

Kirche viele SeelsorgerInnen ermächtigt, neue Methoden und Direktiven zu entwickeln, um die Zeichen der Zeit in ihrer eigenen verwundeten und doch erlösten Existenz zu lesen und darauf zu antworten. Beim Unterfangen, eine neue Visions- und Missionsstrategie aus der schon betrachteten asiatischen Wirklichkeit und den sich immer wieder neu entfaltenden Wirklichkeiten des Alltags heraus zu entwerfen, wollen wir uns mit den MystikerInnen, MärtyrerInnen und Heiligen der asiatischen Kirche vereinigen und zum Gott des Alls beten: „Dein Wille geschehe, wie im Himmel, so auf asiatischer Erde“ von Ewigkeit zu Ewigkeit.

1 Die deutlichste Beschreibung der Entwicklungsprioritäten der Region befindet sich in: R.J. Estes (Hg.), ESCAP (1992b) Social Development Strategy for the ESCAP Region towards the Year 2000 and beyond, 1992 und ders. ESCAP (1988) The Jakarta Plan of Action on Human Resources Development, 1992.

Aus dem Englischen übersetzt von Holger Schlageter

Lateinamerika vor der Jahrtausendwende

Zwischen „Immediatismus“* und Heiligkeit

Maria Clara Lucchetti Bingemer

In Lateinamerika bricht, ebenso wie in vielen anderen Teilen der modernen westlichen Welt, die sich von der Unterdrückung und vom „Opium“ der Religion befreit wähnte, mit explosiver Kraft die verführerische Macht des von Verdrängung befreiten und unkontrollierbaren Heiligen und Göttlichen von neuem hervor.¹ Es geht um das Phänomen der sog. „Sekten“ oder alternativen religiösen Gruppen, die mit neuen, verwirrenden Ausdrucksformen den religiösen Bereich bevölkern und die traditionellen historischen Kirchen, die Gesellschaftswissenschaften und die Arglosen in Schrecken versetzen und faszinieren.²

Es steht fest, daß Millionen von Brasilianern täglich in Trance geraten, das heißt, in ihrer Sehnsucht und Affektivität hingerissen werden durch irgendeine Erfahrung des Transzendenten, in der das Heilige oder der Heilige gesehen wird, ob man es oder ihn nun Gott, Oxalá oder Santo Daime nennt.³

Hinter dieser vielschichtigen und vielfältigen religiösen Explosion verbergen sich unserer Meinung nach einige äußerst wichtige Fragen nicht nur für die Theologie, sondern für alle Sozial- und Humanwissenschaften, die sich mit diesem überaus menschlichen Problem der religiösen Erfahrung oder Erfahrung mit dem Heiligen ernsthaft auseinandersetzen wollen.

Einerseits gilt eine heimliche Kritik den traditionellen historischen Kirchen, die einen großen Teil ihres initiatischen, vom Mysterium bestimmten Charakters eingebüßt hätten und fast nur noch durch ihren institutionellen, die Gemeinschaft zusammenhaltenden Aspekt oder ihren wirklichkeitsverändernden ethischen Aspekt gekennzeichnet seien. In diesem Sinn kann man die Identität, mit der Methoden östlicher Traditionen im institutionalisierten Christentum selbst zur Förderung des spirituellen Erlebens praktiziert werden, als einen Weg oder Versuch betrachten, um zum initiatischen, mystagogischen Christentum zurückzufinden. Man denke auch an das erschreckende Anwachsen der New-Age-Bewegung, der pfingstkirchlichen Sekten und, innerhalb der historischen Kirchen, der charismatischen Bewegung.⁴

Krise der Moderne und ihrer Paradigmen?

Das moderne Paradigma weist, auch wenn es an manchen Orten durchaus noch Kraft und Gültigkeit besitzt, deutliche Anzeichen einer zumindest teilweisen Schwächung, einer Krise auf. Die Fortschrittsideologie sieht sich von Grund auf in Frage gestellt. Die sozialen, politischen und ökonomischen Systeme, die ihre besten Ressourcen und Energien für sie einsetzten, scheinen es nicht weit gebracht zu haben, zumindest was die großen Fragen nach dem Sinn und Zweck des Lebens anbelangt, die nach wie vor die Herzen der Menschen bewegen.

In Lateinamerika kämpfen die wichtigsten Volkswirtschaften (Brasilien, Argentinien, Chile) entweder mit dem Wunsch, sich in das „ranking“ der neoliberalen Großmächte einzureihen, und versinken immer mehr im trügerischen Sumpf eines Systems, das sie in eine Schuldenspirale hineinzieht, die die ärmeren Schichten bestraft und soziale Lösungen für ihre Länder blockiert.

Zu dieser Situation, dieser Art mehr oder weniger allgemeiner „Desorientierung“ kommt eine nicht geringere Orientierungslosigkeit hinzu im Hinblick auf Utopien, Rationalitäten, politische Modelle und anderes. Während man sich in einem chaotischen Zustand befindet, was die konkrete Verwaltung der Mittel und die Organisation der ökonomischen, politischen und sozialen Systeme anbelangt, suchen die Menschen außerhalb der Realität nach schnellen Auswegen und unmittelbaren Belohnungen. Hier liegt vielleicht der Hauptgrund dafür, daß das Thema Mystik hoch im Kurs steht und die Aufmerksamkeit, die ihm von verschiedenen Seiten geschenkt wird, auf sich zieht.

Die Resakralisierung dieser Welt, deren Entzauberung und dessen säkularen Charakter zu verkünden das moderne Denken sich beeilt, verkompliziert die

Die Autorin

Maria Clara Lucchetti Bingemer ist verheiratet und Mutter von drei Kindern. Professorin für Systematische Theologie an der Pontificia Universidade Católica in Rio de Janeiro, an der Universidade Santa Ursula und am Instituto dos Franciscanos in Petrópolis. Sie bereitet ihre Promotion an der Gregoriana in Rom vor. Auf Deutsch erschien von ihr (zus. mit I. Gebara): Maria, Mutter Gottes und Mutter der Armen (Bibliothek Theologie der Befreiung), Düsseldorf 1988. Anschrift: Rua Almirante Salgado 51, Laranjeiras, 22240 – Rio de Janeiro RJ, Brasilien.

zuvor gestellten Fragen noch. Das Wiedererscheinen, das Wiederauftauchen – nicht so sehr die Rückkehr – des Religiösen, des Heiligen, des Durstes nach dem Mysterium und der Mystik in ihren verschiedenen Formen geschieht nach ihrer von der Säkularisierung versuchten „Verbannung“. Obwohl diese wilde Religiosität Symptom eines Mangels und eines desorientierten, unkontrollierten Bedürfnisses ist, kann sie zugleich auch eine positive Seite haben in dem Sinn, daß sie eine Wiederkehr (oder ein Fortbestehen) des kontemplativen Bedürfnisses, ein offensichtlich neues Auftauchen von Werten wie dem der Gratuität, der Sehnsucht, des Gefühls und die Wieder-Entdeckung, in einer neuen Dimension, der Natur und der Beziehung des Menschen zu diesem Planeten erkennen läßt.

Bleibt die Frage, ob das eine die Konsequenz des anderen ist. Oder ob, damit Mystik und Kontemplation „hoch im Kurs“ stehen und zu Themen ersten Ranges werden können, alles das, was die Welt des Machens und Tuns, der transformierenden Leistungsfähigkeit, des bewußten, wohlorganisierten Eingreifens tatsächlich eine „Baisse“ erleben oder mit Getöse zu Bruch gegangen sein muß. Mit anderen Worten, ob man, um zur Welt der Mystik ernsthaft Zugang zu bekommen, von seinen Illusionen Abschied nehmen und der Politik und dem Politischen entsagen muß; aufhören muß, langfristige Lösungen zu entwerfen. Oder umgekehrt. Dann geht es um die Frage, ob die Option für das Leben in der „polis“, in der Welt, in der säkularen Stadt es erfordert, daß man der Mystik den Rücken kehrt, die dann dazu verurteilt wäre, zur Sache einiger weniger Spezialisten zu werden, Leuten, die in Klöstern oder anderen Formen ausdrücklich kontemplativ ausgerichteter kommunitärer religiöser Organisationen leben.

Immerhin entbehrt die Feststellung nicht der Pikanterie, daß dies ausgerechnet einer Welt widerfährt, die die Praxis als Ort des Selbstverständnisses des Menschen und der Welt kanonisiert hatte. Die moderne Welt machte die Praxis zu ihrer zentralen Kategorie und verwandelte sie in Pragmatismus. Was nicht zu einem Akt wird, das ist ohne Wert. Es gilt nur, was wirksam ist. Die Wahrheit ist unmittelbar „praktikabel“.

In bezug auf Erkenntnis und Wissen hat ebenfalls nur das einen Wert, was praktiziert werden kann, was nützlich ist. Erkenntnis ist demnach die Fähigkeit, sich Objekte anzueignen, indem man eine Unterdrückungs- und Herrschaftspraxis ausübt. Was die Politik betrifft, so ist die Effizienz das entscheidende Kriterium, wobei man die Strategie über die Person und das Ideal des Gemeinwohls stellt. Und schließlich die Person nur noch als ein Glied in der Kette ansieht, die die Produktionsgüter und die Machtverhältnisse erzeugt.

Die Notwendigkeit einer ethischen Gesamtschau

Die meisten wissenschaftlichen Untersuchungen über den Kontext, in dem wir heute leben, unterliegen einer großen, offensichtlichen Gefahr, eben darum, weil sie sich im Zentrum des als Krise der Moderne bezeichneten Phänomens befinden, das dadurch charakterisiert ist, daß Fakten und Symptome in Sektoren aufgegliedert und fragmentiert werden, um sie aus einer monographischen Perspektive, zum Beispiel unter soziologischen oder kulturellen Gesichtspunkten,

zu bearbeiten. Das heißt, sie können zu einer einseitigen Reduzierung der Komplexität und damit einer Verzerrung der polyphonen Eigenart der Wirklichkeit führen. Die Diagnosen der Krise, in die wir als westliche Welt tief verstrickt sind - und, was uns betrifft, als Brasilien, als Lateinamerika, ein Land und ein Kontinent, die auf einer Seite der Welt stehen, die unter den Folgen der Tatsache zu leiden haben, ein durch den Modernisierungsprozeß erzeugtes Opfer zu sein -, diese Diagnoseversuche scheinen zu einer Lösung nicht viel beigetragen zu haben.

Unsere Gesellschaften sind durch eine Fülle von Mitteln und einen Mangel an Zielen gekennzeichnet. Niemals waren die den Menschen verfügbaren Mittel so reichlich vorhanden und so raffiniert wie heute. Und vielleicht war noch nie in dem Maße wie heute zu beobachten, daß die Menschen den Sinnhorizont ihres Lebens und ihres Schicksals aus den Augen verloren haben und sich damit begnügen, verkümmert vor sich hin zu leben und ihre Lebensenergien lediglich dafür einzusetzen, um sich unmittelbare, provisorische Belohnungen zu verschaffen, die sich ebendarum auch als so brüchig erweisen.

Es ist eine unbestreitbare Tatsache, daß in den soziokulturellen Milieus, in denen die Moderne Fuß gefaßt hat und Geltung besitzt, oder sogar in denjenigen, wo man sie zu verankern sucht, die konventionellen Ethik-Modelle eine - zumindest relative - Tendenz haben, sich aufzulösen und zu verschwinden. Dort hingegen, wo die Moderne entweder keine Bedeutung erlangt hat oder eine andere Rolle spielt als in den sogenannten modernen Ländern, oder auch in den Ländern und an den Orten, wo sie den Rückzug anzutreten scheint⁵, sind die konventionellen Modelle nicht nur nicht im Schwinden begriffen, sondern konsolidieren sie sich sogar. Und der Prozeß eines Utopien- und Paradigmenwechsels, den wir heute erleben und der zur Entmystifizierung des kollektiven Paradigmas führt, welches das Modell des realen Sozialismus mit sich zu bringen schien, gibt zweifellos Anlaß dazu, neu über die Frage nachzudenken, ob die Rückkehr zu einem ethischen Modell angebracht ist, das die Bedeutung des Personalen und Situationen hervorhebt.

Der Mangel an klar abgegrenzten Bezugsmodellen, die ihre Ausgestaltung im Personalen erfahren und auf konkrete, erkennbare Situationen verweisen, hat unseres Erachtens zu einer gewissen „ethischen Verschwommenheit“ geführt, in der Personen und Gruppen sich am Ende dieses Jahrhunderts bewegen. Auf der Suche nach einem Bezugssystem, das ihnen festen Boden unter den Füßen gibt und ihrer Identität, nach der sie sich so verzweifelt sehnen, Halt verleiht, irren die Menschen von heute umher und sind gleichsam gefangen in einem schwachen „Ethos“, das an Reife einbüßt, statt diese zu erlangen. Bei ihrem verzweifelten Versuch, sich von früher festgelegten Parametern zu befreien, finden sie tatsächlich einen Facettenreichtum vor, der häufig zu einer moralischen Schwächung und einer Unsicherheit und Unentschiedenheit führt; diese wiederum lassen sie schließlich in eine Haltung verfallen, die sich einerseits einer totalen Freiheit gegenüber der konventionellen Moral rühmt und andererseits wieder erschreckend rigide und intolerante Verhaltensweisen annimmt.

Wir haben den Eindruck, daß der lateinamerikanische Kontinent die meisten Elemente beizusteuern in der Lage ist, um ein, wenn auch unvollständiges, Bild von dieser Möglichkeit der Existenz von Menschen zu zeichnen, die, von einer Glaubenserfahrung ausgehend oder von ihr motiviert, eine absolute ethische Radikalität leben.⁶

Wir gehen von der Voraussetzung aus, daß das Christentum ein wesentlicher Faktor in der Geschichte der westlichen Kultur ist, und zwar in solchem Maße, daß diese sich lange Zeit als „christliche Kultur“ darstellte. Diese christliche Kultur wurde andererseits durch die expansionistischen Kolonialprojekte in andere Gegenden der Erde exportiert, zu denen wir lateinamerikanischen Völker leider auch zählen. Dies mindert allerdings nicht das Problematische und Pikante an der gestellten Frage, sondern verstärkt es nur noch.⁷ Und zwar deshalb, weil es zu der Frage nötig ist, ob das historische Gewicht des Christentums im Westen ethisch oder humanisierend gewirkt hat oder nicht. Lassen sich von der christlichen Sache her noch humanisierende und erneuernde Elemente für eine Ethik finden? Hat das Christentum heute noch Chancen, ethische Modelle für lateinamerikanische Männer und Frauen anzubieten, die durch die Siebe hindurchgefallen sind, die sich aus der Moderne oder der - mehr oder weniger glücklich so bezeichneten - Postmoderne ergeben haben?

Wiederentdeckung der Gratuität und der Alterität?

Wir haben den Zusammenbruch totalitärer Utopismen erlebt. Und auch das Versagen der konventionellen ethischen und religiösen Modelle angesichts der dringenden Notwendigkeit, ungekannte, in die Wirklichkeit eingreifende Kräfte einer Kontrolle zu unterwerfen, solange die Herrschaft der zynischen, mächtigen Vernunft über die Schicksale von Zukurzgekommenen, Beiseitegeschobenen, Armen und Kranken ihren Siegeszug über den ganzen Planeten fortsetzt.

Aus all dem folgt die Notwendigkeit, nach der Sicht vom Menschen zu fragen, die jemand hat und die in gleicher Weise auch die jeweilige Vorstellung von „authós“, „héteros“ und „nómos“ beeinflussen wird. Deshalb ist nach der Möglichkeit von Kriterien zu fragen, welche die unterschiedlichen, vielfältigen Erfahrungen kennzeichnen, die sich als Sinnerfahrungen vor unseren Augen abspielen.

Wenn das Ideal, das Ziel des Menschen, des Individuums, das Ich als das Selbst ist, dann können die als Norm auftretende Heteronomie und Alterität in der Tat als Versklavung, als Entfremdung in bezug auf den anderen, der mich in Pflicht nimmt, mich unterdrückt oder mich entfremdet, erlebt werden. Wenn das Ideal und Ziel der Aufbau der Gemeinschaft und die Herstellung von Beziehungen sind, die von einer in der Realität gelebten Solidarität und Freiheit geprägt sind, dann wird die Alterität des anderen - mit all den Risiken, Gefahren und Konflikten auf dem Weg dorthin - zu einer Bedingung der Möglichkeit des „Ich“, zu etwas, das es erschafft, es begründet und ihm erlaubt, zu sein und zu existieren.

Das Christentum bestimmt als möglichen Weg zur Identität des Ich die Liebe zum anderen. Den anderen zu lieben wie sich selbst ist seit dem Alten Testament das

größte Gebot, von vergleichbarer Bedeutung wie das, Gott über alles zu lieben. Im Neuen Testament werden beide nach Jesus als Zusammenfassung, als gelungene Synthese des Gesetzes und der Propheten betrachtet. Im Christentum sieht man den Menschen als jemanden an, der frei ist zu lieben. Die Freiheit wird nicht als eine unterdrückende Heteronomie im Sinne eines die Subjektivität plattwalzenden und vernichtenden äußeren Gesetzes aufgefaßt, sondern ist Geschenk Gottes, der den Menschen aus freiem Entschluß immer wieder neu auf den Weg der Liebe stellt, in Richtung auf den anderen. Und wenn Paulus erklärt, daß es nicht das Gesetz ist, das frei macht, so betont derselbe Paulus andererseits auch, daß die wahre Freiheit im Gehorsam aus Liebe besteht, insofern der Gehorsam – das Verb *ob-audire* bedeutet hören – als praktisches Hören des schaffenden, offenbaren und begründenden Wortes Gottes aufgefaßt wird. Allerdings begreift sich der biblische Mensch, der Mensch des Neuen Testaments, wenn er sich als frei wahrnimmt, vor allen Dingen als freigelassen; er versteht sich nicht als Quelle seiner eigenen Freiheit. Der Ursprung seiner Autonomie läge also dann in einer Heteronomie, im anderen, der ihn aus freiem Entschluß und immer wieder neu freiläßt, indem er auf die Tafeln aus Fleisch, die sein Leib sind – und die Paulus hier zu den Tafeln aus Stein in Parallele setzt, auf die das Alte Gesetz geschrieben worden ist –, das Gesetz des Neuen Gebotes schreibt, das Gesetz der Liebe.

Vielleicht liegt der Knoten der Frage – aus christlicher Sicht betrachtet – im Verständnis von Autonomie und Heteronomie als zwei nicht miteinander zu vereinbarenden Polen, ohne daß es einen Ausweg aus dieser Sackgasse geben kann. Die christliche Sichtweise versucht, einen Schritt nach vorn in dem Sinn zu tun, daß sie sagt, die Freiheit komme nicht allein von außen, sondern liege im Menschen, als eine in ihn hineingegebene Inschrift der epiphanischen Anfrage an ihn, die ihm das Gesicht dessen zeigt, der ihm das einzige Gesetz, nämlich das Gesetz der Liebe, gegeben hat.

Liebe wird hier verstanden nicht nur im Sinne des Strebens nach Lust und Befriedigung der Instinkte und Bedürfnisse, sondern als verzauberte Freiheit, freiwillige Selbsthingabe, Opferbereitschaft, die alles in den Dienst des Aufbaus einer geschwisterlichen Solidarität, neuer Beziehungen, eines Reiches der Freiheit stellt, in dem sogar der sexuelle Verzicht seinen Platz haben kann, insofern er freie Entscheidung für ein größeres Vorhaben ist.

Unsere historische Zeit hat also die schwierige Pflicht, diesen spirituellen Sinn für die *Heiligkeit* zurückzugewinnen. In Zeiten, die so auf Effizienz, Produktivität und Nützlichkeit des Handelns aus sind, an einem Punkt der Geschichte, wo das Streben nach sofortiger Gratifikation jede menschliche und gesellschaftliche Verbindung bestimmt, sich „Lebensgeschichten“ zuzuwenden heißt, Männern und Frauen das Wort zu erteilen, die „gescheitert“ sind, weil sie, unbekümmert um Effizienz, in ihrem Leben der Kontemplation den Vorrang gegeben haben, aus der die Praxis der Nächstenliebe erwächst.

Diese Kontemplation ist wiederum keine alles verallgemeinernde Abstraktion, sondern vielmehr ein Blick auf eine konkrete Präsenz. Mit anderen Worten, es gibt keine Heiligen abstrakt genommen, sondern nur konkrete, einmalig empiri-

sche Heilige. Denn einem Heiligen kommen wir nicht näher durch die Analyse des Begriffs, und genausowenig erfassen die Begriffe der Soziologie oder der Religionswissenschaft sein wahres Wesen.⁸ Das Erkennen der Heiligkeit setzt eine dialogische Beziehung⁹ zur Präsenz der Heiligen voraus, und das bedeutet in gewisser Weise eine *Partizipation* an ihrer Lebensweise. Das Bemühen um diese Partizipation ist sicherlich notwendig, damit die lateinamerikanischen Völker ihrer Sinnsuche wieder Bedeutung verleihen können, ohne sich von der blinden Gier des Strebens nach sofortiger Belohnung bezwingen zu lassen.

* Denkrichtung und Lebenseinstellung, deren Hauptaugenmerk dem unmittelbaren Vorteil gilt (Anm. d. Übers.)

¹ Zu der Frage, ob wir heute eine „Rückkehr“ des Heiligen oder des Religiösen erleben, vgl. u.a. M. França Miranda, *Volta do Sagrado, uma avaliação teológica*, in: *Perspectiva Teológica* 21 (1989) 71-83; *Ser cristão numa sociedade pluralista*, in: *Perspectiva Teológica* 21 (1989) 33-349; L.A. Gomez de Souza, *Secularização em declínio e potencialidade transformadora do sagrado*, in: *Religião e sociedade* 132 (1986) 2-16; ders., *Secularização e sagrado*, in: *Síntese* 13 (1986) 33-49; J. Sudbrack, *Neue Religiosität - Herausforderung für die Christen*, Mainz 1987; M.C. Bingemer, *Alteridade e Vulnerabilidade. Experiência de Deus e pluralismo religioso no moderno em crise*, São Paulo 1993.

² Vgl. M. Azevedo, *Igreja, cultura e libertação*, in: *Entrocamentos e entrechoques. Vivendo a fé num mundo plural*, São Paulo 1991, 71-74.

³ Vgl. zu dieser Frage R. Otto, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, München 1947, bes. 5-11. Santo Daime: der heilige Damian, der in Brasilien im Synkretismus afrikanischer Kulte mit dem Katholizismus mit einem bestimmten Orixá (Naturgeist), nämlich Ibegi, identifiziert wird. Oxalá: Orixá, der eine Sonderstellung einnimmt und dementsprechend sehr früh mit Jesus Christus identifiziert wurde. Vgl. H.-J. Prien, *Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika*, Göttingen 1978, 881 (Anm. d. Übers.)

⁴ Als Bestätigung für die Besorgtheit der christlichen Kirchen, besonders der katholischen Kirche in Brasilien über das oben beschriebene Phänomen siehe die neuen Dokumente der Brasilianischen Bischofskonferenz (CNBB), veröffentlicht in der Reihe *Estudos* Nr. 62: *Igreja católica e pluralismo religioso no Brasil (I + II)*.

⁵ Wir denken hier konkret beispielsweise an die fundamentalistischen islamischen Länder.

⁶ Mit dieser Aussage wollen wir nicht die Existenz von Vorbildern und Lebensmodellen in anderen Religionen oder Philosophien ausschließen, aber die christliche Typologie der Heiligkeit scheint uns einen besonderen Beitrag leisten zu können. Deshalb entscheiden wir uns für diese.

⁷ Siehe zu dieser einleitenden Fragestellung die Ausführungen von J.G. Caffarena in seinem Beitrag *Aportación cristiana a un nuevo humanismo?* In: J. Muguerza/F. Quesada/R.R. Aramayo (Hg.), *Ética día tras día*, Madrid 1991, 188.

⁸ Siehe W. Nigg, *Große Heilige*, Zürich 1986, 14.

⁹ Zur Vertiefung siehe M. Buber, *Das dialogische Prinzip. Ich und Du. Zwiesprache. Die Frage an den Einzelnen. Elemente des Zwischenmenschlichen. Zur Geschichte des dialogischen Prinzips*, Darmstadt 1992.

Aus dem Portugiesischen übersetzt von Victoria M. Drasen-Segbers