

Der christliche Humanismus

Simone Weils

Massimiliano Marianelli

Das Interesse am Denken Simone Weils (1909–1943) stellt auch heute, 100 Jahre nach ihrer Geburt, immer noch eine Herausforderung sowohl für die Kultur als auch für das Christentum dar.

Ohne befürchten zu müssen, dass wir übertreiben, können wir behaupten, dass Simone Weil eine der wichtigsten Gestalten des 20. Jahrhunderts ist. Simone war Schülerin von Alain¹, dem Philosophen und Lehrer zahlreicher französischer Intellektueller des letzten Jahrhunderts. Sie arbeitete als Lehrerin an Lyzeen und als Gewerkschafterin.

Als Feindin jeder Form von Totalitarismus und zutiefst kritisch eingestellt gegen jede Idolatrie, wandte sie sich gegen die von ihr so genannten „Tagträumer“, Menschen, die bereit waren, alles zu tun, jedes beliebige Verbrechen zu begehen, um ihren eigenen Traum zu verwirklichen.

Simone war Fabrikarbeiterin gewesen, hatte am spanischen Bürgerkrieg teilgenommen und emigrierte dann nach Amerika, weil sie jüdischer Herkunft war, wenn sie auch, wie sie mehrfach betont hat, in Distanz zur jüdischen Kultur und Tradition lebte. Später ließ sie sich in London nieder und engagierte sich dort in der französischen Widerstandsbewegung. Ebendort in England starb sie 1943, von Lungentuberkulose befallen, im Sanatorium von Ashford.

Die Gestalt Simones entzieht sich, wie Attilio Danese und Giulia Paola Di Niccoli betonen, jeder Einordnung in bestimmte Kategorien, sie ist ein Stein des Anstoßes für die Ideologien, für die gegensätzlichen Maximalisten, für die Verfallserscheinungen der postmodernen Kultur. Als Kommunistin und Antikommunistin, Pazifistin und Kämpferin, Intellektuelle und Arbeiterin übt Simone durch das Zeugnis ihrer interkulturellen und interreligiösen Berufung eine entschiedene Faszination aus auf Menschen westlicher und östlicher Kultur. „Ich würde die Wahrheit verraten, das heißt: den Aspekt der Wahrheit, der meiner Wahrnehmung zugänglich ist, wenn ich die Stelle verliesse, an der ich mich seit meiner Geburt befinde, an jenem Schnittpunkt des Christentums mit allem, was es nicht ist.“²

Der Mensch

Für Simone Weil steht „der Mensch“, der von ihr schon immer in einem ontologisch-relationalen Kontext betrachtet wurde, im Mittelpunkt. In diesem Kontext, unter dem Vorzeichen eines erneuerten Humanismus und einer erneuerten anthropologischen Konzeption, findet sich der Mensch in der Situation, nur eine einzige wirklich befreiende und heilsame Wahl treffen zu können: ob er „seine eigene Liebe mit den Wirklichkeiten hier auf Erden verbinden will oder nicht“. In Weils Anthropologie fällt - vor allem in der letzten Phase ihres kurzen Lebens - das starke Band auf, das Freiheit und Heil, Freiheit und freudige Selbstverwirklichung des Menschen vereinigt. Bezeichnend ist diesbezüglich schon der Titel einer Arbeit von Maria Clara Bingemer (der brasilianischen Theologin, die am internationalen Weil-Kongress im Dezember 2008 in Teramo teilgenommen hatte): *Simone Weil: Quando a palavra è acção e paixão* [Wenn das Wort Aktion und Leidenschaft ist].

„Ich bin überzeugt“, schreibt Weil, „dass das Unglück einerseits und die Freude andererseits, und zwar die Freude als totale Hingabe an die vollkommene Schönheit, beide den Verlust der persönlichen Existenz implizieren und daher die beiden einzigen Schlüssel sind, mit deren Hilfe man in das reine Land eintreten kann, in das Land, in dem man wirklich atmen kann, in das Land des Wirklichen.“ Das „reine“ und „wirkliche“ Land ist es, was Weil als die „übernatürliche Dimension“ bezeichnet. Für die französische Denkerin erschließt sich die Möglichkeit der Freiheit in jedem Fall auf dem Weg über den Verzicht auf die personale Existenz und die Vernunftgründe des „Ich“. Das „Ich“ muss dem Anderen den Vortritt lassen und sich bereit finden, ein Nichts aus Liebe zu den anderen zu sein. „Das stumme Mitleid des Vaters für Christus. Dieses Mitleid für sich selbst ist das, was eine reine Seele im Unglück verspürt. Eine reine Seele verspürt das gleiche Mitleid vor dem Unglück der anderen. Die Liebe, die den verlassenen Christus am Kreuz durch einen unendlichen Abstand mit seinem Vater vereint, wohnt in jeder heiligen Seele. Ein Punkt dieser Seele ist andauernd beim Vater.“³ In diesem Zusammenhang kritisiert Weil offensichtlich die Auffassung, welche die Person als Inhaberin von Rechten auf das Ich und als Subjekt der Verneinung der übernatürlichen Wurzel des gesellschaftlichen Zusammenlebens in den Mittelpunkt stellt. Sie ist überzeugt, dass nur eine von Spiritualität erfüllte Strömung Ursprung jeder großen Zivilisation und eines neuen Humanismus sein kann. In diesem Sinne lässt Weil erkennen, dass sie Gegnerin des Personalismus ist, indem sie zeigt, dass sie „das Unpersönliche“ vorzieht. Es bleibt aber in ihrem Denken immer eine konstante Dialektik zwischen diesen beiden Wirklichkeiten. Eben jene Dialektik, die im Mittelpunkt des vom Centro Ricerche Personaliste veranstalteten Kongresses von Teramo stand, ermöglicht es der Person, die Personalismen zu vermeiden; und dem Unpersönlichen ermöglicht sie es, die kalte Neutralität zu vermeiden.

Die Wahrheit und die Mythen

Ungeachtet der vielfachen Verschiedenheit der Interessen gibt es in der literarischen Produktion Simone Weils immer eine Konstante: Die verschiedenen Aspekte der Wirklichkeit als Ausdrucksformen „der Wahrheit“, als „des vom Vater ausgehenden Atemhauchs“ wiederzuerkennen. Daher schreibt Simone: „Man soll nicht von einer Liebe zur Wahrheit sprechen, sondern von einem Geist der Wahrheit in der Liebe“: Die Wahrheit ist ein Geschenk, das „in der wirklichen und reinen Liebe immer gegenwärtig ist“⁴. Eine solche Wahrheit ist „der Ursprung“, die Quelle alles dessen, was man sagt und tut. „Gott ist die Quelle der Wirklichkeit“⁵, betont Weil, und deswegen gehen auf diese ursprüngliche Wahrheit alle geistigen Hervorbringungen zurück, die künstlerischen, musikalischen, poetischen Werke und insbesondere die Mythen. Der Mythos ist „der narrative Raum der Beziehung“, er ist das Fundament des Weil'schen Beziehungs-Humanismus. Mythen sind Erzählungen, die auf exemplarische Weise und besser als jede andere literarische Gattung den Freuden und Schmerzen Ausdruck verleihen, welche die ganze Menschheit erlebt hat und immer noch erlebt. Sie sind in verschiedenen Formen und Sprachen weitergegeben worden und haben zu tun mit einer gewissen Aktivität des Menschen, und alle miteinander sind sie ein Reflex des Übernatürlichen, des göttlichen Wortes. „Das göttliche Wort“, schreibt Simone Weil, „ist das Schweigen Gottes in der Seele. Es ist der Christus in uns.“ Anderswo, wo sie den Ursprung jeder geistigen Hervorbringung charakterisiert, schreibt sie: „Der laute Ruf Christi und das Schweigen des Vaters bilden zusammen die höchste Harmonie, eine Harmonie, vor der alle Musik eine bloße Imitation ist.“

Gerade in den Mythen, die verstanden werden als „narrative Räume der Beziehung“, bildet sich das, was meines Erachtens als „Weil'scher universalistischer Humanismus“ bezeichnet werden kann. Dieser Humanismus widmet seine Aufmerksamkeit der „Kultur“ als konstitutivem Element eines Volkes und einer Menschenbildung. Damit lässt er das Ideal der eigentlich „humanistischen“ Kultur wieder aufleben.⁶

Die Kultur aber ist in der Sicht von Simone Weil nicht nur das Produkt der intellektuellen menschlichen Aktivität, die das „geschichtliche Gedächtnis“ eines Volkes bildet: In gewisser Weise verweist eben die Kultur auch und vor allem auf eine Gegenwart des Geistes und die Dimension

des Heiligen. Es handelt sich um eine Gegenwart, die nicht bloß als ein „Common Sense“ oder ein universales Bewusstsein gewertet werden darf, sondern richtiger als jenes „einzige und einzigartige Wesen“, das für Simone Weil am Ursprung aller Kulturen und Traditionen wirksam ist. Es handelt sich, so könnten wir

Der Autor

Massimiliano Marianelli, Doktor der Philosophie, ist Dozent an der Universität von Perugia und Professor an der Sophia-Universität in Loppiano, Florenz. Sein Spezialgebiet ist das Denken Simone Weils, insbesondere ihr Verständnis des Mythos, worüber er 2003 seine Dissertation abschloss: *La metafora ritrovata: miti e simboli nella filosofia di Simone Weil* (Rom 2004). Anschrift: Via Carlo Marx, 15, 06016 Lama (PG), Italien. E-Mail: colbi@inwind.it.

sagen, um die gemeinsame geistige Wurzel, die in allen kulturellen und religiösen Wurzeln vergangener Zeiten auf verborgene Weise wirksam ist.

Simone und die Kirche

Wie schon auf dem vorausgehenden Internationalen Kongress über Simone Weil, der im September 2007 in Rio de Janeiro stattgefunden hatte, so wurde auch jetzt auf dem neuen Kongress in Teramo ein besonders umstrittener Aspekt des existenziell-spirituellen Lebens von Simone Weil in helles Licht gerückt: Ihr Zögern angesichts der Frage der Taufe. „Simone Weil ist getauft worden“, behauptete auf dem Kongress Erik O. Springsted, Professor an der Princeton-Universität und presbyterianischer Pfarrer. „Dies bezeugt ganz eindeutig Simone Deitz, die Freundin, die mit Zustimmung von Simone Weil das Wasser auf ihre Stirn gegossen und dabei die Taufformel der Kirche gesprochen hat.“

In mindestens zwei Briefen hatte Simone die Gründe für ihre Weigerung, die Taufe zu empfangen, zum Ausdruck gebracht. „Es ging dabei um die Angst, dadurch einer Gruppe anzugehören, die Kirche eingeschlossen“, so Springsted, „denn laut ihr sei das Gefühl des Eingemeindetseins imstande, das Denken und die sittliche Vorstellungskraft auszulöschen.“

Erst 1960 begannen sich Gerüchte auszubreiten, die behaupteten, sie sei *in extremis* von einer Person aus dem Laienstand getauft worden. Die Tatsache, dass Simone getauft worden ist, eliminieren aber, wie Attilio Danese mit Recht betont, nicht die früheren Einwände Simones, vor allem die Einwände philosophischer Art, „mit denen sie behauptete, die Forderung der Kirche, gegenüber dem Dogma einen Akt intellektueller Zustimmung als Kriterium der Zulassung zur Taufe zu leisten, sei illegitim. Es gibt keinerlei Grund anzunehmen, sie habe diese Einwände aufgegeben.“

Und gerade dieses Thema der schwierigen Beziehung zur katholischen Kirche, die in der Schwebe blieb zwischen den nie besänftigten kritischen Äußerungen und dem, was Weil zu Unrecht oder zu Recht als ihre Berufung zu einer Existenz „auf der Schwelle“ betrachtete, wurde auf dem Kongress von Teramo von dem Jesuiten Piersandro Vanzan betont. Er betonte, Simone habe sich entschieden, mit ganzem Herzen und ganzer Geisteskraft Anker zu werfen bei dem eine Einheit bildenden Wesensgrund der großen Religionen und die Dogmen, Institutionen, kirchlichen Gruppierungen und Erklärungen beiseite zu lassen.

Sie empfindet das Bedürfnis, mit Hilfe jener *via negativa*, die auch der Seele, die Gott sucht, geheimnisvoll bleibt, aus dem Göttlichen zu schöpfen. Daher sind die Werke und das Leben Simones eine beunruhigende Herausforderung, nicht nur insofern sie eine radikale und energische Kritik an der modernen Kultur sind, sondern auch insofern sie für die Kirche eine fruchtbare Herausforderung zu möglichen zukünftigen Entwicklungen darstellen.

Christus und die Samenkörner des göttlichen Wortes

Die Rolle, die Simone Weil im Lauf ihrer intellektuellen und geistlichen Entwicklung den Mythen und den religiösen Traditionen zuerkannt hat, scheint Raum zu lassen für eine Unentschiedenheit in dem, welche Rolle Christus zukommt, und es könnte scheinen, die Denkerin habe geschwankt zwischen der Vorrangstellung Christi gegenüber den anderen Traditionen und dem Vorhandensein anderer Gestalten, die denselben Wert hätten. Diese Uneindeutigkeit ist meines Erachtens überwindbar, wenn man Christus selbst als die Einheit von Vergangenheit und Zukunft betrachtet: Als das göttliche Wort umfasste er in sich die gesamte Geschichte der Menschheit, und die verschiedenen mythischen Gestalten wären dann nichts anderes als seine Vorläufer oder, mit anderen Worten, Samenkörner des göttlichen Wortes. Meines Erachtens ist Christus gerade im religiösen Universalismus Weils, wie ganz deutlich aus ihren letzten Schriften hervorgeht, das einzigartige *metaxý* (das Zwischenglied) im Vollsinn; und wie z.B. Wanda Tommasi hervorhebt, gilt für Simone Weil, dass nur in der gläubigen Annahme des Kreuzes „das Universum wieder Bedeutung gewinnt und seine Qualität als ein Symbolgefüge offenbaren kann“. ⁷ Tatsächlich hat Weil gesagt, dass Christus „mittlere Tür“ ⁸ der Erkenntnis und der Schlüssel zum Begreifen des Universums und der Bestimmung der Menschen sei. „Man versteht das Universum und das Schicksal der Menschen, insbesondere die Auswirkung des Unglücks auf die Seele der Unschuldigen, nur dann wirklich“, so schreibt die Denkerin, „wenn man begreift, dass sie, das eine als Kreuz, die anderen als Brüder des gekreuzigten Christus, geschaffen wurden.“ ⁹

Erst wenn wir dank der Teilhabe an der Ikone Christi einmal innerlich umgewandelt sein werden in ebenso viele Mittler, können die Symbole des Universums und die der anderen religiösen Traditionen als Offenbarungen des Göttlichen verstanden werden. Weil schreibt: „Wir müssen Christus nachahmen, denn es ist unsere Berufung, Vermittler zu sein. Vermittler zwischen Gott und der Wirklichkeit, deren eigentliches Gewebe unsere Empfindungen sind. Wie es das eigentliche Sein Gottes ist, gut zu sein - er ist kein Wesen, dem das Gute als Eigenschaft beigelegt wäre, sondern ein absolut reines Gutes -, so ist es das Sein der wahrnehmbaren Welt, wahrnehmbar zu sein.“ ¹⁰

Christus ist also das Modell der „absoluten Entäußerung“, und durch seine Vermittlung ist es möglich, „die wahrnehmbare Welt“ und das Absolute in Verbindung miteinander zu bringen. Diese Weil'sche Sicht scheint kompatibel zu sein mit einigen neuesten Ergebnissen des zeitgenössischen theologischen Denkens, das auf eine gewiss mehr artikulierte Weise das Thema „Christus als Vermittler“ entfaltet. Vor allem der Theologe Piero Coda sagt dazu: „Durch seinen Kreuzestod, mit dem er die ‚Selbstentäußerung‘ aus Liebe ¹¹ vollendet, die eröffnet wurde durch die bis zur Selbsthingabe führende Inkarnation, welche auf geheimnisvolle Weise die Erfahrung der Abwesenheit Gottes mit einschließt, offenbart Christus seine Mittlerrolle beim Vater als direkte Beziehung der Men-

schen untereinander und zu Ihm. Dies geschieht durch seinen Abstieg in die Tiefen der *conditio humana*, auch durch das Erleiden der Gottesferne, wodurch er uns in sich einschließt und uns mit ihm identifiziert, indem er seine universale Wirklichkeit als das fleischgewordene Wort Gottes in die Welt der partikulären Wirklichkeiten hineingibt.¹²

Die von Christus bewirkte Erlösung ist für Weil genau jenes Ereignis, das schon vor und noch nach seinem Kommen wirksam ist und der Geschichte und den Erzählungen über die Vergangenheit Sinn verleiht.

Auch vor Christus kann es tatsächlich „erlöste“ Gestalten gegeben haben, die in seiner Nachfolge „Vermittler“ gewesen sind: reine Wesen, die ihrerseits fähig waren, die Welt zu erlösen, weil sie der „Vermittlung“ fähig waren. Und „jede Vermittlung“, so schreibt Weil, „ist Gott“.¹³

Auf dieselbe Weise kann auch „für diejenigen, die vor und nach Seiner Geburt Christus nachgeahmt haben“, die Welt wieder bedeutsam werden, eigentlich und nur indem sie ausgehen von der gelebten Einwurzelung in ihrer eigenen Religion und dank den Mittlern, welche diese ihnen vorstellt. „Simone Weil“, schreibt Wanda Tommasi ganz richtig, „ist überzeugt, es sei nicht möglich zu Gott zu kommen, außer durch die enge Pforte, die uns bestimmt ist: Für uns, für den Westen, der früher christlich war und der heute total entchristlicht ist, ist der Weg zum Heiligen und der Weg zu dessen möglicher Rehabilitation einzig und allein der vom Evangelium gewiesene Weg.“

Die zentrale Bedeutung der „Einwurzelung“ in der eigenen Tradition bedeutet für Weil nicht, die zentrale Rolle Christi zu verleugnen, sondern im Gegenteil, sie ins Unendliche hinein auszuweiten. Er ist für diese Denkerin tatsächlich das „Modell“ jeder Mittlergestalt und jeder Mittlerschaft, und er ist, wie schon gezeigt, das Modell, das durch seine Menschwerdung alle, die ihm vorausgegangen und ihm gefolgt sind, erlöst.

Diese Einwurzelung zu schützen, ist eine glänzende Strategie, durch die Weil zweierlei gelingt: einmal die zentrale Rolle Christi als auch die Einzigartigkeit des eigenen Glaubens zu schützen (die eigene Religion und „jede Religion“, schreibt Weil, „ist die einzig wahre“); sodann gelingt ihr auch die ökumenische und interreligiöse Öffnung zu anderen Offenbarungen.¹⁴ Die Weil'sche Ontologie, so betont Piero Coda, „die offen ist und von der Themenstellung her frei von allen Vorurteilen seitens Weils, die offen ist für religiöse Sprache in ihren vielfältigen und universalen Ausdrucksformen und zugleich in ihrer entschiedenen Behauptung der christologischen Einzigartigkeit, [... ist ...] eine, wie E. Gabellieri es formuliert, Ontologie der Freiheit und des Geschenks.“¹⁵ Durch einen solchen Weg, betont nochmals Piero Coda, „gelangt man - von allem übrigen abgesehen - dahin, den unterscheidenden hermeneutischen Schlüssel zu entziffern, der den gesamten Diskurs der Symbolsprache im Werk Simone Weils regiert: der in Jesus Christus zu finden ist, nicht als einem Symbol unter anderen, sondern als der ‚Realmetapher‘, in der die Symbolsprache als Ausdrucksform der asymmetrischen Wechselbeziehung zwischen dem Verlangen des Menschen und dem Geschenk der Gnade Gottes letztgültig zu ihrer vollen Wahrheit kommt und so den

Ort der Vermittlung konstituiert, die sich zwischen dem Ewigen und der Zeit vollzieht, und zwar in dem ‚Ein-für-allemal‘ jenes einzigen und einzigartigen historischen Ereignisses – des Pascha Jesu Christi –, das sich im Heiligen Geist immer aufs neue ereignet und sich der Freiheit gegenwärtig macht, die es aufnimmt und sich – bisweilen nur in dunklem Halbbewusstsein – so zu dem macht, was zu werden es berufen ist.“¹⁶

Der Theologe fährt fort: „Weil nimmt tatsächlich jene Ausblicke des Zweiten Vatikanischen Konzils vorweg, die von Johannes Paul II. in der prophetischen Ausübung seines Lehramtes mit Worten und Taten¹⁷ wieder aufgenommen wurden, und sie stachelt uns an – wie sie in dem *Brief an einen Ordensmann* schreibt –, den Begriff des Glaubens von Grund auf neu zu denken: Weil das Heil den Menschen auch jenseits der sichtbaren Grenzen der Kirchen erreichen kann¹⁸ und ‚weil es Heil nicht ohne eine neue Geburt, ohne eine innere Erleuchtung, ohne die Gegenwart Christi und des Heiligen Geistes in der Seele gibt‘¹⁹. Das Werk Simone Weils [...] bietet wertvolle Anreize, in diese Richtung aufzubrechen, in der strengsten Treue zu jenem Licht, ‚das jeden Menschen erleuchtet‘ (Joh 1,9) und das in Jesus Christus Fleisch geworden ist (vgl. Joh 1,14).“

¹ Anm. des Übersetzers: „Alain“ war das Pseudonym, unter dem Émile-Auguste Chartier (1868-1951) publizierte.

² Simone Weil in ihrem vierten Brief an Pater J.-M. Perrin vom Mai 1942, in: *Das Unglück und die Gottesliebe*, Mit einer Einführung von T.S. Elliot, Deutsche Übersetzung von Friedhelm Kemp, München 1953, ²1961.

³ Simone Weil, *Cahiers/Aufzeichnungen*, Bd. IV, München 1998, 67.

⁴ Ebd., 178.

⁵ Simone Weil, *Cahiers/Aufzeichnungen*, Bd. III, München 1998, 206.

⁶ Wir können uns hier insbesondere auf die Humanisten Pico della Mirandola und Nikolaus von Kues berufen.

⁷ Wanda Tommasi, *Simone Weil: segni, idoli e simboli*, Mailand 1993, 209.

⁸ Weil, *Cahiers/Aufzeichnungen*, Bd. III, aaO., 399.

⁹ Ebd. 399f.

¹⁰ Ebd., 49.

¹¹ Vgl. Phil 2,7.

¹² Piero Coda, *Il logos e il nulla. Trinità, religioni, mistica*, Rom 2003, 468f.

¹³ Weil, *Cahiers/Aufzeichnungen* Bd. III, aaO., 399.

¹⁴ Weil betont nachdrücklich, dass jeder Mystiker seine Beziehung zum Göttlichen in der Sprache seiner eigenen Tradition zum Ausdruck bringt: Die Beziehung zu Gott wird immer in der Form von Ich / Du ausgedrückt, ein Dialog ist nur möglich ausgehend von der Sprache und den Traditionen, innerhalb deren man lebt.

¹⁵ Vgl. Emmanuel Gabellieri, *Etre et Don. Simone Weil et la philosophie*, Löwen/Paris 2003.

¹⁶ Piero Coda, *Vorwort*, in: Massimiliano Marinelli, *La Metafora ritrovata. Miti e simboli nella filosofia di Simone Weil*, Rom 2004.

¹⁷ Ich denke hier an den auf Initiative des Papstes 1986 in Assisi veranstalteten Weltgebets-tag der Religionen für den Frieden.

¹⁸ Vgl. *Lumen gentium* 16; *Gaudium et spes* 21; *Ad gentes* 7.

¹⁹ Simone Weil, *Lettera a un religioso*, Mailand 1996, 48 (deutsch: *Brief an einen Ordensmann*, zit. in: Angelika Krogmann, Simone Weil, Reinbek bei Hamburg 1984, 115).

Aus dem Italienischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Lugo als Präsident: ein zerplatzter Traum?

Margot Bremer

Unsere besondere historische Situation bringt zwei gegensätzliche Tendenzen hervor: Die eine ist die Suche nach neuen Paradigmen, und die andere ist die Gegenreaktion darauf: die Ablehnung von Veränderungen, indem man sich krampfhaft an das Bestehende klammert. Sich inmitten eines epochalen Wandels auf die Suche nach Alternativen zu machen, scheint immer noch leicht zu sein, da man deren Notwendigkeit erkennt. Dennoch stellt es sich keineswegs als leicht heraus, sich inmitten einer Bewegung, die in sich gekehrt ist und sich aus Angst vor der unbekanntem Zukunft an Sicherheiten festhält, als Alternative anzubieten. Genau dies ist die Erfahrung Paraguays mit seinem Präsidenten Fernando Lugo, dem ehemaligen Bischof von San Pedro.

Hoffnungen auf einen Wechsel mit Fernando Lugo

In den 61 Jahren der Herrschaft der Colorado-Partei verkörperte deren letzter Präsident Nicanor Duarte Frutos das Streben nach Macht und Herrschaft, das diese Partei auszeichnete.¹ Am Ende seiner Amtszeit und nachdem sein Versuch gescheitert war, sich wiederwählen zu lassen, bereitete er sich auf seine Kandidatur für das Amt des Senators, des Wahlkampfleiters und des Vorsitzenden seiner Partei vor. Die Kandidatur für das Präsidentenamt überließ er einer Frau: seiner Bildungsministerin, Blanca Ovelar, die entfernt mit ihm verwandt ist. Doch Blanca „zündete nicht“. Das war einer der vielen Gründe, warum die Colorado-Partei diesmal verlor.

Innerhalb unserer Bevölkerung war jene Parole für eine Alternative bereits verstummt, die seit dem Jahr 2003 (dem ersten Weltsozialforum in Porto Alegre) im Verlauf der folgenden acht Weltsozialforen beständig ausgerufen wurde wie ein