

3

Spiritualität

3. SPIRITUALITÄT

Mit dem Begriff der Spiritualität beziehe ich mich im Umkreis geistiger oder mentaler Phänomene auf Erscheinungsformen der Geistigkeit, in denen Aspekte derselben ausdrücklich thematisiert werden und als maßgebende Motive des Handelns und Verhaltens zur Geltung kommen. Während die Sprachfähigkeit des Menschen unmißverständlich auf ein Leben in Sinnbezügen hindeutet und kein Zweifel daran läßt, daß alles Tun und Lassen die Geistigkeit bestätigt, die mit ihm verbunden ist, stellt dieses Verbundensein ein Problem dar, zu dem sich Menschen und Kulturen vielfältig verhalten können. Die Art und Weise dieses Verhaltens mag sich in dem wie auch immer strukturierten Vollzug des Daseins erschöpfen. Da jedoch Verbundensein und Verhalten wesentlich zum Daseinsvollzug gehören, ist es auch möglich, darüber nachzudenken und sowohl nach dem Sinn der Geistigkeit zu fragen als auch diese zu kultivieren. Wenn ich mich unter den hier angedeuteten Bedingungen nicht nur der Geistigkeit, sondern auch und vor allem der Spiritualität von Paul Schebesta zuwende, so geschieht dies deshalb, weil er sich bewußt und intensiv um seine Geistigkeit bemühte und demnach eine eigene Spiritualität entwickelt hat. Doch bevor ich darauf eingehe, möchte ich dem noch einige Überlegungen zum Problem von Spiritualität und Geistigkeit vorausschicken.

In der doppelten Bewegung von Bestimmen und bestimmt werden, definiert das Verhalten die Geisteshaltung, sofern es als Ausdruck derselben von dieser bestimmt wird und als eigenständiges Geschehen auf sie einwirkt. Entscheidend ist die Ungleichzeitigkeit der beiden Bewegungen. Geht man davon aus, daß Bestimmen und bestimmt werden ineinanderfließen, dann erübrigt es sich von Spiritualität zu sprechen, da das Verhalten sich selbst genügt und als Prozeß verstanden werden kann, dessen Entfaltung im Kräftespiel seiner Faktoren besteht. Dagegen verweist die Ungleichzeitigkeit der beiden Bewegungen auf ein gemeinsames Gegenüber, in dem Anfang und Ende dieser Bewegungen zusammenfallen, das aber auch als Gegenstand der Bearbeitung in Betracht gezogen werden kann. Was diese Bearbeitung genau bedeutet, mag vorerst offen bleiben. Doch legt sie den Gedanken nahe, in ihr den Kern dessen zu vermuten, was dem Begriff der Spiritualität zugrundeliegt und in dieser zur Entfaltung gelangt.

Zwischen den beiden Extremen, in denen die Unterscheidung des Gegenübers einerseits im Prozeß des Verhaltens verschwindet, und andererseits die mögliche Gestaltung des Gegenübers hervorhebt, gibt es viele Übergänge, in denen die Gestaltung in wechselnder Intensität zur Geltung kommt. Derartige Übergänge sind schon deshalb unvermeidlich, weil Bearbeitung und Gestaltung mit Tätigkeiten verbunden sind, denen unterschiedliche Verhaltensweisen entsprechen, die im Ganzen möglichen Verhaltens ihren Platz haben und von diesem eingefordert werden. Während damit die Sinnbezüge, die sich aus der unterschiedlichen Zuordnung einzelner Verhaltensweisen und Zustände ergeben, die mit ihnen verbundene Geisteshaltung bereits von sich aus vielfältig modifizieren, stellt das ausdrückliche Bemühen um diese Geisteshaltung einen Grenzbereich in der Entfaltung des Menschseins dar. Wir stoßen darin auf eine Dimension kultureller Wirklichkeit, die an sich zum Aufbau dieser Wirklichkeit gehört, in der Art und Weise, wie sie dies tut, jedoch von Kultur zu Kultur anders ausfällt. Tatsächlich verdankt sie sich den auf sie ausgerichteten Bewegungen konkreter Sinngebilde, in denen sie je nachdem wie sich diese Bewegungen ihrer Grenze nähern, ihre allgemeine Bedeutung erhält. Die Annäherung an diese Grenze entspricht der Dynamik kultureller Wirklichkeit ebenso wie der des Menschseins mit der ihm eigenen Freiheit. Vor allem aber zeichnet sich der Grenzbereich konkreter Sinngebilde dadurch aus, daß er jener Freiheit Raum gewährt, in und mit der Menschen sich zu sich selbst und ihrer Kultur verhalten und ihr Wesen finden.⁶⁴

64 Mit Erich Heintel (Die beiden Labyrinthe der Philosophie, Wien: Oldenburg, 1968, 178ff) könnte man auch sagen, daß sich der Mensch als „daseiende Transzendentalität“ zu erkennen gibt.

Da menschliches Überleben ohne selbstbewußtes Wissen und Erkennen nicht möglich ist, bedeutet das Erscheinen des Menschen, daß dieser in einer Welt lebt, die je nachdem wie Wissen und Erkennen zur Geltung kommen, ihr Aussehen verändert und andere Formen anzunehmen beginnt. Von der Leiblichkeit des Menschen unterscheidet sich dessen Geistigkeit, die sich in Sinnzusammenhängen manifestiert und in Rückbindung an die Erscheinungen leiblichen Daseins die Kultur stiftet, mit und in der das Menschsein seine Gestalt gewinnt. Da diese Rückbindung sowohl von den Bedingungen der Leiblichkeit als auch von denen der Geistigkeit abhängt, ist sie mit ein Grund für die Vielfalt der Kulturen, die sich im Laufe der Geschichte gebildet haben. Insbesondere betrifft dies Unterschiede, die in den Konfigurationen von Symbolen und allem, was damit zusammenhängt, zum Ausdruck kommen. In der Entfaltung der entsprechenden Beziehungen werden Bewegungsabläufe sichtbar, die auf mehr oder weniger dauerhafte Zustände hin tendieren, in denen einzelne Kulturen die sie prägende Geistigkeit zu erkennen geben. Als Zustände, deren Dauerhaftigkeit im Werden zustande kommt, sind diese nicht so beschaffen, daß sie unterschiedliche Verhaltensweisen einzelner Menschen grundsätzlich ausschließen würden, oder eine Differenzierung der Geistigkeit (wie z.B. nach Berufen) nicht zuließen. Vor allem aber bietet das Vorkommen verschiedenen Formen der Geistigkeit innerhalb derselben Kultur die Möglichkeit, sich mit diesen auseinanderzusetzen, und zwar dergestalt, daß daraus eine eigene Form der Geistigkeit erwächst, die im Begriff der Spiritualität festgehalten werden kann. Als Form der Geistigkeit schließt sich die Spiritualität zwar den anderen Formen an, je nachdem wie die Auseinandersetzung mit diesen verläuft, sie unterscheidet sich aber von diesen in der Art und Weise wie sie dieselben in sich aufnimmt und sich zu ihnen verhält.

Für das Studium einzelner Kulturen bedeutet der gerade angedeutete Befund, daß wir nicht umhin können, nach den ‚Spiritualia‘ zu fragen, mit denen Menschen jeweils leben, die sie auf ihre Weise kultivieren, und die ihrerseits die Frage nach deren Entwicklung im Ganzen und für das Ganze der Kulturgeschichte aufwerfen. Doch kennzeichnet diese Fragestellung nur eine, wenngleich wesentliche, Seite des Spiritualitätsproblems. Da nämlich die Auseinandersetzung mit den Formen der Geistigkeit den Entschluß dazu zur Voraussetzung hat, bedeutet Spiritualität nicht nur, daß sie in der Freiheit des Menschseins ihren Anfang nimmt, sondern ihrem Sinn nach davon abhängt, ob und inwieweit sie als gestaltende Kraft in Anspruch genommen wird. Mit anderen Worten, da es dem Menschen eigen ist, sich zu sich selbst und zu seinen Bewußtseinsinhalten verhalten zu können, vermag er es sich ausdrückliche Vorstellungen davon zu bilden und die entsprechenden Vorstellungen auch als Vorgaben seines Strebens und Handelns zu gebrauchen. Wie andere Sinnphänomene und Formen der Geistigkeit mögen auch das Hervortreten, die Gestaltung und die Auswirkungen der Spiritualität beschrieben und erforscht werden. Ein solches Vorhaben trifft sich mit deren Entstehungsgeschichte dahingehend, daß auch hier ein Entschluß oder eine Freiheitstat gefordert wird, durch die sich der Fragende im Prinzip zu sich selbst und zur Kulturgeschichte überhaupt verhält. Doch gibt es einen wesentlichen Unterschied, der genau darin besteht, daß die Frage nach der möglichen Relevanz von Erkenntnissen und Einsicht für die eigene Daseinsgestaltung unbeantwortet bleibt.

Mit der Betonung eines wesentlichen Unterschieds zwischen spirituellem und theoretischem Verhalten ist freilich noch nichts gesagt über mögliche Auswirkungen, welche das Studium geistiger Phänomene mit Einschluß des Spiritualitätsproblems nach sich zieht. Zum einen kann hierbei an Auswirkungen gedacht werden, die sich dadurch ergeben, daß dieses Studium überhaupt stattfindet und sich auf das kulturelle Umfeld bezieht, in dem es stattfindet. Zum anderen betreffen sie den, der entsprechende Studien unternimmt und versucht, zu einem angemessenen Verständnis seiner Untersuchungen zu gelangen. Der Frage nach möglichen Auswirkungen auf das kulturelle Umfeld will ich hier nicht nachgehen, wenngleich ich vermute, daß die Art und Weise wie „Spiritualität“ in der Gegenwart aktuell geworden ist, mit zu diesen Auswirkungen gehört. Dagegen möchte ich, was die

Auswirkungen auf den forschenden Menschen betrifft, zwei Punkte hervorheben. Der erste bezieht sich auf die Spiritualität des Untersuchenden; der zweite auf die Bedingungen, unter denen die entsprechenden Untersuchungen stattfinden.

Es sollte deutlich sein, daß es jedem Menschen freisteht, sein Selbst- und Wirklichkeitsverständnis auf die Einsichten hin zu überprüfen, die zumindest dem Anschein nach mit der Erweiterung wirklichen und selbst vermeintlichen Wissens gewonnen werden. Je nachdem wie diese Prüfung ausfällt, können demnach neu erworbene Einsichten mit zur Daseinsgestaltung herangezogen werden. Ob und wieweit dies geschieht, hängt wohl von vielen Faktoren ab, da die einmal zustande gekommene Geisteshaltung sich tiefgreifenden Veränderungen zu widersetzen pflegt. Letztlich ist die Einbeziehung von Einsichten in die Daseinsgestaltung wohl eine Frage der Wahrhaftigkeit und persönlichen Stärke, die sich an Einsichten orientiert, denen ein denkendes und seiner Verantwortung bewußtes Wesen nicht widersprechen kann. Immerhin scheint mir Paul Schebesta, auf den ich sogleich zu sprechen komme, ein Beispiel dafür zu sein, daß eine einmal gefundene Geisteshaltung es nicht ausschließt, in der dieser Geisteshaltung entsprechenden Spiritualität auch Einsichten wirksam werden zu lassen, die erst im Zuge unterschiedlicher Forschungen erworben werden.

Dagegen verändert sich die Ausgangssituation, sobald wir auf die Bedingungen achten, unter denen eine angemessene Erforschung unterschiedlicher Geisteshaltungen durchgeführt werden kann. Dieses Problem wird noch ausführlich bei der Behandlung von Schebestas Feldforschungen und seines Religionsverständnisses zur Sprache kommen. Hier möchte ich dazu nur festhalten, daß die eigene Geisteshaltung die Voraussetzung dafür bildet, andere Geisteshaltungen auch als solche zu unterscheiden und auf ihren Gehalt und Sinn hin zu untersuchen. Daß diese Unterscheidung spontan geschieht, ist die eine Seite des Problems, wobei dieselbe Spontaneität zwischenmenschlicher Erfahrungen, die Zugang zur Geistigkeit anderer Menschen gewährt, auch der Grund dafür ist, daß dies nur teilweise geschieht, daß es zu Mißverständnissen und selbst Entstellungen kommt. Wir werden uns dessen auf Grund alltäglicher Erfahrungen bewußt, sobald wir die Entgegnungen der Mitmenschen beachten und uns an die verschiedenen Situationen erinnern, in denen wir anderen Menschen begegnet sind. Dagegen besteht die andere Seite des Problems in der Aufgabe, das spontane Geschehen sowohl kritisch zu begleiten als auch reflexiv und methodisch dergestalt zu überhöhen, daß es durch zielbewußtes Fragen und Forschen zwar nicht ersetzt, wohl aber ergänzt wird. Ob dies je so gelingen kann, wie es wünschenswert wäre, ist eine Frage für sich. Doch kann zumindest soviel gesagt werden, daß dieses Gelingen ohne Verdeutlichung der jeweiligen Ausgangssituation und Geistigkeit nicht möglich ist. Noch abgesehen davon, ob der Untersuchende sich um eine sein Leben bestimmende Spiritualität bemüht oder nicht, kann er sich jedenfalls nicht der Aufgabe entziehen, über die ihm eigene Geistigkeit nachzudenken und auf ihre Relevanz für seine Forschungen hin zu untersuchen. Nachdenken und Untersuchen mögen auf dem Hintergrund bleiben und zugunsten tatsächlicher Forschungsergebnisse auch bleiben müssen, da sie diese andernfalls blockieren würden. Sie werden aber gerade als Hintergrund umso wichtiger, je stärker das Leben und Werk einer Forscherpersönlichkeit in den Vordergrund treten und Gegenstand theoretischer Überlegungen werden.

3.1 Tradition und Spiritualität

Eine der ersten Fragen, die sich im Zusammenhang mit der Spiritualität eines Menschen stellt, betrifft dessen Verhältnis zur Tradition, in der er aufgewachsen ist, sich mit seinesgleichen verbunden weiß, und den Ansprüchen und Wertvorstellungen zu genügen versucht, welche die jeweilige Kultur kennzeichnen. Während die Bildung kultureller Wirklichkeit von der Kommunikation zwischen Menschen getragen wird, erweist sich die Ausrichtung der Kommunikation zum Zwecke gelingen-

den Menschseins als eine kulturimmanente Aufgabe, die in der Überlieferung oder Tradition sich bewährenden Verhaltens seine Erfüllung findet. Die hier angedeuteten Bewegungen mögen nur bedingt ihr Ziel erreichen oder selbst das Gegenteil bewirken, wenn Traditionen ihren Sinn verlieren und zum Selbstzweck werden. Gleichwohl behalten sie ihre (idealtypische) Gültigkeit, da ohne sie auch das Mißlingen nicht mehr anweisbar wäre.

Als kulturprägende Vermittlungen konkreter Daseinsformen, nehmen Traditionen den Charakter von Sinnräumen an, in denen das Problem der Geistigkeit eine zentrale Rolle spielt. Dem entspricht ihre Relevanz für das Studium der Geistigkeit überhaupt, da sie je nach Blickrichtung Gegenstand oder Voraussetzung desselben sind. Worum es hier geht, betrifft jedoch primär nicht die kulturelle Seite des Traditionsproblems, sondern dessen Bedeutung für den einzelnen Menschen.

Da jeder Mensch sich die Tradition, mit und in der er aufwächst, auf seine Weise aneignet, erweist sich deren Aneignung als ein Konvergenzproblem, bei dem es darauf ankommt, die Integration verschiedener und selbst gegenstreitiger Aneignungsformen mit einem allgemein anerkannten Verständnis des Menschseins zu verbinden. Die unter derartigen Bedingungen eingeleitete Differenzierung des Traditionsbewußtseins unterstreicht die Möglichkeit unterschiedlicher Geisteshaltungen in der selben Tradition. Zugleich stellt diese Differenzierung es dem einzelnen Menschen aber auch frei, sich im Rahmen dieser Möglichkeit auf bestimmte Aspekte der Tradition zu konzentrieren und eine eigene Spiritualität zu entwickeln.

Wie auch immer die Art der Spiritualität ausfallen mag, die auf Grund traditioneller Vorgaben und deren Aneignung zur Entfaltung gelangt, entscheidend ist ihr Verhältnis zum Verständnis des Menschseins und seiner Kultur; ob sie dessen Vertiefung und Anerkennung fördert, oder das Gegenteil bewirkt. Im Geflecht von Notwendigkeit, Willkür und Freiheit erweist sich die Frage nach einer angemessenen Spiritualität demnach als ein Problem, das Freiheit und Verantwortung herausfordert, indem sie diese an die konkreten Umstände bindet. Als solches kann dieses Problem nicht gegen oder unabhängig von Traditionen gelöst werden, sondern nur mit ihnen, wenn und sofern sie ein Überleben in Wahrheit und Würde ermöglichen und fördern. Es muß nicht eigens betont werden, daß sowohl Traditionsbrüche in der eigenen Kultur als auch die Begegnung mit anderen Traditionen Motive sein können, welche die Bildung unterschiedlicher Formen und Weisen der Spiritualität vorantreiben und, wie mir scheint, für den Wildwuchs von Spiritualitäten in der Gegenwart tatsächlich mitverantwortlich sind. Die Ursachen für Traditionsbrüche können vielfältig und von unterschiedlicher Reichweite sein. Sofern sie jedoch den Zusammenhang vorgegebener Beziehungen stören und den Erwartungshorizont der Menschen durchkreuzen, werden sie nicht nur von Entfremdungserscheinung begleitet, sondern erweisen sich auch als Motive, welche Traditionsprozesse in andere Richtungen lenken, oder dazu ermutigen, eine den Verhältnissen entsprechende Spiritualität zu entwickeln. Je nachdem wie sich diese Situation darstellt, überrascht es nicht, wenn das Bemühen um eine angemessene Spiritualität in einer Vielzahl miteinander konkurrierender Antworten endet, die auf unterschiedliche Lösungen des Traditionsproblems hindeuten.

Doch sind es nicht nur Brüche im kulturellen Umfeld, welche beim Entstehen und der Entwicklung des Spiritualitätsproblems zu berücksichtigen sind. Dazu gehören auch Erfahrungen mit anderen Menschen und Kulturen, die deutlich machen, daß andere anders leben und denken, und dementsprechend die Frage nach der eigenen Lebensart aufwerfen. Indem sie dies tun, rücken sie nicht nur das Problem globalen Zusammenlebens und der ihm angemessenen Spiritualität in den Blick, sondern auch die Möglichkeit, durch selektive Aneignung 'fremder' Kulturelemente neue Formen der Spiritualität zu entwickeln.

Das mit der Möglichkeit interkultureller Erfahrungen eingeleitete Mit- und Gegeneinander spiritueller Orientierungen mag befremden und selbst eine Quelle wachsender Orientierungslosigkeit sein. Es ändert aber nichts an der Tatsache, daß Begegnungen mit anderen Traditionen, noch abgesehen davon, daß sie eine den Verhältnissen angemessene Spiritualität einfordern, ein starkes Motiv

darstellen, auf die eigene Spiritualität zu achten und diese als den Horizont zu bedenken, in dem sich die Welt erschließt und der Sinn des Menschseins zur Diskussion steht.

Da die Spiritualität eines Menschen sowohl vom kulturellen Umfeld als auch von persönlichen Erfahrungen bestimmt wird, und sich außerdem auf seinen Charakter bezieht, den sie prägt während er prägend auf sie einwirkt, erweist sich deren Darstellung als eine Aufgabe, die nur annähernd und mutmaßlich gelingen kann. Dies gilt für P. Schebesta ebenso wie für alle anderen Menschen. Hinzu kommt, daß jede Spiritualität, wie bewußt sie auch gepflegt und entfaltet werden mag, von Voraussetzungen und Evidenzen bestimmt wird, die sich dem direkten Zugriff entziehen. Dies hat zur Folge, daß ein Mensch von der ihm eigenen Spiritualität insbesondere deshalb, weil und sofern sie sich auf das Ganze von Welt und Wirklichkeit bezieht, weniger weiß als er zu wissen vermeint. Auch kann nicht ausgeschlossen werden, daß ein Außenstehender, obwohl ihm der Zugang ins Zentrum dieser Spiritualität verschlossen bleibt, eben weil er deren Auswirkungen beobachtet, möglicherweise Aspekte wahrnimmt, die dem betreffenden Menschen verborgen bleiben.

Im Umfeld ihrer jeweiligen Kultur unterscheidet sich die Spiritualität eines Menschen vor allem dadurch, daß die Pflege der Geistigkeit nicht auf einzelne Repräsentanten der Tradition beschränkt bleibt, sondern im Sinne selbstbewußten Verhaltens vom einzelnen Menschen wahrgenommen wird. Im Grunde genommen erweist sie sich als Problem spezifischer Geisteshaltungen, die innerhalb einer bestimmten Kultur deren Grenzen zu überwinden versuchen. In der Auseinandersetzung mit den Erscheinungsformen der Spiritualität treten damit die allgemeinen Bedingungen spirituellen Verhaltens in den Vordergrund. Hierbei wird die Frage nach dem Selbstbewußtsein in der Entfaltung dieses Verhaltens umso wichtiger, je problemloser die Auseinandersetzung mit der kulturellen Wirklichkeit zu sein scheint. Wenngleich mit Akzentverschiebungen, bleiben demnach die soeben angedeuteten Komponenten des Spiritualitätsproblems erhalten.

Die Antwort auf die Frage nach der Spiritualität eines Menschen mag schwierig sein und, da sie grundsätzlich nur annähernd gelingen kann, unbefriedigend bleiben. Doch muß die Frage gerade dann gestellt werden, wenn sein Verhältnis zu anderen Kulturen zur Diskussion steht.

Es sind, wie mir scheint, vor allem vier Faktoren, die für die Spiritualität von P. Schebesta von Bedeutung waren und deren Entwicklung in Wechselwirkung mit der Bildung seines Charakters beeinflußt und bestimmt haben. Erstens war P. Schebesta tief verwurzelt in der Tradition seiner mährischen Heimat, in der er eine weitgehend festgelegte Lebenshaltung kennen lernte, die den Grundstock seines Selbstbewußtseins bildete. Zweitens stand er durch Studium und Erziehung in der Tradition Mitteleuropas, in der er zunächst indirekt, dann aber direkt und bewußt durch das Auftreten des Nationalsozialismus dergestalt mit den Traditionsbrüchen dieser Tradition konfrontiert wurde, daß diese ihn in seiner christlichen Weltanschauung bestätigten. Drittens ließ ihn sein Werdegang im Kloster und seine Arbeit als Priester und Missionar am Sambesi Welt und Wirklichkeit in einem eigenen Licht erscheinen. Viertens eröffneten seine Erfahrungen in der Wissenschaft und als Feldforscher einen Horizont, der es ermöglichte, sich selbst und die Menschen, denen er begegnete und begegnet war, in der Spannung von Einzigkeit und Allgemeinheit wahrzunehmen und einzuschätzen.

3.2 Verhaltensweisen als Zeichen der Spiritualität

Menschen, mit denen ich noch zu Lebzeiten sowie nach dem Tode von P. Schebesta gesprochen habe, sahen in ihm nicht nur einen berühmten Forscher, sondern kannten ihn auch und vor allem als einen bescheidenen, hilfsbereiten und aufrichtigen Menschen, der sie ernst nahm und ihnen in selbstlosem Wohlwollen entgegenkam. Egoismus lag ihm fern. Als Priester suchte er zu stützen, zu helfen, zu trösten. Von politischen Aktionen hielt er sich jedoch zurück. Gleichwohl wußte er auch zu kämpfen,

wenn er es für nötig hielt, aber so, daß es in Würde geschah. Daß er mitunter auch grob sein konnte, war ihm sehr wohl bewußt. Doch war er stets bereit, sich korrigieren zu lassen, und dementsprechend zu handeln. Dank seiner tiefen Menschenkenntnis vermochte er das Verhalten seiner Mitmenschen (fast immer) richtig einzuschätzen, und ihnen in Klugheit und weiser Zurückhaltung zu begegnen.

Obwohl P. Schebesta auf ein geordnetes Leben großen Wert legte und die ihm gestellten Aufgaben beharrlich und mit allen Kräften zu erfüllen suchte, war er nie langweilig und für Überraschungen immer gut. Er war, wie sein Schüler P. Anton Vorbichler es ausdrückte, ein Mensch, dessen Reaktionen „in den meisten Fällen eine mitten ins Schwarze treffende Intuition erkennbar werden ließen.“⁶⁵ Ich selbst habe ihn insbesondere als einen Menschen kennen gelernt, der jede Situation als ein neues Gottesgeschenk erfuhr, das ihn zum Nachdenken aufforderte und ermutigte, darauf einzugehen und den berechtigten Ansprüchen des Augenblicks gerecht zu werden. Dies galt für die Begegnung mit Menschen und ihren Eigenheiten. Dieselbe Grundhaltung zeigte sich aber auch in seinem Verhältnis zur Natur, zu Bergen und Bächen, zu Tieren und Pflanzen, sowie zur Umwelt überhaupt, deren Schönheit ihn immer wieder faszinierte und dazu anregte, in ihnen Metaphern des Menschenlebens zu entdecken. Ob es jetzt der Weg zum Bergesgipfel war, die Fichte im Sturm, der Pfad durchs Gestrüpp, der fliehende Hase, das jagende Raubtier oder die Pracht von Blumen und Blüten, er sah darin Bilder, in denen sich das Verhalten von Menschen vielfältig zu erkennen gab.

Gewiß war P. Schebesta den Ehrungen und Beweisen der Anerkennung, die ihm zuteil wurden, nicht abgeneigt. Sie waren aber kein Zweck an sich, noch waren sie ein Grund, anderen Menschen die ihnen zukommende Anerkennung zu versagen. Dies hinderte ihn nicht, auch kritisch, selbst sehr kritisch, zu sein, war doch sein Grundsatz: ‚Der Wahrheit die Ehre!‘ So heißt es etwa in einem Brief, den er mir 19. 7. 1967 schrieb: „Ich selbst konnte doch einigermaßen am Schreibtisch sitzen und den [bereits erwähnten] Schmidt Artikel [zum Totemismus bei den Pygmäen] vorantreiben. Er mag für eine Festschrift weniger passend erscheinen, da ich immer wieder negativ reagieren muß. Doch sei der Wahrheit die Ehre. Ich werde noch einige Rosinen hineinstecken müssen. Jedenfalls gibt mir die Arbeit Gelegenheit genug, meine Gedanken und Aussagen zu präzisieren.“ An erster Stelle betraf dieser Grundsatz jedoch ihn selbst, und erst an zweiter Stelle die anderen. Worauf es ihm ankam, war vielmehr der Wunsch und das Streben, seinen Aufgaben ohne Wenn und Aber gerecht zu werden, und den Gleichmut zu finden und zu bewahren, in dem er stets aufs Neue anzufangen und weiterzugehen vermochte.

3.3 Spiritualität und Charakter

Gefühlen und Emotionen stand P. Schebesta nicht abweisend gegenüber. Im Gegenteil, für ihn gehörten sie zum inneren Reichtum des Menschenwesens, den es anzuerkennen galt. Um welche Gefühle und Emotionen es sich auch handeln mag, man sollte sich ihrer bewußt werden, nicht um sie zu verleugnen oder zu unterdrücken, sondern um sie auf ihren Gehalt hin zu überprüfen und in die rechten Bahnen zu leiten. Als freiem Wesen steht es dem Menschen zu, die Regungen und Äußerungen seiner Natur ohne Einschränkung zur Kenntnis zu nehmen. Doch kann er seiner Freiheit nur in dem Maße gerecht werden, als er weiß, was er tut, und sich in allem von den Grundsätzen bestimmen läßt, die für ein Leben in Wahrheit und Würde unverzichtbar sind. Sich seiner Gefühle und Emotionen bewußt zu werden, ist damit die eine Seite des Menschseins. Dagegen besteht die andere Seite in der Auseinandersetzung mit diesen und der Aufgabe, sie im Sinne des gelingenden Menschseins zu läutern und zu transformieren, oder, wie etwa bei aufkommenden Gefühlen von Ehrgeiz und Selbstsucht, in ihre Grenzen zu weisen.

65 Anton VORBIHLER, „Professor Dr. Paul Schebesta SVD“, *Anthropos*, Band 62, 1967, 665–685, 666.

Auf dem Hintergrund eines um Ausgeglichenheit bemühten Seelenlebens war P. Schebesta stets bereit, auch die Bedürfnisse des Leibes zu achten und bei der Unterstützung anderer nach Möglichkeit zu berücksichtigen. Daß er z.B. bei seinen Forschungen reichlich Geschenke verteilte, diente so gesehen nicht nur dazu, das Vertrauen der Menschen zu gewinnen, sondern entsprach auch seinem Charakter und der Art und Weise, wie er sich zu seinen Mitmenschen zu verhalten pflegte. P. Schebesta schätzte ein wohlschmeckendes Mahl ebenso wie ein gutes Glas Wein (oder Whisky). In früheren Zeiten liebte er es auch, Zigarren zu rauchen. Er hatte sich dies in der Mission am Sambesi angewöhnt – was, da zur damaligen Zeit das Rauchen im Orden nicht erlaubt war, dazu führte, daß er kein Bischof wurde, sondern zum Anthropos berufen wurde. Doch galt auch bei Essen und Trinken der Grundsatz der Mäßigung. Dem tat auch einer seiner Lieblingssprüche keinen Abbruch: Ein guter Tropfen, mit Mass genossen, schadet auch in größeren Quantitäten nicht. Obwohl P. Schebesta das Abenteuer liebte, war er kein Abenteurer. Er nahm es auf sich, wenn die Umstände seiner Forschungen es verlangten, nicht aber, weil er abenteuerlustig gewesen wäre.

Ein entscheidender Zug im Charakter von P. Schebesta war sein geradezu unverwüstlicher Humor, mit dem er sowohl sich selbst und seine Lebensumstände als auch das Verhalten der Mitmenschen zu relativieren verstand und im Licht der Ewigkeit zu beurteilen versuchte. In seiner Urwüchsigkeit war dieser Humor nicht Jedermanns Sache, sodaß er mitunter das Gegenteil von dem bewirkte, was damit gemeint war.

P. Schebesta war in vieler Hinsicht ein begnadeter Mensch, den die Natur mit guten Anlagen und Talenten reichlich ausgestattet hatte. Als Grundlage und Mittel von Wachstum und Selbstentfaltung haben sie seinen Charakter weitgehend mitbestimmt. Doch können wir dem Charakter eines Menschen nicht gerecht werden, ohne den größeren Zusammenhang von Vorstellungen, Motiven und Überzeugungen zu beachten, in und mit dem sich der Einzelne zu sich selbst, seinen Mitmenschen, sowie zur Welt und zu seinen Erfahrungen überhaupt verhält. Der Hinweis auf diesen Zusammenhang ist in zweifacher Hinsicht von Bedeutung. Zum einen bildet er den Horizont, in dem ein Mensch sich als den erblickt, der er sein und werden möchte. Zum anderen stellt er sich als ein Sinngebilde dar, das im Grunde genommen alle Menschen betrifft und mit diesen geteilt werden kann, auch wenn es de facto von jedem auf seine Weise verstanden und mißverstanden, gestaltet und entstellt wird. Im ersten Fall gilt es zu bedenken, daß ein Mensch nur bedingt dem entspricht, bzw. entsprechen kann, was er als Maßgabe gelingenden und gelungenen Menschseins annimmt; oder, was nicht auszuschließen ist, daß er diese so lange biegt und umbiegt bis alle Probleme wegerklärt sind. Im zweiten Fall werden wir dagegen mit dem Problem konfrontiert, daß die Entwicklung und Gestaltung dieses Zusammenhangs eine gemeinsame Aufgabe darstellt, an der alle teilhaben und sich fragen können, wie und mit welchen Resultaten sie von jeweils anderen Menschen wahrgenommen wird. Auch wenn sich dieser Zusammenhang im Ungesagten und selbst Unsagbaren verliert, so stellt er dennoch die Wirklichkeit dar, die Menschen über die Grenzen individuellen Daseins hinaus miteinander teilen und als Sinngebilde im Bemühen anderer zu unterscheiden vermögen und annähernd begreifen können.

3.4 Bedeutung und Grenzen der Askese

Überblickt man den Lebenslauf von P. Schebesta, dann fällt auf, daß er als junger Mensch sich zur Askese hingezogen fühlte, und daß der lebenslangen Auseinandersetzung mit dieser eine besondere Rolle zukommt. Dafür spricht sein ständiges Bemühen, Maß und Norm nicht aus den Augen zu verlieren, ebenso wie die Art und Weise wie er neue und unerwartete Aufgaben annimmt, etwa wenn es heißt, nicht nach Japan, sondern zum Sambesi zu gehen, und diese mit eiserner Disziplin durchführt. Dasselbe gilt für sein Streben, sich seiner Emotionen und Gefühle bewußt zu werden,

nicht um sie zu unterdrücken oder zu verleugnen, sondern um sich als vernünftiges Wesen dazu in Freiheit zu verhalten. Indem er die Notwendigkeit einer asketischen Grundhaltung bejahte, bestand er jedoch darauf, daß dieser im Ganzen der Lebensgestaltung eine untergeordnete Bedeutung zukam.

Wichtiger als die Befolgung selbstgemachter Regeln und Verhaltensweisen war ihm die Bereitschaft, die Botschaft des Augenblicks als göttliches Geschenk entgegenzunehmen und sich dem entsprechend zu verhalten. Je nach Umständen mag dieses Verhalten anders ausfallen und, da es alle Bereiche des Lebens betrifft, unterschiedliche Bedeutungen annehmen. In allem aber geht es um die Vollendung des Menschseins, um das Streben nach Vollkommenheit und ein Leben in Heiligkeit. Krankhafte und die Person verkrüppelnde Askese lehnte er grundsätzlich ab.

Sein Verständnis von Heiligkeit hat P. Schebesta in einem Brief vom 20. Mai 1956 an Sr. Itisberga wie folgt erläutert:

„Wahre Heiligkeit gründet auf persönlichen Eigenschaften, also auf der natürlichen Veranlagung des Einzelnen ... Echte Heiligkeit ist zugleich auch entfaltete Persönlichkeit, d.h. die menschlichen Veranlagungen müssen im guten Sinne entfaltet werden und zwar gesund religiös. Verunstaltungen der eigenen Persönlichkeit durch übereifrige Askese nach dem Muster anderer führt zur Verkrüppelung ... Gesunde Heiligkeit baut auf den natürlichen Veranlagungen auf, die selbstverständlich nicht ausgerottet, sondern gepflegt werden müssen. Jene, die diese persönlichen Veranlagungen abtöten, weil sie möglicherweise ins Böse führen können, werden zu Seelen, die von Trockenheit zu leiden haben im geistlichen Leben, weil sie den natürlichen Menschen ertötet haben. Der echte Heilige ist ein natürlicher Mensch, der seine Veranlagungen nach dem Beispiel Christi zu entfalten sucht – durch Hingabe an den Willen Gottes, durch Güte, Menschenfreundlichkeit, Hochherzigkeit. Hierin muß man den Heiligen Geist arbeiten und schaffen lassen, ihm die Tür der Seele weit aufmachen durch Hingabe an seinen Willen.“

Daß P. Schebesta die natürliche Veranlagung des Menschen so stark hervorhebt, bedeutet jedoch nicht, daß damit die Menschennatur allen Schrecken verloren hätte. Er selbst hatte in seinem Leben sehr verschiedene Menschen kennen gelernt und auf Grund seiner Erfahrungen die Überzeugung gewonnen, daß der Mensch von Natur aus ein Egoist und Raubtier sei. Diese Raubtiernatur mag bei dem einen stärker als bei anderen hervortreten. Doch kann sie nicht geleugnet werden, wie geschickt sie sich auch verbergen mag. Bei näherem Zusehen, findet sich der Egoismus des Raubtiers Mensch in allen, gleichgültig ob es sich um Pygmäen oder ihn selbst und andere Europäer handelt. Dagegen bedeuten die Erfahrungen der Liebe, daß es grundsätzlich möglich ist, die Raubtiernatur in ihre Grenzen zu verweisen und sie sowohl zu zähmen als auch zu überwinden. Dies setzt freilich voraus, daß Liebe kein leeres Wort bleibt, sondern ihrem Sinn entsprechend als dienende und selbstlose Liebe zur Geltung kommt. Die Zähmung und Überwindung der Raubtiernatur erweist sich als die zentrale Aufgabe aller Menschen, da andernfalls „der Gipfel menschlicher Kultur“ nicht erreicht werden kann. Zugleich sieht Schebesta darin einen der Gründe, weshalb er sich dem Christentum zuwendet, weil er davon überzeugt ist, daß dessen Sinn nicht zuletzt in der Zähmung und Überwindung der Raubtiernatur besteht.

3.5 Christentum und Christsein

P. Schebestas Inanspruchnahme des Christentums im Streit um ein menschenwürdiges Dasein kann erst dann angemessen gewürdigt werden, wenn man sein Verständnis des Christseins berücksichtigt und bedenkt, daß dieses Verständnis vom konkreten Vollzug her bestimmt war, in dem es zum Ausdruck kam. Die Hinwendung zum Christentum entsprach seinem Selbstverständnis als Priester und Ordensmann. Indem er jedoch das Christsein in den Mittelpunkt rückte, kam die Perspektive des

Feldforschers zur Geltung, in der es ihm vor allem um die Menschen ging, deren Leben vom Christentum und seinen Traditionen vielfältig geprägt wurde und wird. Damit stellte sich die Frage nach der zum Christentum gehörenden Lebensweise, die sich in unterschiedlichen Varianten von den Lebensweisen anderer Traditionen abhebt. Vor allem aber kam es darauf an, von der Lebensweise her die maßgebenden Prinzipien zu erfassen, die dieser Lebensweise zugrunde liegen und sie sowohl bevor als auch nachdem sie in Varianten Gestalt gewinnt, bestimmen.

In der Art und Weise wie Schebesta der Perspektive des Feldforschers gerecht zu werden versuchte, war er gewissermaßen sein wichtigster Informant, den er primär nicht als Priester und Ordensmann, sondern als Repräsentant seiner Tradition allseitig befragte. Während er die Frage nach den Varianten christlicher Lebensweise weitgehend offen ließ, konzentrierte er sich auf das ihm bekannte Umfeld und seine eigenen Erfahrungen mit Menschen der verschiedensten Lebensweisen und Auffassungen. Insbesondere aber lag ihm daran, den Prinzipien des Christseins an Hand der Lebensweise seiner Mitchristen und seiner selbst auf die Spur zu kommen und sie sowohl auf ihre Bedeutung als Lebensideal hin zu überprüfen, als auch dementsprechend anzuwenden. Da er sich maßgeblich an biblischen Texten orientierte, berief er sich auf diese, um dem Sinn des Christseins als Ideal des Menschseins näher zu kommen. Er war sich der Widersprüche zwischen Ideal und Wirklichkeit, Verkündigung und Tat, Evangelium und Kirchentum, zwischen Heiligkeit und Scheinheiligkeit, in der Geschichte des Christentums durchaus bewußt. Doch bezog er sich nicht auf diese, sondern auf die Botschaft Jesu wie sie ihm im Medium aufrichtiger und großherziger Frömmigkeit entgegentrat und der kirchlichen Überlieferung als deren Anfang und Ende zugrunde lag.

Gerade weil P. Schebesta den Sinn des Daseins im Vollzug desselben suchte und fand, konnte er schlußendlich nicht nur als Priester und Seelsorger, sondern auch als Wissenschaftler an der Lebensform seines Heimatdorfes in ihren Grundzügen festhalten und sie als Kern und Richtschnur seines Selbstverständnisses bewahren. Von außen betrachtet zeigte sich dies in seiner Hochschätzung des sakramentalen Lebens, der kirchlichen Feste, der Heiligenverehrung, des Rosenkranzes, von Gebet und Gesang sowie von biblischen Texten. Der Grund dafür war jedoch ihre im Vollzug erfahrene Bedeutung als Zeichen und Andeutung von Gottes Gegenwart und dem Bewußtsein, darin sowohl Gott als auch Christus zu begegnen.

Daß eine derartige Begegnung mit Gott und Christus tatsächlich möglich war, ergab sich für ihn aus den Evidenzen, mit denen er lebte und sein Tun als sinnvoll erfuhr, nicht aber, weil der Automatismus des Tuns dies garantiert hätte. Im Gegenteil, wie selbstverständlich die Ausdrucksformen des religiösen Daseins auch sein mochten, seiner Meinung nach ging es darum, sie nicht in geistloser Routine enden zu lassen, sondern mit ihnen so zu leben, daß sich ihr Sinn im Erkennen und Tun von Gottes Willen erschließt. Meines Erachtens ist dies keine Erkenntnis, die sich auf einen Willen jenseits der Welt bezieht. Vielmehr bezieht sie sich auf ein konkretes Sinngeflecht in der Welt, das sich zwar in sein eigenes Geheimnis zurückziehen mag, von dem man aber weiß, daß es besteht, und daß wirkliche Nächstenliebe das Kriterium und den Beweis seiner Wirklichkeit ausmacht.

In einem für eine breite Leserschaft bestimmten Artikel berichtet P. Schebesta, daß er auf der Reise von 1949/50 in der Nähe der Rasthütte eine verkrüppelte, bis zum Skelett abgemagerte, Frau fand, die als „Maskini“ (Swahili: Mittellose) ihrem Schicksal überlassen war und im Wald zugrunde gehen sollte. Für P. Schebesta war es eine Selbstverständlichkeit, ihr zu helfen und dafür zu sorgen, daß sie nicht wieder verstoßen wurde. Doch ist weder dies der Punkt, den ich hervorheben möchte, noch geht es mir um die Feststellung, daß er infolge seines Verhaltens wichtige Einblicke in das Leben der Dorfbewohner erhielt. Worum es geht, ist vielmehr die Mitteilung, daß er am übernächsten Tag in der Nacht wach wurde, vor seine Hütte trat, und von der Pracht des Sternenhimmels derart überwältigt wurde, daß er unwillkürlich nach Gott frug, der „diesen Sternenmantel über [ihn] gebreitet hat.“ Zugleich ruft dieser Anblick aber auch Fragen auf: „Wo bist Du nur, mein Gott?“ „Wa-

rum verbirgst Du Dich so sehr vor mir? Wie gerne möchte ich Dir doch einmal begegnen. Du bist doch noch viel schöner als der leuchtende Himmel. Du gütiger Gott! Warum zeigst Du Dich mir nicht?“ – Fast könnte man meinen, P. Schebesta bediene sich der Sprache des Anselm von Canterbury (1033–1109), der mit ähnlichen Fragen seinen, wie man seit Kant sagt, ontologischen Gottesbeweis eingeleitet hat.⁶⁶ Doch fragt P. Schebesta nicht nach Beweisen, sondern nach der Begegnung. Dem entsprechend fährt er fort: „Und aus der Seele kam unvermittelt die Antwort, so daß ich vor Überraschung erschrak. „Ich begegne dir ja in jedem Menschen! Erst gestern bin ich dir in der ‚Maskini‘ begegnet, die, am Straßenrand hingehockt, ein Häuflein Unglück, dein Mitleid erregte. Die ‚Maskini‘ – das war ich!“⁶⁷

3.6 Missionarische Erfahrungen

Eine Frage, die sich P. Schebesta immer wieder stellte, betraf den Sinn und die Aufgabe der christlichen Mission. Als Missionar am Sambesi hatte er seine Arbeit schätzen und lieben gelernt. Wie bereits erwähnt, setzte er alles daran, um nach dem Ende des Krieges in die Mission zurückzukehren. Im Rückblick auf seine Tätigkeit als Missionar konnte er sich jedoch nicht der Einsicht verschließen, daß man den Eingeborenen einen „Katholizismus nach abendländischer Art“ angeboten hat. Selbst wenn dieser Katholizismus im Abendland berechtigt sein sollte, so folgte daraus noch nicht, daß es keine afrikanische oder sonstige Art geben könnte. Im Gegenteil, aufgrund seiner missionarischen Erfahrungen gab es für P. Schebesta keinen Zweifel, daß dies der Fall war. Es setzte allerdings voraus, daß man auf den Kern der Botschaft Christi zurückging, da nur diese, und nicht ihr abendländisches Gewand, die missionarische Tätigkeit rechtfertigt und einfordert.

Da P. Schebesta in der Arbeit der Missionare ein Gegengewicht zur Ausbeutung und Entwurzelung der Menschen im Kolonialismus sah, war er von der kulturhistorischen Notwendigkeit der Mission überzeugt. Im Lichte dieser Überzeugung setzte er sich nicht nur für eine Missionstätigkeit ein, die sich an den Traditionen der jeweiligen Menschen orientierte, sondern versuchte auch, die Missionierung der Pygmäen in die Wege zu leiten.⁶⁸ Insbesondere kam aber seinen diesbezüglichen Beobachtungen eine Schlüsselstellung in der Bildung des eigenen Selbst- und Weltverständnisses zu. Zum einen nötigten sie ihn, nach dem Kerngehalt und den Grundzügen des Christseins zu fragen, und sich über dessen Bedeutung und Sinn als kulturhistorischer Erscheinung Klarheit zu verschaffen. Zum anderen konnte er sich jedoch nicht der Einsicht verschließen, daß sich die Ver-

66 Anselm von CANTERBURY, Proslogion, 1077/78. Vgl. dazu: Franciscus Salesius Schmitt, Proslogion: Untersuchungen. Lat.-dt. Ausgabe, Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1995.

67 Paul SCHEBESTA, „Ich bin Gott begegnet“, Stadt Gottes, 73, 1949/50, Heft 9, 220–222, 220.

68 Vgl. dazu Portugals Konquista Mission, op.cit.; Die Mission im Kampfe mit der Heidenwelt, (Veröffentlichungen des Akademischen Missionsvereins Wien), Wien-Mödling: Missionsdruckerei St. Gabriel, 1931; Meine zweite Kongoforscherfahrt, Wien: Kath. Akadem. Missionsverein (Wien-Mödling: Missionsdruckerei St. Gabriel), 1935, wo es auf Seite 15 heißt: „Das richtige Verständnis für die religiösen Anschauungen wird nur dem vermittelt, der das bodenständige Kolorit der Mythen, Sagen und sonstigen religiösen Bräuche der Primitiven nicht außer acht läßt. Manche dieser Mythen und Sagen deuten dem Kern nach sehr überraschend auf die Offenbarung hin, sind vielleicht Bruchteile einer Uroffenbarung.“ Ferner: „Afrika verliert sein Gesicht. Der Prozeß der Akkulturation“, Zeitschrift für Missions- und Religionswissenschaft, 34 (1950, 267–281; „Die Frömmigkeit der Primitiven“, in Christlich-pädagogische Blätter 66 (Wien 1953), 33–40; Der ewige Ruf, op.cit. 335f; sowie die Besprechung der Werke von P. Placide Tempels (La Philosophie bantoue, 1945) und Soeur Constance Marie (Essai d'Adaptation, I. Babira. II. L'Ame Noire, Antwerpen: Editions Grands Lacs, 1948, Mitteilungen der geographischen Gesellschaft, 1949, Bd. 91 7–9, bzw. in Anthropos, Bd. 41/44 (1946/1949), 457–460 und 997. Seine Vorstellungen zur Pygmäenmission hat er unter dem Titel „Pygmäenmission – Ein Problem“ in der Zeitschrift für Missions- und Religionswissenschaft 42 (1958), 39–48, veröffentlicht.

haltensweisen der Eingeborenen zumindest teilweise mit denen des eigenen Volkstums treffen und damit deren Sinn jeweils in dem Maße bestätigen und erhellen als es gelingt, sich ihrem Sinn, d.h. dem Sinn fremder Traditionen, zu nähern.

Der im Zusammenhang mit den missionarischen Erfahrungen von P. Schebesta eingeleitete Perspektivenwechsel ist in zweifacher Hinsicht relevant. Erstens erweist er sich als Aufforderung zu einem grundsätzlichen Verständnis des Christseins, an dem sich entscheidet, ob christliche Mission mehr sein kann als eine religiös verbrämte Variante des abendländischen Kolonialismus. Zweitens bringt er die Möglichkeit von Verhaltensweisen in den Blick, die in ihrem Erscheinungsbild zwar verschieden sind, die sich ihrem Sinn nach aber annähern, und damit im jeweils anderen Miteinander den Gegensatz aufheben, der im Nebeneinander auftritt und so gesehen unvermeidbar ist. Da die Möglichkeit eines jeweils anderen Miteinanders nicht eintreten kann, ohne daß mit dem Sinn der eigenen Lebensweise der Sinn anderer Lebensweisen als mit jenem konvergierend erfaßt wird, verlangt die Verwirklichung dieser Möglichkeit mit dem bewußten Bemühen um dieses Erfassen eine gemeinsame Basis, die es trägt und einfordert.

Man mag darüber streiten, ob es überhaupt so etwas wie eine gemeinsame Basis geben kann, und wenn ja, wie sie gefunden wird und welche Rolle religiöse Traditionen dabei spielen; ob z.B. die Erfahrungen gemeinsamen Tuns hinreichend sind, um als die gesuchte Basis für die Sinnvermittlung und Konvergenz unterschiedlicher Gemeinsamkeiten in Betracht zu kommen; oder ob eine vom Christentum geprägte Kultur es ist, die wie P. Schebesta annahm, diese Basis sein kann. So viel kann jedoch gesagt werden, daß eine Lösung dieses Problems, wenn überhaupt, ein radikales Verständnis von Kultur und Menschsein, von Menschsein und Religion, voraussetzt und deshalb nur dann möglich ist, wenn es gelingt, dieses Verständnis im Rahmen kultureller Praxis zu konkretisieren.

Doch wie dem auch sei, was ich hervorheben möchte ist die Feststellung, daß P. Schebesta von der Verbreitung eines abendländischen Christentums bei nicht-christlichen Völkern nicht nur zutiefst betroffen war und über die Lösung des Missionsproblems nachdachte, sondern diese Lösung im eigenen Verhalten auch ausprobierte und vorwegnahm. Zum einen ging es ihm darum, die Botschaft Christi ihrem eigentlichen Sinn entsprechend auf Prinzipien zurückzuführen, die für die Gestaltung menschlichen Daseins noch vor dessen kultureller Darstellung verbindlich sind. Zum anderen kam es darauf an, sich dieser Prinzipien im Medium konkreter Verhaltensweisen zu erinnern und sie nach Möglichkeit zusammen mit deren Sinn wirksam werden zu lassen. Da dieses ‚Zusammen mit‘ nicht gegeben, sondern aufgegeben ist, erweist sich dessen Verwirklichung in der Tat als ein Experiment, das nicht ohne Spannungen, und wohl auch nicht ohne Widersprüche, durchgeführt werden kann. Dies ändert aber nichts daran, daß die Frage nach dem Christentum in der sogenannten Heidenwelt auch die eigene Situation betraf und dazu führte, das Bemühen um ein radikales Verständnis des Christseins mit der Bejahung des Christentums in seiner abendländischen Form zu verbinden. In dieser Hinsicht zeichnen sich Leben und Wirken von P. Schebesta nicht zuletzt dadurch aus, daß sie ein Paradigma für die Lösung des Adaptationsproblems bilden.

3.7 Vorsehung als Metapher sinnvollen Lebens

Dem Adaptationsproblem kommt nicht nur deshalb eine entscheidende Bedeutung zu, weil die Entwicklung von P. Schebestas Spiritualität in hohem Maße davon beeinflusst wurde, sondern weil sein radikales Verständnis des Christseins bei gleichzeitiger Bejahung volkstümlicher Religiosität ansonsten schwer verständlich bleibt. Insbesondere denke ich, was die Verbindung von Radikalität und Volkstümlichkeit betrifft, an die Art und Weise, wie er sein Leben und dessen Rätselhaftigkeit im Zeichen von Gottes Vorsehung und Führung deutete und als Grundlage für das Erkennen von

Gottes Willen begriff. Das Vertrauen in Gottes Vorsehung war kein Freibrief für unbedachtes Handeln. Vielmehr verstand er, wie er sagte, dieses Vertrauen als Bereitschaft, „die Vorsehung arbeiten zu lassen, nachdem man seine Sache getan hat“. Worauf es ihm ankam, war der Rückblick, in dessen Licht er seinen Weg und sich selbst zu erfassen versuchte, um auf diese Weise sowohl der jeweiligen Situation als auch seinen Aufgaben gerecht zu werden.

So kreisten seine Gedanken z.B. (in einer persönlichen Notiz aus dem Jahre 1965) um die unbeantwortbare Frage, warum ihn Gott zu seiner Zeit, in seiner Familie, seiner Umwelt ins Dasein gerufen hat, und nicht als Urmenschen vor 500 000 Jahren, oder als Pygmäe am Luhulu, als Semang am Perak? Im Licht dieser Frage stellte sich ihm der eigene Werdegang als eine Geschichte dar, in der er sich von der Vorsehung geleitet wußte. Wie er des Öfteren bemerkte begann diese Geschichte mit dem weitgehenden Ausbleiben einer persönlichen Führung während der Schul- und Ausbildungszeit. Eine Ausnahme bildete zwar die bereits erwähnte Begegnung mit P. Wilhelm Gier, der er es verdankte, daß er die ihm aufgetragenen Aufgaben, wenn nötig auch mit Aufbieten letzter Kräfte, zu erfüllen versuchte. An der Qualität seiner Ausbildung änderte dies jedoch nichts. Er lernte mehr oder weniger mechanisch, was die Lehrer tradierten. Gleichwohl war es dieser Mangel, der sich im Nachhinein als Voraussetzung eines Bildungsprozesses erwies, den nicht Lehrer steuerten, sondern in dem Lebensumstände und, wie er betonte, Gottes Vorsehung die Leitung übernahmen.

In der Tat begriff P. Schebesta sein „Autodidaktentum“, das er auf mangelnde Vorbereitungen während der Ausbildungszeit zurückführte, als einen ersten Hinweis auf die Leitung der Vorsehung. Auch dachte er an die Einarbeitung in die Welt der Wissenschaft zu Beginn seiner wissenschaftlichen Laufbahn, sowie an die Entwicklung eines eigenen Forschungsweges im Rahmen seiner ethnographischen Untersuchungen. Vor allem aber dachte er an die Erfahrungen des Internierungslebens in Afrika und Portugal, die sein Verhältnis zu den Menschen nachhaltig prägten. Die im erzwungenen Zusammenleben mit weithin anders orientierten Menschen vermittelten Einsichten hatten ihn nämlich ein für allemal von der Notwendigkeit überzeugt, daß es grundsätzlich darauf ankam, die angelernten Schablonen zugunsten einer weltoffenen Haltung und ausgeglichenen Persönlichkeit zu überwinden.

In jeder dieser drei Situationen verlangten es die Umstände, sich neu zu orientieren; d.h. sich als Person und Persönlichkeit dementsprechend zu definieren; sich mit der Welt der Wissenschaften vertraut zu machen; einen angemessenen Weg für seine Feldforschung zu finden. Die Herausforderungen, denen er sich ausgesetzt sah, waren gewaltig, zumal wenn man bedenkt, daß er kein allzu junger Mensch mehr war als er mit den entsprechenden Erfahrungen konfrontiert wurde. Gleichwohl fand er gerade dadurch, daß er die Herausforderungen annahm, nicht nur seine Originalität, indem er zu dem wurde, der er sein konnte, sondern auch den Erfolg, der seinen Arbeiten beschieden war – obwohl gerade er selbst, wie er des Öftern bemerkte, sich der Lücken in seiner Forschung sehr wohl bewußt war.

Das Walten der Vorsehung vermutete P. Schebesta jedoch vor allem in der Art und Weise wie ihm die verschiedenen Aufgaben im Laufe seines Lebens zufielen. Wenn er daran dachte, daß er die Missionsidee in der Tschechoslowakei verbreiten wollte, daß er sich auf Japan vorbereitete und zum Sambesi kam, daß er dies alles aufgeben und neu anfangen mußte, oder überhaupt sein Wirken, seine Strapazen und Leiden betrachte, dann schien es ihm, als ob der Herrgott seine Freude daran hätte, Altes ab- und Neues aufzubauen. Er sah darin Hinweise, um zu erfahren, was es heißt, in der Gegenwart Gottes zu leben und immer wieder, ohne Sentimentalitäten und Nachtrauern, aufs Neue zu beginnen, seine Berufspflicht zu erfüllen und das Leben mit seinem Auf- und Ab im Zeichen göttlichen Humors schätzen und lieben zu lernen. In den letzten Jahren seines Lebens verglich er sich selbst mit einem ‚alten Hasen‘ der vor dem göttlichen Jägersmann seine Sprünge macht.

3.8 Bekämpfung kolonialen Unrechts

Im Unterschied zu P. Wilhelm Schmidt, der bereits in der Kaiserzeit politisch aktiv geworden war und dies bis zu seiner Flucht vor den Nazis blieb, kannte P. Schebesta keine diesbezügliche Ambitionen. Er konzentrierte sich auf seine Aufgabe als Seelsorger, Wissenschaftler, und akademischer Lehrer. Gleichwohl verweist sein politisches Bewußtsein auf einen Grundzug seiner Spiritualität. Insbesondere konnte er nicht umhin, die sozialen und wirtschaftlichen Zustände in Afrika, welche die Politik des Kolonialismus mit sich brachte, gründlich zu überdenken. Seiner Überzeugung nach bestand der Sinn der politischen Ordnung, in welcher Form sie auch auftrat, vor allem darin, für Recht und Gerechtigkeit zu sorgen und das Wohlergehen der Menschen zu fördern. Wenn stattdessen Ungerechtigkeit und Rechtlosigkeit, Ausbeutung und Verelendung vorherrschen, dann heißt es, dem entgegen zu steuern und alles zu tun, um die Mißstände zu überwinden. Da dies jedoch nur möglich ist, wenn man sich der Zustände, die es zu verändern gilt, auch bewußt ist, versuchte P. Schebesta zumindest dadurch einen Beitrag zur Lösung des Problems zu leisten, daß er dieses in Publikationen und Vorträgen – insbesondere in Belgien – darstellte und im Kontakt mit Instanzen der Kolonialregierung zur Sprache brachte.⁶⁹

Daß es ihm hierbei vor allem um die Zukunft der afrikanischen Pygmäen ging, ist nicht verwunderlich, mußte er doch bereits nach seiner ersten Forschungsreise zu den Bambuti feststellen: „Gerade die Zivilisation, die alle Schranken zwischen den Stämmen niederreißt und angestammte Bräuche und Sitten zertrümmert, bildet die größte Gefahr für die Pygmäen, wie sie ja auch die Neger [*sic!*] langsam zugrunde richtet.“⁷⁰ In der Tat lag seinem Einsatz für eine Pygmäenmission primär nicht die Christianisierung der Bambuti zugrunde, sondern die Absicht, sie aus der versklavenden Abhängigkeit ihrer Wirtsherren zu befreien. In der Einleitung zu dem bereits erwähnten Plan einer Pygmäenmission bemerkt er dazu: „Man sagt meinen Forschungsberichten über die Pygmäen nach, sie seien von tiefem Mitgefühl und großer Zuneigung für diese Primitiven diktiert. Weder grundlose Voreingenommenheit noch abenteuerliche Romantik führten mir bei Abfassung meiner Bücher die Feder; denn die sieben Jahre, die ich mit diesen Pygmäen in den Dschungeln Afrikas und Asiens verlebte, waren alles andere als angenehm und romantisch. Vielmehr war es das Erleben echten, unverdorbenen, primitiven Menschentums, das mir diese Völker so ans Herz wachsen ließ. Das Erlebnis ihres schweren Kampfes um ein dürftiges, aber doch in sich ausgeglichenes Dasein nötigte mir einerseits Bewunderung ab, andererseits ließ es mich auch nach Wegen suchen, ihnen zu helfen“ (39). Oder, wie es auf Seite 41 heißt: „Letzten Endes handelt es sich um die Rettung der Pygmäen-Population, die nicht nur von den Negern [*sic!*] bedrängt wird, sondern von der Zivilisation, die heute wie eine Furie durch den Urwald rast, zermalmt zu werden droht.“

Nachdem sich die koloniale Weltordnung zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts definitiv durchgesetzt zu haben schien, gab es für P. Schebesta keinen direkten Grund, dagegen anzukämpfen. Auch wenn damit noch nicht das letzte Wort gesprochen war, nahm er diese Ordnung gewissermaßen als historische Tatsache zur Kenntnis – so wie er auch die Geschichte seines Heimatdorfes mit wechselnden Formen politischer Zugehörigkeit zur Kenntnis nehmen mußte.⁷¹ Daraus folgte jedoch nicht, daß er die Zustände und Entwicklungen im kolonialen Bereich gutgeheißen hätte. Im Gegenteil, er erfuhr diese als ein Übel, dessen man sich auch und gerade in seiner Allgemeinheit gründlich bewußt werden mußte, da nur so die Überwindung dieses Übels in die Wege geleitet werden konnte. Um

69 Vgl. dazu „Blancs et Noirs au Congo Belge“, Congo; Revue générale de la Colonie Belge, Mars 1934, 1–20.

70 „Erste Mitteilungen über die Ergebnisse meiner Forschungsreise bei den Pygmäen in Belgisch-Kongo“, Anthropos, Bd. XXVI 1931, p. 16.

71 Vgl. dazu Johannes FABIAN, „Silesian Memories: On Recognizing Contemporary African Culture“, Paideuma, Bd. 56 (2010), 33–40.

dieses Ziel zu erreichen, beschränkte er sich nicht auf die bereits angedeuteten Interventionen, in denen es ihm um die Zukunft der Bambuti ging. Vielmehr versuchte er, das allgemeine Bewußtsein mit Hilfe eines ‚Romans‘ zu wecken; nämlich dem bereits mehrfach zitierten, und wie bereits erwähnt, weitgehend autobiographischen Text: *Der ewige Ruf. Ein junger Mensch erlebt Afrika*. Er erzählt darin die Geschichte eines jungen Menschen namens Ferdinand Schöninger, der in Afrika dem Pygmäenforscher Schedivy (d.h. Schebesta) begegnet, unter dessen Führung er die dortigen Zustände richtig einzuschätzen lernt. Die so gewonnenen Einsichten veranlassen den jungen Mann, sich nicht, wie vorgesehen, als Unternehmer zu betätigen, sondern auf den Beruf als Missionar vorzubereiten.

Den literarischen Gehalt des im Jahre 1948 von P. Schebesta im Nachkriegsösterreich veröffentlichten Romans lasse ich auf sich beruhen. Der Einfluß, den *Der ewige Ruf* auf das öffentliche Bewußtsein ausübte, war wohl schon deshalb gering, weil Zeit und Ort der Veröffentlichung nicht paßten. Doch geht es hier nicht um diese Fragen, sondern um Auffassungen, die für die Spiritualität von P. Schebesta bezeichnend sind. Dazu gehören zum einen die Nennung und Geißelung des Unrechts, das den Menschen, d.h. den Eingeborenen, angetan wird. Zum anderen steht dem sowohl das Aufdecken der Voraussetzungen gegenüber, unter denen dies geschieht, als auch die Erkenntnis der Bedingungen, unter denen die Überwindung des Unrechts angegangen werden kann.

Noch abgesehen davon, daß man den Eingeborenen Land und Lebensart weggenommen hat und zum Opfer anhaltender „Kolonialverbrechen“ werden ließ, „die man mit allerlei Mäntelchen zu tarnen sucht“ (19), geißelte P. Schebesta vor allem Ausbeutung und Ungerechtigkeit; daß man den Arbeitern keinen angemessenen Lohn zahlte, daß man die Menschen in menschenunwürdigen Behausungen unterbrachte, daß man sie als Wilde behandelte (195ff). Dem stand die Forderung gegenüber, daß Politik statt „egoistisches Machtstreben zu tarnen“, „der Menschlichkeit zu dienen [hatte]“ (19). Falls es überhaupt eine Rechtfertigung des Kolonialismus gibt, dann dadurch, „daß jede koloniale Tätigkeit in erster Linie den Fortschritt der Eingeborenen im Auge haben mußte“ (202). Mit „Mme Dupont“, der Frau eines Administrateurs in Avakubi, denkt „Schedivy“ an eine „Demokratie der Menschlichkeit“, die damit beginnt, daß ein jeder sich müht, in seinem Nebenmenschen „das Geschöpf Gottes zu sehen und zu achten“, wobei freilich unmittelbar der Einwand folgt: „Wie kann man aber an dieses Ziel auch nur denken, wie einer glücklicheren Zeit zur Geburt verhelfen, solange Haß, Mißgunst und krasser Egoismus die Menschen wie giftige Lianen umklammern, die ihnen das Mark wahrer Menschlichkeit aussaugen? Müßte doch unsere Zivilisation selbst erst ‚zivilisiert‘ werden“ (154).

Da die angedeuteten Zustände nicht rückgängig gemacht werden können, stellt sich die Frage, wie aus der gegenwärtigen Situation das Beste gemacht werden kann. Denn eines steht fest: „Die Wunden, die sich in die Seelen der Eingeborenen gefressen haben, heilen nur langsam. Die Narben aber bleiben für immer“ (196). Gibt es, so könnte man hier fragen, neben der Mission noch eine Institution und Kraft, die es den Eingeborenen ermöglichen, den „Zusammenprall mit unserer unseligen Zivilisation [zu] überstehen“ (197)? Oder soll „Afrika das gleiche Schicksal erleiden [müssen] wie Europa“ (343)? Während damit P. Schebesta die Mission in Afrika im Sinne dieser Überlegungen verteidigt, läßt er Dr. Schedivy den Wunsch äußern: „Mein Ideal wäre als Missionar und Forscher im Lande, unter den Eingeborenen leben zu können, nicht als der ‚Weiße‘, der ‚Muzungu‘, der ‚Bwana‘ [Herr, Eigentümer] oder ‚Mbuya‘ [Kumpel], sondern als der weiße ‚Bruder‘. So, wie viele Missionare heute leben“ (336).

In einem Artikel aus dem Jahre 1949 faßt P. Schebesta seine Einschätzung des abendländischen Kolonialismus dahingehend zusammen, daß er einerseits die Legitimität des gegenwärtigen Befreiungskampfes der kolonisierten Völker unterstreicht, daß er andererseits aber auch wesentliche Probleme hervorhebt, die damit verbunden sind.⁷² „Man wehrt sich nicht nur gegen die wirtschaftlich-po-

72 Vgl. dazu „Der große Irrtum des Abendlandes“, Die Österreichische Furche vom 18. 6. 1949.

litische Bevormundung, sondern gegen die geistige und kulturelle Angleichung an das Abendland überhaupt.

Jahrhundertlang hatte man sich vor der technisch-organisatorischen Überlegenheit der Weißen ducken müssen, weil ein offener Widerstand unmöglich war. Jetzt aber beginnt man sich, vielfach mit den gleichen Mitteln, gegen Vergewaltung zu wehren.“ Überheblichkeit, Eigendünkel, sowie das Unvermögen, die Kulturen und Denkformen ihrer eigenen Welt entsprechend anzuerkennen, sind einige der Gründe, die dem „großen Irrtum“ des Abendlandes in Bezug auf seine Kolonien zugrunde liegen und sowohl zur Zertrümmerung der „Lebensführung der kolonisierten Völker“ als auch zum Aufstand gegen die koloniale Unterdrückung geführt haben.

„Eine neue Welt ist da im Werden, die offenkundig eine Synthese aus den Trümmern der zerbröckelnden einheimischen Kulturen und gewissen abendländischen Kulturwerten sein wird. Dieser Prozeß ist durch nichts mehr aufzuhalten.“ Dementsprechend kann es nicht darum gehen, vorkoloniale Zustände wieder herzustellen, sondern den Umwandlungsprozeß „so zu lenken, daß kein Chaos entsteht.“ Doch soll man nicht glauben, daß die Kolonisatoren dazu im Stande wären. Im Gegenteil: „Jene Kolonisatoren, die da glauben, daß sie allein, unter Ausschaltung der Eingeborenen, diese Umstellung leiten können, begehen ein himmelschreiendes Unrecht an den Naturvölkern.“

Um der anstehenden Aufgabe gerecht zu werden, bedarf es einer gründlichen Gewissenserforschung auf Seiten der Kolonialbehörden und der Missionen, die nur allzu oft der Meinung waren, daß man es mit „Wilden“ zu tun hätte, „die sinn- und ziellos in den Tag hinein leben“ und deren religiöse Ideen als „Teufelsspuk“ abgetan werden könnten. Vor allem aber kann die Umwandlung nur dann gelingen, wenn sie von den Menschen vor Ort getragen und ihrem kulturellen Hintergrund entsprechend eingeleitet wird. Dabei spielt die Mission insofern eine zentrale Rolle, als sie in der Auseinandersetzung mit den Ansprüchen abendländisch geprägter Geistigkeit darauf bedacht ist (bzw. sein sollte), die einheimischen Traditionen nach Möglichkeit zu bewahren und, wie etwa P. Placide Tempels (in *La Philosophie bantoue*) dargelegt hat, zur Geltung kommen zu lassen. In den Worten von P. Schebesta heißt das: „Das Christentum hat in Afrika – und ich glaube bei allen Naturvölkern – sehr gute Aussichten, da der Zerfall der Eingeborenenkultur den Aufbau neuer Kulturgebilde notwendig macht. Diese werden aber nicht von den Weißen allein und erst recht nicht im abendländischen Geiste geformt werden. Ihre Grundlage wird afrikanisches Denken, afrikanische Philosophie und afrikanische Weltanschauung sein müssen.“

3.9 Wiedergeburt aus dem Geiste des Christseins

Wie sehr P. Schebesta von den Problemen der kolonisierten Völker betroffen war, zeigt nicht zuletzt auch sein Einsatz für die bereits skizzierte Männerbewegung. Zwar scheint es keinen direkten Zusammenhang mit diesen Problemen zu geben. Er liegt aber insofern vor, als gerade die politischen und geistigen Katastrophen der vergangenen Jahrzehnte einen Grundzug der abendländischen Kultur erkennen lassen, der den Kolonialismus der letzten vierhundert Jahre mitbestimmte. Die Sorge um die Zukunft der kolonisierten Völker traf sich demnach mit der Aufgabe, den Vorstellungen und Verhaltensweisen entgegen zu wirken, die sich in diesem Grundzug verdichteten. Die Bewältigung dieser Aufgabe mag einer Sisyphusarbeit gleichkommen. Es ist dies aber kein Grund, sie nicht in Angriff zu nehmen und zumindest bei sich selbst und im Umkreis persönlicher Beziehungen damit zu beginnen.

In Predigtskizzen aus dem Jahre 1945 weist P. Schebesta mit Nachdruck darauf hin, daß es nicht genügt, die Ursachen für den Niedergang und das Chaos des Abendlandes „in der allerjüngsten Vergangenheit suchen zu wollen.“ Vielmehr geht es darum, die „geschichtlichen Zusammenhänge“ zu berücksichtigen und „tiefer zu schauen.“ Hierbei gilt es zu beachten, daß „die Kultur des Abendlandes

aus einer christlichen Wurzel erwachsen [ist]“ und daß das Christentum als „Träger“ dieser Kultur „auch heute noch alles, was wahre, edle Kultur atmet, aus dem alten, christlichen Feuer gespeist wird.“ Dem gegenüber bahnen sich in der Neuzeit Entwicklungen an, welche mit der Vorherrschaft des Materialismus und der von ihm begünstigten „Technisierung und Mechanisierung unseres Lebens“ zur „Erdrosselung allen geistig seelischen Lebens“ bzw. der Religion führten, „die doch letzten Endes der Quell aller wahren Lebenskraft jeden Volkes ist.“ Kurzum, die „Verdrängung des Christentums aus dem öffentlichen und sogar aus dem privaten Leben mußte zu dem Chaos führen, in dem wir leben, und wird weiter zum völligen Untergang des Abendlandes führen.“ Dies zu konstatieren schließt jedoch nicht aus, in den Katastrophen der modernen Welt die „Geburtswehen einer neuen Zeit“ zu erblicken und davon auszugehen, daß „etwas Neues im Werden“ ist. Was dieses Neue sein mag, ist eine offene Frage. Es sollte aber so sein, daß es „die moralischen Grundlagen bietet für ein harmonisches, wirtschaftliches, soziales, politisches [System],“ und „ein geordnetes Geistes- und Seelenleben“ ermöglicht.

Die Herausforderungen der abendländischen Geschichte mit den sich darin ankündigenden Konturen einer neuen Zeit zwingen den denkenden Menschen, „die Arena der weltanschaulichen Kämpfe“ zu betreten, „wie sie uns sattsam im politischen, sozialen und wirtschaftlichen Leben bekannt sind.“ In diese muß auch das Christentum eingreifen, um „nachhaltig auf die Gestaltung der öffentlichen Meinung ein[zu]wirken, und zwar immer im Interesse der Gemeinschaft, des ganzen Volkes, nicht mit parteipolitischen Einschränkungen.“

P. Schebesta wußte sehr wohl, daß es neben dem Christentum andere Religionen und Systeme gibt, welche ihrer Sittlichkeit entsprechend dasselbe Ziel wie dieses erstreben und sich dafür einsetzen. Wenn er trotzdem auf das Christentum setzte und von diesem die Lösung der aufgeworfenen Probleme erwartete, so stellte sich unmittelbar die Frage, warum Christentum, zumal „jeder Mensch diese Verpflichtung zur Sittlichkeit [hat]“? Darauf gab er zwei Antworten, von denen die eine eher eine Vermutung des Wissenschaftlers als des Christen war, während die zweite in seinem Glaubensverständnis ihren Grund hatte.

Einerseits war er der Meinung, daß von allen Weltanschauungen, die er kannte, die christliche die „vornehmste und universellste“ sei und damit am ehesten den Herausforderungen der Zeit begegnen könnte; andererseits orientierte er sich jedoch primär an den Schriftworten von der Wiedergeburt „aus dem Wasser und dem Heiligen Geist“ (Jh. 3. 5); bzw. daß Jesus gekommen sei, „daß alle das Leben haben und es im Überfluß haben“ (Jh. 10. 10). Beide Gedanken ergänzen sich dahingehend, daß Menschen immer wieder anfangen können, um im Leben mit Gott eine „nova creatura, ein neues Wesen“ zu werden, „das den göttlichen Lebensfunken in sich trägt“, und dies vor allem dann und deshalb vermögen, wenn und weil sie sich Christus anvertrauen. Als Christ und Seelsorger, der sich der Verantwortung für seine Mitmenschen zutiefst bewußt war, rief darum Schebesta jedem Gläubigen zu: „Sei ein Christ, werde ein Christ, d.h. ein aus Christus Neugeborener. Christsein ist ein Problem der Erkenntnis und der Tat, die aus der Erkenntnis quillt. Es gilt den tieferen Sinn wahren Christentums zu ergründen und zu begreifen.“

Das Christseins, das P. Schebesta im Kampf der Weltanschauungen vor Augen stand und von dem er hoffte, daß sich mit ihm die Welt zu einer „vernünftigeren Lebensauffassung“ durchringen könnte, um die „seelisch geistige Gesundheit der Menschheit [zu erzielen]“, setzt die Besinnung auf sich selbst, die Christenheit und das Evangelium voraus. Wo sich das Christentum in einer Seelenhaltung verdichtet, „die den ganzen Menschen erfaßt“ und die Spaltung des Christen im Sinne kirchlicher Frömmigkeit und profanen Alltagswesens überwindet, „öffnet sich“ in dieser Auffassung „der Weg zur Sanierung der Menschheit sozusagen von selbst.“ Dieses Christentum, „das von jedem Christen getragen [wird]“, der es sucht und findet, ist jedoch weder eine Sache von Parteien, die sich „als Sprachrohr des Christentums“ begreifen, noch von Organisationen, „die den kirchlichen und staatlichen Apparat im Gang erhalten“, sondern des lebendigen und wachen, des bewußten und lautereren Christseins, das die Öffentlichkeit durchdringt und dem Wohl der Menschen dient.

Eine Frage, die sich P. Schebesta „wiederholt“ gestellt hat, betrifft die kulturhistorische Bedeutung des Christentums. Ist es tatsächlich „eine lebendige Macht, die Völker und Staaten formen kann?“ Wenn er darauf antwortet: Entweder ist es diese oder nicht, dann deutet er damit an, daß sich der Sinn des Christseins grundsätzlich in dem bewährt, was der von Gott und Christus ergriffene Christ vollbringt. Da und sofern der Sinn konkreten Verhaltens zeitlos für sich selbst spricht, kommt es auf die Antwort des Experiments an, das der Frage vorausgeht und in der Gegenwart nicht weniger aktuell ist als in der Vergangenheit. Ob das Christentum „unschuldig an der heutigen Krise [ist],“ oder „doch wieder mitschuldig“ entscheidet sich so gesehen an der Art und Weise wie das Experiment des Christseins gelingt oder mißlingt, ob es sich im Sinne des Christseins einbringt oder nicht.

P. Schebesta wehrt sich gegen die Auffassung, „daß das Christentum überlebt sei und ausgespielt habe,“ da man dann „geflissentlich das Chaos [übersieht], in das die moderne Zivilisation ohne das Christentum geraten ist.“ Seiner Meinung nach bestätigt die Geschichte des Abendlandes die gestaltende Macht des Christentums, sodaß man annehmen darf, daß sie dies auch heute noch ist und damit „in den Gestaltungsprozeß des ganzen öffentlichen Lebens [wieder] eingeschaltet werden [muß].“ Entscheidend jedoch ist „die wunderbare Durchschlagskraft christlicher Grundsätze“. Wer daran glaubt, hat keinen Grund, mutlos zu werden. „Es kommt nur auf die Überzeugung an, mit der diese Wahrheiten unter die Menschen getragen werden, nicht nur im Wort, sondern auch durch die Tat.“

Gewiß kann man an dieser Stelle die Frage aufwerfen, ob und inwieweit P. Schebesta in seiner Bezugnahme auf die Geschichte des Abendlandes ein angemessenes Verständnis dieser Geschichte zugrunde legt. Doch beeinträchtigt dies meiner Meinung nach weder die Bedeutung, die er der Tragweite weltanschaulicher Auseinandersetzungen beigemessen hat, noch folgt daraus, daß sein Bemühen um den tieferen Sinn des Christseins obsolet geworden wäre. Wichtig und entscheidend ist vielmehr der ganzheitliche Charakter seiner Spiritualität, in der es darum ging, die verschiedensten Erfahrungen und Perspektiven zu ihrem Recht kommen zu lassen und, statt die Person zu spalten, in allen Belangen der Wahrheit die Ehre zu geben. Demnach kommt alles darauf an, Leben und Wirklichkeit in der Vielfalt ihrer Erscheinungen so zu nehmen, wie sie sich darstellen. Dagegen baut sich mit dem Gedanken der *nova creatura* ein Spannungsfeld auf, in dem das Menschsein auf seine Vollendung hin ausgerichtet wird.

3.10 Nähe und Abstand

Obwohl P. Schebesta im christlichen Milieu seiner mährischen Heimat und österreichischen Umgebung tief verwurzelt war, bildete es nicht den Kern seiner Spiritualität. Eher könnte man sagen, daß er diesem Milieu sowohl verbunden als auch entwachsen war; d.h. daß er es sich im Laufe seines Lebens und seiner priesterlichen Tätigkeiten aufs Neue zu eigen gemacht hat. Wie der Prozeß dieser Aneignung genau verlaufen ist, kann bestenfalls andeutungsweise verstanden werden, zumal es von außen gesehen keine offensichtlichen Konflikte in der Ausübung seiner priesterlichen Tätigkeiten und Ordenszugehörigkeit gab. Wohl kommt wie bereits angedeutet, den Erfahrungen der Internierungszeit seinen eigenen Worten entsprechend insofern eine Schlüsselstellung zu, als sie ihm den Blick für die Vielfalt des Menschenlebens öffneten und zwangen, sich selbst in Frage zu stellen, sich selbst neu zu entdecken und zu finden. Diese Erfahrungen wurden noch dadurch verstärkt und vertieft, daß die Berufung zum Anthropos und seine Forschungsreisen ihn mit den Ansprüchen wissenschaftlichen Denkens konfrontierten und vor die Aufgabe stellten, sowohl den von ihm untersuchten Menschen als auch dem Sinn ihrer Lebensweisen gerecht zu werden. Daß es hierbei nicht mit der Gegenüberstellung der einen mit der jeweils anderen Welt getan sein konnte, war ihm bereits am Sambesi deutlich geworden, als ihm die Verkündigung des Christentums in seiner abendländischen Form ein Problem zu werden begann.

Wie bereits erwähnt, suchte und fand P. Schebesta die Antwort auf seine Fragen als christlicher Missionar in einem radikalen Verständnis des Christentums und seiner Botschaft. Dem entsprach die zentrale Bedeutung, die er der „Gottergriffenheit“ beimaß, in und mit der ihm der Glaube an Christus und dessen Botschaft zum Erlebnis und das Christsein zum Lebensgefühl geworden war.⁷³

Die volle Bedeutung dieses Erlebnisses verliert sich im Geheimnis von P. Schebesta's Persönlichkeit. Zugleich zeigt sie sich jedoch vor allem darin, daß dem Sinn der Gottergriffenheit und des Glaubens an Christus und seine Botschaft die Bedeutung eines Prinzips zukommt, das sich im Medium des Lebensgefühls als dessen Fluchtpunkt erweist. Tatsächlich hatte er in diesem Erlebnis nicht nur den Sinngrund erreicht, auf den er sich nicht nur in allen Belangen zurückziehen konnte, sondern von dem her es möglich wurde, sich zu diesen in Freiheit zu verhalten. Mit andern Worten, während und indem ihm sein Glaube sagte, daß dessen Sinn in allem Tun und Lassen weder erschöpft noch erreicht werden kann, ermöglichte es ihm seine Sinnverbundenheit, sich allem zuzuwenden, um es sowohl als das zu nehmen, was es war, als auch auf seinen Sinn hin zu überprüfen und, soweit er es vermochte, umzugestalten.

Da Gottergriffenheit ebenso wie das Glaubenserlebnis im Lebensgefühl des Christseins mehr oder weniger stark ausgeprägt sein kann, bilden die Bewegungen auf diese hin und von ihnen her einen Prozeß, der weder ganz abgeschossen ist, noch jemals sein kann. Der Grund dafür liegt in der prinzipiellen Bedeutung der Gottergriffenheit, die den suchenden und glaubenden Menschen gewissermaßen in eine Dimension vor allen Verhaltensweisen versetzt, und damit eine Distanz schafft, welche die beiden Bewegungen ermöglicht. Während damit die Verbindung der beiden Bewegungen je nach Umständen mehr oder weniger erfolgreich sein kann, folgt aus der prinzipiellen Unabschließbarkeit des Prozesses, daß dieser auch dann noch der ständig erneuten Anstrengung bedarf, wenn er im Lebensgefühl zu vorläufiger Ruhe gekommen ist.

Die Ausrichtung auf den Sinngrund von Gottergriffenheit und Glaubenserlebnis war jedoch nicht nur für das Verständnis von Christsein und Christentum und die daraus erwachsende Spiritualität von zentraler Bedeutung, sondern auch für das Verständnis von Welt und Wirklichkeit überhaupt. Da die mit diesem Sinngrund gewonnene Distanz das Ganze von Welt und Wirklichkeit in den Blick brachte, konnte sich P. Schebesta deren Erscheinungen zuwenden, ohne fürchten zu müssen, darin verloren zu gehen. Dementsprechend waren sein Empfinden und Denken nicht auf Ausgrenzung und zwanghaftes Festhalten an vermeintlichen Wahrheiten gerichtet. Was ihm auch begegnete, indem er es annahm oder anzunehmen versuchte als das was es war, erwies es sich nicht nur als Gegenstand möglicher Beurteilung und Kritik, sondern auch als Hinweis auf den Sinngrund, sodaß Beurteilung und Kritik erst mit dem Rückbezug auf diesen zu ihrem Recht kommen konnten. Je nachdem wie man diese Charakterisierung betrachtet kann man darin eine abstrakte oder idealisierende Auffassung von Spiritualität erblicken. Auf die Grundhaltung von P. Schebesta bezogen möchte ich jedoch festhalten, daß seine Spiritualität von den beiden Bewegungen geprägt war und im ständigen Bemühen sie nach Möglichkeit zu verbinden, zur Geltung kam. Ob und wie weit dies in verschiedenen Situationen gelungen ist, bleibt schwer zu sagen.

P. Schebesta war gewiß kein Neuplatoniker, der sich vom Gedanken des Hervorgangs aus dem Einen und der Rückkehr zum Anderen leiten ließ. Indem jedoch sein Denken und Handeln von

73 Beim „Blick in die Christenheit“ der bereits zitierten Predigtskizze aus dem Jahre 1945 unterscheidet P. Schebesta vier Typen von Christen: „a) die Abgestandenen, die Namenschristen; b) die Schar der Frömmelnden, denen die Erledigung eines Gebetspensums die Hauptsache ist. Lebende Gebetsmühlen; c) die Pflichtstreuen, die sich ein Gewissen daraus machen, alle religiösen Pflichten zu erfüllen, die Gebote respektieren, aus anerzogener Überzeugung, aus Pflicht gegen Gott und ihre Seele; und d) die wachen Christen, denen christliche Glaube ein Erlebnis wird, Christsein ist immer Lebensgefühl“ – Ich gehe davon aus, daß er die „wachen Christen“ nicht genannt hätte, wenn er sich darin nicht selbst erkannt hätte. Mit dem Hinweis auf die zentrale Bedeutung der Gottergriffenheit beziehe ich mich auf persönliche Mitteilungen von P. Schebesta.

Erfahrungen der Gottergriffenheit bestimmt waren, erwies sich die damit eingeleitete Distanz zu allem zugleich als Aufforderung, dessen Nähe zum Grundsinn aufzusuchen, um es mit dem Blick auf diesen sowohl zu erschließen als auch dementsprechend zu beurteilen. Damit ist nicht gesagt, daß er alles guthieß. Wohl aber folgt daraus, daß er vieles offenlassen konnte, während er seinen Weg ging und versuchte, das Gute und Edle zur Geltung kommen zu lassen. Er wußte, dass es stets mehr als nur eine Perspektive gibt und daß bei aller Kritik im Einzelnen die Komplementarität der Perspektiven wichtiger war als der Ausschließlichkeitsanspruch der einen oder anderen derselben.

Ich möchte die Überlegungen zur Spiritualität von P. Schebesta mit einem Text abschließen, den er während der fünften Forschungsreise am 28. I. 1950 als „Betrachtung“ verfaßt hat. Dort heißt es: „Der Sinn des Evangeliums und damit des wirklichen Christentums geht einem so recht auf, wenn man Gelegenheit gehabt hat, die Menschen in allen Zonen zu betrachten. Der Mensch ist sich in seinem Grundcharakterzug überall gleich. *Er ist ein Raubtier – er ist ein Egoist.* Mag sein, daß der erbsündbehaftete Mensch so geworden ist. Jedenfalls ist er so.

Der *Sinn des Christentums* ist nur das Eine: Überwindung des raubtierhaften Egoismus im Menschen durch die Liebe. Das ist der ganze Sinn von Christi Predigt! Das Hauptgebot, (ein Gebot nur), ist die Liebe. So wie Augustinus präzis sagt, daß die Glaubensgnade durch die Liebe die Sünde tilgt. Die Glaubensgnade befähigt zur Liebe, zur Caritas.

Auf diesem Wege ersteigt die Menschheit den Gipfel der Kultur. Die Menschheit kann ohne Liebe und ohne Christus die Höhen der Zivilisation erreichen – niemals aber die Höhen der Kultur.

Wie wenig wird das heute auch von den Christen verstanden, selbst vom Klerus und von den Ordensleuten, die das Ideal des Christseins in irgendeiner *Askese* sehen und nicht in der Liebe, die dem Nächsten das Seinige nicht nur gönnt, sondern ihm dazu verhilft, es zu erlangen und darüber hinaus ihn noch allseitig zu heben sucht.

Der ist der Größte unter euch, sagt Christus, nicht der herrscht, kommandiert, sondern der der Diener aller ist.

Wie wenig ist dieser Egoismus unter den Christen überwunden – wie gering ist die Nachfolge Christi. Man sucht das Christsein zu verwirklichen in peripheren Dingen – Askese – gewissen selbstgemachten Regeln und Klauseln.

Wer unter euch der Größte sein will, der sei euer Diener, sagt Christus.

So geschrieben und erwogen auf der Veranda von Nduye 9 h.

Ein Nachsatz: Was aber, wenn die Menschen die dienende Liebe ausbeuten, mißbrauchen? ihre Wohltäter sogar verfolgen, umbringen?“

