



FRÜHLING  
ward es auf dem Trappisten-Friedhof,  
auf dem grünen Friedhof  
mit seinem frisch gemähten Rasen,  
mit seinen Eisenkreuzen,  
aufgereiht wie eine Saat,  
wo der virginische Fink  
seiner Liebsten ruft,  
und die Geliebte Antwort gibt  
dem Ruf ihres roten Geliebten.  
Wo der Zaunkönig  
Zweige sucht für sein Nest,  
und das Geräusch  
des gelben Traktors herüberklingt  
von der anderen Seite der Straße,  
gleich neben der Koppel.  
Nun seid ihr Phosphor,  
Stickstoff und Pottasche.  
Und mit dem Regen von gestern abend,  
der die Wurzeln freilegt  
und die Schößlinge treibt,  
nährt ihr die Pflanzen  
wie ihr einst die Pflanzen aßet,  
die früher Menschen waren  
und davor Pflanzen  
und davor Phosphor,  
Stickstoff und Pottasche.  
Wenn aber das Weltall  
zum ursprünglichen Stickstoff  
zurückkehrt  
– denn von Stickstoff sind wir  
gekommen  
und zu Stickstoff sollen wir werden –,  
werdet ihr nicht einzeln auferstehen,  
wie ihr begraben worden seid,  
sondern in eurem Körper  
wird die ganze Erde auferstehen:  
der Regen von gestern abend  
und das Nest des Zaunkönigs,  
die Holsteinkuh,  
schwarzbunt,  
auf dem Hügel,  
die Liebe des virginischen Finken  
und der Traktor im Mai.<sup>1</sup>

*Ernesto Cardenal*

DER DICHTER Ernesto Cardenal lebt als Priester mit seinen Bauern auf einer der Solentiname-Inseln im See von Nicaragua. Den Text «Frühling» schrieb er noch als Novize bei den Trappisten im Kloster Gethsemany, Kentucky. Er spricht auf dem Friedhof mit den toten Mitbrüdern. «Nun seid Ihr Phosphor, Stickstoff und Pottasche.» Euer Leib ist Nahrung für die Pflanzen. Und diese wiederum bilden die Nahrung für Tiere und Menschen. Gut so, denn in Eurem Körper soll die ganze Welt auferstehen.

## Nähe zu den Toten

Der Text betet im Sinn der vergessenen Definition von Gebet als Erhebung der Seele zu Gott. Denn jedes Wort, das Cardenal sagt, ist nicht mehr das Wort, wie es im Wörterbuch steht oder vom Durchschnitt gebraucht wird. Stickstoff, Pottasche, ja sogar der Gedanke, daß die verwesenden Leichname die Pflanzen ernähren und diese wiederum Tiere und Menschen, haben nichts Triviales an sich. Diese Verwandlung gelingt Cardenal letztlich nicht aufgrund seiner dichterischen Begabung – obwohl wirkliche Kunst mit der Schöpfung als Ganzem, und somit mit Mystik zu tun hat. Der Schlüssel liegt im Mitgefühl, in der Zärtlichkeit, in der Liebe Cardenals zu allem Kreatürlichen. Erst diese liebende Hand macht die Dinge richtig, verzaubert den Stickstoff, den Traktor, die Kuh und die körperliche Liebe des Finkenpaars. Es ist überzeugter, mystischer Glaube an den Gott, der Liebe ist. Eine Überzeugung, die nicht vor der Realität in die Kunst flieht, sondern die Cardenal praktiziert. In der Kommune mit den armen Bauern und im Einsatz für ein menschenwürdiges Südamerika. Weil es realistischer Glaube ist, hat Cardenal auch eine selbstverständliche Nähe zu den Toten. Sie gehören in den Frühling hinein. So selbstverständlich wie gläubige Christen im Totenmonat November Umgang mit den Verstorbene pflegen. Sie gehören notwendig zum Leben.

*Willi Schnetzer, Zürich*

## Religionskritik

**Roger Garaudys christlich-marxistischer Weg:** Zugang zum Glauben unter Einbezug der Diesseits/Jenseits-Kritik von Marx – Ein autobiographisches Zeugnis – Einst mitten im Heiligtum des ZK, 1970 von der KP ausgeschlossen – Die von Marx kritisierte Entfremdung auf die Partei angewandt – Maurice Thorez zu Garaudy: «Im Grunde hast du recht, aber...» – Freundschaft mit Helder Câmara – Dialog mit Rahner und Moltmann – Entdeckung der Transzendenz: Was im Menschen den Menschen übersteigt – Rückgriff auf Blondel und Teilhard – Das «Gute in mir» nicht verfügbar, sondern Gabe – Sünde als Weigerung, ein stets neues Leben zu schaffen – Ein Glaube jenseits vom «Opium des Volkes».

*Klaus P. Fischer, Heidelberg*

## Philosophie

**Wittgensteins philosophische Sprachkritik (1):** Die Phasen seiner Suche nach Gewißheit – Die zufällig nicht vernichteten Tagebücher 1914–1916 – Vor dem Hintergrund von Musik, Technik und reiner Mathematik stößt er sich am Monopol mechanischer Weltbeschreibung – Naturgesetze der Modernen so unanstastbar wie der Schicksalsgott der Alten – Vielfalt der Sprachmöglichkeiten – «Die Grenzen meiner Sprache bedeuten die Grenzen meiner Welt» – Im Kontakt mit Ludwig von Ficker und Bertrand Russell – Der «Tractatus logico-philosophicus» – Der Bereich des Transzendentalen läßt sich nicht sagen, aber zeigen – Die Sätze überwinden, um die Welt richtig zu sehen – «Nicht wie die Welt ist, ist das Mystische, sondern daß sie ist.»

*Walter Strolz, Freiburg/Br.*

## Testament

**Kardinal Lercaro soll nicht verstummen:** Nach neunjährigem Schweigen legt der Tod die bleibende Gültigkeit seiner Worte frei. *L.K.*

**Armut, die Weisheit der Kirche von morgen:** Zwei prophetische Reden am Konzil.

## Katechese

**Liegt die Wahrheit in der «Mitte»?:** Zum Vorbereitungspapier der Bischofssynode 1977 – Die Art, wie es gemacht ist und das Klima, das es um sich verbreitet – Bisher kaum Reaktionen in der Öffentlichkeit – Aber die Sache bedarf breiter Diskussion – Katechese in der polarisierten Kirche – Karikaturen der Extremisten links und rechts – Die Lieblingsposition der Ausgewogenheit – Eine Mitte der Ängstlichkeit und Banalität – Buh- und Hurrasprache verdeckt den Mangel an Argumenten – Drei dringende Fragen – Die verschlüsselte Botschaft des Heiligen Geistes in heutigen Kulturwerten entziffern. *Peter Hebblethwaite, Oxford*

## Entwicklung

**Erzbischof Fernandes' Appell an die Unternehmer:** Als Vertreter Indiens und als Präsident der Weltkonferenz der Religionen für den Frieden sprach der Erzbischof in Zürich.

<sup>1</sup> Die deutsche Fassung ist entnommen aus: *Wohin Herr? Gebete in die Zukunft*, hrsg. von Drutmar Cremer (Verlagsgruppe Echter, Calver, NZN, Tyrolia).

# IM MENSCHEN DEN MENSCHEN ÜBERSTEIGEN

Roger Garaudy, der christliche Marxist

Daß Karl Marx ein erklärter Atheist war, ist bekannt; ebenso, daß die auf seine (sowie Lenins) Lehren sich berufenden Regierungen sich offen oder versteckt religionsfeindlich gebärden. Allerdings kennen nur wenige Leute bei uns im «Westen» das Grundmotiv der Marxschen Religionskritik: «Die Kritik der Religion endet mit der Lehre, daß der Mensch das höchste Wesen für den Menschen sei, also mit dem kategorischen Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist.»<sup>1</sup> Bemerkenswert an dieser Formulierung ist, daß sie für die Christenheit eine ungeheuerliche Herausforderung, ein Menetekel darstellt. Könnte sich der Sinn dieses Satzes nicht für viele Christen in jenen Richterspruch verwandeln, der die Schafe von den Böcken scheidet (vgl. Mt 25, 32ff.)?<sup>2</sup> Das Faszinierende an Roger Garaudys jüngstem Buch mit dem Titel «Parole d'homme»<sup>3</sup> ist dies, daß es einen Zugang zum christlichen Glauben sucht unter Einbeziehung des zitierten religionskritischen Anliegen von Marx!

## Ausschluß aus der Partei

R. Garaudy war und ist einer der prominentesten Marxisten – nicht nur Frankreichs, sondern Europas überhaupt: Professor der Philosophie, seit 1933 Mitglied der französischen KP, seit 1946 Mitglied des ZK, seit 1958 Mitglied des Politbüros, 7 Jahre lang Mitglied der französischen Nationalversammlung, Mitinitiator des christlich-marxistischen Dialogs, 1970 aller Ämter enthoben und aus der Partei ausgeschlossen.

In seinem Buch «Parole d'homme» gibt er Rechenschaft über seinen geistigen und politischen Weg, der ihn in die bitterste Stunde seines Lebens – und über sie hinaus – geführt hat: Es ist der 6. Februar 1970, der 19. Kongreß der KPF. Garaudy tritt ans Pult und entwickelt vor 2000 Zuhörern seine eigene Analyse der Bedingungen für einen Sieg des Sozialismus in Frankreich. Seinem Referat folgt Totenstille. Dann: «Nach Aufhebung der Sitzung geht man mir wie einem Aussätzigen aus dem Weg... Zum erstmal in meinem Leben spüre ich die Versuchung, Selbstmord zu begehen; was mich so verzweifelt macht, ist, daß ich mitansetzen muß, was diese Partei, der ich das Beste meines Lebens geopfert habe, aus diesen 2000 Menschen gemacht hat, deren Mut und Ehrlichkeit unter anderen Umständen ich kenne und die sich nun so sehr manipulieren lassen, daß sie es nicht wagen, auch nur ein einziges Wort zu äußern. Von jetzt an weiß ich, daß eine Partei, welcher Art auch immer, eine Maschine ist, welche die Initiativen von unten verschlingt» (S. 22). Zu Tode erschüttert habe ihn der Verlust des Glaubens an die Partei, daran, daß die Partei fähig sei, neue, schöpferische Menschen hervorzu- bringen (ebd.). Er zitiert Lenins Erfahrung mit den Parteidogmatikern, die eine seiner Thesen so interpretierten, daß sich das revolutionäre Bewußtsein grundsätzlich nicht an der Basis bilden, sondern nur von außen und von oben – durch

<sup>1</sup> Aus: «Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, Einleitung», in: K. Marx–Fr. Engels, Über Religion / Herausgegeben vom «Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED», Berlin 1958, S. 38. — Auf die Beziehungen der Marxschen Religionskritik zu derjenigen Feuerbachs braucht hier nicht eingegangen zu werden.

<sup>2</sup> Vgl. dazu den Beschluß «Kirche und Arbeiterschaft» der Würzburger Synode, veröffentlicht in «SYNODE – Amtl. Mitteilungen der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der BRD» Nr. 2/1976, 51–101.

<sup>3</sup> Erschienen bei Editions Robert Laffont, Paris 1975. Inzwischen liegt auch die deutsche Übersetzung vor: R. Garaudy, *Menschenwort* (Molden-Verlag, Wien 1976), 223 S., 26,— DM. Ich zitiere hier stets nach der französischen Buchausgabe!

die Partei bzw. deren Führung – an die Basis herangetragen werden könne: «Aufgrund der bürokratischen Einstellungen unserer Regierung, wo nicht die Volksmassen regieren, sondern eine angeblich in ihrem Namen sprechende «Elite», verwirklichen wir den Sozialismus nicht durch das Volk, sondern – bestenfalls – für das Volk» (W. I. Lenin, zit. S. 210, vgl. 198). Garaudy nennt auch die Gründe für seinen Parteausschluß: sein Bemühen, die Studentenrevolte von 1968 als Signal zu deuten dafür, den Begriff der «Entfremdung», folglich auch den der sozialistischen Revolution, über die traditionelle Basis des Industrieproletariats hinaus zu erweitern; seine damit zusammenhängende Kritik an der engen und überholten Situationsanalyse des gemeinsamen Programms der französischen Linken überhaupt; seine Forderung, die sowjetische Invasion der Tschechoslowakei von 1968 zu hinterfragen im Hinblick darauf, wie einerseits die Struktur der KP der UdSSR, andererseits ihre «perverse» Auffassung von Marxismus diese Unterdrückungsoffensive verständlich mache (vgl. 126f.).

## Zweifel an der Marxschen Religionskritik

Garaudy nimmt die Religionskritik von Marx durchaus ernst und von deren Grundanliegen nichts zurück: Die mit dem platonischen Dualismus ins Christentum eingeflossene Trennung von «Diesseits» und «Jenseits» habe die Botschaft Christi sich selbst entfremdet und bewirkt, daß sie zur bevorzugten Ideologie der Konservativen, Schicksalsergebenen und bloß am Heil ihrer «unsterblichen Seele» Interessierten geworden sei (260f.). In pointierter Form lautet die Folgerung so: «Der Marxismus mußte kommen, damit die Christen wieder begriffen, daß die Sorge um die Zukunft dieser Erde zu ihrem Auftrag gehört».<sup>4</sup> Warum sollen das die Christen? Weil der Stachel des Marxismus ihnen klargemacht hat, «daß die Schöpfung unvollendet ist, und sie den Auftrag haben, sie weiterzuführen» (186). Um Verständnis werbend ruft Garaudy den Christen zu: «Die Geschichte ist der einzige Bauplatz für das Königreich Gottes. Die Geheime Offenbarung (Kap. 21, 1) sagt nicht, die Erde werde durch den Himmel ersetzt werden, sondern sagt, daß ein neuer Himmel und eine neue Erde kommen werden. Es wäre verfehlt, der Erde den Rücken zu kehren, um in den Himmel zu kommen oder die Zeit für die Ewigkeit hinter sich zu lassen. Das sind Anschauungen Platons, nicht der Bibel» (235).

Garaudys Kritik am Christentum wird durch seine autobiographischen Äußerungen erhellt. Er stammt aus ärmlichen proletarischen Verhältnissen.<sup>5</sup> Die Eltern, sogar die Großeltern opferten ihr Leben auf, um das Kind etwas Besseres werden, es «studieren» zu lassen (91f.). Dies bedeutete den Aufstieg in eine Gegenwelt, die Welt der «Kultur», ein scheinbares «Reich der Freiheit». Der Zwanzigjährige empfand den Widerspruch zwischen den beiden Welten, denen er durch Geburt bzw. Bildung angehörte, und suchte nach einem «Wort des Lebens», das in diese widersprüchliche Situation Klarheit brächte. Er habe, so berichtet er, es zunächst im christlichen Denken gefunden; vor allem bei dem berühmten katholischen Philosophen Maurice Blondel, dessen berühmtes Werk «L'Action» er unter jene Bücher rechnet, «die ein Leben ändern können» (93, vgl. 250). In Straßburg

<sup>4</sup> «Il a fallu le marxisme pour réapprendre aux chrétiens à s'occuper de l'avenir terrestre» (241).

<sup>5</sup> «Mon père était nerveux et farouche après trop de douleurs auxquelles il ne pouvait donner un sens, et... ma mère menait sa lutte quotidienne pour nous empêcher d'avoir faim. Cette misère rongea notre table» (88).

lernte er anschließend die Theologie des reformierten Theologen Karl Barth kennen, und sie vermittelte ihm Zugang zum Werk Sören Kierkegaards (94). Diese Bekanntschaft mit dem christlichen Denken konnte indessen sein Problem nicht lösen, sondern hob es nur auf eine andere Ebene und – entfremdete ihn seinen Angehörigen, ja seinem Herkunftsmilieu überhaupt: der Arbeiterklasse. Er machte dieselbe Erfahrung wie später die französischen «Arbeiterpriester»: die christliche Botschaft gibt wohl eine Sinndeutung für die *Leiden* der Arbeiterklasse (und davon hat er in jungen Jahren genug erfahren), *jedoch keine* Sinndeutung für die positiven Werte, die er nun im Denken, in der Aktion, ja im *Kampf* der Arbeiterklasse findet. Jetzt lernte er die Kämpfe der Arbeiterklasse kennen, und sie führten ihn zum Eintritt in die KP (94f.). Entscheidend für seinen weiteren Werdegang wurde die Begegnung mit dem langjährigen Führer der KPF, Maurice Thorez, der ihn verstand und behutsam korrigierte: «Du hast (in Deinen Artikeln) geschrieben, «der Marxismus würde verarmen, wenn ihm der hl. Augustinus, die hl. Theresia von Avila oder Pascal fremd würden»; hier habe ich nun 37 Protesbriefe, alle von guten Genossen. Ich meine, im Grunde hast du recht. Es mußte gesagt werden, weil es wahr ist. Doch muß man auch an die alten Erfahrungen unserer Aktiven mit der Politik der Kirche denken, an die alten antiklerikalen Traditionen bei uns, die gewiß etwas einseitig sind, doch genährt und allzuoft gerechtfertigt werden durch die Haltung der Kirche» (98). Und Thorez ermahnte Garaudy, sich nicht weniger intensiv um das Verständnis der eigenen Genossen als um das der Gegner der Kommunisten zu mühen. Bedeutend für Garaudy wurde auch seine Begegnung mit dem langjährigen italienischen KP-Chef, Palmiro Togliatti, der sich nicht scheute, die offizielle Haltung der KPF den Christen gegenüber (und ebenso die Haltung der sowjetischen KP) freimütig zu kritisieren: jene These nämlich, daß man nur die gesellschaftliche Struktur ändern und eine gute wissenschaftliche Propaganda machen müsse, um die Religion zum Verschwinden zu bringen. «Glaubst Du nicht», so fragt er Garaudy, «daß die Geschichte lehrt, daß die Religion viel tiefere Wurzeln hat und daß sie, sofern man nicht den Glauben mit den Ideologien verwechselt, in denen er sich während verschiedener Epochen ausgedrückt hat, nicht notwendigerweise Opium sein muß, sondern ein Ferment des Protestes und des Kampfes sein kann!» (112).

### Der Dialog mit den Christen

In dieser Auffassung wurde Garaudy später durch mehrere Begegnungen mit und freundschaftliche Briefe von Dom Helder Câmara, Erzbischof von Olinda und Recife (Brasilien), bestärkt: «Für uns Christen besteht der nächste Schritt darin, öffentlich kundzutun, daß nicht der Sozialismus, sondern der Kapitalismus «zuinnerst pervers» ist, und daß der Sozialismus nur in seinen entarteten Formen zu verurteilen ist. Und der nächste Schritt für Sie, Roger, besteht darin, darzulegen, daß es kein wesensnotwendiges, sondern lediglich geschichtlich bedingtes Band ist, das die Revolution mit dem philosophischen Materialismus und dem Atheismus verbindet, und daß sie (die Revolution) im Gegenteil zur Substanz des Christentums gehört» (Dom Helder Câmara).<sup>6</sup> Dieser Sicht entsprechen, so notiert Garaudy, die Entwürfe zu einer «Theologie der Befreiung», wie sie verschiedene lateinamerikanische Theologen der Gegenwart vorgelegt haben. Es war nur konsequent, daß Garaudy sich Mitte der sechziger Jahre im christlich-marxistischen Dialog engagierte und profilierte, wobei er – die Gespräche standen unter der Schirmherrschaft des Wiener Kardinals König – mit führenden europäischen Theologen beider Konfessionen (Rahner, Moltmann) zusammentraf (123f.); die Demonstrationen eines borniert

<sup>6</sup> «Que la révolution... est au contraire consubstantielle au christianisme» (118).

antikommunistischen Pöbels (Athen; St. Louis/USA) konnten ihn dabei nicht irremachen (124). Der Dialog mit den Christen war für Garaudy von kapitaler Bedeutung; er «zwang uns, eine andere Dimension tiefer zu erforschen: die der Transzendenz» (123). «Transzendenz» steht hier nicht für eine Wesenseigenschaft Gottes, sondern meint (im Verständnis christlicher Theologen der Gegenwart) die fundamentale Struktureigentümlichkeit des *Menschen*: seinen unabschaffbaren Drang, *über sich hinaus zu gehen*. Garaudy verwendet den Begriff Transzendenz als *Vertiefung* des Begriffs *Revolution* (236ff.) sowie des (marxistischen) Begriffs *Arbeit* (130, 232): «Die Transzendenz ist das erste Attribut des Menschen, eines Wesens, das, im Unterschied zu den im Umkreis ihrer Verhaltensmuster eingesperrten Tieren, durch seine Arbeit die Entstehung von Neuem bewirkt» (232). In zweifacher Weise komme der menschlichen Arbeit Transzendenzcharakter zu: a) durch ihre vorausschauende Tätigkeit (Plan, Bewußtsein von Ziel und Zweck); durch ihren durch Sprachsymbolik und Werkzeug vermittelten Vorgriff über die Gegenwart hinaus auf die Zukunft hin; b) durch den erkennenden Vorgriff auf die tragenden Gründe und Ursachen der Dinge (130f.). Der Transzendenzcharakter der menschlichen Arbeit macht deren *schöpferisches* Wesen aus: «Diese Transzendenz erfahren wir bei jedem schöpferischen Akt: im künstlerischen Schaffen, in der wissenschaftlichen oder technischen Forschung, in der Liebe oder im Opfer; kurz, in allem, was den Kreis des reinen Tatsachenwissens oder der rein nützlichen Tätigkeit aufbricht» (232). In Kurzform: *Die Transzendenz des Menschen* ist «das, was *im* Menschen den Menschen übersteigt» (225).

### Entwurf eines 'christlichen Sozialismus'

Aus dem Transzendenzcharakter der menschlichen Arbeit leitet Garaudy nun 3 Postulate für jegliches revolutionäres Handeln ab: 1) Die Ziele revolutionären Handelns können nicht allein aus den Gegebenheiten der Vergangenheit oder Gegenwart abgeleitet werden (231), 2) kein geschichtlich erreichter Zustand darf als endgültig angesehen werden (238), 3) der Mensch ist eine Aufgabe, die zu vollenden ist; die Gesellschaft ist eine Aufgabe, die zu vollenden ist (= Postulat der Hoffnung) (S. 242).

Der Dialog mit den Christen hat Garaudy nun veranlaßt, sich an früher bei Blondel Gelerntes zu erinnern: «M. Blondel hat mich gelehrt..., daß Gott in die Definition des Menschen hineingehört, als derjenige, der Grenzen und Schranken zerbricht, der unaufhörlich für die Erfindung des Zukünftigen empfänglich macht» (250, vgl. 93). Damit ist das Grundanliegen der christlichen Gesprächspartner aufgenommen.<sup>7</sup> Garaudy anerkennt, daß der Mensch sich selbst nie übersteigen könnte, wenn nicht in dem abgründigen Innersten seiner selbst eine unzugängliche und doch stets gegenwärtige Quelle seine menschliche Dynamik (Denken, Planen, Lieben, Schaffen) immer wieder speisen würde – eine Quelle, der Garaudy jetzt den Namen «Gott» beizulegen wagt (vgl. 55ff., 250f.). Gleichzeitig entdeckt Garaudy den Sinn des Wortes «Glaube»: Glauben heißt «sich öffnen für ein schöpferisches Wirken (création)», «für das, was im Menschen den Menschen übersteigt» (225). Diese Selbstöffnung ermöglicht Garaudy die Erkenntnis: «Diese *Schöpfung* ist, nicht meine eigene Kraft» – «Gott denkt, liebt, betet, schafft in mir» (S. 56–57). Diesen Glauben erkennt Garaudy als «das Funda-

<sup>7</sup> Für Garaudy bedeutet dies zugleich die Abkehr von der «inspiration fichtéenne» des Marxismus, d.h. von der These eines subjektiven, transzendentalen Idealismus im Geist von J. G. Fichte, daß nämlich die «Arbeit» des Menschen Bestandteil des in «unendlichem Streben» sich zu seiner absoluten Identität vermittelnden «Ich» wäre. Diese These hatte Garaudy vor über 10 Jahren im christlich-marxistischen Dialog noch vertreten; vgl. Garaudy-Metz-Rahner, *Der Dialog* oder *Ändert sich das Verhältnis zwischen Katholizismus und Marxismus?* (rororo akutell Nr. 944 A/Reinbek 1966) S. 87!

ment meines revolutionären Handelns» (225). Dieses menschliche Handeln erhält (eine Anregung von P. Chenu und P. Teilhard de Chardin) seinen letzten Bezugspunkt: es ist aktive und freie Teilnahme an der göttlichen Erschaffung der Welt und des Menschen (138/236). Eine alte Vorstellung wird damit überflüssig, jene, die meint, Gott wohne oder throniere irgendwo «außerhalb» der Welt: «Gott ist ganz in den Menschen eingegangen: Er offenbart sich und setzt seine Schöpferfähigkeit fort in ihm, durch ihn» (236). Aber auch die Kehrseite hat Garaudy erfahren: «Gott stirbt in mir, mit mir..., wenn mein Leben nicht mehr diese Dimension der Transzendenz hat..., wenn ich mich der Liebe verschließe und mich zurückziehe in meinen Individualismus» (56).

Ist also Gott einfach vulgär «das Gute im Menschen»? Garaudy antwortet darauf, seine innere Erfahrung buchstabierend: das sogenannte «Gute in mir» ist meinem freien Zugriff (Entschluß, Reue) nicht einfach verfügbar, sondern ich empfangen es als *Gabe*, als *Geschenke* (= Ursinn des christlichen Begriffs *Gnade*). «Die Aussage «Gott ist Person» bedeutet, daß ich die tägliche Erfahrung dieser Gabe, (und zwar) in mir, mache, der Gabe, mich von meinen biologischen oder sozialen Interessen zu befreien, um eine freie, (persönliche) Antwort auf diese Appelle (der anderen Menschen) zu geben. Das heißt bejahen, daß dieser Dialog ermöglicht wird durch diese Gabe» (251). Daher ist «die *Sünde* nicht ein Verstoß gegen ein äußeres Gebot, sondern eine Weigerung, auf den Ruf, *mehr* zu sein, zu antworten, eine Weigerung, ein stets neues Leben zu schaffen» (252).

Der bis hierhin mögliche Eindruck, Garaudy habe einen bloß abstrakt-philosophischen Gottesglauben erreicht, dürfte täuschen. Vielmehr hat er den begonnenen Dialog mit den Christen ergreifend wörtlich und persönlich genommen. So spricht er vom «Beispiel des Lebens Christi und dem vertraulichen und ständigen Dialog mit seiner Art zu leben» (239). Von daher öffnet sich ihm auch das Verständnis für Gott als Vater-Sohn-Geist, für Gottes Allmacht, für das Gebet, für den Begriff Heil (251ff.). Erstaunlich sind seine Einsichten in die lebendige Bedeutung der *Auferstehung Christi*. Diese habe nichts gemein weder mit irgendeiner Form von Mirakel – weder Regeneration von Zellen noch Wiederbelebung – noch mit einem geschichtlich greifbaren Ereignis. «Nicht den Sinnen, sondern dem Glauben ist der auferstandene Jesus faßbar» (244). Um das zu begreifen, müßten wir den abendländischen Individualismus hinter uns lassen: «jene Illusion, daß wir eingesperrt sind in den Grenzen unserer Haut» (246). «Jedesmal, wenn es uns gelingt, zu brechen mit unserem Routineverhalten, unserer Neigung zur Resignation, unserer Nachgiebigkeit, unserer Entfremdung hinsichtlich der bestehenden Ordnung oder unserer engstirnigen Individualität, wenn es uns also kraft dieses Durchbruchs gelingt, etwas Schöpferisches zu tun, sei es im Bereich der Kunst oder der Wissenschaft, sei es in revolutionärer Tat oder in der Liebe, jedesmal, wenn wir etwas Neues beitragen zur menschlichen Selbstverwirklichung, dann ist Christus lebendig, wird in uns, durch uns, durch unser Wirken die Schöpfung fortgesetzt. Die Auferstehung vollzieht und vollendet sich jeden Tag... Dies ist das Postulat, das in jeder revolutionären Tat, ja allgemeiner noch, in jeder schöpferischen Tat enthalten ist... Wenn die Auferstehung Christi auch heute noch jeden von uns angeht, so deshalb, weil er nicht für sich als Einzelperson auferstanden ist, sondern für uns, in uns, um uns den Weg zu zeigen» (247f.). Hier sind wir auf der Spur des *Geistes Gottes*; denn «zu sagen, Gott ist der (Hl.) Geist, besagt, daß im Herzen des Menschen – jedes Menschen – eine unerschöpfliche Quelle für die schöpferische Gestaltung eines neuen Lebens entspringt.<sup>8</sup> Weiter: «*Beten* heißt, auf die Musik

<sup>8</sup> «Dire qu'il est l'Esprit, c'est dire que s'épanche au cœur de l'homme – de tout homme – une source inépuisable de créativité d'une vie nouvelle» (252).

der tief in unserem Inneren ständig neu entspringenden Wirklichkeit zu lauschen und sein Leben im Einklang mit dieser Musik zu tanzen» (253).

Welche Beziehung hat Garaudy zum *Kreuz Christi*? Das Kreuz habe ihn, so sagt er, die Entsagung als Bestandteil der Liebe gelehrt. In einem ganzen Kapitel, überschrieben «Der Tod», legt er Zeugnis ab von seiner Einsicht in die innere Verflochtenheit von Tod und Liebe (47–62). Schon früher hatte er niedergeschrieben: «Es gibt nur dann Liebe, wenn ein Mensch für uns unersetzlich ist und wir bereit sind, unser eigenes Leben für ihn hinzugeben. Wenn wir zu solcher Hingabe für den letzten der Menschen wahrhaft bereit sind, dann ist Gott in uns; er ist die Macht, die Welt zu verändern».<sup>9</sup>

### Ein Glaube – jenseits vom «Opium des Volkes»

Einen so umrissenen Glauben, der sich vom Sozialismus seine eigene geschichtliche und kämpferische Dimension bewußtmachen läßt, könne man – so folgert Garaudy – nicht mehr, wie Marx, «Opium des Volkes» nennen, sondern dürfe ihn als den biblischen «Sauerteig» erkennen (249/254). Und so schließt Garaudy sein bekenntnishafte Buch mit folgenden Sätzen:

«Der Sozialismus und der Kommunismus sind durch die Erfahrung mit dem Stalinismus entstellt und diskreditiert worden. Der Sozialismus und der Kommunismus, von Thomas Münzer bis Karl Marx und von Che Guevara bis Mao Tse-tung, haben der Hoffnung der Menschen ein Antlitz gegeben. Meine Aufgabe als Kommunist liegt darin, ihr dieses Antlitz zu geben. Dieses Antlitz der Fülle des Menschlichen in all seinen Dimensionen. Leben nach dem Grundgesetz des Seins: der Liebe. Das Kreuz hat mich ihren Entsagungscharakter gelehrt. Die Auferstehung den Prozeß der Selbstüberwindung. Ich bin Christ» (265).

Es ist dies gewiß ein einzigartiges und für viele zugleich verwirrendes, sogar widersprüchlich erscheinendes Bekenntnis. Der Autor weiß das: «Solcherart wird man zu einer Randexistenz, um nicht zu sagen: zu einem Verworfenen, einem Ausgeschlossenen – von allen Institutionen» (259).

Es steht den Lesern nicht zu, Garaudys nach langem Zögern (vgl. 255) erfolgte Selbstbezeichnung als Christ in Zweifel zu ziehen. Auch braucht man ihm nicht zu sagen, daß sein Dialog mit den Christen und vor allem mit Christus nicht abgeschlossen, ja überhaupt nicht abschließbar ist. Nach einer Zugehörigkeit von 37 Jahren aus der Partei, an die man geglaubt hat, ausgeschlossen zu werden, weckt gewiß kaum die Bereitschaft, einer Kirche beizutreten, die man in langen Jahren als militantes KP-Mitglied immer wieder als Quasi-Partei erlebt hat (s.o.). Aber Garaudys «Menschenwort» sollte aufgeschlossene Menschen sehr nachdenklich stimmen. Es ist ja die Frucht einer grundstürzenden Lebenserfahrung: «Das Leben läuft in umgekehrter Richtung ab, als man gewöhnlich glaubt: wir werden sehr alt geboren, und bisweilen gelingt es uns – durch schmerzliche Loslösungsprozesse hindurch – eine wirkliche Jugend zu erringen» (12).

Klaus P. Fischer, Heidelberg

<sup>9</sup> So in «Die Alternative – Ein neues Modell der Gesellschaft jenseits von Kapitalismus und Kommunismus» (rororo Sachbuch Nr. 6886/Reinbek 1974) S. 118! Es ist darauf hinzuweisen, daß Garaudy einen Teil seiner Gedankengänge in «Menschenwort» bereits in früheren Veröffentlichungen zu entwickeln versucht hat. Neu in seinem jüngsten Werk ist die systematische Fortführung, der Versuch einer Synthese, sowie der bewußte Schritt von der Theorie über die Schwelle zum bekenntnishafte Glauben.

**Früher denken — besser schenken!**

**Erste Idee: 22 mal ORIENTIERUNG für 1977**

# WITTGENSTEIN: PHILOSOPHIE ALS SPRACHKRITIK (I)

In der Landschaft der Philosophie des zwanzigsten Jahrhunderts gibt es, gemessen an ihrer bisherigen Wirkungsgeschichte, zwei herausragende Gipfel. Sie sind mit den Namen Ludwig Wittgenstein und Martin Heidegger bezeichnet. Die beiden waren Altersgenossen (geb. 1889), aber als heuer im Frühling Heidegger starb, hatte sich Wittgensteins Todestag wenige Tage zuvor bereits zum 25. mal gejährt. Wittgensteins Werk in der Abfolge seiner wichtigsten Lebensabschnitte zu bedenken, ist dieser Beitrag angelegt. Das zur Besinnung gewählte Thema versucht der sprachphilosophischen Hermeneutik, also der Analyse und Sinnerschließung der Sprache durch Wittgenstein, zu folgen. Aber die Erläuterung der *Philosophie als Sprachkritik* zeichnet nicht einfach die Entfaltung des Wittgenstein'schen Denkens biographisch und chronologisch nach. Sie läßt darüber hinausgehend dazu ein, auf die zu betrachtende Sache selbst zu blicken, sich unbefangen auf sie einzulassen und dergestalt etwas vom *Wunder der Sprache als dem Wesenselement des Denkens* zu vernennen. Wenn uns dabei die Frage nach der Gewißheit als Leitwort begleitet, so soll dieser Begriff keineswegs als Schlüssel zum Ganzen verstanden werden. Mit ihm wird vielmehr auf die denkerische Suche nach dem hingewiesen, was sich in der Vieldeutigkeit der Sprache innerhalb der Lebensformen des Menschen vielleicht doch als verläßlich und vertrauenswürdig durchhält.

## Erstes Wanderleben

Ludwig Wittgenstein<sup>1</sup> wurde am 26. April 1889 als jüngstes von acht Kindern des Karl Wittgenstein und seiner Frau Poldy geboren. Die Familie Wittgenstein, auf jüdischen Ursprung zurückweisend, war aus Sachsen nach Österreich eingewandert. Der Vater, außergewöhnlich intelligent und willensstark, war Großindustrieller und nahm eine wichtige Position in der Stahlindustrie der Donaumonarchie ein. Die Mutter Wittgensteins brachte künstlerische Anlagen mit. Da sie, wie auch der Vater, hochmusikalisch war, wurde das Haus der Wittgenstein-Familie zu einem Treffpunkt des Wiener Musiklebens, in dem Brahms, Hanslick und Mahler verkehrten.

Ludwig Wittgenstein wurde bis zu seinem 14. Lebensjahr zu Hause unterrichtet. Nachher besuchte er die Realschule in Linz. Die schon in der Knabenzeit stark hervortretenden Interessen für Maschinen und technische Anlagen drängten ihn 1906 zur Aufnahme des Studiums an der Technischen Hochschule Berlin. Von dort aus ging er 1908 nach Manchester, wo er bis 1911 blieb. In dieser Zeit beschäftigte sich Wittgenstein mit aeronautischen Experimenten, insbesondere mit Drachenflügen und Flugzeugpropellern. In den dafür angefertigten Zeichnungen sah Wittgenstein in erster Linie eine mathematische Fragestellung. Diese drängte ihn mehr und mehr und schließlich unaufhaltsam zu den Problemen der reinen Mathematik, zur Frage nach ihren Grundlagen. Im Jahre 1911 wurde Wittgenstein in Cambridge Schüler von Bertrand Russell und George Moore. Als 1913 der Vater Wittgenstein starb, überwies der Sohn aus dem ihm zugefallenen beträchtlichen Erbe eine größere Summe an *Ludwig von Ficker*, den Herausgeber der Zeitschrift «Der Brenner» zur Verteilung an notleidende Künstler. Zu den Empfängern der Mittel gehörten damals Trakl, Rilke und Kokoschka. Zu einem Freund sagte Wittgenstein, daß sein Wanderleben in der Zeit von 1906 bis 1913 eine für ihn unglückliche Zeit gewesen sei, voll innerer Unruhe und geprägt von der Suche nach seiner Berufung.

## Weltbeschreibung und Sprachnetz

Einen Einblick in die philosophischen Probleme, die Wittgenstein um die Mitte des dritten Lebensjahrzehnts bedrängten,

gewähren die *Tagebücher 1914–1916*. Sie sind nur durch Zufall erhalten geblieben, denn alle Tagebücher aus allen Schaffensperioden wurden 1950 auf Wittgensteins Anordnung hin vernichtet. Was gerettet wurde, ist von größter Bedeutung für den Gesamtentwurf seiner Philosophie. Die Tagebuchaufzeichnungen enthalten keimhaft schon die entscheidenden Fragen des späteren Denkweges. Sie erleuchten blitzartig das weite Feld der sich erst in Jahrzehnten entfaltenden Sprachenerfahrung, was auch heißt, daß es nach diesem frühen Aufleuchten wieder dunkel wird. Was hier erstmals sich zeigt, ist das alle anderen menschlichen Beziehungen begründende Verhältnis von *Sprache und Welt*. Vor allem aber sind die Tagebuchaufzeichnungen unentbehrlich für die Erkenntnis des philosophischen Geländes, aus dem heraus die Fragestellungen des berühmten «Tractatus logico-philosophicus», veröffentlicht im Jahre 1921, entstanden sind.

Auf welchen Sachverhalt stößt Wittgenstein in seinen Notizen? Was versucht er zu beschreiben? Worin sieht er die Aufgabe der Philosophie? Was verbirgt die unscheinbare Feststellung, daß es darauf ankomme, offenbar zu machen, was die Beschreibung der Welt durch Sätze bedeute? Am 22. 1. 1915 notiert Wittgenstein:

«Meine ganze Aufgabe besteht darin, das Wesen des Satzes zu erklären. Das heißt, das Wesen aller Tatsachen anzugeben, deren Bild der Satz ist. Das Wesen allen Seins angeben.»<sup>2</sup>

Wittgenstein deutet damit schon als Sechszwanzigjähriger mit einem erstaunlichen Spürsinn für die gewaltige Tragweite der welterschließenden Kraft der Sprache sein philosophisches Programm an. Jetzt ist ihm bereits klar, daß die Beschreibung der Welt durch Sätze ein *vielfältiger* Vorgang ist, daß er demzufolge nicht auf *ein einziges* Beschreibungssystem reduziert werden kann und darf. Als Beispiel für diese Erkenntnis greift er die Newtonsche Mechanik auf. Ihre Art der Weltbeschreibung vergleicht er mit einem ganz bestimmten Sprachnetz, das sich von anderen unterscheidet. Dann heißt es:

«Den verschiedenen Netzen entsprechen verschiedene Systeme der Weltbeschreibung, indem sie sagt: Alle Sätze der Weltbeschreibung müssen aus einer Anzahl gegebener Sätze – den mechanischen Axiomen – auf eine gegebene Art und Weise erhalten werden können. Hierdurch liefert sie die Bausteine zum Bau des wissenschaftlichen Gebäudes und sagt: Welches Gebäude du immer aufführen willst, jedes mußt du irgendwie mit diesen und nur diesen Bausteinen zusammenbringen.»<sup>3</sup>

Wittgenstein zieht aus dieser Betrachtung der Sprache der Physik einen Schluß, der unausgesprochen *andere* Sprachmöglichkeiten offen läßt, indem er sagt:

«Die Mechanik ist *ein* Versuch, alle Sätze, welche wir zur Weltbeschreibung benötigen, nach *einem* Plan zu konstruieren.»<sup>4</sup>

Diese Einsicht aus den Tagebuchaufzeichnungen weist voraus auf einen fundamentalen Gedanken der Philosophie Wittgensteins. Es ist der Gedanke der Vielfalt der menschlichen Sprachmöglichkeiten, für die der später gebildete Leitbegriff der «Sprachspiele» entsteht. Der junge Wittgenstein stellt scharfsinnig ein Grunddogma neuzeitlicher Naturwissenschaft in Frage, wenn er im Blick auf die «Naturgesetze» feststellt, daß diese die Natur in ihrem Wesen keineswegs endgültig erklären können. Die auf diesen Sachverhalt bezogene Notiz kehrt fast wörtlich, wie zahlreiche andere Stellen aus den Tagebüchern, im «Tractatus» wieder. Sie lautet:

«Der ganzen Weltanschauung der Modernen liegt diese Täuschung zu Grunde, daß die sogenannten Naturgesetze die Erklärungen der Naturerscheinungen seien./So bleiben sie bei den (Naturgesetzen) als bei etwas *Unantastbarem* stehen, wie die Älteren bei Gott und dem Schicksal./Und sie haben ja beide recht und unrecht. Die Alten sind allerdings insofern klarer, als sie einen klaren Abschluß anerkannten, während es bei dem neuen System scheinen soll, als sei *alles* begründet.»<sup>5</sup>

Die Tagebuchaufzeichnungen von 1914–1916 sind durchgehend von einer bohrenden Unruhe bestimmt. Es ist, als ob Wittgenstein einen Boden suche, auf dem sich leben und sterben läßt. Aber wo auch immer das fragende Denken auftritt, jeder Boden schwankt, und der Denkende steht vor dem Nichtbegründbaren. So wenn Wittgenstein nach der Möglichkeit fragt, einen Satz endgültig zu zerlegen, also ein Satzgefüge so aufzulösen, daß es ohne Rest erklärt werden kann. Diese Aufgabe wird den Philosophen bis an sein Lebensende in allen Stadien seines Denkens unablässig in Atem halten. Ist sie überhaupt lösbar? Auf was stößt der denkerisch Fragende, wenn er *das Unzerlegbare* berührt? Wittgenstein notiert im Mai 1915 dazu:

«Es ist doch klar, daß Bestandteile unserer Sätze durch Definitionen zerlegt werden können und müssen, wenn wir uns der eigentlichen Struktur des Satzes nähern wollen. *Jedenfalls gibt es also einen Prozeß der Analyse.* Und kann nun nicht gefragt werden, ob dieser Prozeß einmal zu einem Ende kommt? Und wenn ja: Was wird das Ende sein?»<sup>8</sup>

### Das Unsagbare und das Nichtgeschriebene

Wenige Tage später formuliert Wittgenstein lapidar jenen Grund-Satz seines Denkens, der wörtlich in den «Tractatus» aufgenommen wird. In ihm ist bereits die maßgebende Erfahrung seines späteren Denkens ausgesprochen, wenn er schreibt:

«Die Grenzen meiner Sprache bedeuten die Grenzen meiner Welt.»<sup>7</sup>

Die Bemühungen um die Erkenntnis dessen, *was* gesagt und *wie* das zu Sagende in seiner Vielfältigkeit gesagt werden kann, treiben schon den Wittgenstein der frühen Tagebücher zum Mystischen und zur Musik. Beide Tendenzen hängen nach ihm damit zusammen, daß die Wissenschaft unsere Wünsche nicht befriedigt. Sie ist eben nicht die *einzig* gültige Sprache, und in ihr kommen *keine* musikalischen Themen vor – und dennoch gibt es sie. Ergänzt werden solche Einblicke in die sprachliche Seinsverfassung des Menschen durch Bemerkungen zur Anwesenheit des *Unsagbaren*, so wie es sich für Wittgenstein in *Ethik* und *Religion* zeigt. Die Frage nach dem Sinn des Lebens verstehen, heißt für Wittgenstein, an Gott glauben. Und:

«Die Furcht vor dem Tode ist das beste Zeichen eines falschen, d. h. schlechten Lebens.»<sup>8</sup>

Eine Tagebucheintragung vom 1. August 1916 spricht von Gott, von der verborgenen Gehaltenheit der Welt und vom Menschen in seinem unersetzlichen Personsein. Die Wittgenstein-Forschung hat die ontologische Bedeutung dieses tief-sinnigen Textes bisher so gut wie nicht zur Kenntnis genommen. Er lautet:

«Wie sich alles verhält, ist Gott.

Gott ist, wie sich alles verhält.

Nur aus dem Bewußtsein der *Einzigartigkeit meines Lebens* entspringt Religion – Wissenschaft – und Kunst.»<sup>9</sup>

Nach dem Ausbruch des Ersten Weltkrieges trat Wittgenstein freiwillig in die österreichische Armee ein. 1915 besuchte er eine Offiziersschule, und später kämpfte er an der Ostfront. Bei Kriegsende befand er sich an der Südfront und geriet dort in italienische Gefangenschaft. Zu dieser Zeit trug er das abgeschlossene Manuskript des «Tractatus logico-philosophicus» in seinem Rucksack. Schon in der Gefangenschaft trat er mit Russel in Verbindung, und durch die Vermittlung eines Cambridger Freundes erhielt der große englische Mathematiker das Manuskript. Dieser nahm dazu brieflich Stellung, und darauf antwortete Wittgenstein:

«Nun befürchte ich, daß Du meine These nicht recht verstanden hast, im Vergleich zu der die ganze Angelegenheit der logischen Sätze nur eine Begleiterscheinung ist. Das Wichtigste ist die Theorie von dem durch Sätze – d. h. durch Sprache – Ausdrückbaren... und von dem nicht durch Sätze Ausdrückbaren, sondern nur Zeigbaren; dies halte ich für das Kardinalproblem der Philosophie.»<sup>10</sup>

Über den eigentlichen Sinn des Buches äußerte sich Wittgenstein noch genauer bald nach dessen Vollendung in einem Brief an Ludwig von Ficker. Er betont zunächst, daß der Sinn des Buches ein ethischer sei, und fährt dann fort:

«Mein Werk besteht aus zwei Teilen: aus dem, der hier vorliegt, und aus alledem, was ich *nicht* geschrieben habe. Und gerade dieser zweite Teil ist der wichtige. Es wird nämlich das Ethische durch mein Buch gleichsam von innen her begrenzt; und ich bin überzeugt, daß es, *streng*, nur so zu begrenzen ist. Kurz, ich glaube: Alles das, was *viele* heute *schwefeln*, habe ich in meinem Buch festgelegt, indem ich darüber schweige.»<sup>11</sup>

### Dem Denken eine Grenze ziehen

Der «Tractatus logico-philosophicus» wurde zum erstenmal 1921 mit einem Vorwort von Bertrand Russel in den «Annalen der Naturphilosophie» veröffentlicht. 1922 erschien in London eine zweisprachige Ausgabe. Was ist der Kerngehalt dieses berühmten, in seiner Mehrdeutigkeit auch heute noch umstrittenen philosophischen Werkes, nach dessen Fertigstellung sich der Verfasser für ein Jahrzehnt von der Sache der Philosophie vollkommen zurückzog? Die nummerierten Gedanken dieser nur 70 Druckseiten umfassenden Schrift zielen darauf ab, dem Philosophieren ein Ende zu machen. Wittgenstein läßt über den Ernst dieses bestürzenden Anspruches keine Zweifel offen. Er schreibt im Vorwort:

«Das Buch behandelt die philosophischen Probleme und zeigt – wie ich glaube – daß die Fragestellung dieser Probleme auf dem Mißverständnis der Logik unserer Sprache beruht. Man könnte den ganzen Sinn des Buches etwa in die Worte fassen: Was sich überhaupt sagen läßt, läßt sich klar sagen; und wovon man nicht reden kann, darüber muß man schweigen.»<sup>12</sup>

Wittgenstein will dem Denken dadurch eine Grenze ziehen, daß er die Beziehungen zwischen Logik, Sprache und Welt untersucht. Demgemäß ist für ihn *Philosophie nichts anderes als Sprachkritik*. Das Denken in seinem Wahrheitsanspruch begrenzen heißt, sich auf die Struktur und Analyse der Sprache einlassen. Es gibt für den Menschen, der nur als *sprachliches* auch ein *denkendes* Wesen ist, kein Darüberhinaus im Sinne einer nichtsprachlichen, metaphysischen Geistsphäre. Aus dieser maßgebenden Erkenntnis folgert Wittgenstein:

«Die Grenze wird also nur in der Sprache gezogen werden können, und was jenseits der Grenze liegt, wird einfach Unsinn sein.»<sup>13</sup>

Wittgenstein hält, wie er im Vorwort weiter sagt, die mitgeteilten Gedanken für «unantastbar und definitiv». Er entläßt den Leser aber mit dieser nur scheinbar anmaßend klingenden Formulierung keineswegs in Frieden. Obwohl er davon überzeugt ist, die philosophischen Probleme durch ihre Zurückführung auf ihre sprachliche Wurzel «im Wesentlichen endgültig gelöst zu haben», bleibt die Ungewißheit bestehen. Gesetzt den Fall, er irre sich nicht in dieser Auffassung, schreibt Wittgenstein, «so besteht nun der Wert dieser Arbeit darin, daß sie zeigt, wie wenig damit getan ist, daß diese Probleme gelöst sind». Schon diese widerspruchsvollen Sätze des Vorworts lassen auf dem Hintergrund der vorhin zitierten Briefaussagen gegenüber Russel und von Ficker eines nicht zu: nämlich die logisch-philosophische Abhandlung in ihrem Wesenszug als antimetaphysisch zu kennzeichnen. Sie kann durchgehend nicht als das Grundwerk für den logischen Empirismus und die analytische Sprachphilosophie des Neopositivismus der «Wiener Schule» in Anspruch genommen werden. Und ebenso ist der weit verbreiteten Auffassung zu widersprechen, Wittgenstein habe mit dem «Tractatus» die Negation, die Selbstaufhebung der Philosophie als solcher eingeleitet. Wenn in diesem Werk Philosophie als Sprachkritik begriffen wird, so will Wittgenstein nur aufweisen, was es heißt, daß die Welt durch Sätze unserer Sprache beschrieben werden kann. Das Beschreibbare im Sinne «empirischer Sätze» der Naturwissenschaft umfaßt aber nicht alles, was es gibt. Und an die Grenze des Sagbaren gelangt, hat der Mensch noch nicht die Grenze der Wirklich-

keit überhaupt erreicht. Denn so sagt Wittgenstein auf der vorletzten Seite des «Tractatus»:

«Es gibt allerdings Unausprechliches. Dies zeigt sich, es ist das Mystische.

Die richtige Methode der Philosophie wäre eigentlich die: Nichts zu sagen, als was sich sagen läßt, also Sätze der Naturwissenschaft – also etwas, was mit Philosophie nichts zu tun hat –, und dann immer, wenn ein anderer etwas Metaphysisches sagen wollte, ihm nachzuweisen, daß er gewissen Zeichen in seinen Sätzen keine Bedeutung gegeben hat. Diese Methode wäre für den anderen unbefriedigend – er hätte nicht das Gefühl, daß wir ihn Philosophie lehrten – aber sie wäre die einzig streng richtige.»<sup>14</sup>

Aussagen über das Wesen der Welt, über die Rätsel des Lebens in Raum und Zeit, über den Tod, der kein Ereignis des Lebens ist, über Gott und den Ursprung des Seienden lassen sich nach Wittgenstein nicht machen. Metaphysik, Ethik, Religion und Kunst gehören in den Bereich des Transzendentalen, das sich nicht sagen, sondern nur zeigen läßt. Die Unterscheidung zwischen dem Sagbaren und dem Unsagbaren, dem, was in Aussage-Sätzen faßbar ist, und dem, was sich der urteilenden Bestimmung entzieht, ist das entscheidende Ergebnis des «Tractatus». In den letzten Sätzen der Abhandlung spricht Wittgenstein davon auf eine Art und Weise, die zu vielen Mißverständnissen und Fehlschlüssen in der Auslegung seiner Denkweise geführt hat. Sie lauten:

«Meine Sätze erläutern dadurch, daß sie der, welcher mich versteht, am Ende als unsinnig erkennt, wenn er durch sie – auf ihnen – über sie hinausgestiegen ist. (Er muß sozusagen die Leiter wegwerfen, nachdem er auf ihr hinaufgestiegen ist.)

Er muß diese Sätze überwinden, dann sieht er die Welt richtig. Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen.»<sup>15</sup>

### Die Leiter hinaufsteigen und dann wegwerfen

Negiert Wittgenstein mit diesen letzten Sätzen nicht seine eigenen philosophischen Bemühungen? Zerstört er dadurch, daß er von der Unsinnigkeit des Gesagten spricht, nicht das Gedankengefüge des «Tractatus», das doch laut Vorwort Anspruch auf Wahrheit erhebt? Welcher Widerspruch zeigt sich hier und von woher kommt er? Eine behutsam abwägende Erläuterung der Schlußsätze des «Tractatus» führt zu einer anderen Einsicht. Sie bezeichnen nicht einen festgelegten Zustand, sondern einen denkerischen Vorgang, ja man könnte sagen ein Wahrheitsgeschehen. Nach Wittgenstein verstellen die Sätze des «Tractatus» im Ganzen die Erkenntnis der Welt, denn das Wesen der Welt kann durch empirische Aussagesätze und deren logische Analyse nicht erklärt werden. In der immer schon vor-gegebenen Sprache zeigt sich die logische Form des Satzes. «Hinter» sie kann der Mensch aber außerhalb der Sprache nicht kommen. Oder um den Sachverhalt mit Wittgensteins Worten zu formulieren:

«Um die logische Form darstellen zu können, müßten wir uns mit dem Satze außerhalb der Logik aufstellen können, das heißt außerhalb der Welt. Der Satz kann die logische Form nicht darstellen, sie spiegelt sich in ihm.»<sup>16</sup>

Die Unmöglichkeit, bis zu einer definitiven Sprachanalyse vorzudringen, verschärft sich noch dadurch, daß Wittgenstein auf die Welt als Urgegebenheit stößt. Im Verhältnis von Sprache und Welt, um dessen Klärung sich Wittgenstein bemüht, gibt es insofern einen unsagbaren Vorrang der Welt, als das nicht mehr weiter zurückführbare Faktum, daß die Welt überhaupt ist, die Grenze des zu Denkenden schlechthin darstellt:

«Nicht wie die Welt ist, ist das Mystische, sondern daß sie ist.»<sup>17</sup>

Die große Schlußfuge des «Tractatus» bedeutet also, daß sich nicht von vornherein, sondern erst «am Ende», also nach dem Durchdenken der Sätze dieser Schrift, ihre hinfällige Gültigkeit erweist. Sie sind als ein Durchgangsstadium vom Sagbaren, vom Zerlegbaren in das Unsagbare und Unzerlegbare anzusehen. Der Weg der philosophischen Theorie Wittgensteins führt von dem durch die Sprache Ausdrückbaren in das

Schweigen. Es ist jene Dimension des Menschseins, aus der uns das Unsagbare nicht als etwas Sinnloses, sondern als bedeutungsvolle Grenzerfahrung anspricht, die sich der wissenschaftlich-logischen Erklärung und eindeutigen Festlegung grundsätzlich entzieht. Aber die Einsicht in dieses nicht umkehrbare Seinsgefüge von Sprache und Welt wird nur jenem zuteil, der die Leiter wegwirft, nachdem er auf ihr hinaufgestiegen ist.  
Walter Strolz, Freiburg/Br.  
(2. Teil folgt)

### Anmerkungen:

<sup>1</sup> Wittgenstein wird nach der im Suhrkamp-Verlag, Frankfurt am Main, erschienenen Werk-Ausgabe zitiert.

Für die biographischen Angaben wurden folgende Schriften herangezogen: G. Pitcher, Die Philosophie Wittgensteins (Eine kritische Einführung in den Tractatus und die Spätschriften, Freiburg-München 1967; K. T. Fann, Die Philosophie Ludwig Wittgensteins (List-Taschenbücher), München 1971. L. Wittgenstein/Schriften – Beiheft 1, Frankfurt a. M., 1972.

<sup>2</sup> Vgl. Schriften I, 129

<sup>3</sup> Vgl. Schriften I, 124

<sup>4</sup> Vgl. Schriften I, 125

<sup>5</sup> Vgl. Schriften I, 164/165

<sup>6</sup> Vgl. Schriften I, 137

<sup>7</sup> Vgl. Schriften I, 140

<sup>8</sup> Vgl. Schriften I, 167

<sup>9</sup> Vgl. Schriften I, 171

<sup>10</sup> Zit. bei K. T. Fann, Die Philosophie Ludwig Wittgensteins, 108.

<sup>11</sup> Zit. bei B. Casper, Die Unfähigkeit zur Gottesfrage im positivistischen Bewußtsein, in: J. Ratzinger (Hrsg.), Die Frage nach Gott, Freiburg 1972, 40.

<sup>12</sup> Vgl. Schriften I, Aus dem Vorwort des «Tractatus logico-philosophicus»

<sup>13</sup> ebd.

<sup>14</sup> Vgl. Schriften I, 82

<sup>15</sup> Vgl. Schriften I, 83

<sup>16</sup> Vgl. Schriften I, 32

<sup>17</sup> Vgl. Schriften I, 81

## Lercaro soll nicht verstummen

Nach Kardinal Döpfner ist mit Kardinal Lercaro ein weiterer Träger und Zeuge des Konzils entschwunden. Anders als bei seinem jüngeren deutschen Kollegen unter den vier Moderatoren des Vatikanums II, ist es um Lercaro schon bald nach Konzilsschluß still geworden. «Wird Bologna verstummen?» fragten wir schon 1967 (S. 173ff.), als es um die Zeitung «Avvenire» (mit Raniero La Valle) ging. Ein halbes Jahr später (1968/4, S. 41ff.) mußten wir berichten, wie Kardinal Lercaro aufgrund einer unschönen, abrupten Intervention der Kurie (Bischöfenskongregation) aus dem Amt ausschied. In mehreren Kommentaren der italienischen Presse zu seinem Tod ist an diese nie aufgeklärte traurige Episode erinnert worden. Wir aber wollen auf das hören, was von Lercaro in die Zukunft weist, was vom Konzil noch gar nicht (oder nur halbherzig) eingeholt wurde, was aber inzwischen schon da und dort dem System zum Trotz in kleinen Knospen aufgebrochen ist: die Kirche der Armen.

Lercaro sprach darüber ein erstes Mal am Ende der ersten Konzilssession, als es darum ging, ein Leitbild zu entwerfen. Kardinal Suenens zog «zwei Linien» für ein Programm aus: «Kirche nach außen» und «Kirche nach innen». Lercaro aber wollte wie einen roten Faden durch alles hindurch die Priorität aufgezeigt sehen, die Gott selber der Armut gegeben hat: in seiner Menschwerdung und unter den Adressaten seiner Botschaft. Die zweite Rede stammt aus der Debatte über die Stellung der Kirche zur Kultur in der dritten Konzilssession (4. 11. 1964). Lercaro forderte darin eine eigentliche Bildungsreform in der Kirche, die sich in einer durch «pneumatische» Bischöfe und vollausbildete Laien «weise» gewordenen Theologie auswirken müßte. Unsere Ausschnitte im Kasten stammen aus der vollständigen, durch Mario von Galli besorgten Übersetzung der beiden Konzilsreden, die dieser in sein Buch «Gelebte Zukunft: Franz von Assisi» aufnahm. Er tat es, um uns die Zukunftsdimension in Franziskus

**D**AS GEHEIMNIS CHRISTI in seiner Kirche ist immer, vor allem aber in der Gegenwart, das *Geheimnis Christi in den Armen*, denn die Kirche ist, wie der hl. Vater Johannes XXIII. sagt, gewiß die Kirche aller, vor allem aber der Armen ... Wir werden unserer Aufgabe nicht genügen, dem Plan Gottes und der Erwartung der Menschen nicht offenen Geistes entsprechen, wenn wir nicht zur Mitte unserer Arbeit in Lehre und Gesetzgebung, ja zur *Seele dieses Konzils* das Geheimnis Christi in den Armen und seine Botschaft an die Armen machen.

Und in der Tat, für die gegenwärtige Lage ist die Aufgabe offenkundig, konkret, aktuell:

► Im Vergleich zu andern Zeiten wird den Armen gegenwärtig die Botschaft Christi weniger eifrig verkündigt, und ihre Herzen scheinen dem Geheimnis Christi in der Kirche ferner und fremder gegenüberzustehen.

► Dennoch beschäftigt gegenwärtig des Menschen Geist das Geheimnis der Armut, und er sucht – von beängstigenden, ja dramatischen Fragen getrieben – die Lage der Armen zu erforschen, der einzelnen und auch der Völker, die im Elend leben und die doch ein neues Bewußtsein ihrer Rechte erlangt haben.

► Gegenwärtig wird die Armut der überwiegenden Mehrheit (zwei Drittel der Menschheit) verhöhnt von den unermesslichen Reichtümern einer Minderheit, bei der die Armut von den Massen täglich mehr verabscheut wird und der fleischliche Mensch nach Reichtümern giert ...

## Armut als Weisheit der Kirche von morgen

Es mag genügen, an Stelle einer praktischen Schlußfolgerung und Bestätigung einige Beispiele zu nennen, die unsere Reformdekrete dann vervollständigen müssen, selbstverständlich mit Klugheit und Maß, aber auch kompromißlos und ohne Ängstlichkeit:

► Die Begrenzung im Gebrauch der materiellen Güter, vor allem jener, die an und für sich die heilige Armut nur schwerlich sichtbar werden lassen, gemäß dem Wort: «Gold oder Geld habe ich nicht, was ich aber habe, geb ich dir gern.»

► Der Entwurf eines neuen Stils oder neuer Umgangsformen für kirchliche Würdenträger. Sie müssen so beschaffen sein, daß sie bei den Menschen unserer Zeit kein befremdetes Erstaunen erwecken und den Armen nicht zum Ärgernis werden. Wir, die wir oft genug wirklich arm sind, dürfen nicht daherkommen, als wären wir reich.

► Die Treue zur heiligen Armut in den religiösen Orden, nicht nur für den einzelnen, auch für die ganze Gemeinschaft.

► Ein neues Verhalten in wirtschaftlicher Hinsicht. Schaffen wir gewisse Einrichtungen vergangener Zeiten ab, die zu nichts nütze sind und die eine freie, großzügige apostolische Arbeit nur behindern.

Zeigen wir uns gelehrig gegenüber dem Plan der göttlichen Vorsehung, bejahen und beanspruchen wir den Vorrang der Evangelisation der Armen, und es wird nicht schwer sein, mit der Hilfe des Heiligen Geistes und dem Schutz der Gottesmutter Maria für alle Probleme, in Lehre und Praxis, eine glaubwürdige Methode zu finden, um das ewige und unwandelbare Evangelium Gottes ohne Abstriche, ohne Abschwächung in seiner ganzen Fülle darzustellen.

**Z**UNÄCHST und vor allem: Die Kirche muß anerkennen, daß sie im Bereich der Kultur *arm* ist und auch nach je größerer Armut streben muß.

Nicht von materieller Armut rede ich, sondern von einer Konsequenz der evangelischen Armut im Bereich der kirchlichen Bildung. Wie beim Aufgeben von Gewohnheiten und ererbten Gütern behütet die Kirche auch hier ängstlich gewisse Reichtümer einer vergangenen Zeit; ruhmvolle gewiß, die aber mit der gegenwärtigen Vorstellungswelt nicht mehr so recht übereinstimmen (...). Die Kirche muß – wenn notwendig – auf solche «Reichtümer» vertrauensvoll verzichten oder auf sie kein großes Gewicht legen, sich ihrer nicht rühmen und nur begrenzt sich auf sie verlassen. Denn diese Reichtümer stellen das Licht der evangelischen Botschaft nicht immer auf den Leuchter, oftmals eher unter den Scheffel; sie bilden oft sogar ein Hindernis für die Ausweitung der Kirche durch die Erungenschaften einer neuen Kultur oder durch die Schätze alter Kulturen, die außerhalb der Grenzen des Christentums erblüht sind.

Diese Reichtümer können die Universalität des Gesprächs der Kirche einengen, mehr trennen als einen, mehr Menschen ausschließen als überzeugen und anziehen.

Mich verlangt gewiß nicht nach einer ärmlichen Theologie oder einer Armut der bloßen Verneinung. Auch im Bereich der Bildung gilt die Unterscheidung zwischen der evangelischen und der untermenschlichen Armut. Nicht die zweite, die erste wünsche ich; nicht Unwissenheit und Schmalspurgeister, sondern Nüchternheit und Zielstrebigkeit, Beweglichkeit des Geistes, Großzügigkeit, Wagemut (Wagemut, um neue Wege in Angriff zu nehmen, was freilich ohne Gefahr nicht geschehen kann), Keuschheit des Verstandes und Demut, worin die wahre und reichste übernatürliche Weisheit besteht, und zugleich der feine Spürsinn für Aktualität und der echte historische Realismus.

Endlich meine ich nicht einen Verzicht auf das kulturelle Erbe um des Verzichts willen, sondern einen Verzicht, durch den neue Reichtümer erworben werden sollen und durch den – wenigstens nach rein menschlichem Ermessen – eine größere Schärfe des Verstandes und größere Exaktheit erlangt werden können.

Immer hat die Kirche versichert, sie identifiziere sich oder lehre nicht mit einem System, mit einer besonderen Philosophie oder Theologie. Bis zur Stunde aber wird die daraus sich ergebende Unterscheidung mehr von Rechts wegen als tatsächlich anerkannt.

► Jetzt wäre es an der Zeit, die Kirche und ihre wesentliche Botschaft tatsächlich immer deutlicher von einem gewissen kulturellen «Organon» abzuheben, das viele Männer der Kirche – im Geist der Besitzenden und der Selbstgenügsamkeit – als unveränderlich und allgemeingültig allen Ernstes verfechten.

► Um sich einem echten Dialog mit der gegenwärtigen Kultur zu öffnen, muß die Kirche im Geist evangelischer Armut ihre Bildung immer beweglicher machen, sich mehr und mehr den übernatürlichen Reichtümern der Heiligen Schrift und des biblischen Denkens und Redens zuwenden. Sie muß nicht fürchten, daß sie deshalb von den Menschen weniger verstanden oder sie enttäuschen werde. Die Menschen erwarten – wenn wir es recht überlegen – von der Kirche nichts anderes. So wird dann endlich die Kultur der Kirche nicht ein Rationalismus oder eine Wissenschaftsgläubigkeit weltlichen Ursprungs zu sein scheinen, vielmehr wird sie eine höchst effektive religiöse Kraft darstellen, die heute und künftig eine jede Kultur zu durchsäubern vermag.

Kardinal Lercaro (f. 18. 10. 1976)



zu erschließen. Zwei Wochen nach dessen 750. Todestag ist Kardinal Lercaro im Heim seiner Waisenbuben zu Bologna gestorben. Er lebte mit ihnen unter einem Dach, wie seinerzeit mit den gejagten Juden, die er versteckte, und mit den Flüchtlingen der Po-Überschwemmung, die er in sein Haus aufnahm. Lercaro ist wie Papst Johannes der Armut treu geblieben, die er selbst erlebt und über die er immer wieder nachgedacht hat, um ihre tieferen Werte für die Kirche und die Menschen fruchtbar zu machen. Was Lercaro die «Seele des Konzils» nannte, hat damals noch nicht seinen Leib gefunden, so wenig wie Papst Johannes wirkliche Gefolgschaft geleistet wurde (vgl. Orientierung 1965/10, S. 120ff., wo Lercaro nach eben dieser Gefolgschaft fragte). Aber erloschen ist deshalb der Funke noch lange nicht, mag die Glut zurzeit noch so verschüttet sein.

L.K.

## Katechese: Liegt die Wahrheit in der «Mitte»?

Zum Vorbereitungspapier der Bischofssynode 1977

Bereits anderthalb Jahre vor ihrem Beginn – das ist ein Fortschritt – ist für die nächste Bischofssynode (Herbst 1977) eine erste «Handreichung» an die Bischofskonferenzen in verschiedenen Sprachen versandt worden. Das Thema «*Katechese in unserer Zeit*» (mit «besonderer Berücksichtigung der Kinder- und Jugendkatechese») wurde (gemäß Abschnitt I/2) aus drei Gründen gewählt: 1. in Kontinuität zur Thematik der «Evangelisation» (Bischofssynode 1974); 2. ob der spannungsreichen «Experimentierphase», in der sich die Katechese seit dem Vatikanum II befindet; 3. in Solidarität mit der Gesellschaft, weil «Erziehung» zu einem «Grundproblem unserer Zeit» geworden sei. Im folgenden geht es nicht darum, diese Themawahl im Hinblick auf das Instrument der Bischofssynode und ihre mögliche Funktion in der Kirche zu kritisieren, wie es zum Beispiel mit gutem Recht Hans Georg Koch in der Herderkorrespondenz (1976/6, S.282: vgl. den Untertitel «Falsch programmiert?») getan hat. Ebenso wenig soll hier die Thematik als solche schon angegangen und das Papier auf den Gehalt seiner 18 darlegenden Abschnitte und seiner 48 Fragen abgetastet werden. Vielmehr geht es unserem Mitarbeiter Peter Hebblethwaite um die Art, wie dieses Papier gemacht ist, und das «Klima», das es um sich verbreitet. Deshalb haben auch die Zitate mehr atmosphärische Bedeutung: sie sind unter Wahrung der Eigenheiten der englischen Fassung, die unserem Autor vorlag, übersetzt und nicht dem (schlechten!) offiziellen deutschen Text entnommen. Die erfrischende Kritik zielt darauf ab, «trotz allem» das wichtige Thema noch zur breiten Diskussion zu bringen. Im gleichen Sinn beabsichtigen wir, im Lauf der nächsten Monate zur Einzelthematik die eine oder andere profilierte Stellungnahme zu bringen.

Die Redaktion

Katechese: das ist ein Minenfeld, etwas, das jeden, der einmal zur Schule ging, und jeden, der in freundlicher Nähe zu einem Kind oder Jugendlichen (schöner ist das Wort der Franzosen: *les jeunes!*) steht, interessieren müßte. Sie bildet deswegen ein geeignetes Thema für die nächste Synode, die in einem Jahr in Rom zusammenkommen soll. Es wäre aber vermessen, zu behaupten, das Vorbereitungsdokument *Katechese in unserer Zeit* habe in dem halben Jahr, seitdem es vorliegt, ein weites Interesse geweckt und zu einer tiefgreifenden Diskussion angeregt. Es hat nicht. Die erklärte Absicht dieses Artikels ist es, die Sache in Bewegung zu bringen, denn wenn es auf der lokalen Ebene unter Katholiken über dieses Dokument keine vorgängige Diskussion gibt, dann werden, so unweigerlich wie auf den Tag die Nacht folgt, zwei bedauerliche Folgen eintreten: Die Bischöfe, die schließlich nach Rom gehen, werden ihre Eindrücke aus dünner Luft pflücken und bloß für sich selber sprechen müssen, und die Synode selber wird ein weiteres entlegenes, römisches und irrelevantes Ereignis sein, das nicht die ganze Kirche miteinbezieht.

Das Dokument lädt zur Mitarbeit ein. Es behauptet, daß «die ganze Kirche für die Katechese verantwortlich ist», es gibt zu, daß dieses Prinzip in der Praxis nicht immer respektiert wird, und es betont mit großem Nachdruck «die primäre Rolle der Familie und die besondere Verantwortung der Eltern für den Glaubensunterricht an ihren Kindern». Der einfachste Weg, die Betroffenen auf ihre Pflicht aufmerksam zu machen, ist, sie einzuladen, dieses Dokument zu diskutieren.

Gewiß hat man, abgesehen von der menschlichen Trägheit, auch Einwände und Vorwände zur Hand. Es kann beispielsweise gesagt werden, daß «Katechese in unserer Zeit» in dem Sinne ein «schlechtes» Dokument sei, daß es zugleich auf mehreren Gäulen in alle Richtungen davonreiten will, daß es nie «Katechese» definiert, die bald als Glaubensübermittlung an die Jungen, bald als ein Aspekt der fortwährenden Ausbildung aller Christen und manchmal als Vorbereitung der Taufkandidaten verstanden wird. Dies ist wohl ein stichhaltiges, wenn auch nicht ein entscheidendes Argument. Ein Arbeitsausschuß kann nie einen völlig kohärenten Text verfassen, und genau so, wie ein «schlechtes» Gedicht die kritischen Fähigkeiten ebenso sehr anregen kann, wie ein «gutes», kann ein unzulänglichlicher Text den Leser dazu bringen, es besser zu machen. Er läßt ihm die Möglichkeit, selber noch etwas zu sagen. Er macht nicht alle Arbeit im voraus und behandelt nicht erschöpfend, was erst noch zu Tage zu fördern ist.

### Im Klima der Polarisierung

Der andere Vorwand, das Dokument zu ignorieren, lautet, es sei «nach innen gekehrt». Nach dem erfrischenden und nach außen gerichteten Thema der Evangelisation, das an der letzten Synode diskutiert wurde, wird nun die Kirche – so lautet der Einwand – zu einer Periode introspektiver Nabelschau eingeladen. Man kann aber die Ansicht teilen, daß sich die Kirche auf ihre Aufgaben in der Welt konzentrieren soll, ohne damit die Selbstprüfung auszuschließen. Überdies zitiert das Dokument in seiner Schlußfolgerung eine Bemerkung Papst Pauls VI., wonach es für eine Kirche, die «durch Lehrdispute, ideologische Polarisierungen oder gegenseitige Verküsterungen unter Christen zerrissen ist», schwer sein wird, für die versöhnende und einigende Kraft des Evangeliums Zeugnis zu geben. Das Dokument «Katechese in unserer Zeit» macht tatsächlich einen mutigen Versuch, sich zu dieser Situation zu äußern und ein Heilmittel anzubieten.

Es bietet eine Analyse dessen, «was genau Ursache für die Uneinigkeit innerhalb der Kirche» sei. Was immer man von der Diagnose halten mag, die Frage ist sicher bedenkenswert. Das Dokument gibt die Schuld für diese Schwierigkeit den Extremisten der Linken und der Rechten. Auf der einen Seite «entwickeln viele Länder die sogenannte «Katechese der Befreiung», die verheißungsvoll ist, aber an Zweideutigkeiten und Gefahren leidet.» Auf der andern Seite «hinken einige hinterher oder halten – aus Reaktion – eher stur an doktrinärem Rechtgläubigkeit fest, als daß sie gesunde erzieherische Einstellungen entwickeln.» Obwohl diese zwei Arten von Unzufriedenheit nur undeutlich erfaßt werden, will das Dokument doch das Mittelfeld einnehmen und kühn den Ball möglichst auf der hindernisfreien Mitte der Golfbahn spielen.

Unglücklich ist nur, daß die abwesenden Opponenten nicht anständig beschrieben werden. Der Satz von der «sogenannten Katechese der Befreiung» ist für jene Lateinamerikaner, die sie zu entwickeln versuchen, beleidigend. «Sogenannt» stutzt sie in ihrem Größenwert zusammen (man erinnere sich, wie wir einst von der «sogenannten» Reformation sprachen, womit wir ausdrücken wollten, daß sie in Wirklichkeit nicht viel Reform gebracht habe). Es wurde kein ernsthafter Versuch gemacht, zu sagen, was eine «Katechese der Befreiung» sein könnte. Auch der rechte Flügel würde sich, um es grob zu sagen, berechtigterweise gegen eine Beschreibung auflehnen, die ihn in ein Dilemma zwischen «doktrinärem Rechtgläubigkeit» und «gesunde erzieherische Einstellungen» zwängt. Diese Leute würden mit Recht wissen wollen, warum das eine als unvereinbar mit dem anderen verstanden werden muß.

### Mißverständener Zentrismus

Die Lieblingsposition des Dokumentes ist diejenige einer «Ausgewogenheit» («balance») zwischen zwei klar erfaßten Gefahren. «Es entsteht eine Gefahr», erklärt es, «wenn sich

## RAPTIM

**raptim** ist eine internationale ökumenische Reiseorganisation.

**raptim** gründete im Frühjahr 1976 in unserem Lande eine Niederlassung, in Zusammenarbeit mit den beiden schweizerischen Missionsräten.

**raptim** organisiert Studienreisen in die Dritte Welt. In Vorbereitung: Juli 1977, Lateinamerika (Kolumbien, Peru, Bolivien).

**raptim** steht jedermann, also auch Ihnen, für alle Arten von Reisen zur Verfügung. Ihr Telefonanruf genügt.

**raptim** Boulevard de Grancy 19  
1006 Lausanne  
Tel. (021) 27 49 27  
Telex 25 607

## REISE MIT RAPTIM

eine Kluft auftut zwischen Vergangenheit und Gegenwart. Es entsteht auch eine Gefahr, wenn die Zukunft mit absolutem Mißtrauen und Angst betrachtet wird.» Eine Seuche befällt beide extremistischen Häuser. Im Gegensatz dazu bildet sich das Dokument ein, es sei angemessen «vernünftig», und es ist ohne Zweifel so verfaßt, um eine vermeintliche «schweigende Mehrheit» in der Kirche anzusprechen, während die Extremisten die katholische Presse in ihrem Griff halten. Das Dokument ist entschlossen «zentristisch».

Ich bin nun sicher – unter Vorbehalt –, daß die «zentristische» Position eingenommen werden muß, vorausgesetzt, daß es sich um ein Zentrum der Stärke und nicht der Furchtsamkeit, um ein Zentrum der Überzeugung und nicht der Banalität handelt. In der Straßenmitte geschehen die meisten Unfälle, und man erreicht die wahre Mitte nicht einfach durch Vermeidung der Extreme. Man muß, wie Pascal bemerkt, die Stärke der Extreme kennen und den ganzen Raum dazwischen auffüllen.

Es gibt Gründe für die Vermutung, daß das Dokument «Katechese in unserer Zeit» die Mitte von Ängstlichkeit und Banalität einnimmt. Dies wird ersichtlich, in welcher starrsinniger Art es Gefahren links und rechts auftürmt und die schlecht-definierten Kritiker mit lyrischer und emotionaler Sprache wegfeigt. Rhetorik ist in solchen Dokumenten fast immer ein Deckmantel für das Fehlen der Argumente. So erklärt das Dokument mit aller Bestimmtheit, daß die religiöse Erziehung der Jungen «nicht die Sklavin der Mode und der vorübergehenden Laune sein sollte, daß sie nicht von den lärmenden Stimmen der «pressure groups» beherrscht werden sollte». Wer sind aber diese «pressure groups»? Was sagen sie wirklich? Gibt es kein Recht zu freier Versammlung für wünschenswerte Ziele innerhalb der Kirche? Sie alle in einen Topf mit der Aufschrift «Lärmige «pressure groups»» zu werfen, heißt, sie im voraus als ungehobelte und gefährliche Fanatiker in Verruf zu bringen. Die Buh- und Hurrasprache

ist die schlechteste und schlimmste Eigenschaft von «Katechese in unserer Zeit». Nach der Übergabe der «pressure groups» an den Teufel, empfiehlt das Dokument die «Katechese authentischer Freiheit, authentisch christlicher Kreativität». So reden wir alle. Keiner könnte sich an einer so noblen Ansicht stoßen, aber die eigentliche Frage ist, wie Freiheit, Authentizität und Kreativität ausgedrückt und ermutigt werden müssen.

### Woher die guten Nachrichten?

Das Dokument wechselt beständig von einer Argumentationsbasis auf die andere über. Manchmal behauptet es, auf einer «detaillierten Analyse und Dokumentation» zu gründen, während es sich anderswo jede «wissenschaftliche» Ambition abspricht. So ist angeblich sein bemerkenswertes Vertrauen in die Kirche wissenschaftlich begründet: «Ein berechtigtes Gefühl des Vertrauens liegt in der Luft. Es ist nicht zufällig, nicht unbesonnen. Es ist ein Vertrauen, das gesichert auf der Basis detaillierter Analyse und Dokumentation ruht.» Es wäre tröstlich, zu wissen, welche Dokumente so sorgfältig analysiert wurden, um zu dieser optimistischen Schlußfolgerung zu gelangen, und solche gute Nachrichten sollten mit der ganzen Kirche geteilt werden. Sind es Berichte von Bischofskonferenzen? Von Katechisten im Einsatz? Oder sind sie aus dem Nichts heraufbeschworen? Man kann nur hoffen, daß die Verfasser nicht bloß gepfeifen haben, um sich Mut zu machen, denn das hieße, in die alte katholische Falle unwahrscheinlicher Aussagen zu geraten, die einem später unweigerlich das Gefühl geben, im Stich gelassen zu sein. Alle wissenschaftlichen Ansprüche werden an andern Stellen im Dokument preisgegeben, insbesondere an dem Punkt, wo es mühsam definiert, was ein «Kind» ist, und drei wunderliche «Maßstäbe» anbietet, um die Brut zu erkennen.

Es gibt einige sehr seltsame Plazierungen von Themen. *Ökumenismus* erscheint flüchtig im Abschnitt «Katechese und moderne Kulturen», wo er mit dem «Dialog mit Nicht-Christen» verbunden wird, und zwar als eine Frage zur Diskussion. Abgesehen davon, daß dies für andere Christen beleidigend ist, kann man von einem Ökumenismus, der einem nur nachträglich noch einfällt, nicht erwarten, daß er sehr erfolgreich sein wird. Es ist nicht schwer, sich vorzustellen, wie Kardinal Suenens, wenn er an der Synode übers Jahr zur Stelle ist, die theologische Abgeschmacktheit dieser Platzierung in einer donnernden Rede verurteilen wird. Theologisch weniger beunruhigend, aber immer noch schlecht plazierte, ist die Erwähnung der Universitäten. Wir werden ermahnt, sie «nicht zu übersehen», und dies geschieht im Abschnitt «Katechese und Schule». Es ist taktlos und abstoßend, die Studenten mit Schulkindern zu verbinden.

Studenten – oder vielleicht *les jeunes* – kamen vorher im Text vor. Es wird der Dialog mit ihnen verlangt. Aber die Ermahnung ist kurios formuliert: «Die Kirche wird einerseits im Namen des Evangeliums junge Leute befragen. Aber auf der andern Seite muß die Kirche sich von den jungen Leuten befragen lassen, von ihrem Lebensstil, von ihrer Art, sich auszudrücken.» Dies erweckt den Eindruck, als ob die jungen Leute nicht ein Teil der Kirche wären, welche ja von außen her Fragen an sie richtet. Sie gewährt dann gnädig, daß auch sie von ihnen befragt wird. Man kanonisiert damit noch keineswegs die jungen Leute, wenn man sagt, daß solche Rede geeignet ist, sie zu entfremden. Selbstverständlich kann die Kirche, von der sie ein Teil sind, im Namen des Evangeliums Fragen an sie richten, aber diese müssen erkennbar im Namen des Evangeliums gestellt werden und nicht bloß im Namen einer Schreckensreaktion von Leuten mittleren Alters auf ihre seltsamen Wege. Es besteht die Gefahr der Klischeevorstellung der Jugend, übernommen von der Klischeevorstellung der Frauen, indem man nun mit der typischen «jungen Person» die typische Frau in Komitees und Kommissionen ergänzt.

## «Gemeinschaft» gegen «Schule»?

Die drei zentralsten, dringendsten und kontroversesten Fragen bezüglich Katechese lauten: *Wer* ist verantwortlich für sie? In welchem *Kontext* findet sie statt? Und welches ist der *Inhalt* ihrer Botschaft? Eine Mannigfaltigkeit von Antworten wird im Dokument angedeutet, aber sein Grundzug kann wie folgt zusammengefaßt werden:

Wie wir gesehen haben, haben die Eltern die Hauptrolle in der religiösen Erziehung. Aber sie sind nicht allein, und so ist der Kontext der Katechese die christliche Gemeinschaft und insbesondere die liturgische Versammlung. Diese Erklärung wird wiederholt, aber an einer Stelle wird sie als erstes Glied einer Alternative präsentiert: «Viele behaupten schon, daß der *einzig* richtige Platz für jede authentische religiöse Erziehung ein (kirchlicher Rahmen) sei, was in Praxis bedeuten würde: in einer christlichen Familie, in einer Pfarrgemeinde, in einer christlichen Basisgruppe (communauté de base).» Man könnte sich hier in eine sterile Debatte «Gemeinschaft gegen Schule» verwickeln, aber das Dokument legt nahe, daß dies eine unwirkliche Gegenüberstellung ist, da es ja «eine Tendenz gebe, die Schule als im Dienst an allen und an der Erziehung der gesamten Person zu betrachten».

Was dies alles miteinschließt, wäre auf lokaler Ebene prüfenswert, wo heute das Paar «Schule-Pfarrei» getrennt ist und Eltern frei nach ihrem Geschmack eine liturgische Gemeinschaft wählen. Solche über- oder außerpfarreiliche Gemeinschaften neigen dazu, ihre eigenen Formen katechetischer Organisation zu errichten.

Was den *Inhalt* religiöser Erziehung betrifft, bemerkt das Dokument plattitudenhaft, daß sie nicht bloß «Instruktion», sondern eine breitere Angelegenheit von «Erziehung und Ausbildung» (die nie aufhört) sei. Hier wird eine weitere Balanceformel gebraucht. Einerseits ist Katechese keine Mini-Theologie für die Jungen, aber andererseits kann sie nicht bloß auf das Einprägen von «Haltungen» ohne doktrinaire Schärfe reduziert werden. Die gegenwärtigen Tendenzen der Katechese sind gut zusammengefaßt, obwohl sie mit unnötiger Härte, nämlich als ob sie sich gegenseitig bekämpften, dargestellt zu sein scheinen. Wenn einer nun hinreichend verführt ist, zu glauben, daß Katechese «eine reine Erklärung der Lehre oder der Theologie sei, ohne Rücksicht auf die tatsächlichen Bedingungen, in denen der Glaube der heutigen Christen bekundet werden muß», dann wird er unweigerlich auf einen anderen treffen, der meint, Katechese sei «vor allem eine Interpretation des Menschseins.» Es müßte möglich sein, diese Kluft zu überbrücken und eine dauerhafte Dialektik zwischen «der Situation» oder «dem Menschsein» und der Lehre, die Licht auf sie wirft, zu schaffen.

## Um das Aufspüren neuer Werte

Die grundsätzlichs-te Frage wird schließlich im Abschnitt «Katechese und moderne Kulturen» aufgeworfen. Hier haben wir eine Einladung, die wichtigsten Eigenschaften der modernen Kulturen zu betrachten und kritisch ihren Wert zu prüfen. Die Übung ist wohl der Mühe wert. Das Dokument beschränkt sich jedoch auf jene Eigenheiten der modernen Kultur, die der Entfaltung des Glaubens feind sind, wie die ideologischen Systeme, ein säkularisierter Zugang zu Wissenschaft und Technik, Synkretismus und «Bild»-Kultur. Das Dokument setzt voraus, daß das, was die «Welt» bietet, wahrscheinlich in Konflikt gerät mit dem, was die Kirche anbietet. Aber wenn wir die Anregung des Konzils annehmen, daß das, was die Welt offeriert, eine verschlüsselte Botschaft des Heiligen Geistes sein kann, dann wird die Aufgabe des christlichen Erziehers ziemlich anders gesehen. Er wird erwarten, daß sich die Wertvorstellungen der heutigen Welt und jene des Evangeliums in einem gewissen Maße überschneiden müssen. Insofern sie sich nicht völlig decken, wird zwar ein Spielraum für Kritik bleiben; aber weil es die Überschneidung tatsächlich gibt, wird es auch einen Platz für positiv unterscheidendes Aufspüren neuer Werte geben. Auf diese Weise werden Christen sowohl einen schmallenden Rückzug ins Getto als auch die unkritische Umarmung der Mode vermeiden.

Wenn Präzedenzfälle Anhaltspunkte geben können, dann wird das Dokument «Katechese in unserer Zeit» von den Synodenvätern wahrscheinlich unsanft behandelt werden, bevor es dem riesigen vatikanischen Papierkorb anvertraut werden wird. Aber wenn es die ganze Kirche dazu bringt, über diese Fragen nachzudenken und dadurch etwas in die Synode einzubringen, dann wird es seine Aufgabe erfüllt haben und wird beitragen zur «Reife im Glauben», die in sich Ziel jeder christlichen Erziehung ist.

*Peter Hebblethwaite, Oxford*

Aus dem Englischen übersetzt von Karl Weber.

## Konflikte in der Weltwirtschaft und Wege zur Verständigung

In seiner Eigenschaft als Präsident der *Weltkonferenz der Religionen für den Frieden* (Erste Plenarversammlungen in Tokyo 1970 und Löwen 1974) gab der Erzbischof von New Delhi *Angelo Fernandes* kürzlich in Zürich ein aufrüttelndes Votum ab. Anlaß war der Weltkongreß der «Uniapac» (Orientierung Nr. 18, S. 198), weshalb die Ausführungen des indischen Erzbischofs (der zugleich als einziger sein großes Land vertrat) in erster Linie an *Unternehmer* gerichtet sind. Sie scheinen uns aber von allgemeinerem Interesse zu sein. Die Übersetzung des (von uns gekürzten) englischen Originals besorgte Karl Weber.

Ein gesundes Geschäftsleben und eine kranke Gesellschaft sind kaum vereinbar. Unternehmertum kann in der heutigen Form nicht für immer weitergehen. Es ist nicht eine unpersönliche Welt, die zerrissen ist, sondern eine Gesellschaft, die krank ist; die Beziehungen zwischen Völkern sind ungesund, ja sie sind tatsächlich krank. Wenn eine gerechte soziale Ordnung zustande kommen soll, dann muß das beim christlichen Geschäftsmann einen Anfang nehmen, denn Ungerechtigkeit geht von der heutigen Form des Geschäftslebens aus. In den heutigen Produktions- und Marktmethoden liegt die Ungerechtigkeit, die sich – unter gesellschaftlicher Billigung – gegen den Arbeiter und gegen den Kunden auswirkt. (Der eine wird unterbezahlt, der andere wird überfordert. So wird beispielsweise das «übliche» Gesetz von Angebot und Nachfrage in der pharmazeutischen Industrie, wo die Profite bis zu 1000% stiegen, mißbraucht.)

Die hauptsächliche Ungerechtigkeit in der gegenwärtigen wirtschaftlichen «Unordnung» ist die schlechte Verteilung der Einkommens- und Produktionsmöglichkeiten zwischen allen Entwicklungsländern und den Industrieländern. (46% der Güterreserven, 69% der Exporte und 67% der Gewinne gegen 29%; 18% und 14%.)

Um zu verstehen, daß das jetzige System ungerecht ist, braucht es Zeit zu ruhiger Reflexion, sonst wird einem der Kopf wegen der labyrinthischen Zustände und des hektischen Treibens in der Wirtschaft zu schwindelig, um den Ungerechtigkeitstrend überhaupt wahrzunehmen. Vielleicht ist das der Grund, warum *Henri Bergson* vor dreißig Jahren schrieb: «Technologie braucht Mystik. Mystik steht ohne Zweifel am Anfang großer sittlicher Veränderungen.»

## Umgekehrter Utilitarismus

Änderungen sind notwendig zu allererst im Denken der Nationalstaaten, die ihre Wohlfahrtssysteme im großen und ganzen nach innen gerichtet haben; zweitens für den Wandel der Traditionen, sowohl auf seiten der gewinnsüchtigen und wetteifernden Gesellschaften des Westens als auch in den östlichen Strukturen von Familie, Stamm, Gruppe, Kaste und Religion.

«Die wichtigste Philosophie hinter der westlichen Industrialisierung der letzten 200 Jahre ist jene des Utilitarismus. Die Maximierung des Glücks wurde verlegt in die Maximierung des Bruttosozialproduktes» (Adler Karlsson). Was nun drit-

tens verlangt wird, ist eine Philosophie eines *umgekehrten Utilitarismus*, d.h. statt daß man versucht, das Glück und seine Ersatzformen zu maximieren, sollte man unsere Gesellschaften so organisieren, daß das Leiden auf ein Mindestmaß verringert wird. Man sollte die Armen der Welt nicht bloß als statistische Zahlen, sondern als Glieder der einen Menschenfamilie sehen, deren Lebensbedingungen, Nöte, Hoffnungen und Sehnsüchte zur Hauptsorge all ihrer Brüder und Schwestern werden.

Im heutigen Kontext besagt dies eine *moralische Entscheidung* des Unternehmertums gegen das Machtspiel des internationalen Marktmechanismus und gegen die Philosophie des «Macht geht vor Recht» («*Might is Right*») und zugunsten der Suche nach Solidarität der Völker, nach Gleichheit und Würde aller Menschen, indem die Dritte Welt als Dialogpartner angenommen wird und dadurch den am schwersten betroffenen Ländern der «Vierten Welt» Vorzugsbehandlung zubilligt wird.

Die armen Landbewohner der Welt, die Massen in den Städten und die unterprivilegierten Arbeiter machen ungefähr 70% der Menschheit aus; und wir sollten von ihrer Perspektive und Lage ausgehen, wenn wir uns auf eine Weltgemeinschaft zubewegen wollen. Insofern als die «Siebenundsiebzig» ihre Sprecher sind, sollte man, trotz ihrer wachsenden Verhandlungsstärke, auf ihre Bitten hören, ihre Standpunkte im Geiste prüfen und ihnen entsprechen, als ob sie vom Herrn kämen. Das mag wie eine starke Zumutung klingen, aber es ist christlich.

### Die schöpferische Rolle des Unternehmertums

Die moralische Entscheidung verlangt auch, daß wir uns auf ein Konzept von «Genügsamkeit» zubewegen, so daß unsere Kraft, Phantasie und Leidenschaft von exzessivem Verbrauch und überflüssigen Bedürfnissen auf sinnvollere Aspekte persönlichen Wachstums und sozialen Wohlstandes gelenkt werden können.

Ein verstärktes öffentliches Bewußtsein – für sowohl den minimalen als auch den maximalen Lebensstandard – sollte auf allen Ebenen durch Erziehungsprogramme zu Gerechtigkeit und Lebensqualität erreicht werden. In diesem Zusammenhang fordert *Peter Drucker* treffend, daß «die Lebens-

**O**RIENTIERUNG *Herausgeber:* Institut für weltanschauliche Fragen  
*Redaktion:* Ludwig Kaufmann, Raymund Schwager, Karl Weber, Jakob David, Albert Ebnetter, Mario v. Galli, Werner Heierle, Robert Hotz, Josef Renggli, Josef Rudin  
*Anschrift:* von Redaktion und Administration:  
 Scheideggstr. 45, CH-8002 Zürich, ☎ (01) 36 07 60  
*Bestellungen, Abonnemente:* Administration  
*Einzahlungen:* «Orientierung, Zürich»  
 Schweiz: Postcheck Zürich 80-27842  
 Schweiz. Kreditanstalt Zürich-Enge Konto  
 Nr. 0842-556967-61  
 Deutschland: Postcheck Stuttgart 62 90-700  
 Österreich: Postsparkasse Wien Konto Nr. 2390.127  
 Italien: Postcheck Roma 1/28545  
*Abonnementspreise:*  
 Schweiz: Fr. 28.— / Halbjahr Fr. 16.— / Studenten Fr. 19.—  
 Deutschland: DM 29.— / Halbjahr DM 16.— / Studenten DM 20.—  
 Österreich: öS 195.— / Halbjahr öS 120.— / Studenten öS 120.—  
 Übrige Länder: sFr. 28.— plus Versandkosten  
 Gönnerabonnent: Fr./DM 35.— (Der Mehrbetrag wird dem Fonds für Abonnemente in Länder mit behindertem Zahlungsverkehr zugeführt.)  
 Einzel exemplar: Fr./DM 1.70 / öS 10.— plus Porto

Mit ORIENTIERUNG beschenkt werden  
 heißt 22mal im Jahr

- Horizont gewinnen
- Impulse empfangen
- Hoffnung schöpfen

WEN beschenken SIE für 1977 ?

Bestellkarten für Geschenkabonnements gehen allen  
 Direktabonnenten in den nächsten Tagen zu.

qualität das Anliegen von Geschäft werde» («*the business of business*»).

Das Unternehmertum gehört zu den Hauptkräften des Weltkonfliktes. Da es das gesamte wirtschaftliche Leben und indirekt auch die politische und soziale Szene beherrscht, ist es in der besten Lage, eine neue internationale Wirtschaftsordnung herbeizuführen, und es ist tatsächlich die einzige sichtbare Hoffnung, sie zu erreichen. Eine positive Haltung wäre ein Akt heilender Weisheit, wie sie für die weltweite Krankheit von heute sehr gebraucht würde, und sie wäre der Männer und Frauen von universeller Liebe würdig, die gemeinsam ihren Blick auf den auferstandenen Herrn, der das Universum umfaßt, gerichtet haben.

Wenn die Zukunft humanisiert werden soll, dann besteht ein wahres Bedürfnis nach Mitteln, die für schöpferisches Denken und für Versuche auf dieses Ziel hin zugeteilt werden müssen.

Der zentrale Punkt des Bemühens sollte ein sich auf sich selbst stützendes Wachstum der Entwicklungsländer sein. Christliche Überzeugung von gegenseitiger Abhängigkeit sollte das Unternehmertum dazu bringen, Unterschiede und Uneinigkeiten möglichst zu reduzieren.

Da der Mangel an ausgebildeten Betriebsleitern, besonders an mittleren Kadern ein entscheidendes Problem ist, sollte die Errichtung von betriebswirtschaftlichen Schulen für einschlägige Technologien in Zusammenarbeit mit lokalen Sachverständigen sorgfältig geprüft werden. Nichts ist so dringend als die Schaffung unabhängiger Forschungs- und Schulungsmittel.

Wirklich uneigennütige Hilfe wird sich auf lange Sicht als erleuchteter Eigennutz erweisen. Vorbilder, wie sie in Indien zur Anwendung kamen, könnten nützlicherweise in diesem Zusammenhang erforscht werden.

Dringende Aufmerksamkeit sollte auch der Schaffung einträglicher Arbeitsplätze geschenkt werden, Arbeit für Millionen, nicht durch Produktion unnötiger Konsumartikel, sondern in der Berücksichtigung der Grundbedürfnisse der Armen. Dies ist die Art der Trendwende, die von den Multinationalen erwartet wird. Industrielle Zusammenarbeit ist eine Notwendigkeit. Unidos Ziel, im Jahre 2000 mit Entwicklungsländern 25% der Industrie zu teilen, sollte allgemein erstrebt werden.

*Erzbischof Angelo Fernandes, New Delhi*