Fälle von Mittäterschaft gegeben, wie es auch Berichte über albanische Kollaborateure gibt. Viele Roma waren, anders als albanische Männer, Wehrpflichtige in der jugoslawischen Armee. Manche wurden von paramilitärischen Truppen zur Mitarbeit gezwungen. Andere waren als städtische Angestellte beauftragt, Tote zu bestatten.

Anläßlich meiner kürzlichen Sondierungsreise zur Lage der Roma im Kosovo konnte ich feststellen, daß die Vertreibung der Roma und Ashkalia – abgesehen von wenigen spontanen Gewaltakten Einzelner – gut geplante und von langer Hand vorbereitete Terrorakte waren. Stets waren Männer in Uniformen der UÇK oder ihrer Militärpolizei zugegen. Unter dem Vorwand der kollektiven Teilnahme der Roma an Greueltaten gegen die albanische Bevölkerung wurden alte, faschistische Visionen der Ballisten von einem ethnisch «reinen» Großalbanien im Kosovo verwirklicht und die Roma ihrer allerletzten Habe beraubt und davon gejagt. Die Gelegenheit war und ist günstig, sie auszurauben, straflos ihre Häuser in Brand zu stecken und sie zu vertreiben. Ebenso bleiben schwere Mißhandlungen, Entführungen, deren Opfer nach grausamer Folter tot aufgefunden wurden, Mord und Vergewaltigung straffrei. Sie besitzen keine Schutzmacht wie die Serben im Mutterland Serbien und leben als Streuminorität überall im Land verstreut.

In Gesprächen mit hochrangigen Mitarbeitern der UÇK traf ich eine offen faschistische Grundhaltung gegen die fremdrassigen Roma an, die auch in der Bevölkerung wahrzunehmen ist. Dieser Konsens ist auch unter albanischen Flüchtlingen in Deutschland zu finden. Auch hier werden Roma bedroht und beschimpft.

Auch wenn es eine Kollaboration einzelner Roma mit serbischen Einheiten gegeben hat – was noch nachzuweisen wäre –, kann nicht hingenommen werden, daß wegen der Taten Einzelner Pogrome gegen ein ganzes Volk veranstaltet werden. Es ist ausgeschlossen, daß sich 150 000 Roma an den serbischen Greu-

eltaten beteiligt haben. Wer aber aus dem Volk der Roma sich eines Verbrechens schuldig gemacht hat, soll auch dafür zur Rechenschaft gezogen werden. Es liegen bisher keine Berichte vor, daß sich ein Vertreter der UÇK vor Ort einem Pogrom entgegen gestellt hätte. Äußerungen, Kosovo sei ein Land für alle dort ansässigen Volksgruppen, sind deshalb reine Lippenbekenntnisse.

Wir sind heute Zeugen, daß zum ersten Mal nach der Vernichtung von Roma und Sinti in Hitler-Deutschland im Kosovo die gesamte Roma-Bevölkerung eines Landes durch Gewaltanwendung in ihrer physischen Existenz bedroht und vertrieben wird.

Nicolaus v. Holtey, Heidelberg

Abstand vom Alltagsauge

Zu Neuausgaben von klassischen Zen-Texten

Seit geraumer Zeit besteht im Westen Interesse für Zen bzw. den Zen-Buddhismus (chinesisch Ch'an), nicht selten bis hin zu modischen oder gar esoterischen Erscheinungen. Deshalb ist es an sich schon verdienstvoll, traditionelle Texte des Zen kompetent in eine westliche Sprache zu übersetzen. Zudem trägt es erheblich zum besseren Verständnis derartiger Texte bei, wenn neben der buddhistischen die ebenso wichtige, wenn nicht bedeutendere daoistische Komponente des Zen sach- und fachkundig interpretiert werden kann. Beides geschieht in zwei neuen Veröffentlichungen des österreichischen Sinologen *Ernst Schwarz*.¹ Ohne Übertreibung kann gesagt werden, daß diese vollständige und zudem sinologisch verantwortbare Übersetzung des Klassikers *Bi-Yän-Lu* in eine westliche Sprache eine bewundernswerte Meisterleistung darstellt, insbesondere wenn man die obendrein kompetente Kommentierung der äußerst schwierigen Texte mitberücksichtigt. Vom *Bi-Yän-Lu* existierte bislang in deutscher Sprache lediglich die Übersetzung von *Wilhelm Gundert*, ein Torso, da sie «nur» 68 der hundert «Musterbeispiele» umfaßte. Auf Englisch liegen zwei Übersetzungen vor.²

Schwarz hat das Ziel einer vollständigen Übersetzung des *Bi-Yän-Lu* erreicht, da ihm eine andere, wenn man so will, bescheidenere editorische Konzeption vor Augen stand (*Bi-Yän-Lu* [S.] 48). Gundert übersetzte eine Vielzahl von (frühen) Auslegungen und Erläuterungen (sog. Interlinearkommentare) zum *Bi-Yän-Lu*, während Schwarz sich fast ausnahmslos an das Schema «Vorlage – Beispiel – Auslegung – In Versen ausgedrückt – Anmerkungen des Übersetzers» hält. Zudem befinden sich am Ende jedes Musterbeispiels erläuternde Bemerkungen zu Begriffen, Personen usw.

Beim *Bi-Yän-Lu* handelt es sich um eine Sammlung älterer Texte, die schließlich der chinesische Zen-Meister *Yüan-Wu Ke-Tschin* (japanisch Engo Kogon, 1063–1135) zusammenstellte und zum ersten Mal 1128 veröffentlichte. *Yüan-Wu* war Abt des Tempels an der Blauen Felswand, als er die meisten Musterbeispiele kommentierte. Daher der Titel «Aufzeichnungen des Meisters vom Blauen Fels». Das Werk hatte eine wechselvolle

¹ E. Schwarz, *Die Glocke schallt, die Glocke schweigt – Zen-Buddhistische Weisheit*, Benziger, Zürich-Düsseldorf 1999. Ders., *Aufzeichnungen des Meisters vom Blauen Fels, Bi-Yän-Lu: Koan-Sammlung*, Kösel, München 1999. Bedauerlich sind die relativ zahlreichen Druckfehler in der *Bi-Yän-Lu*-Ausgabe.

² W. Gundert, *BI-YÄN-LU – Meister Yüan-wu's Niederschrift von der Smaragdnen Felswand*, Carl Hanser, München. 1. Band 1960, 1977; 2. Band 1967; 3. Band 1973. Vollständige Ausgabe: Ullstein, Frankfurt/M.-Berlin-Wien 1983 (Ullstein TB 35156). Auf Gunderts Übersetzung stützt sich auch die Ausgabe von Achim Seidl: *Das Weisheitsbuch des Zen – Koans aus dem Bi-Yän-Lu*, Carl Hanser, München-Wien 1988; Eugen Diederichs, München 1993 (Diederichs Gelbe Reihe, 98). Die Übersetzungen ins Englische sind jene von R.D.M. Shaw, *The Blue Cliff Records. The Hekigan Roku; containing one hundred stories of Zen masters of ancient China*. M. Joseph, London 1961, und von Thomas und J.C. Cleary, *The blue cliff record* (3 Bde.), Shambhala-Routledge and Kegan Paul, London 1977.

Geschichte: Verbrennungen des Buches wie selbst der Druckstöcke durch einen Schüler des Meisters gehören ebenso dazu wie die Rettung von Restexemplaren und die Anfertigung neuer Druckstöcke um das Jahr 1300. Schwarz beschreibt und erläutert ausführlich die Vorgeschichte des Bi-Yän-Lu, besonders auch die daoistischen Einflüsse.

Wer sich einmal durch die faszinierende, die Phantasie anregende, aber auch häufig dunkle Version von Gundert ins Bi-Yän-Lu (vor-)gewagt hat und – vielleicht – irgendwann kapitulierte, kann sich mit Hilfe des durch Schwarz angebotenen und von ihm ebenso sachkundig wie vorsichtig kommentierten Textes erneut in dieses Wagnis begeben. Vermutlich wird man nun mehr, aber sicher längst nicht alles begreifen. Zu weit liegen Zeit wie Welt des Bi-Yän-Lu von den unsrigen entfernt. Allerdings handelt es sich nicht nur um ein interkulturelles oder diachronisches Problem. Bereits Yüan-Wu wies darauf hin, «daß jeder Versuch, eine rationale Erklärung für die überlieferten Worte großer Meister zu finden, vergeblich ist, weil sie gleichsam nur durch intuitive, unmittelbare Wahrnehmung, durch Innenschau im Herzen des Zuhörenden Zugang finden können...» (Bi-Yän-Lu 72).³ Nicht zu übersehen bleiben aber die Unterschiede in Empfinden und Denken von Menschen aus dem östlichen und westlichen Kulturkreis. Etwa der Gedanke «Jeder Tag ist ein guter Tag» im sechsten Musterbeispiel ist zutiefst chinesisch, meint Schwarz (Bi-Yän-Lu 81).

Im Zen-Buddhismus ist Mißtrauen gegenüber dem Wort oder gar sogenannten heiligen Texten eher vorherrschend. Deshalb mag umso mehr erstaunen lassen, wenn die Sammlung Bi-Yän-Lu einen derart prominenten Platz im Zen einnimmt. Die Lektüre der Sammlung zeigt aber, daß sie selbst inhaltlich diese Position des Mißtrauens nicht abschwächt, sondern wohl eher verstärkt oder festigt. Kommunikation unter den Menschen ist ohne Zuhilfenahme des Wortes undenkbar, und der Zen-Mei-

³ Hermann Hesse schrieb zur Bi-Yän-Lu-Ausgabe seines Veters Gundert: «Dieses gewaltige Werk ist ein Geschenk höchsten Ranges, dessen Gehalte und vielfache Zauber auszuschöpfen mein Lebensrest viel zu kurz ist. Es würde aber auch ein ganzes, unangebrautes Leben dazu nicht hinreichen. Chinas und Japans beste und frömmste Geister haben seit mehr als achthundert Jahren aus dieser Quelle geschöpft, ohne sie auszuschöpfen, haben sich an diesem Weisheitsbuch wund und wieder gesund studiert, an seinen Rätseln gekaut, seine Tiefen ahnend verehrt, seine Süßigkeit geschlürft und seinen hintergründigen Humor mit wissendem Lächeln erwidert.»

ORIENTIERUNG (ISSN 0030-5502)

erscheint 2× monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Informationen
Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

Redaktion und Administration:

Scheideggstraße 45, CH-8002 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 Walf (Nijmegen)

Preise Jahresabonnement 2000:

Schweiz (inkl. MWSt): Fr. 57.– / Studierende Fr. 42.–
Deutschland: DM 69.– / Studierende DM 49.–
Österreich: öS 520.– / Studierende öS 400.–
Übrige Länder: sFr. 53.– 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.

ster greift nur im Extremfall zum Wort, wobei er eine eigene Sprache schafft. Und gerade dies führt eben dazu, daß diese Sprache für den Nicht-Eingeweihten schwer verständlich oder gar unverständlich ist (Bi-Yän-Lu 91f.; 110; 131). So kommt es beim Weg durch das Bi-Yän-Lu in erster Linie darauf an, die Worte in ihrem Kontext zu begreifen, wobei man eigene Maßstäbe vergessen sollte. Das bedeutet, die Grenzen der Alltäglichkeit und der alltäglichen Sprache zu durchbrechen, zu überschreiten. Schwarz weist darauf hin, daß es gemäß der zenbuddhistischen Diktion im Unterschied zu «toten Sätzen» alltäglicher Sprache «geheimnisvolle Sätze» oder «lebende Sätze» gibt, zu deren Verständnis meditatives Einfühlen erforderlich ist (Bi-Yän-Lu 201). Letztlich gilt es, im Lernen jenen Punkt zu erreichen, wo es nichts mehr zu lernen gibt. Der Zen-Meister Yün-Men (japanisch Ummon, 864–949) brachte das in dem Gegensatzpaar «Wenig erlernt, doch tief erfaßt – Viel gelernt, doch wenig erfaßt» zum Ausdruck (Bi-Yän-Lu 282). Demgemäß sind «lebende Sätze» zwar schwer zu durchschauen, aber leicht zu verstehen (Bi-Yän-Lu 289).

Die Bedeutung des Bi-Yän-Lu im Zen-Buddhismus

Das Bi-Yän-Lu ist eines der großen Zeugnisse chinesischer Philosophie und Literatur. Die buddhistischen Lehren, aus Indien importiert, wurden insbesondere durch die in manchen Elementen mit buddhistischer Denkweise verwandten daoistischen Auffassungen «sinisiert», also in für Chinesen verständliche Sprache und Begriffe übertragen. Und die traditionelle japanische Kultur wurde schließlich vom Zen-Buddhismus entscheidend mitgeprägt. So kann das Bi-Yän-Lu Menschen im Westen für ostasiatische Denkweisen sensibilisieren.

Ursprünglich vertraten die Zen-Buddhisten eine antiautoritäre Strömung innerhalb des Spektrums buddhistischer Richtungen oder Schulen. Glaube spielte allenfalls eine sekundäre Rolle, hingegen wurden kritisches und analytisches Denken nicht allein geschätzt, sondern auch als Voraussetzung für den Erlösungsvorgang betrachtet (Glocke 30). Schwarz hat in seinem Buch «Die Glocke schallt, die Glocke schweigt» Texte versammelt, die diesen besonderen Charakter des Zen-Buddhismus verdeutlichen. In den Texten zeigt sich dann auch das Dilemma: Einerseits analytisch-kritisches Bemühen, andererseits die Kapitulation der Logik: Das Erschaute ist nicht mehr in logische Kategorien zu fassen. In erster Linie tut sich wiederum das Sprachproblem auf. Ihre Alltagsgebundenheit beinhaltet Scheitern angesichts der Versuche von «Erleuchteten», die eigenen Erlebnisse in Worte zu kleiden. Sie, die Erlebnisse, sind nicht oder allenfalls unzureichend in den Plausibilitätskontext des Alltags zu vermitteln. Dementsprechend zeigt sich im Zen auch das Phänomen der Flucht aus dem Alltag und der Alltagssprache. Man schuf eine eigene Tempelsprache (Glocke 100). Zen-Meister verlangen von ihren Schülern, das «Alltagsdenken» abzulegen, zu verlassen (Glocke 114). Es ist zu vermuten, daß dies – vielfach auch ohne Reflexion – heutige Menschen im Westen fasziniert, nämlich Abstand zu gewinnen vom «Alltagsauge» (Glocke 120; 122f.). Es lohnt sich also durchaus, über für das «Alltagsauge» uneinsehbare Realitäten nachzudenken, die nötigen Fragen zu stellen.

Zen-Texte mögen zunächst «fade» wirken. Genau das sagt Lao Zi auch über Dao: «Doch fade schmeckt das Dao. Das Auge sieht es und erkennt nichts. Das Ohr hört es und vernimmt nichts.» (Laozi 35). Schwarz schreibt in seinem Kommentar: «Von der chinesischen Olive wird gesagt, daß sie zwar keinen besonderen Geschmack habe, wenn man an ihr knabbert, dafür aber einen feinen und sehr annehmlichen Nachgeschmack hinterläßt, nachdem man sie verzehrt hat. Viele der Musterbeispiele aus der Zen-Literatur sind von ähnlicher Art.» (Glocke 137). Die Vermittlung ohne Worte, hier ist sie wieder: Daoistische, zen-buddhistische Erkenntnis am Ende eines langen Weges durchaus analytisch-kritischen Bemühens.

Knut Walf, Nijmegen