



Sicher wäre es schwierig, von einem **Seigentlichen** Recht zum Sterben zu reden. Und doch gibt es einen Kampf gegen den Tod, der noch nicht unbedingt mit dem Respekt vor dem Leben gleichgesetzt werden darf. Dieser Brief einer französischen Familie an das *Centre Laennec* (Kath. Ärzteverband, Paris) greift dieses ethische Problem der Lebensverlängerung mit Apparaten auf und läßt durchblicken, daß gerade durch die «Normalität» solcher Vorgänge ein eminent ethisches, soziales und sogar politisches Problem angesprochen ist. Bevor es aber ernstlich angegangen werden kann, bedarf es wohl noch mehrerer Denkanstöße.

Recht zum Sterben?

Sehr geehrte Herren,

kürzlich machten wir eine besonders schmerzliche Erfahrung anlässlich des Todes unserer 78jährigen Mutter. Es ist uns eine Gewissenspflicht, einige Überlegungen und zugleich unsern Protest auszudrücken.

Unsere Mutter war gerade im Begriff, das Spital gut geheilt von einem Lungenödem zu verlassen, als durch eine ungeschickte Rektoskopie das Sigmoid verletzt wurde, wie sich drei Tage später bei einer Operation herausstellte. Die daraus entstandene Bauchfellentzündung war schon so weit fortgeschritten, daß sie nicht mehr aufgehalten werden konnte. Die Anzeichen des nahen Todes zeigten sich am Tag nach der Operation. Wir nehmen den Ärzten diese Fehler und Ungeschicklichkeiten nicht übel, mögen diese auch noch so bedauerlich sein. Irren ist menschlich, und wir wissen um die Berufsrisiken.

Aber wir können nicht zulassen, daß man unter dem Vorwand der Ehrfurcht vor dem Leben die Tage einer Sterbenden prinzipiell und systematisch verlängert, wenn dies auf Kosten zusätzlicher Schmerzen und gegen den aus-

drücklichen Wunsch der Betroffenen geschieht.

Unsere Mutter war öfters dem Tode nahe; sie nahm diese Eventualität an und sagte uns noch in diesem Sommer mit Nachdruck: «Ich habe keine Angst vor dem natürlichen Tod, aber ich will nicht, daß man mein Leben mit Apparaten verlängert, die einen zum Atmen zwingen und alle Organe bis zum äußersten verbrauchen.» Nun haben wir aber gesehen, wie sie buchstäblich gequält wurde. Da sie nicht mehr sprechen konnte und trotz ihrer 40^o Fieber noch bei vollem Bewußtsein war, schien ihr von Schmerzen zerstörtes Gesicht uns zuzuschreien: «Reißt das alles weg und laßt mich in Frieden sterben!»

Wir können es nicht hinnehmen, daß ein Kranker in einem Spital zu einem Gegenstand für mehr oder weniger anonyme Dienste mit beschränkter Verantwortung wird, daß die Familie nur toleriert ist und daß eine «Wiederbelebungsprozedur» von allen, von den Ärzten, vom weltlichen und religiösen Pflegepersonal, als «obligatorisch» verstanden wird.

Wenn das französische Recht das Testament einer Person bezüglich ihrer Güter respektiert, hat dann die medizinische Moral das Recht, den Willen eines Kranken im Todeskampf zu ignorieren und gegen einen Sterbenden gewaltsam vorzugehen?

Wenn es darum geht, einen Sterbenden, besonders eine ältere Person mit schwachem Herzen, wiederzubeleben, wäre es dann nicht schicklich, die Familie *auf-richtig und offen* beizuziehen? Die konkrete Lage der Person darf nicht durch ein technisches Vokabular verdeckt werden. Die Familie muß im Wissen um die genaue Situation die Gefahren und Möglichkeiten einer Behandlung wählen können.

Wir befürchten eine allgemeine Verbreitung dieser Prozedur und möchten, daß unser Zeugnis andern erspart, unter ähnlichen oder noch schlimmeren Umständen ihr Opfer zu werden. Mit vorzüglicher Hochachtung ***

Theologie

Hans Küng, Christ sein (1): Verzerrte Präzension insinuiert unerläßliche Verurteilung – Dem Autor geht es um Begründung und Rechtfertigung christlichen Glaubens heute – Chancen unserer Situation – Humanismen und Sinnfrage – Die Weltreligionen und die Einzigartigkeit des Christlichen – Die Unterscheidung nicht in der Idee, sondern in der Person: Jesus Christus – Aber welcher Christus? Wer Jesus nicht war – Hat Jesus sich in der Naherwartung geirrt? Die Sache Gottes im Wohl des Menschen.

Heinrich Fries, München

Bischofssynode

Abschluß ohne Manifest: Warum kam man nicht zu konkreten Vorschlägen? Leitfadens-Redaktor Grasso tendierte auf eine «Erklärung» – Sein Modell: die Lausanner Evangelikalen – Auf der Synode kamen aber zunächst die Erfahrungen der Bischöfe zum Zug – Der Papst von direkter Information fasziniert – Die Schwierigkeit lag im Beratungsauftrag – Zweierlei Verständnis von Theologie – Kämpfe und Leiden hinter den Kulissen – Das überspielte Plenum sagte nein – Der Papst zog Bilanz – Die Synode ist mehr als ihre Papiere.

Ludwig Kaufmann, Zürich

Dokument: Ein Weg zu gemeinsamer Willensäußerung – Anträge zur Verfahrensreform der Bischofssynode von Kardinal Dino Staffa.

Diskussion

Nicht vom Teufel reden – die Teufel nennen: Metaphysische Welterklärung und Ordo-Denken nahmen den Teufel als Gegebenheit – Erst nach dem Systemzerfall mußte man an ihn «glauben» – Das Kind nicht mit dem Bade ausschütten – Von Shakespeare lernen: Jago/Othello, Richard III; Macbeth – Hamlets und unsere «teufelische Situation» – Mit Heinrich Böll Teufel beim Namen nennen.

Paul H. Schüngel, Frechen

Zum Begriff «christliche Dichtung»: Auseinandersetzung mit Dorothee Sölle und Paul K. Kurz – Der Begriff gilt nicht für religiös emanzipierte, sondern für christlich engagierte Texte – Europa war nie (ausschließlich) christlich – Schon gar nicht im Mittelalter – Oft verwechselt man «christlich» und «religiös» – Sölles Begriff: Dichtung, die religiöse Sprache benutzt, ohne sich selber religiös zu verstehen – Mein Begriff: Dichtung, die sich christlich versteht, aber keine religiöse Sprache benutzt.

Gisbert Kranz, Aachen

Indien

Die Chaibasa-Bewegung in Bihar: Gewaltloser Kampf um soziale Gerechtigkeit – Hunger bei vollen Speichern – Händler-Clique im Bund mit Polizei – Von Studenten bloßgestellt – Schweigemarsch und Hungerstreik – Kann die Bewegung der Gewaltlosigkeit dem Druck der Gewalttätigkeit standhalten?

Canisius Huber, z. Z. Kalkutta

DAS UNTERSCHIEDEND CHRISTLICHE BEI HANS KÜNG

Eine ausführliche und ins einzelne gehende Besprechung des «neuen Küng» rechtfertigt sich aus drei Gründen. Erstens weil dieser umfangreiche Band nicht etwa singuläre und sensationelle Thesen bietet, sondern die Erkenntnisse einer ganzen Generation von Theologen, Dogmengeschichtlern und vor allem Exegeten zusammenfaßt und daraus Konsequenzen für heutiges Christsein zieht. Wenn auf der römischen Bischofssynode die «Abwesenheit der Theologen» beklagt wurde: hier sind sie «versammelt» anwesend, und in diesem zur gleichen Zeit erschienenen Werk geht es fürwahr auch um «Evangelisation in der heutigen Welt»! Zweitens weil dank der süffigen, durch den Tübinger Germanisten Walter Jens überprüften Sprache und dank der Großauflage die genannten Erkenntnisse erstmals in breitere, zumal katholische Kreise gelangen, die darauf allenfalls nicht entsprechend vorbereitet sind. Drittens weil von diesem Buch zum voraus ein Zerrbild in die Welt gesetzt wurde. Vom «Spiegel» ausgehend, ist es bis in den roten «Paese Sera» gelangt und wird in Rom, wie wir leider feststellen konnten, von schwarzen Klerikern und Publizisten als bare Münze genommen. Diesem verstümmelten Küng, der – durchsichtig genug, als daß man es auch in Rom erkennen sollte – zur Entkräftung des Christlichen aufgetischt wird, tritt die folgende Darstellung entgegen. Ein um die Hälfte kürzerer Auszug ist am 13. Oktober im Allgemeinen Sonntagsblatt, Hamburg, erschienen. Hier und in der nächsten Nummer der Orientierung wird nun das Original im vollen Umfang veröffentlicht. Der Autor, Prof. Dr. Heinrich Fries, ist Direktor des Ökumenischen Instituts der katholisch-theologischen Fakultät der Universität München. Die Redaktion

Das neue Buch von Hans Küng: CHRIST SEIN (Piper-Verlag, München 1974, 676 Seiten) hat Schlagzeilen gemacht, bevor es erschienen war. In den Überschriften: «Himmelfahrt wohin? Der Tübinger Theologieprofessor bricht in seinem neuesten Buch radikaler denn je mit traditionellen katholischen Dogmen» – «Entrümpelung bricht mit unhaltbaren Glaubenssätzen» hat Küng – zu Recht – die schlimmste Verzerrung der Intention und des Inhalts seines Buches gesehen: Der Artikelschreiber (im Spiegel 38/1974, 141–143) suggeriert, so sagt Küng, «der Verfasser sei nicht nur kein loyaler Kirchenchrist, sondern im Grund überhaupt kein Christ. Jede Auslassung und Verdrehung ist dem Präzendenten gut genug, um dem Leser längst vor dem Erscheinen des Buches einzureden, daß sein Verfasser mit dem alten Glauben an Jesus Christus gebrochen habe.»

Angesichts dieser Situation stellt sich die Frage: War es richtig, daß ein theologisch so wichtiges Buch schon vor seinem Erscheinen in der Form von Druckfahnen wer weiß wo überall bekanntgemacht wird? Wenn die «Präzension» ein falsches Bild vermittelt und wenn diese Information eine weite Verbreitung findet, wie es in diesem Fall geschah – nach dem Motto: Die Nachricht war zwar falsch, aber ich hatte sie zuerst –, dann geht davon unabsehbare «Wirkung» aus. Der Leser aber, der wissen will, wie die Sache sich wirklich verhält, hat keine Möglichkeit, sich an Hand des Buches selbst zu informieren; er ist bereits voreingenommen. Deshalb wäre doch die gute alte Regel zu befolgen: bei so anspruchsvollen Werken wie diesen, sich Zeit zu lassen, nicht zu früh zu starten und die Buchveröffentlichung abzuwarten.

Die Intention

Nach diesen Vorbemerkungen sei ein Wort zum inzwischen erschienenen Buch und zu seiner Intention selbst gesagt. Darüber gibt das Vorwort unmißverständlich Auskunft. Wer es aufmerksam gelesen hat, kann unmöglich zu den Schlagzeilen kommen, die bereits die Runde machten. Die «Orientierung» (Nr. 18 vom 30. September, Seite 200) hat daraus bereits erste Auszüge gebracht, doch sei hier ein wesentlicher Passus wiederholt:

Das Buch «will mitten im epochalen Umbruch kirchlicher Lehre, Moral und Disziplin nach dem Bleibenden suchen: das von den Weltreligionen und modernen Humanismen Verschiedene und zugleich den getrennten

christlichen Kirchen Gemeinsame. Der Leser hat einen Anspruch darauf, daß ihm zugleich historisch-exakt und doch aktuell, auf neuestem Forschungsstand und doch verständlich das Entscheidende und Unterscheidende des christlichen Programms für die christliche Praxis herausgearbeitet wird: was dieses Programm ursprünglich, noch nicht bedeckt mit dem Staub und Geröll von zweitausend Jahren, bedeutet hat und was dieses Programm heute, neu ins Licht gestellt, einem jeden für ein sinnvolles, erfülltes Leben bedeuten kann. Kein anderes Evangelium, doch dasselbe alte Evangelium für heute neu entdeckt!» (14).

Dem fügt Küng noch ausdrücklich hinzu, er verstehe dieses Buch als «positives Pendant zum Buch über die Unfehlbarkeit», als ausführlichere Darstellung seiner früheren Überlegungen: «Was in der Kirche bleiben muß» (1973) und: «Warum bleibe ich in der Kirche?» Dieser Beitrag schloß mit den nun wiederholten Worten: «Nicht obwohl ich Christ bin, bleibe ich in der Kirche. Ich halte mich nicht für christlicher als die Kirche. Sondern weil ich Christ bin, bleibe ich in der Kirche» (515).

Ausgerechnet ein so konzipiertes und verstandenes Buch soll nun zum Resultat führen – wie es wiederum die Schlagzeilen wußten: «Verurteilung des Schweizer Theologen scheint sicher zu sein». Es scheint fast, als sei den Kritikern daran gelegen, daß dies im Namen der katholischen Kirche und der kirchlichen Lehre geschehen müsse, «daß Küng nicht länger toleriert werden könne». Es sind dieselben Stimmen, die früher der gleichen Kirche Enge und Intoleranz vorwarfen, daß sie einem Theologen wie Küng nicht genügend Freiheitsraum gewähre.

Nun könnte es immer noch sein, daß Küng zwar die Absicht hatte, von der er im Vorwort unmißverständlich und eindringlich spricht, eine Begründung und Rechtfertigung des christlichen Glaubens geben zu wollen, daß er aber diese Intention seines Buches verfehlt hat. Deshalb ist es notwendig, ein Wort dazu, d. h. zum Inhalt zu sagen.

Der Horizont

In diesem großen Abschnitt wird eine umfassende und differenzierte Analyse geboten: eine *Beschreibung der Situation*, der sich Christentum und Christ sein heute gegenüber, durch die sie sich herausgefordert sehen: Es sind die modernen *Humanismen* als vielfältige Tendenzen zum Menschen und zu seiner – säkularen – Welt; es ist die durch technische und wissenschaftliche Evolution sowie durch gesellschaftliche und politische Revolution geprägte Humanität. Küng beschreibt diese den Fortschritt proklamierenden Phänomene und Ideologien durchaus kritisch – und diese Kritik artikuliert er in einer Fülle von Fragen, die griffig und anschaulich formuliert sind. Diese Analyse wird jedoch zu keinem pessimistischen Lamento, sondern zum Anlaß, in diesem «Kairos» eine echte Chance für das Christliche zu sehen. In der Offenheit zur Moderne muß das Evangelium keineswegs verraten werden – im Gegenteil: «Der Diamant soll nicht verschleudert, wohl aber geschliffen und wenn möglich zum Strahlen gebracht werden» (28).

Daneben erkennt Küng heute die andere Dimension: Die Abkehr von der Eindimensionalität, das *Erwachen der Sinnfrage*, die Erfahrungen von Transzendenz, die Wiederkehr des Religiösen, ja den «Zugang zu Gott». In diesem Zusammenhang erörtert Küng die Frage der Gotteserkenntnis und überlegt – man denkt dabei an Pascals bekanntes «Argument der Wette» –: Was ist, wenn Gott existiert? «Wenn Gott ist, ist er die Antwort auf die radikale Fraglichkeit der Wirklichkeit» (65). Obwohl ein Nein zu Gott möglich und wirklich ist, so folgt daraus nicht die Gleichgültigkeit des Ja oder Nein. Das Nein zu Gott bedeutet ein letztlich unbegründetes Grundvertrauen zur Wirklichkeit (wenn nicht schon überhaupt Grundmißtrauen). Das Ja zu Gott aber bedeutet ein letztlich begründetes Grundvertrauen zur Wirklichkeit. Wer Gott bejaht, weiß, warum er der Wirklichkeit vertraut.

«Von einem Patt kann also keine Rede sein.» «Der Gottesglaube lebt aus einem letztlich begründeten Grundvertrauen: im Ja zu Gott entscheidet sich der Mensch für einen letzten Grund, Halt, Sinn der Wirklichkeit. Im Gottesglauben erweist sich das Ja zur Wirklichkeit als letztlich begründet und konsequent: ein in der letzten Tiefe, im Grund der Gründe verankertes Grundvertrauen. Der Gottesglaube als das radikale Grundvertrauen vermag also die Bedingung der Möglichkeit der fraglichen Wirklichkeit anzugeben. Insofern zeigt er eine radikale Rationalität, die freilich nicht einfach mit Rationalismus verwechselt werden darf» (67).

Inwiefern darin ein Gegensatz zur katholischen Lehre liegen soll, bleibt das Geheimnis des Kritikers im Spiegel.

Im Zusammenhang mit dieser Thematik sagt Küng: *Das Wort Gott* kann trotz vielfältigen Mißbrauchs, trotz der Vieldeutigkeit des Gottesbegriffs nicht entbehrt werden. Statt nicht mehr von Gott zu reden oder statt in gleicher Weise von Gott zu reden, käme heute alles darauf an, behutsam in neuer Weise von Gott reden zu lernen! Wenn aber Theologie nicht mehr Logos von Gott wäre, sondern wenn sie nur vom Menschen und von Mitmenschlichkeit redete, wäre sie ehrlicher – wie bei Ludwig Feuerbach – Anthropologie zu nennen (71).

Die dritte Herausforderung des Christseins stellen die *Weltreligionen* dar. Küng gibt eine Charakterisierung von Konfuzianismus, Hinduismus, Buddhismus, Islam. In der Verhältnisbestimmung des Christlichen zu ihnen lehnt er die Konzeption eines «anonymen Christentums» ab – nach meiner Meinung allerdings nicht ganz überzeugend – und meint in diesem Zusammenhang: Die Konservativen «in der Kirche haben nicht immer recht in ihren Antworten, doch sehr oft in ihren Fragen» (90). Er unterscheidet ferner – und das ist sehr wichtig – die Heilsfrage von der Wahrheitsfrage: «man kann nicht Christ und ebenso Buddhist sein» (96) und wendet sich gegen die heute üblich gewordene naive Begleitmusik zu den Religionen, denen noch jene Prozesse bevorstehen, die das Christentum in der Auseinandersetzung mit der Wissenschaft bereits bestanden hat. Er sieht im Christentum einen «kritischen Katalysator» (102) gegenüber den Religionen und artikuliert auch ihnen gegenüber die Spezifität, ja die *Einzigartigkeit des Christlichen* – diese Bezeichnung zieht Küng mit Recht dem mißverständlichen Begriff «Ausschließlichkeit» vor. Das schließt nicht aus, sondern ein, daß ein richtig verstandenes japanisches, afrikanisches Christentum zur Forderung für ein Christentum der Zukunft wird (106).

Die Unterscheidung – welcher Christus?

Diese Frage bildet den Hauptteil des Buches; er ist zugleich mit dem größten Engagement geschrieben. Die Antwort lautet – und sie durchzieht das ganze Buch und gibt ihm eine ausgesprochen christologische, ja christozentrische Note –: Die Unterscheidung des Christlichen ist nicht eine Idee, ein Prinzip, eine Theorie, sondern eine Person: *Jesus Christus*. Das Christentum kann letztlich nur dadurch relevant sein, daß es, «wie immer in Theorie und Praxis, die Erinnerung an Jesus als den letztlich Maßgebenden aktiviert: an Jesus den Christus und nicht nur einen der maßgebenden Menschen» (116) – hier klingt eine von Jaspers eingeführte Sprachregelung an.

Dieses Thema wird nun in reicher Instrumentation entfaltet. Unter den Fragen: *Welcher Christus?* spricht Küng vom Christus der Frömmigkeit, vom Christus der Schwärmer und der Literaten, vom Christus des Dogmas. Dabei geht Küng auf die christologischen Aussagen der frühen Konzilien ein und sagt von ihnen, daß sie in griechischer Sprache und Begrifflichkeit zu ihrer Zeit durch die Lehre von der Gleichwesentlichkeit des Sohnes mit dem Vater und durch die Aussage von den zwei Naturen in einer Person zum Ausdruck brachten, was Jesus Christus bedeutet. Mit Rahner sieht Küng in Chalkedon eher einen Anfang als ein Ende, und er meint, daß heute, «ohne die Legitimität der alten Christologie zu bestrei-

tén, eine dem heutigen Menschen mehr entsprechende geschichtliche Christologie von unten, vom konkreten geschichtlichen Jesus her gemäß sei» (125). Und eben diese versucht Küng unter der Überschrift: «*Der wirkliche Christus*» (137–157). Dabei verarbeitet er in einer beachtlichen Intensität schöpferischer Rezeption die Ergebnisse der gegenwärtigen Exegese und biblischen Theologie. Obwohl die Evangelien – die maßgeblichen Quellen und Dokumente für diese Frage – keine stenographischen Protokolle des Lebens und der Geschichte Jesu sind, sondern engagierte und engagierende Zeugnisse von Jesus dem Christus, also Zeugnisse des Glaubens, Verkündigung und Botschaft, so enthalten sie zweifellos historische Informationen: man kann von ihnen aus auf den Jesus der Geschichte zurückfragen, nach dem «wirklich Geschehenen».

Die Rückfrage von den Glaubenszeugnissen auf den *Jesus der Geschichte* ist möglich, weil zwischen der Predigt Jesu und der Predigt der Verkündiger, weil überhaupt zwischen dem Jesus der Geschichte und der urchristlichen Christusverkündigung bei aller Diskontinuität eine Kontinuität besteht. Die Rückfrage ist berechtigt, «weil nur von der Geschichte Jesu her die urchristliche Christus-Verkündigung entstehen konnte und verstanden werden kann.» Die Rückfrage ist notwendig, «weil nur so die urchristliche und damit auch die heutige Christus-Verkündigung gegen den Verdacht geschützt werden kann, nicht auf einer geschichtlichen Tatsache zu gründen, sondern bloß eine Behauptung, eine Projektion des Glaubens, ja ein reiner Mythos, eine Apotheose zu sein» (151). Man könnte hinzufügen: eben dies war die Absicht dieser biblischen Schriften selbst.

Jesus Christus ist selbst in Person das *Programm des Christentums*. Unter der Überschrift: «*Der gesellschaftliche Kontext*» (169–204) wird in vielfältiger Variation gesagt, *wer Jesus nicht war*:

Jesus war kein «Mann des Establishments», «kein Priester, kein Theologe, kein Tempelliturgiker, kein Ordensmann», kein Revolutionär außer einem der Gewaltlosigkeit, kein Gesetzesfrömmiger. Jesus ist aber auch keine Chiffre für eine Allerweltreligion (204).

Gerade diese Thematik gibt Küng Gelegenheit, seine Sprach- und Formulierungskunst spielen zu lassen. Dabei geht es bisweilen nicht ohne unnötige «Treffer» ab: Was soll z.B. das Wort: «Jesus war kein bischöflicher Mann des Ausgleichs», «kein braver Kirchenchristus». Was soll das Wort vom «öffentlichen Geschichtenerzähler» (171) oder von den hippieartigen Zügen in seiner Lebensführung (184)? Solche Reizworte verführen leicht zu jenen plakativen Montagen mancher Journalisten, über die sich Küng beklagt, weil daraus Mißverständnisse entstehen, zumal dabei der erklärende und differenzierende Kontext weggelassen und nur das Plakat übrigbleibt. Und überhaupt: Woher weiß man dies so genau?

Die negative Abgrenzung führt zur weiteren Frage: *Wer war Jesus eigentlich?* Diese Frage wird in der Beantwortung der Frage gesehen: «Was bestimmte Jesus eigentlich? Was ist seine Mitte?» Die Antwort lautet: «*Die Sache Jesu ist die Sache Gottes in der Welt.*» Dem wird hinzugefügt: Nur deshalb geht es Jesus auch ganz und gar um den Menschen, weil es ihm zunächst ganz und gar um Gott geht (205).

Jesus verkündet sich nicht selbst, sondern das *Reich Gottes*. Er tut es im apokalyptischen Horizont seiner Zeit in der Erwartung des Reiches für die allernächste Zeit (207 ff.). In diesem Zusammenhang erörtert Küng die viel besprochenen *Naberwartungstexte* und stellt die Frage: Hat sich Jesus geirrt? Die Antwort:

«Irren ist menschlich, und wenn Jesus wahrhaft Mensch war, konnte er auch irren» (208), ist nicht befriedigend – auch sündigen ist menschlich. Besser als diese Auskunft ist die andere, daß die Kategorie Irrtum in diesem Zusammenhang nicht völlig adäquat ist: «Es handelte sich bei der Naherwartung weniger um einen Irrtum als um eine zeitbedingte, zeitgebundene Weltanschauung» (210). Diese ist so zu interpretieren und bedeutet der Sache nach – und darin liegt ihre Berechtigung –, daß in der Person und im Werk Jesu die absolute Zukunft Gottes, Gottes Reich schon begonnen hat. So fügt sich zu dem «Noch nicht», das «Doch schon» der Präsenz des Reiches Gottes. Beides soll in der jeweiligen Gegenwart wirksam werden. Es wird wirksam durch die mit der Botschaft von Gottes Herrschaft und Reich verbundene Mahnung zur Umkehr im

Denken und im Handeln, in einem sich ganz auf Gott einlassenden Glauben, der im Blick auf die Zukunft die Gestalt der Hoffnung hat (216).

Ein Zeichen der Präsenz der Herrschaft Gottes sind *Jesu Taten*. Damit ist das *Problem der Wunder* tangiert. Küng, der hier wie auch sonst den Schwierigkeiten nicht aus dem Weg geht, nennt diese beim Namen. Er erwähnt nicht nur die Schwierigkeiten, die der heutige Mensch angesichts des Wunders empfindet, das längst nicht mehr «des Glaubens liebstes Kind» ist; er bespricht den biblischen Begriff des Zeichens, dem der neuzeitliche Wunderbegriff «der Durchbrechung der Naturgesetze» völlig fremd ist, dem es gerade nicht auf diesen, damals ganz unbekanntem Gesichtspunkt ankommen kann, sondern auf die Zeichenhaftigkeit, auf das, was innerhalb eines Geschehens Bewunderung und Staunen erregt.

Verlangt wird nicht ein Glaube, «daß es Wunder gibt oder daß dieses oder jenes Geschehen wirklich ein Wunder ist. Vielmehr wird der Glaube an Gott erwartet, der in dem Menschen, der solches tut, am Werke ist und für dessen Wirken die Wundertaten Zeichen sind» (219). Die richtige Art, diesem Problem zu begegnen, ist in einer von der gegenwärtigen Exegese angebotenen und verlangten *differenzierten Betrachtungsweise* gegeben. Sie bewahrt vor dem Standpunkt «alles oder nichts», sie untersucht die einzelnen Wunderberichte: nach ihrer literarischen Eigenart, nach ihren möglichen Modellen und Motivationen, in ihrer Zuordnung zum deutenden Wort der Verkündigung der Gottesherrschaft, als mögliche vorweggenommene Epiphanie des Auferstandenen, als Zuordnung vor allem zur Person Jesu selbst, der nicht nur «Verkünder und Ratgeber», sondern zugleich Heilender und Helfender ist. Wunder, vor allem die unbestreitbaren Heilungen Jesu sind Zeichen dafür, daß in ihm das Reich Gottes

schon gekommen ist. Darüber hinaus ist im Sinn des Neuen Testaments darauf hinzuweisen, daß Wunder und Zeichen allein noch nichts beweisen – sie sind vieldeutig, sie sind vor allem, so meint J. H. Newman, kein Mittel gegen den Unglauben. Auch diese Überlegung gibt der Frage der Wunder und Zeichen den ihr zukommenden Stellenwert.

Die *Sache des Menschen* ist der weitere Programmpunkt, von dem Jesus bestimmt ist. Die Zuordnung «zur Sache Gottes» ist darin gegeben, daß die Sache Gottes, der Wille Gottes auf das Wohl des Menschen gehen (241), (besser würde man vom Heil des Menschen sprechen).

In diesem Zusammenhang zu sagen: «Der Mensch ist das Maß des Gottesdienstes» – «Die Sache Gottes ist nicht der Kult, sondern der Mensch» (243) kann, aus dem Zusammenhang gerissen, zu Mißverständnissen führen, obwohl Küng ausdrücklich und wiederholt sagt – und das ist eine gute Formulierung –: Gott wird «von Jesus nicht durch Mitmenschlichkeit interpretiert, auf Mitmenschlichkeit reduziert. Durch Vergötzung wurde der Mensch nicht weniger entmenschlicht wie durch Versklavung. Aber die Menschenfreundlichkeit des Menschen wird von der Menschenfreundlichkeit Gottes her begründet. Und deshalb soll überall der letzte Maßstab sein: Gott will das Wohl des Menschen» (242). Das Zueinander von Gottes- und Nächstenliebe, die nicht identisch sind, weil Gott und der Mensch nicht dasselbe sind, wird an dem schönen Satz klar: «Von der unbedingten Liebe Gottes her läßt sich auch der Mitmensch ganz radikal so lieben, wie er ist, mit all seinen Grenzen und Fehlern» (245). Dies wird noch einmal konkretisiert und radikalisiert in dem Gebot der Feindesliebe, die die Besonderheit des Programms Jesu in spezifischer Weise bestimmt: «Die Überlegenheit Jesu wird nicht am oft durchaus vergleichbaren Einzelsatz, sondern am unverwechselbaren Ganzen sichtbar» (249).

(2. Teil folgt)

Heinrich Fries, München

BISCHOFSSYNODE OHNE MANIFEST

«Es gehört mehr als ein Nein dazu, um den richtigen Weg zu gehen.» So schloß eine Vorschau¹ auf den «Internationalen Kongreß für Weltevangelisation», der unter dem Ehrenpräsidium von Billy Graham im Juli dieses Jahres die «Bekennenden» oder «Evangelikalen» der protestantischen Kirchen in *Lausanne* versammelte. Mit dem gleichen Satz einen Schlußbericht zur katholischen Bischofssynode vom vergangenen Monat Oktober in *Rom* einzuleiten, legt sich aus verschiedenen Gründen nahe.

Das Thema war hier wie dort dasselbe, und dies keineswegs nur äußerlich vom Wort «Evangelisation» her. Denn hier wie dort kreiste die Frage nach dem Ziel solchen Wirkens und Auftrags um die beiden Pole «Heil» und «Wohl» des Menschen und aller Menschen: *Wie* ist das theoretisch anerkannte «Sowohl als auch» zu realisieren, *wie* ist die eine oder die andere «Schlagseite» zu vermeiden, wenn die zum effektiven Handeln nötigen Akzente und Prioritäten gesetzt werden sollen? Solche Prioritäten *nicht* setzen ist der billigste Ausweg, und der Abschluß der Bischofssynode sieht ihm insofern gleich, als man darauf verzichtet hat, dem Papst irgendwelche formellen Vorschläge zu machen.

Der Kongreß von Lausanne verstand sich innerhalb des Protestantismus als relativen Kontrapunkt zur Tendenz des Ökumenischen Rates in Genf, insofern dieser spätestens seit der «Konferenz für Kirche und Gesellschaft» vom Jahre 1966 die Weltverantwortung zu seinem primären Postulat erhoben und auf der Missionskonferenz von *Bangkok* um die Jahreswende 1972/73 in derselben Richtung den Akzent auf die Entkolonialisierung und auf die entsprechenden Konsequenzen für die früheren Missionskirchen gesetzt hatte.

Für die Bischofssynode gab es kein solches «Gegenüber»: die Gegensätze waren in ihrem eigenen Gremium in den verschiedensten Schattierungen vertreten, und was der Generalsekretär des Ökumenischen Rates *Philip A. Potter* im Sinn

und Geist von Bangkok als eingeladener Gast am 10. Oktober der Bischofssynode vortrug – vgl. die Titelseite unserer letzten Ausgabe! –, unterstützte nur in einer eindrucklichen Gesamtschau was soundsoviele Vertreter der Episkopate aus Lateinamerika, Asien und Afrika bereits in ihren Kurzvoten als Mosaiksteine zu einem ähnlichen Bild zusammengetragen hatten.

Warum kam man nicht zu konkreten Vorschlägen?

Trotzdem ist der Kongreß von Lausanne schon bei der Vorbereitung und dann wieder in der kritischen Phase vor dem Abschluß in einem bestimmten Sinn für einen maßgebenden Mann der Bischofssynode Vorbild gewesen. Professor *P. Domenico Grasso SJ*, dem die Vorbereitungsarbeiten übertragen waren und der auch ein Schlußdokument entwarf, wies in einer Pressekonferenz zwei Tage vor Beginn der Bischofssynode auf die ökumenischen und protestantischen Versammlungen von Bangkok und Lausanne hin, um die weltweite Aktualität des Themas der Evangelisation zu unterstreichen. Nach Abschluß der Synode gab er in einer Unterredung (als Entgegnung auf die Vorschau in Orientierung Nr. 18, Seite 195) eindringlich zu bedenken, daß er im *Vorfeld* der Bischofssynode eine Gruppe mit zwei Protestanten, darunter einen Teilnehmer von Bangkok, beisammen gehabt habe. Als Arbeitsziel aber für den *Abschluß* sei ihm ein Text vorgeschwebt, wie ihn der Kongreß von Lausanne verabschiedet habe. Und Pater Grasso drückte seinem Besucher ein Exemplar von «The Lausanne Covenant» in die Hand.

Der Besucher war ich selber, und als ich zu lesen begann, ging mir ein Licht auf. Drei Tage lang hatte ich jedem Mitglied und jedem Mitarbeiter der Synode, dem ich begegnen konnte, dieselbe Frage gestellt:

Warum ist es nicht zu den konkreten «*Propositionen*» gekommen, von denen der Generalsekretär der Synode Msgr. Rubin in der Pressekonferenz vom 10. September zwei Wochen vor Beginn erklärt hatte, daß sie als *Frucht* der Synodenarbeit dem Papst vorgelegt werden sollten, die der

¹ Von Heinrich Stubbe in: Deutsche Zeitung vom 12. Juli 1974, Seite 22

Papst auch tatsächlich erwartete und deren Nichtzustandekommen er in seiner Schlußansprache ausdrücklich bedauerte?² Die Antworten, die ich erhielt, verwiesen meist auf das Gestrüpp der verfehlten Arbeitsmethode.

Pater Grasso hingegen, dessen Auskünfte schon auf der zweiten einführenden Pressekonferenz vom 26. September das Informativste gewesen waren, was man dort hören konnte, gab mir den Schlüssel für des Rätsels Lösung in die Hand. Nach den Propositionen im Sinne von «pastoralen Schlußfolgerungen» gefragt, sprach er von einer «Erklärung» (dichiarazione), ein Wort, das ich aus keinem andern Mund gehört hatte. Sein Modell, der Text aus Lausanne, macht deutlich, was er darunter verstand. Jeder Abschnitt beginnt mit «We affirm» (wir erklären feierlich), «we confess» (wir bekennen), «we believe» (wir glauben): das literarische Genus, das ihm vorschwebte, war somit eindeutig das eines *Bekennnistextes*.

Aber nicht nur formal, auch inhaltlich hatte Pater Grasso von Anfang an eine klare Vorstellung, worauf die Synode hinaus sollte. Nicht um die Probleme der früheren Missionskirchen sollte es gehen, sondern um den Abschied von einem auf jene Zonen beschränkten Missionsdenken: hin zu der Erkenntnis von «Mission ist überall», hin zu einem Konzept von Evangelisation, das auch die ehemals christlichen Länder als «pays de mission» einschließt und auch hier missionarische Methoden, wie etwa das Katechumenat, zur Anwendung bringt. In dieser Optik hatte Pater Grasso, der Pastoraltheologe der Gregoriana-Universität, mit zwei dortigen Dogmatik-Professoren, PP *Alszegeby* und *Flick*, schon das sogenannte «instrumentum laboris», den Leitfaden für die Synodenarbeit, vorbereitet, und er ist heute noch überzeugt, daß er in diesem bereits gut eingespielten Dreierteam zu dem von ihm angestrebten Ziel gelangt wäre, hätte man ihn (bzw. diese drei) die *ganze* Arbeit *allein* machen lassen. Der Papst aber hatte es anders im Sinn, und dadurch trat ein völlig neues Element auf den Plan, was für Grassos Konzept nur eine Störung bedeuten konnte.

Der Papst wurde unmittelbar informiert

Seit seinen Reisen nach Bombay, Medellín, Manila und vor allem nach Kampala ist Paul VI. begierig nach persönlichen Begegnungen mit den Kirchen der Dritten Welt. Nichts drückt besser seine Faszination dafür aus, als das Bild, das man jetzt in allen Schaufenstern der Via della Conciliazione von ihm sieht: ein spontan sich vorbeugender, aufmerksam, ja neugierig und erwartungsvoll zuhörender – Mensch. Mit seinen ungemein wachen Augen wirkt er fast wie ein moderner Forscher, der gespannt darauf wartet, was bei seinem Experiment herauskommt, und auf dessen Gesicht sich bereits die Vorfreude auf das Gelingen spiegelt. Nicht viel anders schildern ihn auch diejenigen, die ihn während der Berichterstattungen der verschiedenen Episkopate im Plenum beobachtet haben. Aufmerksam den schriftlich vorliegenden Text mitverfolgend, zugleich mit Mimik und Gestik reagierend, vielen, zumal asiatischen und afrikanischen Bischöfen nach ihren Reden zuwinkend, kurz, trotz des sich auferlegten Stillschweigens eine wirkliche Präsenz ausstrahlend: so hat ihn *Joseph Thomas*, der Sprecher für die frankophone Presse, gesehen. Und Kardinal *König*, der als einer der drei *delegierten* Präsidenten mit dem Papst, dem nach Statut *eigentlichen* Präsidenten der Synode, stets engen Kontakt hatte, fand Paul VI. «geistig sehr lebendig, ruhig, ausgeglichen und entgegen der landläufigen Meinung eher optimistisch, vor allem aber «fasziniert von der *unmittelbaren Information* über die Vorgänge innerhalb der Kirche in aller Welt». Solche Information hat denn auch der Papst seinerzeit, als er die Institution der Bischofssynode einsetzte, als das erste Ziel ihrer Versammlungen bezeichnet, und insofern dieses Ziel nicht nur für den Papst, sondern auch für die Bischöfe im Sinne des *gegenseitigen* Austausches von Informationen bzw. Erfahrungen erreicht wurde, war diese Synode

² «Die Kürze der Zeit erlaubte nicht... die *wünschbaren Schlußfolgerungen* zu ziehen.»

ein Erfolg wie keine zuvor, ja sie bot selbst im Vergleich zum Konzil damit etwas völlig Neues, weshalb, so wiederum Kardinal König, «mehr noch als beim Konzil die internationale Spannweite der Kirche zu spüren» war und ihre «qualitative Katholizität» (Kardinal Taranon) plastisch und greifbar wurde.

Unvermeidliche Kollision

Zur Information hinzu aber hat der Papst der Synode seine «Beratung» als zweites Ziel gesteckt. Wie diese zustande kommen soll, ist aber nach wie vor nicht geklärt, und so war es auch diesmal keineswegs klar, wie man aus der Information und dem Erfahrungsaustausch zu konkreten Vorschlägen, ja nicht einmal zu welcher Art von Vorschlägen an den Papst man kommen sollte. Jedenfalls sollte für diese Arbeit einerseits das Instrument der «*circuli minores*», andererseits ein zu Grasso und seinen Leuten neu und unverbraucht hinzutretender Spezialsekretär dienen. Der Papst wünschte, daß dieser aus der Dritten Welt stamme. Berufen wurde der Direktor des biblisch-liturgisch-katechetischen Instituts von Bangalore, Duraisamy Simon *Amalorpavadass*³, der auch Konsultor des Sekretariats für die nichtchristlichen Religionen ist. Durch diese Berufung wurde die *Zweiteilung* der Synodenarbeit, wie sie schon im «Arbeitsinstrument» grundgelegt war, auch personell bestätigt: Amalorpavadass war für die Ausbeute aus dem «Erfahrungsteil» zuständig, Grasso für die Bearbeitung des «theologischen Teils».

Im letzten Bericht (Nr. 20, Seite 222) wurde diese Zweiteilung anlässlich des «Starts» zur zweiten Etappe bereits als unglücklich bezeichnet: Von jetzt ab fuhr die Synode in zwei Zügen. Während man zunächst das Gefühl hatte, daß der zweite leer vorbeifuhr und die Passagiere des ersten ihre Reise in der eingeschlagenen Richtung nur leicht verunsichert fortsetzten, zeigte es sich, daß die Führer des zweiten Zuges darauf beharrten, gemäß ihrem Fahrplan die Passagiere in ihrer Richtung ans Ziel zu führen. Plötzlich standen nun die beiden Lokomotiven einander gegenüber und versperrten sich gegenseitig den Weg. Der Versuch, sie zusammenzuhängen, schlug fehl, d.h. zusammengehängt konnten sie erst recht nicht weiterfahren: beide blieben in entgegengesetzter Fahrtrichtung eingestellt. Die Passagiere stiegen schließlich aus und ließen die beiden Züge auf offener Strecke stehen: keiner von beiden war zu seinem Ziel gekommen.

Mit den beiden Lokomotiven sind die beiden Spezialsekretäre gemeint. Formal hatten beide zunächst dieselbe Arbeit zu leisten: die Wortmeldungen im Plenum zu einem «synthetischen Bericht» zusammenzufassen und eine Liste von Fragen für die nach Sprachen aufgegliederten Arbeitsgruppen (*circuli*) zu erstellen. Das galt ebenso für den zweiten wie für den ersten Teil. Die «Synthese» wurde jeweils von einem Kardinal im Plenum verlesen. Für den zweiten Teil war dafür Kardinal *Woytila* bestimmt, für den ersten hatte Kardinal *Cordeiro* als einer der fünf Berichterstatter der «Kontinente» diese Funktion übernommen.

Die beiden Kardinäle hatten allerdings nicht genau die gleiche Stellung. Während Woytila für den theologischen Teil, zu dem er auch die Einführung gehalten hatte, zusammen mit Grasso allein verantwortlich war, teilte Cordeiro seine Verantwortung mit den vier andern Berichterstattern der «Kontinente» insofern es eben *fünf* Einführungen in den ersten Teil gegeben hatte. Das komplizierte die Situation, und als es zur Krise kam, hatte Amalorpavadass an Cordeiro nicht die gleiche Stütze wie Grasso an Woytila.

Zweierlei Verständnis von «Theologie»

Das erste Warnsignal mußte der «Erfahrungszug» vernehmen, als er sein zweites Etappenziel erreicht hatte. Die zwölf *circuli* legten durch gewählte Berichterstatter die Ergebnisse ihrer Arbeit vor. Der Generalsekretär der Synode, Bischof *Rubin*, gab zu bedenken, daß die verlesenen «Propositionen» der Zirkel über den «ersten Teil» nichts Endgültiges seien. Sie seien vielmehr dazu bestimmt, mit jenen über den zweiten

³ Amalorpavadass ist der Bruder eines der beiden Sekretäre der «Propaganda Fide», Erzbischof Duraisamy Simon *Lourdusamy*, den der Papst vor drei Jahren von seinem Sitz von Bangalore weg auf den römischen Posten berufen hat.

(theologischen) Teil «konfrontiert und koordiniert» zu werden. Die Schlußfolgerungen («Konklusionen») der Versammlung müßten nämlich am Ende die Meinung der Synodalen über das «ganze Thema in seiner Komplexität» ausdrücken. Der Satz war kein Muster an Klarheit, aber im Licht der *Schlußansprache* des Papstes versteht man ihn vielleicht besser. Darin erfuhr die Arbeit der *circuli* eine Kritik: Einiges was von ihnen «gekommen» sei, müsse «relativiert, eingegrenzt, nüanciert, ergänzt und vertieft» werden. Der Papst bezeichnete sich dabei als «Wächter», der verhindern müsse, daß die «Weichen» für die Zukunft der Kirche falsch gestellt würden. Offenbar wollte das auch schon das Warnsignal von Msgr. Rubin tun. Der «theologische Teil» war dann als *Korrektur* der Erfahrungen – sie sollten geprüft werden – gedacht. «Theologie» treiben bedeutete somit, ihnen das vorfabrizierte Sieb römischer Doktrin entgegenzustellen. Was das Sieb durchließ, konnte dann als «Konklusionen» in Frage kommen.

Amalorpavadass allerdings hatte eine ganz andere Auffassung von Theologie. Gemäß dem von der Synode zuerst eingeschlagenen Erfahrungsweg bezeichnete er die verschiedenen Situationen und Realitäten der Welt als den «Umkreis, worin Gott gegenwärtig wird und sich uns offenbart». In ihnen als einer Vielzahl von «Zeichen der Zeit» zu lesen, sie als solche zu erspüren und zu deuten, sei die Aufgabe: nur so könne die Synode zur Einsicht gelangen, was Gott mit der Kirche vor habe, und in diesem Sinn gelte es zugleich eine «Theologie» wie einen «Weg» und ein «Programm» der Evangelisation zu erarbeiten.⁴

Kämpfe und Leiden um ein «Schlußdokument»

Worin Amalorpavadass mit Rubin übereinstimmte, war immerhin dies, daß man nicht bei der Zerteilung verbleiben könne. Auch er, in seiner «Synthese der Erfahrungen», war bereits auf dem Weg der theologischen Deutung, wie es übrigens auch in den Interventionen im Plenum der Fall war, die er zusammenzufassen hatte. Selbst der Bericht zum «zweiten Teil» gab diese «Mischung» zu, aber die beiden Berichte wären trotzdem nicht auf einen Nenner zu bringen. Es ist – zumal für Leute, die an militärische Übungen und Manöver denken – wie ein Symbol, daß die Synodalen zum Schluß die beiden Berichte je in einem roten und in einem blauen Heft erhielten. Und es ist nicht minder bezeichnend, daß darin die «Propositionen» der *circuli* fehlen. Die von Rubin in Aussicht gestellte Konfrontation und Koordination derselben fand weder im Plenum, noch hinter den Kulissen wirklich statt, wohl aber geisterte nach Rubins Signal mit dem Stichwort «compresso» bald einmal die Idee von einem zu erstellenden «Schlußdokument» herum.

Von wem die Idee für ein «umfassendes» Schlußdokument (so dürfte «in compresso» zu übersetzen sein) eigentlich stammt und ins Feld gebracht wurde, scheint immer noch nicht klar zu sein. Amalorpavadass soll schon vom 6. Oktober an bei Rubin um einen Zusammentritt des zuständigen Gremiums gebeten haben. Dieses bestand aus folgenden 24 Personen:

- sechs (1+5) Berichterstatter, nämlich *Woytila* einerseits, *Bernardin*, *Cordeiro*, *Etchegaray*, *Pironio* und *Sango* anderseits.
- Generalsekretär *Rubin* und die beiden Spezialsekretäre: *Grasso* und *Amalorpavadass* (fortan abgekürzt: Amalor).
- fünfzehn Experten bzw. «Helfer», die den Spezialsekretären zur Verfügung stehen sollten.

Bei diesem «Gremium der 24» handelte es sich um lauter vom Papst ernannte Personen. Als es sich am Mittwoch, 19. Oktober, um 17 Uhr versammelte, blieben noch zehn Tage bis zum Abschluß. Grasso und Amalor sollten die «großen Linien» für das «Dokument» vorlegen. Grasso tat dies im Sinne der Hauptpunkte des blauen Heftes, Amalor gab zuerst an, wie er sich die Methode für die weitere Arbeit vorstellte, las den Entwurf für eine «Präambel» und eine erste Disposition vor. Aus der Diskussion

soll sich eine Bevorzugung des Planes von Amalor ergeben haben, doch wurde dies offenbar nicht durch Abstimmung eruiert. Hingegen wurde einmütig beschlossen, es solle nicht weiter an zwei Entwürfen gearbeitet, sondern nur ein gemeinsames Dokument erstellt werden. Daß es ein «Dokument» und nicht nur eine Liste von «Propositionen» geben solle, scheint eher nebenher behandelt und anscheinend von Etchegaray und Pironio empfohlen worden zu sein.

Der Beschluß setzte zu seiner Ausführung Zusammenarbeit und Teamwork voraus. Grasso hielt dafür, daß dazu die Zeit nicht mehr reiche. Er erreichte am folgenden Tag von Woytila und Cordeiro, daß sie in eigener Verantwortung den Beschluß umstürzten. Amalor und Grasso sollten nun also je ein Dokument, das heißt zunächst je eine detaillierte Disposition erstellen. Amalor war dagegen, aber fügte sich. Am folgenden Freitag fand die statutarische Sitzung des «Gremiums der 39» statt. Zu den 24 traten jetzt noch die drei delegierten Präsidenten *König*, *Landazuri-Ricket*, *Zoungrana* sowie die zwölf gewählten Sprecher der «circuli» hinzu. Die 24 mußten zu ihrer Verblüffung feststellen, daß entgegen ihrem Beschlusse wieder von zwei Entwürfen die Rede war, wobei Amalor nebst seiner Präambel die verlangte Detail-Disposition, Grasso aber bereits einen ausgeschriebenen Text einbrachte. Der vorsitzende Kardinal König gab Amalor Gelegenheit, seine Kritik am Geschehen vorzubringen. Von den Zirkelsprechern fand der französische Bischof *Matagrín*, daß man vor einer «schmerzlichen Wahl» (un choix douloureux) stehe, welches Wort nach und nach auch außerhalb des genannten Gremiums bekannt wurde.

Das Plenum sagte nein

Man ließ es aber offenbar nicht auf eine solche Wahl ankommen. Das Präsidium brachte vielmehr den Vorschlag zur Abstimmung, die zwei Spezialsekretäre sollten zwei Dokumente erstellen, dann sollten die zwei Hauptberichterstatter (Woytila und Cordeiro) daraus ein einziges machen. So geschah es auch, wobei man nun schildern mußte, wie der im «Pensionato Romano» untergebrachte Inder ohne Büro, ohne Typistin, mit nur zwei freiwilligen Helfern vom Freitag nachmittag bis Sonntag früh arbeitete (die zweite Nacht, um niemanden zu stören, in der Bar!), um schließlich morgens sieben Uhr seinen zweifellos großen «Wurf» abzuliefern. Das Plenum bekam ihn nie zu sehen, nur unter der Hand zirkulierte er bei einigen Synodalen.

Was vielmehr am Dienstag in die Plenarversammlung gelangte, war ein vierteiliges Dokument, wovon Teil 1 ziemlich «reiner Grasso», Teil 2-4 eine verwässerte Mischung von Grasso und Amalor («in extremis» zusammengestellt durch den Belgier *Descamps*) war. Weder der erste noch der zweite konnte sich darin wiederfinden. Vor allem waren von beiden die «Propositionen» verschwunden. Während der lange dauernden Vorlesung nahm das Murren im Plenum beständig zu, in der darauffolgenden Pause gab es eine Spontanzusammenkunft von Verantwortlichen aller Bischofskonferenzen mit dem Präsidium, das schließlich eine vierteilige Grundsatz- oder Eintretensabstimmung durchführte. Teil 1 wurde angenommen, die Teile 2-4 abgelehnt, womit das Schicksal des ganzen «Schlußdokuments» besiegelt war. Es war ein Aufstand gegen das «Wischiwaschi», der der Synode zur Ehre gereicht. Der Versuch, die bestehenden Gegensätze zu verdecken statt sie auszutragen, wird ja in der Kirche immer wieder gemacht. Hier scheiterte er, und es scheiterte zugleich die Idee, als müsse die Synode ein «Dokument» erstellen.

Scheiterte damit aber auch die Synode selbst, wie es ihr «enfant terrible», Bischof *Rakotondravabatra* von Madagaskar sagte, «weil wir nicht die gleiche Sprache sprechen»? Sein ebenfalls schwarzer Mitbruder, Erzbischof *Zoa* von Yaoundé, ist anderer Meinung: Nach ihm scheiterte die *formale* Synode, d. h. diejenige, die Dokumente macht (oder eben keine macht), nicht aber die *reale* Synode: die die Kirche ändern will. Diese Synode, so ist er überzeugt, macht ihren Weg.

Trotzdem kommen wir nunmehr auf den Einleitungssatz zurück, wonach es mehr als eines Neins bedarf, um den richtigen Weg zu gehen. Zunächst wäre zu sagen, daß es noch ein

⁴ Relatio zum «ersten Teil» (rotes Heft), Seite 7.

zweites Nein gab, und zwar gegen den Vorschlag, für die kirchliche Öffentlichkeit noch schnell einen exhortativen «Appell» zu verfassen. Damit wäre man ja dann doch wieder nahe bei Lausanne oder bei irgendeinem Manifest gelandet. Obwohl (im Sinne Grassos?) als «Erklärung» betitelt, kam ein eher *informativer* und *narrativer* Text heraus. Wie auf dem Konzil mit der «Pastoralkonstitution» bereits ein neues Genus gesamt-kirchlicher Verkündigung gefunden wurde, so auch jetzt mit diesem relativ schlichten Bericht über die von der Versammlung gemachten Erfahrungen.

«Der Papst hat uns begriffen»

Daß dann freilich die Synode für den Papst, dem man das «ganze Material» der Synode (alle Interventionen und Zusammenfassungen) in die Hände gab, noch einen «Elenchus», eine Liste der behandelten Themen erstellte, und dabei mit der Eingabe von «Modi» in Form von Nuancen der Formulierung doch noch ganz verschleiert etwas von Wünschen anzudeuten versuchte, war füglich überflüssig und grenzte ans Lächerliche. Daß der Papst dessen nicht bedurfte, bewies er mit seiner Schlußansprache. Er zog die Bilanz, die die Synode nicht zustandegebracht hatte, selber und betonte nicht nur einmal, sondern gleich neunmal, daß sie «positiv» sei. Er müsse aber «objektiv» sein und deshalb auch der Kritik Raum geben. Ein scharfer Beobachter glaubte zu sehen, daß der Papst dafür ein «Extrablatt» zur Hand nahm. Bemerkenswerter scheint zu sein, daß gerade im ersten der von ihm kritisierten Punkte das Vokabular wechselte: er sprach von den Beziehungen zwischen den «Partikularkirchen» zum «Apostolischen Stuhl», während in den «positiven» Abschnitten zuvor und auch wieder im Schlußabschnitt die gleiche Sache mit «Lokalkirche» bezeichnet wurde. — Die Reaktion klang scharf. Der Papst könne seine Interventionen nicht auf «außerordentliche Umstände» beschränken. Unter «Zittern» müsse er dafür einstehen, daß er ein «ordentliches Hirtenamt» für die ganze Kirche auszuüben habe. Ein weiteres päpstliches «Aber» wandte sich gegen eine «Diversifikation der Theologien nach Kontinenten und Kulturen» (wobei man erstaunt ist, hier «Theologie» und nicht «Lehre» zu hören, als ob es nicht im ganzen Mittelalter verschiedene Theologien gegeben hätte!). Endlich wandte sich der Papst gegen eine zu selbständige Konzeption von Basisgruppen und schließlich gegen eine Gleichsetzung von Erlösung und Befreiung, wie er, dies schon 1971 getan hatte.

Mit den vier kritisierten, oder genauer gesagt nuancierten Punkten hat der Papst auf jeden Fall bewiesen, daß er begriffen hat, wo die Hauptanliegen der Synode lagen. Und soweit die Reaktion aus seiner Umgebung stammt, kann man dasselbe von ihr annehmen. «Besser eine solche Reaktion, als gar keine», sagte Erzbischof Zoa, und das gilt um so mehr, als die Kurie sich ja mit Ausnahme von Kardinal Felici im Plenum äußerst zurückhielt und auch der gelegentlichen Aufforderung (etwa von Bischof Weber), auch ihre Sicht der Dinge darzulegen und ihre Maßnahmen zu rechtfertigen, kaum nachkam.

Menschenrechte und Versöhnung

Zur Einstellung von Papst und Kurie zur Synode scheint aber noch zweierlei bemerkenswert zu sein. Erstens die Bereitschaft, mit der ein von einer Gruppe von Synodalen unter Führung der Kardinäle *Arns* (Brasilien), *Kim* (Korea) und *Krol* (USA) ihm vorgelegter Text über die *Menschenrechte* von Paul VI. entgegengenommen und «gemeinsam mit der Synode» verabschiedet wurde. Mochte er formal (mangels detailliertem Abstimmungsvorgang) nur ein «Nebenprodukt» der Synode sein, so brachte er doch sehr gut ihren Geist zum Ausdruck, und zwar in Präzisierung der 1971 gemachten Äußerungen über die Gerechtigkeit. Vor allem die Bescheiden-

Ein Weg zu gemeinsamer Willensäußerung

Anträge zur Verfahrensreform der Bischofssynode

«Fast dieselben Schwierigkeiten, wie wir sie gestern und vorgestern erleben mußten, haben einige schon beim Abschluß der Synode von 1971 beklagt (als es kaum möglich war, das Dokument über die Gerechtigkeit in der Welt der nötigen Prüfung zu unterziehen): sie verlangen offenbar eine Revision im Verfahren und Ablauf der Synode.

Ich mache deshalb vertrauensvoll die folgenden Vorschläge:

1) Zu Beginn der Synode sollte die Zeit nicht mit der Verlesung von Arbeitsunterlagen (oder einleitender Berichte) im Plenum vertan werden. Solche Dokumente sollen rechtzeitig vor Beginn der Synode allen Berechtigten zugesandt werden.

2) Gleich zu Anfang beginne man mit der Arbeit in den «circuli minores»: die Schlußfolgerungen soll der je eigene Berichterstatter im Plenum vorlegen.

3) Mit diesen Einzelberichten der «circuli» vor Augen sollen jene, die mit der Abfassung eines Schlußdokuments betraut sind, zuerst ihren Bericht schreiben und ihn mit einer Anzahl von Propositionen anreichern, die die «Pfeile» und Sinnspitzen im Schlußdokument sein sollen.

4) Über diese Berichte samt Propositionen soll im Plenum eine ausgiebige Diskussion mit ausgiebiger Redezeit stattfinden.

5) Nach Abschluß der Diskussion ist über die einzelnen Propositionen oder Abschnitte abzustimmen.

6) Mit dem Ergebnis dieser Einzelabstimmungen (einschließlich Abänderungsanträgen) vor Augen mögen die Berichterstatter das Schlußdokument verfassen, das dann noch der endgültigen Abstimmung des Plenums unterliegt.

Dabei hat gemäß dem Wesen der Synode ein solches Schlußdokument keine beschließende Kraft, es sei denn, der Papst bestimme es anders. Aber wenn die Synode auch nur beratenden Charakter hat, so sollte das Schlußdokument doch eine echte Meinungsäußerung der Synode über das ihr vom Papst vorgelegte Thema sein. Die Berichte der circuli, die Zusammenfassungen der Wortmeldungen und Eingaben sowie die Generalberichte drücken ja noch nicht die kollegiale Meinung der Synode *als solcher* aus. Nicht ohne eine gewisse Verwunderung habe ich sagen hören, jenes Schlußdokument, an welchem Männer von Wissen und Erfahrung Tag und Nacht gearbeitet hatten und das zur Abstimmung unterbreitet wurde, sei sozusagen überflüssig gewesen. Die öffentliche Meinung, vor allem innerhalb der Kirche, könnte es kaum begreifen, ja würde es wohl einer heillosen Uneinigkeit zuschreiben, wenn eine Welsynode der Bischöfe nach mehrwöchigen Studien und Aussprachen nicht dazu gelangte, dem Papst eine geeignete, endgültige und konkrete Empfehlung als Schlußfolgerung ihrer Arbeiten zu unterbreiten.»

25. Oktober 1974

Kardinal Dino Staffa
Präfekt der Signatura Apostolica

heit ist beachtlich, womit die Kirche hier auftritt und ihr eigenes Versagen, bzw. ihre eigenen Schwierigkeiten bei der Wahrung der Menschenrechte zugibt: auch sie bedürfe hier dauernder Gewissenserforschung und immer neuer «Reinigung ihres eigenen Lebens, ihrer Gesetzgebung, ihrer Institutionen und Verfahren». Man möchte wünschen, daß wer diese Botschaft in Zukunft anruft, einiges Gehör findet, zumal ihre Überschrift «Menschenrechte und Versöhnung» lautet. Ferner wäre in dieser Botschaft der Gleichklang mit dem Weltkirchenrat anzumerken.

Zweitens ist die Vermutung zu entkräften, als sähe es die Kurie oder mindestens ihr «konservativer Flügel» gern, wenn die Synode möglichst ineffizient bleibt oder gar ad absurdum geführt wird. Wenn jemand am Konzil zu den Konservativen gehörte und gegen die «Kollegialität» bis zuletzt Bedenken erhob, war es *Dino Staffa*, jetzt Kardinal und Chef des obersten

Verwaltungsgerichtes. Seine Intervention, wie immer man sie versteht, bezeugt jedenfalls, daß man der Synode (auch wenn man sie nicht als «Mini-Konzil», sondern als Beratungsorgan des Papstes auffaßt!) Freiheit und Effizienz zu echter Meinungs- und Willensbildung zuerkennen kann und soll (vgl. *Kasten*).

Die persönliche Begegnung mit diesem Kardinal und mit anderen Synodalen nach der Schlußsitzung der Synode veran-

laßt mich noch zu einer letzten Bemerkung. Auch wenn die Synode manchmal «zum Verzweifeln» war: jeder einzelne Bischof, dem man persönlich begegnen kann, ist besser als die abstrakte Summe und die Vorstellung des Ganzen. Deshalb sollten künftig die Journalisten nicht mehr systematisch von solchen Begegnungen abgeriegelt werden. Das neugewählte «Consilium» wird hoffentlich auch in dieser Hinsicht Remedur schaffen.
Ludwig Kaufmann

Nicht vom Teufel reden – die Teufel nennen!

Zu den Beiträgen in Nr. 17 über Exorzismus und Teufelsglaube haben wir einige längere Zuschriften erhalten. Statt daraus kurze Auszüge zu bringen, die wenig sinnvoll wären, drucken wir den folgenden Beitrag vollständig ab und danken gleichzeitig den übrigen Einsendern. Über «den Teufel» ist auf jeden Fall noch längst nicht alles gesagt, und mit Recht ist in den Diskussionen der letzten Zeit auf das noch immer bestehende Phänomen des «Fluches» hingewiesen worden, womit man zugleich eine Grundkategorie der Bibel – Segen und Fluch – genannt hat, worin der Appell an Freiheit und Verantwortung seine Schranken findet. Wird also das Problem des Bösen nie ausgeschöpft sein, so gilt es mindestens in dem Sinn einem Teufel den Abschied zu geben, der als Kombination von disparaten biblischen Bildern und Motiven, wie etwa «Engelsturz» und «Versuchung», zur fix-fertigen Figur der Welterklärung wurde und gerade dadurch kirchliche Kreise auf ein überholtes Weltbild fixiert hat. An dieser Tendenz zur Systematisierung setzt der folgende Beitrag an, um zugleich einen Ausweg aus dem «System» zu zeigen, der uns bedenkenwert scheint.

Die Redaktion

Über den Teufel reden die Theologen nicht gern und vor allem nicht deutlich – ihre Verlegenheit zu diesem Thema ist offenkundig. Wen wundert es da, wenn clevere Geschäftsleute den Markt entdecken und eine neue «Welle» kreieren: statt des harmlos-dummen Teufels, der bisher vor allem die Witzblätter belebte, jetzt der hautnah-schreckliche Verderberteufel, im Experiment gleichsam bewiesen, von den wissenschaftlichen Fachleuten anerkannt, aber ganz irrational und sinnlos. Zumindest in Nordamerika waren die Spekulation auf Massenängste (vor allem die Angst um die Gesundheit) und das Erregungsbedürfnis (s. schon die Kombination «unschuldiges Mädchen-Teufel») offenbar ein ausgezeichnetes Geschäft. Nicht wenige Theologen und Kirchenleute aber versagen, wenn sie nicht gar Schlepperdienste leisten: statt des Evangeliums von der Freiheit und dem Heil durch Christus bereiten sie faktisch der kollektiven Angst und Irrationalität den Weg.

Der Teufel, als personales, metaphysisch-mächtiges Wesen bzw. als Führer eines Staates solcher Wesen vorgestellt, gehörte einmal zum unbestrittenen Inventar des Denkens. Solange «Metaphysik» im Sinne eines systematisierenden Ordo-Denkens in Kraft war, waren der Teufel und sein Reich eine unbestreitbare Selbstverständlichkeit: der irdisch-materialen Welt entsprach eine himmlisch-geistige, dem Riß zwischen Gut und Böse in der irdischen Welt entsprach der Riß zwischen Engeln und Teufeln: beide gehörten zu den Bedingungen, unter denen man dachte und die Welt verstand.¹ Da solche metaphysische Denkweise heute keineswegs völlig verschwunden ist, in manchen Ländern und manchen Orden noch eifrig in diesen Bahnen gedacht und gelehrt wird, kann man verstehen, daß sich alle, die in derartigem Denken erzogen und geblieben sind, aufs äußerste empören, wenn man den «Abschied vom Teufel» nehmen will. Für den solcherart «metaphysisch» denkenden Theologen steht damit nicht bloß ein Lehrsatz, nicht einmal bloß ein Dogma, sondern seine

¹ Dazu hatten antike Dämonologie und germanische Mythologie und Sage eine solche Fülle von Anschauung über Engel und Teufel geliefert, daß kein Denker damals gerne darauf verzichtet hätte – man schaue nur auf die mittelalterlichen Dome und Bilder! Andererseits ist überdeutlich, daß in den theologischen Traktaten über Engel und Teufel ein gutes Stück Sadismus und intellektueller Hochmut steckt.

Denkweise und damit sein Existenzverständnis auf dem Spiel. Daß er dann sehr emotional reagiert, sollte man verstehen: es ist sein gutes Recht.

Andererseits: Insgesamt ist das so verstandene metaphysische System heute tot, man studiert seine eindrucksvollen Zeugnisse wie eine Leiche. Doch erst als das metaphysische Ordo-Denken zu Ende ging, also etwa seit der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, wurden der Teufel, seine Existenz, seine Macht und sein Wirken zu einem Glaubensartikel, was er für die mittelalterliche Theologie nicht war, damals gehörte er zu den unbestreitbaren Gegebenheiten der Welt.² Nun aber, unter der Herrschaft eines empirisch-kritischen Denkens, wurde es zu einer Eigentümlichkeit der Christen, nicht nur an Gott, sondern auch an Engel und Teufel zu *glauben*, womit der Christ sich nicht nur von den anderen Denkenden isolierte, sondern unglaubwürdig und bald auch lächerlich wurde. In dieser Situation ist es nicht nur intellektuell redlich und konsequent, sondern auch vom Evangelium her richtig und nötig zu sagen: «Im Glauben geht es um unsere Gemeinschaft mit Gott und um nichts anderes... deshalb kommt die Existenz geschaffener Sachverhalte nicht als Glaubensgegenstand in Frage.»³ Soweit ich sehe, hat aber schon Schleiermacher diesen Schritt getan – die katholische Theologie hinkt da um bald zwei Jahrhunderte nach!

Dennoch soll man nicht das Kind mit dem Bade ausschütten und sozusagen verbieten, in Theologie und Verkündigung von Engeln und Teufeln zu reden, sonst kann man vielleicht wesentliche Anliegen des christlichen Glaubens kaum noch treffend und wirksam zur Sprache bringen. Freilich kommt nur ein geprüfter und der heutigen Denkweise entsprechender Sprachgebrauch in Frage: Nur da und dann darf man von Engeln und Teufeln sprechen, wo damit konkrete Phänomene benannt, aufgeheilt und in ihrer Eigentümlichkeit erkannt werden. Das ist möglich, denn neben dem metaphysischen Sprachgebrauch gibt es schon seit Jahrhunderten einen heuristisch-pragmatischen Sprachgebrauch von Engeln und Teufeln. Auf ihn zu verzichten wäre ein arger Wirklichkeitsverlust und ein schlimmes Verstummen vor vielen Erfahrungen, die wir machen. Dies ist am besten an Beispielen zu zeigen, zur Konkretisierung beziehe ich mich auf Shakespeares Dramen.

► Es gibt Menschen, die sind Teufel.

Es gibt Menschen – glücklicherweise selten! – die aus purer Lust am Bösen und Zerstörerischen handeln, auch wenn sie selbst davon gar keinen Nutzen haben. Die Verzweiflung, in die ihr Handeln andere treibt, ist ihr höchster Triumph. Ein solcher Mensch ist Jago in Shakespeares Othello.

► Es gibt Menschen, die werden zu Teufeln.

Aus einer übermächtigen Gier nach Macht, nach Geld, nach Ruhm oder Einfluß werden nicht selten Menschen bedenken-

² Bezeichnenderweise heißt die erste Frage in der STh Ia, qu. I bei Thomas von Aquin nicht «De angelis an sint», sondern «Utrum angelus sit omnino incorporeus» – eine total systemimmanente Fragestellung!

³ Gespräch mit Peter Knauer, Orientierung 38 Nr. 17 (1974) S. 182.

los in der Wahl ihrer Mittel und rücksichtslos in ihrem Handeln; durch Blut und Verbrechen zum Ziel zu kommen macht ihnen nichts aus: Richard III.

► Es gibt Menschen, die verfallen Teufeln. Verführerische Gelegenheiten, das schlechte Beispiel oder böses Zuraten anderer können Menschen in ihrem Handeln und Werten ganz pervertieren, besonders wenn die Betroffenen wenig Erfahrung und/oder Einsicht haben. Ihr Handeln wird dann zerstörerisch und – kennzeichnend für sie – selbstzerstörerisch: Macbeth.

► Die Situation erweist sich als «teuflich». Oft sind die Zusammenhänge so komplex, die Umstände so zahlreich und unkalkulierbar, daß man trotz sorgfältigster Überlegung und trotz vorsichtig-zögernden Handelns (oder auch gerade dadurch!) die Katastrophe, das Schlimme für sich und alle Beteiligten bewirkt: Hamlet.

Der vierte Fall scheint mir besonders wichtig, denn wir alle leben und handeln in Situationen, die ständig unübersichtlicher und komplexer werden. Die Bedingungen für ein rationales und verantwortetes Handeln werden in der modernen Industriegesellschaft nicht besser, sondern schlechter. Wer eine Banane isst, weiß (oder kann wissen), daß er die Geschäftsmethoden der United Fruit Company unterstützt und zur wirtschaftlich aussichtslosen Lage der mittelamerikanischen Bauern beiträgt. Wer ein Auto oder ein Transistorradio kauft, weiß (oder sollte wissen), daß diese Produkte an Fließbändern mit Taktzeiten von z. T. unter 30 Sekunden hergestellt werden und daß jeder Käufer damit von einer Sklavenhaltung profitiert, die perfekter und menschlich ruinöser nicht gedacht werden kann. Aber soll man (kann man?) Bananen, Autos, Transistorradios nicht mehr kaufen? Wer heute Kinder zeugt, weiß, daß sie in einer politisch heute ganz unbekanntem, ökologisch aber nur allzugut bekannten Umwelt aufwachsen werden. Soll man also keine Kinder haben? Soll man nicht mehr wählen, weil man ja doch nur die Wahl zwischen zwei oder drei Parteien mit ganz verwaschenem Programm hat und zudem weiß, daß man die wirklichen Entscheidungen mit seinem Stimmzettel doch nicht beeinflusst? Können wir überschauen, was wir mit unserer Stimme in Gang setzen? In der Obwaldner Landsgemeinde vielleicht, aber bei deutschen Bundestagswahlen bestimmt nicht! All dies bestätigt die Einsicht: Unser Leben und Handeln heute ist nicht wie das Bearbeiten einer festliegenden Aufgabe oder eines Werkstücks, sondern wie das Schwimmen in einem kaum bekannten Strom mit gefährlichen Strudeln. Unser Leben und die Wirkungen unseres Handelns haben wir nicht in der Hand, wir sehen uns in ständiger Auseinandersetzung mit allerlei Mächten und Kräften, personalen und apersonalen, spontanen und institutionalisierten, guten und bösen, helfenden und heilenden. Theologie und Kirchen täten sicher gut daran, uns unser Verspanntsein in diese Mächte und Kräfte deutlich zu machen, vor allem aber, zur Identifizierung der heute wichtigen Mächte und Kräfte beizutragen und damit Hilfe für die Diagnostik unserer Zeit zu geben.⁴ Das tut man nur, wenn man begründet und demaskierend Teufel unserer Zeit beim Namen nennt, und man tut das Gegenteil, wenn man hilflos über die Macht des metaphysisch vorgestellten Teufels jammert.

Doch nicht nur als Dienst an der Welt, sondern vom eigenen Auftrag her ist für die Kirche ein solches Reden von den Mächten und Teufeln unverzichtbar: Das Evangelium, die frohe Kunde von Christus besteht doch gerade darin, den Menschen aus der Verspannung in die Mächte und Kräfte,

⁴ Dieses Geschäft, so sehe ich es, betreibt Heinrich Böll mit Können und einer wahrhaft christlichen Leidenschaft, und zwar von Mal zu Mal radikaler (s. seinen soeben erschienenen Roman, der wahrhaftig einen Teufel beim Namen nennt). Mir scheint gar nicht, daß die christliche Literatur zu Ende sei – zu Ende ist bloß eine konventionell christliche Literatur! (Vgl. dazu den folgenden Beitrag von Gisbert Kranz. – Red.)

die Interessen und Zwänge zu lösen. Es ist – vor allem bei Paulus – doch der Kern der christlichen Botschaft, daß der Glaubende vom entfremdenden Zwang dieser Mächte erlöst ist. Zwar existieren diese Mächte weiter, denn der Glaubende kann und darf sich nicht aus dieser Welt wegstellen, aber sie haben ihre eigentliche Macht, nämlich ihren unbedingten Anspruch und damit ihren Zwangscharakter für den verloren, der Jesus von Nazareth als die Offenbarung der Liebe Gottes versteht, für sich gelten läßt und annimmt. Für den Christen ist diese von Gott erfahrene Liebe die (auch emotional) bestimmende Macht, die alle anderen Mächte relativiert und richtet. Der Glaubende ist gewiß, daß nichts ihn von der ihn tragenden Liebe Gottes trennen kann (Röm 8, 31–39): er *kann* das erkannte Gute tun, notfalls unabhängig von den jeweiligen menschlichen Konventionen, gesellschaftlichen Kräften und institutionalisierten Zwängen. Die Hoffnung, die aus dem Glauben wächst, trägt durch vielerlei Leid und Verzicht, durch manches Scheitern und Versagen, ja über den physischen Tod hinaus (Röm 5, 1–5). Sie befreit von den Mächten, nimmt selbst dem Tod seinen Stachel und ermöglicht den Dienst am Nächsten ohne Angst um sich selbst. «Evangelisation» ist dann kein Diskussionsthema mehr, wenn der einzelne sich als Engel seines Nächsten, die Kirche sich als Engel ihrer Zeit offenbart. Und der Teufel wäre dann der Rede nicht mehr wert.

Paul H. Schüngel, Frechen

«Christliche Dichtung» als literaturwissenschaftlicher Begriff

Dorothee Sölle folgt in ihrem Buch *«Realisation»*¹ «den vielfältigen Spuren religiöser Sprache innerhalb von *Dichtungen, die sich selber keineswegs religiös verstehen*» (S. 15, Hervorhebung von mir), und fragt: «Welche Begrifflichkeit ist geeignet, den hier untersuchten Tatbestand – das Weiterleben religiöser, vor allem biblischer Sprache in der Literatur, abgelöst vom kultischen Sitz im Leben und vom kirchlichen Bereich – zu fassen und aufzuschließen?» (S. 28). «Um der Sache gerecht zu werden», sei man auf den «Begriff einer christlichen Dichtung» verfallen, der aber dafür ungeeignet sei (S. 28). Allerdings ist er *dafür* ungeeignet; er ist auch nie *dafür* gebraucht worden, sondern stets für einen anderen Sachverhalt, nämlich für Dichtung, die sich religiös versteht und dabei weithin auf religiöse Sprache verzichtet; also nicht für religiös emanzipierte, sondern für christlich engagierte Texte. Die wenigen Sätze, die D. Sölle in ihrem rund 400 Seiten starken Buch dem Begriff «christliche Dichtung» widmet, wirken deshalb in dem Zusammenhang, in dem sie stehen, deplaziert. Sie gehören nicht zur Sache. Gleichwohl veranlaßten sie Paul Konrad Kurz, in seiner Besprechung von Sölles Buch in dieser Zeitschrift² die Begriffe «christliche Dichtung» und «Realisation» ausführlich zu konfrontieren. «*Realisation – nicht christliche Dichtung*» lautete geradezu programmatisch die Überschrift.

Zum Begriff «christliche Dichtung» behauptet D. Sölle, es könne «diese Begriffsbildung als ein restaurativer Versuch gewertet werden; ein vergangener Zustand kulturell-religiöser Einheit wird zurückbeschworen» (Sölle S. 28). Auf meine Arbeiten trifft das Verdikt nicht zu. Ausführlich habe ich in *«Europas christliche Literatur»* dargelegt, daß es in Europa eine «kulturell-religiöse Einheit» nie gegeben hat und nie geben wird. Ich muß mich, um das zu beweisen, selbst zitieren: *«Europa ist nicht christlich, jedenfalls nicht ausschließlich. Das Christentum war immer nur eine unter mehreren Geistes-*

¹ D. Sölle: *Realisation. Studien zum Verhältnis von Theologie und Dichtung nach der Aufklärung*. Darmstadt und Neuwied 1973.

² P. K. Kurz: *Realisation – nicht christliche Dichtung*, in: *Orientierung*, Nr. 18, Zürich, 30. September 1974, S. 190–193.

Indien

Delhi, Jaipur, Agra, Benares, Calcutta, Madras, Trivandrum, Poona, Cochin, Bombay.

1.-23. Februar 1975

Leitung: Dr. Erich Camenzind

Preis: ca. Fr. 4780.- (alles inbegriffen)

Verlangen Sie bitte den Spezialprospekt bei Viatours, Habsburgerstraße 44, 6002 Luzern, Telefon (041) 23 56 47



mächten, die seine Kultur bestimmten... Und auch für die Zukunft ist nicht damit zu rechnen, daß jemals eine sozusagen chemisch reine christliche Gesellschaft oder christliche Kultur zustandekommt. Die Parole «Europa wird christlich sein, oder es wird nicht sein» wirkt einigermaßen komisch, wenn man die Tatsache bedenkt, daß im europäischen Kulturleben das ganze Mittelalter und die ganze Neuzeit hindurch bis heute das griechische, römische, germanische und keltische Heidentum, das Judentum, der Manichäismus, die Gnosis, der Islam und die verschiedenen Formen des Atheismus kräftig fortwirken und daß im 20. Jahrhundert der Einfluß buddhistischer und anderer fernöstlicher Lehren hinzugekommen ist... Unter den Autoren der letzten 300 Jahre sind die Christen in der Minderheit.»³ Selbst für das Mittelalter habe ich die angebliche «kulturell-religiöse Einheit» bestritten, und ich habe betont, «daß alle mittelalterlichen Jahrhunderte hindurch das Christentum nicht die einzige europäische Religion war. Von 500 bis 1100 wurden weite Gebiete Europas beherrscht vom Heidentum, besonders im Norden und Osten, und vom Islam, besonders im Süden und Westen... Von 1100 bis 1500 wimmelte Europa von Katharern und manichäisch beeinflussten Sekten. In Südwesteuropa schufen Islam und Judentum eine Kultur, die im 12. Jahrhundert der christlichen überlegen war. Der einflußreichste europäische Denker des Hochmittelalters war kein Christ; sondern ein spanischer Moslem: Averroes... Keineswegs ist jedes mittelalterliche Werk ohne weiteres christlich. In vielen hervorragenden Leistungen des mittelalterlichen Dichtens und Denkens machte sich ein heidnischer, jüdischer, mohammedanischer, gegenchristlicher oder einfach ein rein profaner, areligiöser Geist geltend.»⁴ Auch jener Teil der Literatur des Mittelalters, der christlich ist, bietet keine in sich geschlossene Einheit, sondern, wie ich ebenfalls ausführlich zeigte, «vielerlei Richtungen und Wandlungen».⁵ Da ich «die gängige Redewendung von der «mittelalterlichen Einheit»»⁶ gründlich widerlegte, sollte man mir nicht nachsagen, ich wolle einen vergangenen «Zustand kulturell-religiöser Einheit» zurückbeschwören.

D. Sölles Kritik gegen jene, die die Suche nach dem Religiösen nur «auf religiöse Gegenstände und Inhalte im Kunstwerk» beziehen und «von Stil, Formen und Strukturen abstrahieren», trifft auf meine Arbeiten über christliche Literatur ebensowenig zu. Keineswegs setze ich «ein inhaltliches Literaturverständnis» voraus oder halte «christliche Inhalte und Themen in der Literatur» für das Kriterium christlicher Literatur (Kurz, 190 f.). 1969 hat P. K. Kurz in einer aus-

³ G. Kranz: Europas christliche Literatur von 1500 bis heute, Paderborn 1968, S. 10 f.

⁴ G. Kranz: Europas christliche Literatur von 500 bis 1500, Paderborn 1968, S. 10.

⁵ Ebd. S. 11 f.

⁶ Ebd. S. 11.

fürlichen Besprechung⁷ meines zweibändigen Werkes meine gegenteilige Auffassung wörtlich zitiert: «Das Christliche der christlichen Dichtung liegt nicht im Stoff, sondern im Geist, in der Haltung, in der Weltauffassung.» Als Kriterium für christliche Literatur definiert Kranz: «wenn der christliche Glaube für die Dichtung so konstitutiv ist, daß ich sie ohne Verständnis ihres Christlichen nicht zu erfassen vermag.»... Kranz hat diesen Begriff für sein neues großes Werk... vorausgesetzt.» Diesen Begriff, allerdings! Im «Vorwort» meines Werkes heißt es ja deutlich genug, ich wolle jene Dichter und Denker darstellen, «die in christlichem Geist über Gott, Welt und Menschenleben schrieben»⁸; ebenso in der «Einleitung»: Bücher, «die aus christlicher Gläubigkeit das Menschenleben darstellen», seien der Gegenstand.⁹ «Das Christliche der christlichen Literatur liegt nicht im Stoff oder im Thema, sondern im Geist.»¹⁰

Bölles Behauptung, die Christen hätten keine Ästhetik zur Verfügung, stimmt nicht. Immerhin gibt es Arbeiten wie die von Hans Urs von Balthasar¹¹ und E. J. Krzywon.¹² Krzywon zeigt methodisch sauber und unwiderlegbar, «daß es Konstitutivfaktoren einer christlichen Literatur gibt, die auch auf rationale und wissenschaftlich vertretbare Weise ermittelbar und vermittelbar sind, und daß es über die grundsätzliche Möglichkeit christlicher Literatur hinaus Formen und Epochen christlicher Literatur gibt». Gerade heute, wo die Literaturwissenschaft nach der «Überwindung werkimmanenter Interpretation» ihr Augenmerk besonders auf die «außerästhetische Wirklichkeit» richtet, auf die das sprachliche Kunstwerk verweist (Sölle, S. 27), bekommt die Betrachtungsweise jener Literaturwissenschaftler, die christlich engagierte Literatur eben als solche, als «christliche Literatur» interpretieren, neuen Auftrieb.

Oft verwechselt man die Begriffe «christlich» und «religiös», obwohl «religiös» nicht identisch ist mit «christlich».¹³ Es gibt ja jüdische, mohammedanische und hinduistische religiöse Dichtung, die Numinoses so «realisiert», daß auch christliche Leser davon ergriffen sein können; aber wer wird diese Werke deshalb «christlich» nennen? Ganz sicher leistet der christliche Dichter anderes als der christliche Theologe; er hat – als Dichter – Möglichkeiten, Glaubenswahrheiten und Glaubenshaltungen darzustellen und dem Leser nahezubringen, die dem Theologen – der mit Begriffen arbeitet – nicht zur Verfügung stehen. Und selbst atheistische Autoren können, gegen ihre Absicht, Theologumena zur Anschauung bringen, so daß selbst Theologen daraus noch zu lernen haben; denn in der Sprache, erst recht in der dichterischen Sprache, wird immer mehr ausgesprochen, als intendiert wurde, und immer mehr, als im Denken vollzogen werden kann; weshalb Sölle mit Recht schreibt: «Dichterische Sprache... ist theologieverdächtig» (S. 32).

⁷ P. K. Kurz: Literatur und Christentum, in: Stimmen der Zeit 94 (1969), S. 262 ff.

⁸ Europas christl. Literatur von 1500 bis heute, S. 7.

⁹ Ebd. S. 8.

¹⁰ Europas christl. Literatur von 500 bis 1500, S. 10. Wie dieser Geist in ganz bestimmten Textformanten sprachkünstlerisch Leib gewinnt, zeigt analytisch an Beispielen G. Kranz: 27 Gedichte interpretiert, Buchner Bamberg 1972.

¹¹ H. U. v. Balthasar: Herrlichkeit, vor allem Bd. II: Fächer der Stile, Einsiedeln 1962; ders., Theodramatik, Bd. I, Einsiedeln 1973. In Sölles Literaturverzeichnis fehlen diese Titel.

¹² E. J. Krzywon: Was konstituiert christliche Literatur? in: Stimmen der Zeit, Oktober 1973, S. 672–680. Das folgende Zitat ebd. S. 676. Da Sölles Arbeit 1970 abgeschlossen war, konnte sie Krzywons Arbeit nicht berücksichtigen.

¹³ P. K. Kurz: Auf der Suche nach dem Religiösen in der zeitgenössischen Literatur, in: Geist und Leben 45 (1972), S. 292–305. Hierher gehört auch das bei Sölle fehlende Werk: Rud. Eppelsheimer: Mimesis und Imitatio Christi bei Loerke, Däubler, Morgenstern, Hölderlin, Bern und München 1968.

Ich habe die theologische Relevanz nicht dezidiert christlicher Dichtung nie bestritten, vielmehr öfters ausdrücklich erklärt. Und ich halte es für sehr verdienstlich, daß sich christliche Theologen wie Kurz und christliche Literaturwissenschaftler wie Sölle mit dieser Literatur beschäftigen. Nur meine ich, daß man *diese* Literatur nicht unter dem Begriff «christliche Literatur» subsummieren darf. Mit Recht schreibt Kurz: «Man wird den Namen Georg Büchner in dem zweibändigen Werk *Europas christliche Literatur* von Gisbert Kranz nicht finden.» Natürlich nicht, denn Büchner schrieb nicht christliche Literatur, mag man auch aus seinen Werken theologisch relevante Einsichten holen können. Weiter schreibt P. K. Kurz: «Man findet auch den Namen Faulkner im erwähnten Werk *Europas christliche Literatur* nicht, obwohl Faulkners (Requiem für eine Nonne) kaum zu übersehen war» (191). Ich habe 1966–68 in Vorträgen ausführlich über dieses Werk Faulkners gesprochen, habe es also nicht «übersehen»; aber Faulkner gehört schon deshalb nicht in ein Buch über *europäische* Literatur, weil er Amerikaner ist. Es fehlen in meinem Werk ja auch der Nordamerikaner Wilder, die Südamerikanerin Mistral, der Südafrikaner Paton und der Australier West – alle fraglos christliche, aber keine europäischen Autoren. Und es fehlen von den europäischen Autoren Goethe, Hölderlin, Nelly Sachs und andere, deren Werke fromm und religiös, aber nicht christlich sind.

Ich halte die Aufgabe für wichtig, «die Verborgenheit des Religiösen im literarischen Kunstwerk» zu entdecken, sehe aber nicht ein, was Forscher und Kritiker, die sich dieser Aufgabe widmen, dazu nötigt, die frühere christliche Dichtung als passé und für heutige Leser uninteressant abzutun und die starke christliche Dichtung der Gegenwart als nichtexistent zu behandeln. Nur *dagegen* wendet sich mein Aufsatz «*Die neue Woge christlicher Literatur*» – mit Tatsachen. Warum denn diese Angst, Dichtung, die christlich ist, auch «christlich» zu nennen? P. K. Kurz meint, «der Begriff «christliche Dichtung» deute «aus zu eindeutiger Position» (191). Sind mehrdeutige Begriffe und Positionen für die Wissenschaft tauglicher? Ich bin, als Wissenschaftler, für eindeutige Begriffe. Übrigens will ich mit dem Begriff «christliche Dichtung» kein christliches Getto errichten – als ob allein christliche Dichtung für den christlichen Theologen relevant und für den christlichen Leser interessant sei, andere Dichtung aber nicht.

In der christlichen Dichtung, so meint P. K. Kurz, sei «zwar die eigene Tradition des Denkens und Glaubens weitergetragen» worden. «Aber entscheidende Impulse für den Gang der Geschichte und die Weiterentwicklung des Weltverständnisses kamen darin nicht zur Sprache» (191). Auf über tausend Seiten im Großformat habe ich anhand einer Fülle von Material belegt, wie in jedem Jahrhundert die christlichen Autoren sich den jeweils neuen geistigen, naturwissenschaftlichen, wirtschaftlichen, sozialen und politischen Herausforderungen stellten. Ferner habe ich, längst bevor Rezeptionsgeschichte in der Literaturwissenschaft in Mode kam, in meiner Literaturgeschichte breiten Raum der Nachwirkung christlicher Autoren, dem Einfluß christlicher Dichtung nicht nur auf die Literatur, sondern auf verschiedene Lebensgebiete eingeräumt.¹⁴

Sölles Begriff «Realisation», so schreibt Kurz am Schluß seines Aufsatzes «braucht den einer «christlichen Dichtung» nicht auszuschließen.» Das ist wahr. Denn da die Arbeit D. Sölles einen anderen Gegenstand hat als die meine, ist Konkurrenz grundlos und Konfrontation sinnlos. Sölles Gegenstand ist Dichtung, die religiöse Sprache benutzt, obwohl sie sich selber keineswegs religiös versteht. Mein Gegenstand ist Dichtung, die keine religiöse Sprache benutzt, obwohl sie sich selber christlich versteht; Dichtung, die das Christliche eben nicht in traditionell biblischer, theologischer oder liturgischer Sprache darstellt, sondern sprachlich, strukturell, ästhetisch, imaginativ neu inkarniert. Dabei bin ich nicht «befangen in der Suche nach etwas «Christlichem», das uns

¹⁴ Europas christliche Literatur von 1500 bis heute, S. 11. Siehe dort im Sachregister S. 636–642 die Stichworte Afrika, Amerika, Arbeiterfrage, Asien, Aufklärung, Bildung, Demokratie, Erziehung, Fortschritt, Frau, Freiheit, Gesellschaft, Imperialismus, Industrie, Kommunismus, Krieg, Kultur, Kunst, Liberalismus, Liebe zur Erde, geschlechtliche Liebe, Macht, Naturwissenschaft, Politik, Proletariat, Sexualität, Sklaverei, Soziale Frage, Sozialismus, Staat, Technik, Toleranz, Tyrannei, Völkerrecht, Volksbildung, Weltfrömmigkeit, Wiedervereinigung der Christenheit, Wirtschaft, Wissenschaft.

schon bekannt und weltanschaulich vertraut ist» (Sölle, S. 22), sondern interessiert an der dichterischen Form, die dem Leser das scheinbar längst Bekannte und Vertraute so vor Augen bringt, daß es ihm als etwas Neues, bisher nicht Erkanntes begegnet.¹⁵

Gisbert Kranz, Aachen

¹⁵ Eine kritische Anmerkung zu Sölles Begriff «Realisation»: Kierkegaard macht auf den Unterschied zwischen Denken und Sein aufmerksam, hält es sogar für Sünde, «zu dichten anstatt zu sein, sich zum Guten und Wahren durch die Phantasie zu verhalten, anstatt dies selbst zu sein». Daran ist so viel richtig, daß kein Leser durch das bloße Lesen einer christlichen Dichtung, mag er von ihr intellektuell, imaginativ und emotional noch so ergriffen sein, den christlichen Glauben existentiell vollzieht. Nicht im Dichten oder im Lesen von Dichtung wird christlicher Glaube existentiell realisiert, sondern im gläubigen Leben, Handeln und Leiden. Von daher ist zu fragen, ob es tunlich ist, den Begriff «Realisation», der zuviel Disparates assoziieren läßt und deshalb in seiner Mehrdeutigkeit zu Mißverständnissen führen kann, in dem Zusammenhang zu verwenden, in dem D. Sölle ihn gebraucht.

Erfolgreiche Chaibasa-Bewegung

Chaibasa, eine Distrikthauptstadt im Staate Bihar, liegt 260 km westlich von Kalkutta. Die Stadt befindet sich zwischen einem Grubengebiet und dem Stahlzentrum Jamshedpur. Die Bevölkerung beträgt 31 000 Einwohner. Dazu gesellen sich weitere 100 000 Bewohner der 200 umliegenden Dörfer, die von Adivasis besiedelt werden. (Die Adivasis gehören zur Urbewölkerung Indiens, die sich bei der arischen Invasion in die Wälder und Berge zurückzog. In Chaibasa sind es Leute vom «Ho»-Stamm.) Die wirtschaftliche Lage der Menschen, die nicht in fester Anstellung stehen, ist sehr ernst. (Allein im Mai 1974 gab es fünf Fälle von Hungertod.) Dasselbe schlechte Bild gilt für die Dorfbewohner des Gebietes.

Das wirtschaftliche Problem der Region von Chaibasa ist nicht das des Mangels. Es sind genügend große Mengen von Nahrungsmitteln und Geld vorhanden. Doch die Vorräte und das Geld liegen in den Händen einer kleinen, aber mächtigen Gruppe von Kaufleuten und Händlern. Sie gewannen im Laufe der Jahre die Kontrolle über die Regierungs- und Polizeibeamten der Stadt. Hauptaufgabe von Verwaltung und Polizei wurde also, die Interessen der Kaufleute zu schützen. Damit sicherten sich die Beamten wirtschaftliche und andere Vorteile.

Beginn der Bewegung

Am 25. Mai 1972 begleiteten Gymnasiasten und Studenten von Chaibasa eine Gruppe von Dorfbewohnern zum Lokalbüro des staatlichen Entwicklungsprogrammes (Chaibasa Block Development Office). Sie stellten die verantwortlichen Beamten auch an den folgenden Tagen wegen nicht ausbezahlter Beträge und wegen Erschleichung von Schmiergeldern zur Rede. Am 29. Mai wurden dann die geschuldeten Löhne auch voll entrichtet.

Angespornt durch diesen Erfolg und unter der Leitung von Studenten griff die Bevölkerung nun weitere strittige Punkte auf, wie z. B. die Aufnahmepolitik am lokalen College, Diebstahl an Marktfräulen durch die Kaufleute, Vertreibung von Dorfbewohnern aus ihren Häusern, Korruption am Gymnasium, Schmiergelder in der Gemeindeverwaltung, nichtausbezahlte Stipendien für Adivasis, Verschleierung durch die amtlichen Stellen im Falle der Vergewaltigung eines Adivasimädchens, Verweigerung der gesetzlichen Mindestlöhne an Männer und Frauen aus den Dörfern, Hortung und Preistreiberei bei lebensnotwendigen Nahrungsmitteln.

Aus diesen ersten Aktionen heraus wuchs eine Bewegung, in welcher das Hauptgewicht studentischer Agitation einmal nicht auf die eigenen Probleme der Studenten gerichtet war, sondern auf die Anliegen der einfachen Leute. Der Erfolg gewaltloser Methoden gab den Studenten das Vertrauen,

damit den Massen Recht verschaffen zu können. Die Bewegung erfaßte immer mehr Burschen und Mädchen, junge Männer und Frauen. Sie machten sich die Sache des Volkes zur ihren, um so Gerechtigkeit wiederherzustellen. Bewohner von Stadt und Land wurden sich endlich klar bewußt, in welchem Zustand der Unterdrückung sie zu leben gezwungen waren. Ihre anfängliche Furcht vor den Studenten wandelte sich teilweise in Achtung. Die Studenten wurden für die Städter und allmählich auch für die Dörfler zur eigentlichen, ja einzigen Kraft, die bereit und fähig schien, mit den herrschenden Mißständen wirklich aufzuräumen.

Bis jetzt hatte sich die Bewegung hauptsächlich gegen korrupte Beamte aus Verwaltung, Polizei und Schule gerichtet. Die Kaufleute verhielten sich ruhig.

Radikalisierung

Der 20. Mai 1974 brachte für die Chaibasa-Bewegung eine entscheidende Wende, indem offen zutage trat, wie die Kaufleute und die Beamten zuungunsten der Bevölkerung zusammenarbeiteten. – Am Morgen des 20. Mai verlangten Studenten von einem verantwortlichen Beamten (Deputy Commissioner), dreißig Kaufläden der Stadt zu kontrollieren und festzustellen, wieviel Weizen, Reis, Zucker, Salz und andere lebensnotwendige Nahrungsmittel *illegal* gehortet wurden. Der Beamte verweigerte es, dem Gesuch nachzukommen. In Begleitung eines Richters öffnete und versiegelte die Studenten einen der Kaufläden. Die Aktion stachelte die Bevölkerung auf, sich nun ihrerseits einzuschalten. Sie machte sich daran, die gehorteten Güter eines zweiten Ladens auf die Straße hinaus zu bringen. In diesem Moment griffen die «Ordnungshüter» ein. Der Beamte, der zuvor eine Kontrolle der Läden abgelehnt hatte, ließ sie nun durch die Polizei verteidigen und freikämpfen.

Ein Neuabonnement, ein Geschenk- abonnement: damit beschenken Sie den andern und uns!

Bestellkarten werden Ihnen in den nächsten Tagen zugehen. Für baldige Rücksendung – zwecks rechtzeitiger Bedienung auf Weihnachten – sind wir Ihnen dankbar. Ihre ORIENTIERUNG

Herausgeber: Institut für weltanschauliche Fragen
Redaktion: Ludwig Kaufmann, Raymund Schwager, Karl Weber, Jakob David, Albert Ebnetter, Mario v. Galli, Robert Hotz, Josef Renggli, Josef Rudin

Anschriften von Redaktion und Administration: Scheideggstr. 45, CH-8002 Zürich, ☎ (01) 36 07 60

Bestellungen, Abonnemente: Administration

Einzahlungen: Schweiz: Postcheck 80-27842 – Deutschland: Postscheck Stuttgart 62 90-700 «Orientierung», Zürich – Österreich: Sparkasse der Stadt Innsbruck, Scheckkonto Nr. 133.629 (Vermerk 0001/268499 «Orientierung») – Frankreich: Crédit Commercial de France, CCP 1065, «Orientierung» C.E. Suisse No 020/081.7360 – Italien: Postcheckkonto: Roma 1/28545 «Orientierung» Zürich

Abonnementspreise: Ganzes Jahr: Fr. 27.— / DM 27.— / öS 185.— / Lit. 7300 / FF 50.— / US \$ 12.— / übriges Ausland: sFr. 27.— + Versandkosten.

Halbjahresabonnement: sFr. 15.50 / DM 15.50 / öS 100.— / übriges Ausland: sFr. 15.50 + Versandkosten.

Studentenabonnement: Schweiz Fr. 18.— / Ausland: DM 18.— / öS 110.— / Lit. 4500 / übrige Länder: sFr. 20.—

Gönnerabonnement: sFr./DM 35.— (Der Mehrbetrag von sFr./DM 8.— wird dem Fonds für Abonnemente in Länder mit behindertem Zahlungsverkehr zugeführt.)

Einzelnachweise: sFr./DM 1.70 / öS 10.—

(Ausländische Währungen: Kurs Ende September 1974)

Damit wurde den Studenten und der gesamten Bevölkerung erstmals klar gezeigt, daß Verwaltung und Polizei hauptsächlich die Interessen der kleinen Gruppe von Kaufleuten beschützte. Man erstellte in der Folge eine Dokumentation dieser Allianz von Verwaltung, Polizei und Handel. Die Lage veranlaßte die Bewegung zu radikaleren Aktionen.

Die Antwort der Polizei sollte nicht ausbleiben. Am 24. Mai 1974, nach Mitternacht, riegelten Sicherheitsbeamte (Border Security Force) das Gelände rund um ein Studentenheim von Chaibasa ab. Dann holte die Polizei siebzehn Heimbewohner aus ihren Betten. Grund zur Verhaftung gaben die Ereignisse vom Vortag, als die Bevölkerung begonnen hatte, sich eigenmächtig Recht zu verschaffen. Sie hatte ihren Ausbeutern bei den bekannten gesetzwidrigen Geschäften aufgelauert und sie dann öffentlich in den Straßen der Stadt vorgeführt.

Brennpunkt Hungerstreik

Im April veranstalteten Dorffrauen, Anwälte, Studenten und ein breiteres Publikum einen Schweigemarsch, um damit Festpreise für lebensnotwendige Nahrungsmittel und die Beachtung der gesetzlichen Mindestlöhne für Arbeiter zu fordern. Anschließend begannen Teilnehmer des Schweigemarsches einen Hungerstreik. Dieser sollte zum Symbol des Widerstandes gegen die wirtschaftlichen Machtverhältnisse in Chaibasa werden. Der Platz, auf dem der Hungerstreik durchgeführt wurde, entwickelte sich zu einem Treffpunkt der Bevölkerung aus dem ganzen Distrikt. Viele Menschen kamen zu diesem Ort der Diskussion, um so ihre Zusammengehörigkeit auszudrücken. Der Hungerstreik wurde für die Bewegung zu einem verbindlichen Ausdruck der Entschlossenheit.

Je gewaltsamer die Maßnahmen der Allianz zwischen Verwaltung, Polizei und Kaufleuten wurde, desto mehr breitete sich die Bewegung im ganzen Distrikt aus. Nach dem Vorbild von Chaibasa gehörten zum lokalen Aktionsprogramm die folgenden Punkte: Massenveranstaltungen und -märsche, Hungerstreik, Vorbringen der Klagen aus der Bevölkerung. Man beschränkte sich bewußt auf die besonderen Probleme des jeweiligen Ortes. Erst in der zweiten Hälfte des Monats Mai schloß sich der Distrikt dem allgemeinen Ruf nach Auflösung des Parlamentes an.

Hinaus in die Dörfer

Ende Mai gingen die Mitglieder der Bewegung dazu über, sich den physischen Bedrohungen durch eine neue Aktionsmethode zu entziehen. Da die Dörfer und ihre Bewohner eigentlich den Distrikt ausmachen, beschlossen die Studenten, die Arbeit in den Dörfern weiterzuführen. Eine wachsende Beteiligung der ländlichen Bevölkerung an den bisherigen Veranstaltungen hatte diesen Schritt nahegelegt. Obrigkeitliche Warnungen vermochten die abendlichen Treffen nicht zu verhindern. Die einen ganzen Monat dauernde Aktion endete in Chaibasa am 27. Mai mit einer gewaltigen Demonstration von Dorfbewohnern.

Die verschiedenen Parteien verloren bei den armen Leuten angesichts der Ereignisse jegliche Glaubwürdigkeit. Dasselbe gilt von den Schulbehörden. Beamte, Professoren und Lehrer, die aus Angst um ihre Posten zu den Auseinandersetzungen nicht Stellung genommen hatten oder die Bewegung bekämpft hatten, büßten ihren Einfluß auf die Studenten vollständig ein.

Angesichts der Welle von Gewalttaten der vergangenen Jahre im Staate Bihar und in Indien überhaupt, steht die gewaltlose Bewegung von Chaibasa in ihrem Konflikt mit der gewalttätigen Obrigkeit einzigartig da. Aber eine Frage stellt sich: Wird die Bewegung stark genug sein und nicht von ihrem gewaltlosen Kampf abgehen, jetzt da der Druck von seiten der Kaufleute, der Polizei und der Verwaltung vorerst ständig zunimmt?

Canisius Huber, z. Z. Kalkutta