



UNSERES WISSENS hat Jesus von Nazareth seine Jünger nur ein einziges Gebet gelehrt und zu beten aufgetragen, das Vaterunser. Es ist im Neuen Testament in zwei Fassungen überliefert. Die längere Fassung Mt 6, 9-15 zeigt deutlich erklärende Einschübe und am Schluß eine predigthafte Erweiterung; eine kürzere Fassung Lk 11, 1-4 ist insgesamt wohl ursprünglicher. Jedenfalls war das Gebet Jesu kürzer und monumentaler, als wir es heute beten, es lautete etwa so:

Vater!
Geheiligt werde dein Name!
Es komme deine Herrschaft!
Gib uns heute das Brot des Tages!
Erlaß uns unsere Schulden,
wie wir erlassen unseren Schuldner!
Und führe uns nicht in Versuchung!

Im Folgenden soll nun gefragt werden, warum Jesus in diesem Gebet die Anrede «Abba» wählte. Wir wissen ganz sicher, daß Jesus diese Anrede nicht nur seinen Jüngern empfohlen, sondern auch selbst beim eigenen Beten gebraucht hat. Diese Anrede, für die es im zeitgenössischen Judentum keine Parallele gibt, muß ihm sehr wichtig gewesen sein, und man versteht Jesus sicher nicht, wenn man nicht erfaßt, warum er sie wählte. Wals also meinte Jesus, wenn er «Abba» betete?

ZUERST muß man beim Vaterunser beachten, daß es ein reines Bittgebet ist. Jesus nennt Gott zuerst und vor allem «Vater», weil man ihn bitten kann. Jesus geht davon aus, daß man bittend Gott bewegen kann, etwas zu tun, was er sonst nicht täte. Das wird von zwei kühnen Gleichnissen Jesu bestätigt: dem Gleichnis vom bittenden Freund, der einem mitten in der Nacht zur Last fällt (Lk 11, 5-8), und dem Gleichnis vom unbarmherzigen Richter, dem eine Witwe so lange zusetzt, bis er ihr Recht verschafft (Lk 18, 1-5). Man kann, ja man muß Gott wie einen Menschen bitten, davon ist Jesus überzeugt, und wenn schon ein irdischer Vater seinen Kindern, die ihn anbetteln, gute Gaben gibt, dann doch erst recht der himmlische Vater, der eben deshalb allein im vollen Sinne «gut» ge-

nannt werden kann (Mt 7, 7-11 und Mk 10, 18 par).

So sehr dies Jesus selbstverständlich war, so schwer leuchtet das uns ein. Denn wir verstehen Gott als den allmächtigen Schöpfer, als den Urheber der von Gesetzen bestimmten Natur. Wir denken kausal, wir können gar nicht mehr anders als kausal denken, auch wenn wir uns damit heillos überfordern. Sogar Gott denken wir so und begreifen ihn als causa sui (Urgrund seiner selbst) und transzendenten Urheber aller anderen Kausalitäten. Aber wie soll man einen so verstandenen Gott bitten können, mit seinen kleinen und großen Bitten bewegen können?

JESUS hat Gott offenbar nicht so verstanden, ja sich überhaupt keinen Begriff von Gott gemacht, sondern betend getan, was ihm selbstverständlich war. Ihm ging die Praxis aller Theorie voraus. Jesus kennt Gott nicht gedanklich und von den Naturgesetzen her, sondern er kennt ihn aus seinem Bitten und Beten, und daher kennt er Gott als den durch Bitten bewegbaren, den erhörenden Gott, und er versteht daher alles Geschehen als Gottes freie Tat. Von diesem freien Wollen und Tun Gottes sieht sich der Beter so vollständig umfassen, daß er nicht nur bitten muß (und kann!) «Gib uns heute das Brot des Tages!», sondern auch «Führe uns nicht in Versuchung!». Der Allmachtsgedanke nimmt also bei Jesus eine völlig andere Gestalt an, als wir gewohnt sind: Im Blick auf die Natur und tägliches Geschehen ist Gott gerade nicht als allmächtig zu sehen, im Gegenteil verdunkelt der jedem Menschen erfahrbare Zustand der Welt mit seiner offenbaren Herrschaft des Bösen und der Bösen so sehr Gottes Allmacht, daß man beten muß «Es komme deine Herrschaft!». Das heißt doch: Die Herrschaft Gottes steht jetzt noch aus, Gott ist nicht als der Mächtige, der seinen Willen durchsetzt, offenbar; als solcher kann er vielmehr nur erhofft und im Bittgebet herbeigerufen werden. Nur im Gebet, im Bitten selbst erfährt der Beter, wie sehr Gott alles bestimmt, daß schlechthin alles von ihm herkommt und frei von ihm bewirkt ist.

PASSION

Der leidende Vater: Betrachtung zum Vaterunser – Weil man Gott bitten kann, nennt ihn Jesus «lieber Vater» – Nicht den Zwängen neuzeitlichen Kausaldenkens verhaftet – Im Vollzug des Betens wird Gottes Freiheit und Langmut erfahren – Sein Verzeihen kommt uns zuvor – Aber darin wird er verkannt – Jesu Gleichnisse und sein eigenes Leiden offenbaren das Leiden Gottes.

Paul H. Schüngel, Rheinbach

ENTWICKLUNG

Kirche und Entwicklung in Indien: Wie stellt sich die katholische Kirche der Herausforderung der Massenarmut? – Dominierende Einflüsse aus dem Westen – Kritiker werfen der Kirche mangelhafte Gesellschaftsanalyse vor – Einseitige technische Entwicklung drängt die arme Landbevölkerung an den Rand – Landreform kann nur durch «Druck von unten» kommen – Entwicklung ist nicht ein Problem des Geldes – Es fehlt an Kräften, in denen sich Kompetenz und Herz verbinden – Auch die Kirche bleibt im Oberflächlichen stecken – Wie die Kritik konstruktiv wird – Bequemer ist's, den fremden Wohltäter anzugehen, als die einheimische Bevölkerung zu aktivieren.

Erwin Murer, Luzern

RELIGIONSKRITIK

Ist Religion eine Angstneurose?: Tilmann Mosers geschickter Aufguß der Religionskritik Sigmund Freuds – Angst als Religionsmotiv – Analogie zwischen neurotischen Zwangshandlungen und religiösem Ritual – Ambivalenz des Vatergottes – Aber die Gleichsetzung von Religion und Neurose ist falsch – Das der Religion eigene «Mehr» an Gewissensangst entspringt einem anspruchsvolleren Menschenbild – Warum soll die Realangst nicht zum Glauben an die Existenz Gottes verleiten dürfen? – Reduktion auf biopsychische Gesundheit als Religionsersatz.

Karl-Heinz Weger, München

ZIVILISATION

Der Ruf nach einem «neuen Lebensstil»: Die Stufenleiter Mission, Caritas, Politik, Lebensstil – Gründe für die Suche nach einem neuen Lebensstil – Umwelt und Innenwelt – Wachsende Verelendung in der Dritten Welt – Aktivitäten, Gruppen und Publikationen.

Eberhard von Gemmingen, München

BUCHBESPRECHUNG

Politik und Gewissen – Gewissen und Politik: Stephan Pfürtners Plädoyer gegen politische Abstinenz und Opportunismus – Kunst der Macht-wahrnehmung – Systemverhaftung und Solidarität.

Josef Bruhin, Zürich

Darum läßt Jesus den Beter sowohl um das täglich notwendige Brot bitten wie auch um Bewahrung vor den Versuchungen und in den Versuchungen. Denn Gott ist es, der in Versuchung führt, in die kleinen, nämlich die moralischen Versuchungen, und in die große, unheimliche Versuchung, am Sinn des Lebens (und Betens!) zu zweifeln und an der oft so fernen Nähe Gottes zu verzweifeln. Gott ist es, der in diese Versuchungen führt, und Gott ist es, der in diesen Versuchungen beharrt. Das weiß man nicht aus allgemeiner Reflexion, sondern das weiß man allein aus dem Vollzug des Betens selbst.

WIR SIND deshalb schon nahe bei dem, was Jesus mit der Gebetsanrede «Abba» meinte, wenn wir in dieser Anrede die unmerkliche, bleibende Fürsorge Gottes und seine unerschöpfliche Geduld ausgesprochen finden. Gott ist für den Juden, aber besonders für Jesus der gütig Sorgende, der die Vögel des Himmels ernährt und die Lilien auf dem Felde kleidet, der also sehr wohl weiß, was ein Mensch alles nötig hat (Mt 6, 25–34). Noch mehr aber ist Gott für Jesus der schlechthin Geduldige, der «seine Sonne aufgehen läßt über Gute und Böse und regnen läßt über Gerechte und Ungerechte» (Mt 5, 45). Dieser schon im Alten Testament lebendige Gedanke der alles Maß übersteigenden göttlichen Geduld steht freilich in starker Spannung zu einem zeitgenössischen Dogma der jüdischen Gottesvorstellung, nämlich dem Dogma von der göttlichen Strafgerechtigkeit und der Vorstellung Gottes als des Richters – für das Judentum, in dem Jesus lebte, die zentralen Aussagen über Gott überhaupt. So ist es nicht verwunderlich, daß Jesus dieses Dogma deutlich relativiert, ja ihm in öffentlich zugesagter Sündenvergebung oder beispielsweise im Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg (Mt 20, 1–15) demonstrativ widerspricht.

NOCH NÄHER aber kommt man der Vorstellung Jesu von Gott, wenn man an Gott den Gnädigen und Verzeihenden denkt. Doch auch hier versteht man Jesus erst ganz, wenn man seine Differenz gegenüber dem gleichzeitigen Judentum beachtet. Auch den Pharisäern war Gott ein gnädiger und verzeihender Gott, wenn man bereut und wiedergutmacht. Auch die Priester, auch die Sadduzäer predigten Gottes Erbarmen für die Frommen. Auch im Jerusalemer Tempel wurden zur Zeit Jesu nach Sündenbekenntnis und Kultopfer Absolutionen im Namen Gottes erteilt. Gemeinsam ist all diesen jüdischen Vorstellungen, daß sich der Sünder durch Reue und Umkehr Gott wieder zuwendet, worauf dieser dann verzeiht. Weil der Sünder anfängt, fromm zu sein, kann Gott ihm ver-

zeihen. Bei Jesus ist das offensichtlich anders: Gottes Verzeihungsbereitschaft und Vergebung braucht der Mensch nicht zu provozieren, denn sie sind längst und vorweg schon da. Dem, der über seine Sünde erschrickt, dem, der sich als Sünder erkennt und seinen Anteil am Bösen nicht leugnet, ist schon vergeben. Das zeigt zum Beispiel die Geschichte Joh 8, 1–11, aber auch das Gleichnis vom Pharisäer und Zöllner Lk 18, 9–14 und die Gleichnisreihe vom verlorenen Schaf; Groschen und Sohn Lk 15 machen dies überaus deutlich. Gott heißt «Abba», weil er wie ein besorgter Hirte, wie eine eifrige Hausfrau oder wie ein guter Vater sich ängstigt und bangt, wenn das Falsche geschieht, und der froh ist, wenn er heilen und gutmachen kann. Folgerichtig verbindet Jesus im Vaterunser die Bitte um Sündenvergebung nicht mit einer Reueerklärung, sondern mit der Bereitschaft, selbst zu vergeben: «Und erlaß uns unsere Schulden, wie wir erlassen unseren Schuldner.»

DOCH IST mit diesem eklatanten Unterschied zur zeitgenössischen Lehre von Gott noch nicht voll aufgedeckt, was Jesus meinte, wenn er Gott «Abba» nennt. Jesus versucht mit diesem Wort das Verhalten Gottes zu den Menschen, zu jedem Menschen, wie er es erfährt, in ein einziges Wort zu fassen. Er wählt dafür – skandalös für seine Umwelt – das familiär-intime Wort «Abba», mit dem ein Kind (oder auch ein Erwachsener) seinen Vater anspricht, denn er ist der Überzeugung, daß Gott auf jeden schaut und an jedem Anteil nimmt wie ein liebevoller, besorgter und darum leidgewohnter Vater. Der Vater im Gleichnis vom verlorenen Sohn leidet ja nicht nur unter dem Eigensinn des jüngeren Sohnes, der sich davonmacht, er leidet ebenso, vielleicht noch mehr, unter dem Trotz des rechtlich denkenden älteren Sohnes, der für seinen heimkehrenden Bruder, vor allem aber für die Freude seines Vaters, kein Verständnis aufbringt. Kein Verständnis zu finden, verkannt und verhöhnt zu werden gerade von denen, um die man sich kümmert, das ist nicht nur das Schicksal Jesu, sondern auch das Schicksal Gottes. Jesus setzt den Kern der Tradition des Alten Testaments fort, wenn er nicht nur von einer Gemeinschaft zwischen Gott und den Menschen (Israel) ausgeht, sondern diese Gemeinschaft begreift als ein Schicksal, auf das Gott sich einläßt, und eine Geschichte, die Gott erleidet. Insofern nennt Jesus mit «Abba» nicht einen neuen Gott, auch nicht einen neu und anders geoffenbarten Gott, sondern wirklich den Gott, «der Israel aus Ägypten geführt hat». Neu bei Jesus ist allenfalls die Intensität und Konsequenz, mit der bei ihm vom anteilnehmenden und leidenden

Gott die Rede ist. Der leidende, mißverständene und mißachtete Vater, Hausherr oder König ist ständiges Thema seiner Gleichnisse: seine Seligpreisung gilt den Armen, den Weinenden und unter Gewalt Leidenden (Mt 5, 3ff.; Lk 6, 20ff.), und er ruft dazu auf, sich von sich selbst loszusagen, sein Kreuz aufzunehmen und ihm nachzufolgen (Mk 8, 34 par). Vor allem aber wird sein eigenes Leben immer mehr zum Abbild der Leiden Gottes. Nach der Darstellung des Markus wird Jesus durch sein Leiden um der Gerechtigkeit willen, durch sein Verachtet- und Verhöhnwerden, durch seinen Tod in einsamster Verlassenheit zu dem, der Gott offenbart, dem Sohn Gottes. Weil er die Leiden Gottes in unüberbietbarer Weise trägt und so diesen Gott ein für allemal offenbart, ist Jesus nach Auffassung des Markus, des Paulus und des Verfassers des Hebräerbriefes zugleich der exemplarische Mensch und der Sohn Gottes. Nur in diesem konkreten Sinn des im Leidensgehorsam vollendeten Offenbarers (Hebr 2, 9–11; 5, 7–10) kann Jesus der exemplarische Mensch genannt werden. Die legitime Konsequenz ist dann, daß Söhne Gottes nicht mehr nur Abrahams Nachkommen, d.h. Israel, sondern wir alle als Kinder des einen um uns leidenden Vaters sind.

NICHT JEDES LEIDEN ist von dieser Qualität, sondern nur ein Leiden, das aus dem Engagement für das Gute und der Sorge um den andern entsteht und auch dann, wenn man zurückgewiesen wird, aufrichtig um das Wohl der Sache und des anderen besorgt bleibt. Wer aber Unrecht leidet, den Unrechtstäter jedoch ebenso leiden machen möchte, hätte er nur die Macht dazu, der bildet Gottes Leiden nicht ab. Christen sollen Gottes Leiden abbilden, Jesus selbst hat das in den bis heute un-erhörten Imperativ gekleidet: «Wo dich einer auf die rechte Backe schlägt, dem halte auch die andere hin! Und dem, der mit dir prozessieren und dir dein Hemd nehmen will, laß auch den Mantel! Und wenn dich einer eine Meile mitzugehen nötigt, dann geh zwei mit ihm!» (Mt 5, 39–41). Das ist weder Masochismus noch die Allerweltswisheit, daß Nachgeben manchmal (nicht immer!) klüger ist als Widerstand, vielmehr wird diese Weisung nur aus dem Willen Jesu verständlich, den leidenden, mißhandelten und mißbrauchten Gott, der «lieber Vater» heißt, abzubilden und ihm zu gleichen. Dies zu tun war Jesu größte Sorge, ja sein Lebensinhalt, und es sollte aller Christen größte Sorge sein. Denn nur so kann Gott bekannt und anerkannt werden, weshalb alle Christen mit Jesus als erste und dringendste Bitte beten: «Geheiligt werde dein Name!»

Paul H. Schüngel, Rheinbach

KIRCHE UND ENTWICKLUNG IN INDIEN

Der folgende Beitrag ist eine Zusammenfassung von vielerlei direkten Aussagen und insgesamt 120 Interviews, die der Verfasser, Dr. Erwin Murer, im Auftrag des *Schweizerischen Fastenopfers* in Indien sammelte. Er diskutierte sowohl mit Analphabeten unter Bauern und Landarbeitern wie mit Top-Managern in den Städten, mit einheimischen Pfarrern und Bischöfen wie auch mit Missionaren und Fachleuten der Entwicklungsinstitutionen. Wenn somit von der «Kritik» und «den Kritikern» die Rede ist, so stehen dahinter die Eindrücke und Zeugnisse von Anhängern der verschiedensten ideologischen Tendenzen sowie Ansichten, die die Betroffenen nicht selten quer zu ihrer sonstigen politischen oder kirchlichen Einstellung machten. Ein sehr viel ausführlicherer Rapport, den der Verfasser dem Stiftungsrat des Fastenopfers vorlegte, spiegelte noch diesen farbigen Hintergrund einer viermonatigen Erkundungsreise zur Abklärung der Möglichkeiten zu partnerschaftlicher Hilfe und zur Selbsthilfe. Sie führte Dr. Murer durch die Provinzen und Distrikte von New Delhi, Andhra Pradesh, Tamil Nadu, Karnataka, Orissa, Bihar und Pondicherry. (Red.)

Es besteht kein Zweifel, daß Indien zu den ärmsten Ländern der Welt gehört. 240 seiner über 600 Millionen Einwohner leben unter der «Armutslinie», weitere 250 Millionen knapp darüber. Die statistische Armutslinie vermag der indische Bürger laut Zentralregierung dann zu überschreiten, wenn er jeden Tag Nahrungsmittel für einen Gegenwert von 41 Rappen auf dem Lande bzw. 54 Rappen in den Städten erstehen kann. Die Berechnung erfolgt zu gängigen Preisen. Zur Abschätzung der Kaufkraft mag der Hinweis nützlich sein, daß eine Mahlzeit in einem Mittelklasserestaurant heute rund zwei Franken fünfzig kostet. Monatlich steigt die Bevölkerungszahl um mehr als eine Million Menschen. 1975 besaßen 10 Prozent der indischen Bevölkerung rund 60 Prozent allen kultivierten Landes und fast das gesamte, nicht verstaatlichte industrielle Vermögen. Der Riß zwischen Spitze und Basis der sozialen Pyramide scheint sich eher zu weiten als zu schließen.¹

Dominierende Einflüsse aus dem Westen

Die Tatsache, daß Millionen von Indern in menschenunwürdigen Zuständen leben, löst in verschiedenen Milieus verschiedene Reaktionen aus. Ich möchte mich mit der Frage beschäftigen, wie sich die katholische Kirche Indiens der Herausforderung stellt. Damit ist automatisch auch nach der Haltung der Kirche bei uns im sogenannten reichen Westen gefragt. Denn die Kirche Indiens war und ist sehr stark mit der Kirche im Westen verknüpft. Wie sie denkt und was sie tut, entspricht in hohem Maße dem Denken und Tun der Kirche im Westen. Sie ist eine von außen eingepflanzte und noch weitgehend von außen *geistig* und *finanziell* getragene Missionskirche. Entsprechend sind ihre Strukturen. Der Klerus ist heute zwar weitgehend einheimisch. Er ist jedoch von englischer und vatikanischer Erziehung geprägt. Rund 90 der fast 100 indischen Diözesen werden zum großen Teil von Rom finanziert. Die Subventionen sollen jährlich 50 Millionen Schweizer Franken übersteigen.² Die Bischofsernennungen erfolgen durch den Papst. Die «Indisierung» der Liturgie wird von Rom streng überwacht.³ Die europäischen und angelsächsischen Hilfswerke, die ihre Tätigkeit in der internationalen Vereinigung CIDSE koordinieren, überweisen jährlich rund 25 Millionen Franken an meistens kirchliche Partner für Sozial- und teilweise auch Pastoralprojekte. Die Spenden von außen, besonders auf Missionshilfe spezialisierten Agenturen sowie von Orden, Kongregationen und privaten Wohltätern dürften an Wert die CIDSE-Hilfe weit übersteigen.

¹ Die Angaben entstammen der Schrift «India's Search for Development and Social Justice», Part II, von Fr. D. Barreto, der sich auf Regierungsstatistiken und Monographien stützt (Indian Social Institute Bangalore, 1976).

² Mündliche Auskunft auf dem Büro der indischen Bischofskonferenz, Delhi

³ Vgl. Desmond O'Grady, «Liturgiereform in der Dritten Welt», «Orientierung» Nr. 16, August 1976

Niemand weiß über den Umfang Bescheid, weder das Büro der indischen Bischofskonferenz in Delhi noch das CIDSE-Sekretariat in Brüssel.

Entsprechend der finanziellen Abhängigkeit ist auch das Denken und Handeln der indischen Kirche stark vom Denken und Handeln der Kirche im Westen beeinflusst und geprägt. Die Kirche in Indien stützt ihre Analyse der gesellschaftlichen Situation nur zu einem Teil auf das Denken und Fühlen und die Bedürfnisse des indischen Volkes. Zu einem bedeutenden andern Teil läßt sie sich vom Denken und Fühlen und den Bedürfnissen der Kirche im Westen beeinflussen. Entsprechend ist ihr konkretes Handeln in der Pastoral- und Sozialarbeit nur bedingt «einheimisch». Wenn wir also nach der Position der lokalen katholischen Kirche im Prozeß der wirtschaftlichen, sozialen, politischen und kulturellen Umwälzungen Indiens fragen, müssen wir uns bewußt sein, daß diese Position in hohem Maße von «*außer-indischen*» Faktoren bestimmt wird. Die Beeinflussung von außen kann positive oder negative Folgen im Innern haben. Aufgrund zahlreicher Gespräche und Beobachtungen in verschiedenen Teilen Indiens habe ich den Eindruck gewonnen, innerhalb des indischen Klerus und der schwachen Laienschaft setze sich die Ansicht langsam durch, die Nachteile seien sehr bedeutend, ja würden die Vorteile aufwiegen. Hier einige Argumente, wie die angedeuteten Zusammenhänge von zahlreichen Gesprächspartnern verstanden und gewertet werden.

Dürftige Gesellschaftsanalyse – mangelnde Entwicklungsstrategie

Die Kritiker werfen der Kirche in erster Linie vor, sie besitze eine nur mangelhafte «Gesellschaftsanalyse». Sie vermöge deshalb nicht, eine vernünftige «Entwicklungsstrategie» vorzuschlagen. Sonst müßte ihre Rolle in Gesellschaft und Staat ernster genommen werden. Was heißt das? Ich muß etwas ausholen. Gesellschaftsanalyse: Es geht um die Frage nach den *Ursachen* der Unterentwicklung. Entwicklungsstrategie: Es geht um die praktischen Maßnahmen, die Ursachen zu beseitigen. Analyse und Strategie sind je nach der Art und Weise, wie Aufbau und Funktionieren der Gesellschaft verstanden werden, verschieden. Klammert man die *sozialen Strukturen* Indiens als Ursache der Unterentwicklung des Landes aus, so werden Misere und Rückständigkeit allein im Mangel an Kapital und Wissen, in den klimatischen Verhältnissen, in den kleinen Märkten, in der «Faulheit der Inder» usw. gesehen. Die entsprechende Entwicklungsstrategie zielt auf die bloß technisch-wirtschaftliche Verbesserung der Produktionsfaktoren ab. Sie gibt sich unpolitisch, neutral, wirtschaftsliberal, offen für die unbesehene Übernahme von ausländischen Privatinvestitionen und Entwicklungshilfe.

Werden demgegenüber die *Eigentumsverhältnisse an den Produktionsmitteln und damit die Machtbeziehungen in Wirtschaft, Politik und Kultur* in die Analyse einbezogen, sieht die Strategie wesentlich anders aus: Sie attackiert vor allem auch die sozialen Strukturen im Entwicklungsland selbst und deren Bezüge zum Ausland. Ein Beispiel: Die einseitig technisch-wirtschaftliche Förderung der Landwirtschaft in der sogenannten «Grünen Revolution» verschärft die sozialen Gegensätze in Indien, statt sie zu lindern.⁴ Die Mehrheit der ländlichen Bevöl-

⁴ Die «Grüne Revolution» sucht systematisch neue «inputs» in die Landwirtschaften der Dritten Welt einzuführen: Hochleistungsgetreidesorten (z.B. IRI-Reis), Bewässerung, Kunstdünger, Pestizide und Insektizide, rationale Anpflanzung, erleichterte Kredite, erleichterte Vermarktung usw. Zur Kritik an der Grünen Revolution vgl. etwa J.A. Hauser: Die Grüne Revolution – Werden, Fortschritt und Probleme. Zürich 1972. Oder TA-Magazin, Zürich 14.2.1976.

kerung wurde nicht integriert, sondern noch weiter marginalisiert. Diese Marginalisierung bedeutet vermehrtes Elend, tiefere Abhängigkeiten, Flucht vom Land in die Städte. Weshalb diese Fehlentwicklung? Es werden einseitig jene 10 Prozent der Inder gefördert, die schon 60 Prozent des kultivierten Landes besitzen. Dadurch wird ihre Macht den ländlichen Massen gegenüber noch verstärkt. Die Industrieländer helfen aus wirtschaftlichen und sicherheitspolitischen Überlegungen durch die Finanzierung der Grünen Revolution am Spaltungsprozess mit.

Eine Entwicklungsstrategie, die das Wohl *aller* zum Ziele hat, kann die Lösung des *Landproblems* nicht ignorieren. Landreform ist aber weniger ein wirtschaftlich-technisches als ein *politisches* Unternehmen. Es bedeutet die totale Umgestaltung der Gesellschaft. *Landreform* kann nicht von den gegenwärtigen Inhabern der Macht erwartet werden: Landeigentümer und Machthaber sind ein und dieselben Kreise.⁵ Sie *kann nur durch «Druck von unten»* erfolgen. Wir stoßen damit auf das wesentliche Element der Entwicklung überhaupt, das über Landfragen hinaus auch für alle andern Gebiete gilt: *Fundament der Entwicklung ist das aktive, bewußte «Ändern- und Gestalten-Wollen» der Umwelt durch die breiten Volksmassen selbst. Eine folgerichtige Strategie muß die Schaffung dieses Willens, die Erzeugung dieses «Drucks von unten» zum Ziele haben.* Das Volk muß eine minimale Einsicht in die gesamtgesellschaftlichen Zusammenhänge gewinnen, eine neue Ordnung politisch formulieren und zur konkreten Tat schreiten. Es handelt sich um einen generationenlangen, nicht immer rationalen⁶ Prozeß. Er hat die Erziehung und Einigung des breiten Volkes, «die Bewußtseinsbildung und politische Mobilisierung der Massen» zum Inhalt. Eine solche Strategie schließt Wachstum nicht aus, doch muß es dem gesamten Volk zugute kommen und vom gesamten Volk getragen werden. Ausbeuterische in- und ausländische Eliten haben darin keinen Platz. Ihre vorherrschende Stellung führt in Entwicklungsländern zu extremen gesellschaftlichen Ungleichgewichten.

Entwicklung ist nicht ein Problem des Geldes

Der Einbezug sozialer Gegebenheiten in die Ursachenanalyse hat bedeutende Folgen für die praktische Entwicklungsarbeit. In erster Linie sind die wirtschaftlichen Investitionen der Erziehung und politischen Sammlung des Volkes unterzuordnen. Dahinter steht die Erkenntnis, daß *es kaum je an lokalen materiellen Ressourcen fehlt: Was fehlt, sind Wille, Einsicht und Mut der lokalen Bevölkerungsmehrheit, diese Ressourcen tatsächlich zu mobilisieren, und zwar auch gegen den Widerstand der sozial Privilegierten.* Isoliertes wirtschaftliches Wachstum und ausländische Finanzhilfe verlieren demnach an Stellenwert. Im Gegenteil: leichte Verfügbarkeit fremden Geldes kann sogar das Aufblühen der eigenen Initiative verhindern. Genau diesen Vorwurf muß sich die katholische Kirche in Indien gefallen lassen. Fremde Hilfe *für* das Volk durch in- oder ausländische «Entwicklungsagenten» verhindert die Eigenhilfe *aus* dem Volk. Echte entwicklungspolitische Maßnahmen zielen auf die Veränderung gesellschaftlicher Strukturen. Deshalb verlieren Kleinprojekte an Bedeutung. Die Betrachtung des Ganzen tritt in den Vordergrund. Die Erfahrung scheint immer deutlicher zu zeigen, daß durch gesamtgesellschaftliche Faktoren langfristig oft sogar die kurzfristigen Erfolge wirtschaftlicher Kleinaktionen

⁵ Indien besitzt schon längst eine recht fortschrittliche Landreform-Gesetzgebung: Sie wird von den Ausführenden, die eben die Landeigentümer selbst sind und die Verwaltungen und Parlamente der Gliedstaaten kontrollieren, sabotiert.

⁶ Die mehr irrationale als rationale Faszination, die unter den asiatischen Intellektuellen von der Niederlage der Amerikaner in Vietnam oder vom «chinesischen Modell» ausgeht, ist historisch vielleicht von weit größerer Bedeutung als alles rationale Planen und Organisieren ...

wieder in Frage gestellt werden.⁷ Man gibt sich auch Rechenschaft darüber, daß die heute praktizierte wirtschaftlich-orientierte Kleinarbeit der Kirche kaum ins Gewicht fällt und nur selten Modelle für die eigenständige Entwicklung größerer Regionen zu schaffen vermag.⁸ Allein schon die Tatsache, daß sich die geographische Verteilung kirchlicher Sozialarbeit nicht nach sozio-ökonomischen, sondern nach kirchenstrukturellen Gegebenheiten richtet, verhindert einen optimalen Einsatz. Jedenfalls haben Kleinprojekte nur eine Berechtigung, wenn sie eine bedeutende bewußtseinsbildende Komponente enthalten. Demgegenüber wird die Wichtigkeit eines starken *Laienkadern* auf allen Ebenen, vor allem aber an der Basis, in den 600 000 indischen Dörfern, erkannt. Man sah zu oft, wie konkrete Entwicklungsinitiativen nicht am Geld, sondern am Mangel tüchtiger Mitarbeiter scheiterten. Dies gilt sowohl für die Kirche als auch für den Staat. Es gibt viel zu wenig Menschen, die über technische Fähigkeiten einerseits und «Liebe zum Volk», d. h. pionierhaftes Engagement für das Gemeinwohl, andererseits verfügen! Sie lassen sich nicht mit Geld «züchten».

Auch die Kirche bleibt im Oberflächlichen stecken

Kehren wir zur eigentlichen Kritik an der kirchlichen Pastoral- und Sozialarbeit in Indien zurück. Ich möchte sie kurz zusammenfassen, auf die vorgeschlagenen Alternativen hinweisen und meine persönliche Stellungnahme hinzufügen. Im wesentlichen wird bemängelt, die Kirche *ignoriere in ihrem praktischen Handeln⁹ die Tatsache, daß die ungerechten Sozialstrukturen zu den wichtigsten Ursachen der Unterentwicklung gehören.* Damit wird ihre Entwicklungsstrategie, falls überhaupt von Strategie die Rede sein kann, fragwürdig. Sie unterscheidet sich nicht von den wenig wirksamen Modellen anderer Entwicklungsagenten, etwa jenen des Staates oder internationaler Organisationen oder ausländischer Unternehmer. Zwar mag die Effizienz in Einzelfällen größer sein, doch die Wurzeln der Unterentwicklung werden kaum berührt. Die bestehenden Strukturen werden nicht angetastet, sondern eher noch verstärkt. Zum Beispiel lassen die katholischen *Spitäler* ein Medizinkonzept fortleben, das der Mehrheit der Bevölkerung nicht zugute kommt.¹⁰ Dasselbe gilt für die Schulen.¹¹ Spitäler und Schulen erweitern die krassen sozialen Gegensätze, statt sie zu überwinden. Diese Modelle sind aus wirtschaftlichen und andern Gründen *nicht auf die Gesamtbevölkerung übertragbar.*¹² Ein wichtiges Element der Entwicklung fehlt. Mögen katholische Schulen noch so hingebungsvoll geführt werden und auch arme Kinder erfassen: sie verstär-

⁷ Ein Beispiel: Eine Gruppe im Staate Karnataka kämpfte für bessere Löhne für die Landarbeiter, die 40 % der arbeitenden Bevölkerung des Distriktes ausmachen. Der Einsatz erwies sich als wenig sinnvoll, weil die Landeigentümer die Arbeiter entließen und einfach neue Kräfte aus einem andern Distrikt herantransportierten. Ohne Änderung des «Makrosystems» läßt sich langfristig wenig erreichen. Mikroprojekte auf dem Gebiet der Saläre, aber auch der Hygiene, Medizin, Erziehung, Ernährung usw. sind bloß «reaktive» Maßnahmen und zielen nicht auf die Ursachen ab, ausgenommen wenn sie einer bewußtseinsbildend-politischen Strategie beigeordnet sind und von der Zielbevölkerung selbst getragen werden.

⁸ Vgl. F. Houtart, G. Lemercinier, M. Legrand: «The Development Projects as a Social Practice of the Catholic Church in India», Löwen 1976: S. 312ff. (conclusions)

⁹ In der Theorie bischöflicher Verlautbarungen auf nationaler Ebene sieht das Bild weit besser aus.

¹⁰ Vgl. F. Houtart, G. Lemercinier, M. Legrand: «The Catholic Hospital System in India», Löwen 1976

¹¹ Vgl. dieselben Autoren, «The Church and Development in Kerala», Cochin/Kerala 1974, sowie «A Social Analysis of the Social Action of the Christian Churches in Kanyakumari District», Nagerkoil/Tamil Nadu 1975

¹² Man darf nicht vergessen, daß heute nur eine Minderheit der Bevölkerung von medizinischer und schulischer Versorgung profitieren kann: Es gilt, in nützlicher Frist die Mehrheit zu erfassen.

ken die machtvollen Oberschichten bzw. erlauben wenigen «Aufsteigern», sich selbst in den kleinen modernisierten Sektor der indischen Gesellschaft hinüberzuretten, der die Bevölkerungsmehrheit eher ausbeutet als fördert. Trotz Hunderten von Jahren substantiellen Wirkens der Kirche im Gesundheits- und Schulsektor des Staates Kerala haben sich die dortigen sozialen Verhältnisse beispielsweise kaum gebessert.¹³ Nicht viel anders verhält es sich mit den meisten wirtschaftlichen Projekten. Sie haben im gesamten sozialen Wirken der Kirche allerdings weniger Bedeutung als die Schul- und Medizinaltätigkeit. Auch sie unterscheiden sich in ihren Ziel- und Wertsetzungen sowie den angewandten Methoden nur selten von den Interventionen anderer Institutionen. Zum Beispiel macht die Kirche in vielen landwirtschaftlichen Projekten dieselben Fehler wie die Protagonisten der «Grünen Revolution». Individualismus und technisch-wirtschaftliche Entwicklung werden überbetont. Einige wenige Bürger, und nicht immer die ärmsten,¹⁴ werden mit Hilfe der Kirche bessergestellt. Einmal oben, kümmern sie sich erfahrungsgemäß wenig um die zurückgebliebene Mehrheit. Der Geldinvestition wird viel zu hohe Bedeutung zugemessen, desgleichen dem wirtschaftlichen Produkt: Statt zu erkennen, daß die bewußte, verantwortliche Beteiligung der breiten Bevölkerung weit wichtiger ist als bloßes Wachstum, erliegt der besser gebildete und mit mehr Geld ausgestattete Klerus immer wieder der Gefahr, für das Volk selber zum Unternehmer zu werden und rasche «Resultate» zu produzieren. Bloße Produktionssteigerung ist aber nicht Entwicklung. Sie kann den bestehenden oberen Schichten überlassen werden, wobei allerdings den armen Massen nicht geholfen ist. Die Beteiligung der Laien in Aufbau und Verwaltung kirchlicher Sozialwerke wird in erschreckendem Maße vernachlässigt. Noch häufig werden Entwicklungsprojekte in den Dienst der Pastoralarbeit gestellt, was aus verschiedenen Gründen gefährlich ist.

Alternativen

Die Kritik bemüht sich auch, konstruktiv zu sein. Sie zeigt auf, wie die Kirche es anders machen könnte. Dabei wird von jener Gesellschaftsanalyse ausgegangen, die in den sozialen Strukturen einen der wichtigsten Gründe der Unterentwicklung erkennt. In erster Linie wird vorgeschlagen, die Kirche solle sich konsequent der informellen, vom Geiste des Evangeliums getragenen Bewußtseinsbildung und Kaderschulung unter den breiten untersten Volksschichten widmen. Dies bedeutet eine Abkehr von der klassischen Schul-, Spital- und Projektarbeit. Sozio-ökonomische Projekte sind nur noch zulässig, wenn sie wirklich aus der Mitte des Volkes konzipiert, ausgeführt und verwaltet werden und wirklich den Ärmsten zugute kommen. Ohne Nachweis echter Bewußtseinsbildung sollten keine Projekte mehr unterstützt werden. In der Praxis sind diese Voraussetzungen schwierig zu erfüllen.

Ein wichtiges Mittel in der neuen Strategie ist das konkrete Engagement der Kirche für soziale Gerechtigkeit. Es darf nicht sein, daß die indischen Bischöfe zu den groben Verletzungen der Menschenrechte und zur verfehlten Entwicklungspolitik des gegenwärtigen politischen Regimes schweigen, ja die Diktatur Indira Gandhis mehrheitlich sogar begrüßen. Es darf nicht sein, daß in Bombay, Delhi und andern Zentren unzählige hilflose,

¹³ Vgl. Anmerkung 11

¹⁴ Houtart und Ko-Autoren kommen im Falle Keralas zu außerordentlich negativen Ergebnissen.

¹⁵ Die indische Regierung hat kürzlich die 70 000 Menschen des «etablierten» Chandara-Slums in Bombay zwangsweise evakuiert und am Stadtrand im Janatah-Gebiet buchstäblich in den Dreck geworfen, um Platz für Wohnbauten zugunsten von Angestellten der Atomforschungsbehörde zu machen. Ein einziger Diözesanpriester wehrte sich für die völlig machtlosen Menschen. Er fand bei seinen Vorgesetzten keine Unterstützung. Solche «Säuberungen» der Innenstädte sind heute in Asien gang und gäbe.

ärmste Menschen im Interesse der «Sauberkeit» und des Tourismus auf brutale Weise in die Außenquartiere entfernt werden, ohne dass die Kirche protestiert und auf die wahren Ursachen dieser Maßnahmen aufmerksam macht.¹⁵ Eine solche Kirche wirkt wenig glaubwürdig und auch nicht sehr wirkungsvoll, wenn sie in den gleichen Slums durch einige Kleinprojekte die Not zu lindern sucht! Solange die Kirche nicht auch ihre beschränkten personellen Kräfte dazu einsetzt, zusammen mit andern Engagierten jenen Druck unter dem armen Landvolk zu erzeugen, der allein zur Landreform führen kann, haben landwirtschaftliche Kleinprojekte langfristig gesehen für die wirklich Armen wenig Sinn.

Die Kritiker fordern die Kirche immer wieder auf, zur Finanzierung ihrer Aktivitäten vermehrt die lokalen Ressourcen zu mobilisieren und weniger rasch Ausschau nach dem leicht erhältlichen ausländischen Geld zu halten: Nur wenn die Bevölkerung echte Opfer bringen muß und sich die Initianten um diese oft schmerzhafteste Beteiligung zu bemühen haben, besteht eine Chance, daß ein Projekt den lokalen Bedürfnissen angepaßt und wirkungsvoll sein wird. Doch der Gang zum frommen Wohltäter ist bequemer als das mühsame Überzeugenmüssen der angesprochenen Bevölkerung.

Als weitere Voraussetzung für die Glaubwürdigkeit und damit Effizienz der neuen Strategie wird die Überwindung eklatanter Ungerechtigkeiten in der Kirche selbst bezeichnet. Ein bekanntes Beispiel, auf das wiederholt hingewiesen wird, ist der im Vergleich zum gewöhnlichen Volk hohe Lebensstandard des Klerus. Priester und Nonnen werden vom Volk zu Recht mit dem gehobenen Mittelstand identifiziert. In der Tat zeigt die indische Kirche überall ins Auge springende Symbole des Reichtums: gesicherte, gute Ernährung; teure bis luxuriöse Pfarrhäuser, Konvente, Schulen, Verwaltungsgebäude und Bildungszentren; Motorfahrzeuge; zahlreiche Grundstücke mit teils moderner landwirtschaftlicher Ausrüstung usw. Als Beispiele innerkirchlicher Ungerechtigkeit werden Kastenprobleme im Klerus, autokratischer Führungsstil in vielen Diözesen, Vernachlässigung der Laien und verbreitete Diskriminierung der Ordensschwester genannt.

Berechtigte Sorge

Ich möchte abschließend zur Frage Stellung nehmen, was wir von der recht harten Kritik halten sollen. Soweit mir ein Urteil erlaubt ist: Wir können sie nicht ernst genug nehmen! Gewiß wird da und dort schwarzweiss gemalt, werden die grauen Töne guter Ansätze zu leichtfertig übersehen. Auch sollte die humanitäre Tätigkeit der Kirche nicht vergessen werden.¹⁶ Doch der entscheidende Vorwurf der Konzeptlosigkeit scheint mir zu stimmen. Einmal ist die dargelegte Kritik unter alten wie jungen Klerikern und Laien, unter Konservativen wie Progressiven, unter Praktikern wie Theoretikern auffällig stark verbreitet. Die wichtigsten Punkte der Kritik können durch wissenschaftliche Evaluationen erhärtet werden.¹⁷ Auch eigene Beobachtungen und Auseinandersetzungen im Zusammenhang mit Projektanträgen bewegen mich, der Kritik in den Grundzügen zuzustimmen. Ich begrüße die kritische Bewegung und hoffe, sie weite sich kräftig aus. Sie deutet auf eine steigende Selbständigkeit der indischen Kirche, die nicht genug unterstützt werden kann.

¹⁶ Überhaupt geht es niemandem darum, den so häufig großartigen Einsatz von Klerus und Laien zu schmälern. Die Frage ist nur, ob derselbe personelle und finanzielle Aufwand nicht oft sinnvoller eingesetzt werden könnte. Houtart und Ko-Autoren weisen immer wieder darauf hin, daß es nicht an gutem Willen fehle, doch sei man sich häufig nicht bewußt, was man eigentlich tue.

¹⁷ Vgl. etwa die genannten Studien von Houtart und Ko-Autoren oder verschiedene Evaluationen von Knut Pelzer, Indo German Social Service Society, Delhi. Das Evaluationswesen könnte im kirchlichen Raum noch stark verbessert werden.

Denn meines Erachtens ist der wichtigste Grund für das heutige Malaise die große Abhängigkeit von der Kirche im Westen. Wir kehren damit an den Anfang unserer Ausführungen zurück. Die Abhängigkeit der Kirche ist geistiger und finanzieller Natur. Beide Elemente sind innig miteinander verknüpft. Zum Beispiel hat die *relativ leichte Verfügbarkeit ausländischer Hilfe die Kirche in Indien davon dispensiert, «zum Volk hinunterzusteigen»*. Dies führte nicht einfach nur zu einer äußerlichen Isolation hinter teuren Mauern. Ein weit schlimmerer Effekt ist die sehr reelle Trennung der Kirche von den armen Massen Indiens. Sie macht das, was die Kirche zur sozialen Lage zu sagen hat, in der Praxis wenig relevant. Sie verfälscht den Gehalt des pastoralen Wirkens. Sie bewirkt, daß westliche Vorstellungen, Werte und Verhaltensmuster das Vakuum füllen und Eingang in die Pastoral- und Sozialarbeit, ja in die *Lebensweise des Klerus* selbst finden. Es ist unerheblich, ob westliche Werte «gut» oder «schlecht» sind: Erheblich ist ihre *sehr beschränkte Anwendbarkeit im indischen Kontext*. Ich denke an die Verherrlichung des Individualismus, den fast blinden Glauben an den «Aufstieg des Tüchtigen», das oft recht naive Vertrauen in die finanzielle Investition, die Verabsolutierung des Eigentums, die Bewunderung für moderne Technologie. Die indische Kirche scheint ihre Möglichkeiten nicht wahrnehmen zu wollen, zur Schaffung eigener Modelle mit eigener Wertsetzung beizutragen.

Wie schon angedeutet, werden uns heute unangenehme Fragen nach *unserer eigenen Mitverantwortlichkeit gestellt*. Hat jener Ordensmann total unrecht, der mir sagte, der Vatikan wolle mit dem «deutschen katholischen Geld»¹⁸ in den Entwicklungslän-

dern jene Art Kirche am Leben erhalten, die im Westen keine Daseinsberechtigung mehr habe? Übertragen sich unsere eigenen Werte, Verhaltensweisen und Einstellungen nicht auch auf die kirchliche Arbeit in der Dritten Welt, indem ja über die geistig-geistlichen und finanziellen «inputs» nach wie vor in hohem Maße bei uns im Westen entschieden wird? Muß der Grundsatz «Wer zahlt, befiehlt» auch für die Kirche gelten? Wer finanzierte denn die unangemessene teure kirchliche Infrastruktur in Indien?

Ich glaube nach wie vor an Missions- und Entwicklungshilfe. Doch sie muß weit *subsidiärer*, weit *mäßiger*, weit *vorsichtiger*, weit *professioneller* sein. Sie darf den (meist kirchlichen) Partnern den mühsamen Gang zum eigenen Volk nicht ersparen. Die bei uns so weit verbreitete und durch eine wohlgemeinte Propaganda geschürte Ansicht, bei soviel Not könne nicht genug Geld in die Dritte Welt geschickt werden, ist falsch. Die Größe unserer Hilfe muß sich nach den *beschränkten menschlichen Kapazitäten richten, welche die Hilfe sinnvoll verwerten können*. Sonst korrumpieren wir das Kostbarste, was die Entwicklungsländer besitzen: Menschen, beseelt von einer Vision und mit ungebrochener Energie, die an der Spitze ihrer Völker für eine gerechtere Gesellschaft kämpfen.

Erwin Murer, Luzern

¹⁸ Er meint damit die Tatsache, daß die Katholiken der BRD einen hohen Prozentsatz der gesamten kirchlichen Hilfe aufbringen. In diesem Fall wurde ein hinter den Kulissen vor sich gehender Streit in Indien angetippt, ob und wie die indische Bischofskonferenz vermehrte Kontrolle über die Verwendung dieser Gelder ausüben sollte.

IST RELIGION EINE ANGSTNEUROSE?

Die letzten Herbst veröffentlichte Schrift des 38jährigen Psychotherapeuten *Tilmann Moser* «Gottesvergiftung»¹ wurde nicht nur, was verständlich wäre, in der «Regenbogenpresse» weidlich ausgeschlachtet. Das Buch, in dem laut Klappentext Moser mit dem Gott seiner Kindheit abrechnet, fand auch in den seriösen Medien ein Ausmaß an Beachtung, das nachdenklich stimmen sollte. Sicher, Mosers Protest gegen seine streng pietistische Erziehung inmitten einer katholischen Umwelt spricht in seiner literarischen Form als Quasi-Dialog mit Gott den Leser an; er erweckt auch den Eindruck einer Redlichkeit, die sich von anerzogenen Fehlformen religiösen Denkens und Verhaltens freischwimmen möchte. Aber das alles ändert nichts an der Tatsache, daß für Moser der Gott seiner Kindheit nichts anderes war als «Betrug und Gift» und daß der erwachsene Moser diesem Gott überhaupt den Abschied gibt: «Es genügt mir, daß *ich* dich nicht mehr brauche. Wieviel Gewicht dir andere belassen wollen, darin will ich ihnen nicht dreinreden.»² Nun fehlt es unserer Zeit wahrhaftig nicht an Atheisten oder an religionskritischer Argumentation. Warum also diese, aus der Argumentationskraft der Moserschen Schrift kaum erklärbare Beachtung? Nun, Mosers Religionskritik ist ein geschickter Aufguß der Religionskritik *Sigmund Freuds*. Da aber Freuds Religionskritik noch längst nicht verarbeitet ist und die versuchte Rückführung religiösen Bewußtseins auf die «dunklen» Kräfte des gar nicht so subtilen Unbewußten noch immer und immer wieder den sich verstehen wollenden Menschen fasziniert, faszinieren auch Mosers unakademische, aber ansprechende Anklagen gegen Gott. Gott – nichts anderes als eine Angstneurose der Menschheit?

Angst als Religionsmotiv

Seitdem durch die Aufklärung und den Fortschritt der exakten Wissenschaften wie auch durch die philosophische Aufarbei-

tung des darin enthaltenen religionskritischen Ansatzes der Glaube an Gott mehr und mehr zu einer Illusion degradiert wurde, zu einer Wunschvorstellung mit narkotisierender Wirkung, rätseln die Atheisten immer an der Frage herum: Wie kommt denn der Mensch überhaupt erst auf die Idee einer Existenz Gottes? Daß Religion weiterlebt oder Religiosität in immer neuen Formen aufbricht, muß den Atheisten irritieren. Warum glauben Menschen an Gott? Die Antwort: Der Mensch hat Angst – und sucht Sicherheit; er fühlt sich verlassen, den Schicksalen des Lebens ausgeliefert (einschließlich dem des Sterbenmüssens) – und sucht Trost; der Mensch weiß oder lernt es, daß ohne ein bestimmtes Maß an Verzicht und Opfer menschliches Zusammenleben unmöglich wäre – und er will die ihm durch das kulturelle Leben erzwungenen Einschränkungen seines Egoismus von einer höheren Instanz legitimiert wissen; und schließlich sucht der Mensch in all dem noch einmal Sinn und Glück, er sucht etwas, für das es sich zu leben lohnt, und mag es nicht glauben, daß es all dies nicht geben solle.³ Unter all diesen Motiven von Religion spielt aber nach der Meinung der Religionskritik die menschliche Angst eine Hauptrolle. Auf die Frage, was denn die Menschen jahrhundertlang dazu gebracht habe, an Gott zu glauben, antwortet Bertrand Russell: «Ich glaube, hauptsächlich die Angst ... und die Religion hilft ihnen (den Menschen) dazu, von diesen Ängsten nicht so sehr geplagt zu werden.»⁴

Gründe der Angst

Warum aber haben wir Angst? Auch dazu gibt es eine einleuchtende Antwort. Der Mensch hat sich im Laufe der Evolution aus dem Tierreich entwickelt. Tiere aber haben Instinkte, die ihnen in jeder Situation «sagen», wie sie sich zu verhalten haben. Der

¹ Tilmann Moser, *Gottesvergiftung* (Suhrkamp-Verlag, Frankfurt a. M. 1976). Vgl. Orientierung Jhg. 1976, Nr. 23/24, S. 252

² S. 100

³ All diese angegebenen Gründe menschlicher Religiosität werden auch von Freud als die Funktionen der Götter in der Religion herausgestellt.

⁴ E. Schwarz (Hrsg.), *Bertrand Russell sagt seine Meinung* (Darmstadt 1976) S. 49

Mensch aber hat (fast) keine Instinkte mehr; er muß erst lernen, wie er sich in der Welt zurechtfindet, wie er zu Nahrung kommt, sich vor den Naturgewalten schützt, wie er das menschliche Zusammenleben ordnet und regelt. Das ist eigentlich eine gewaltige Aufgabe, die uns nur deswegen nicht auffällt, weil wir als Kinder bereits in einem jahrelangen und sicher mühevollen Prozeß unsere Kultur, und damit das Wissen und die Erfahrungen unserer Väter internalisiert haben. Die internalisierte Kultur schenkt dann aber dem Menschen ein gewisses Maß an Sicherheit und Schutz, ein Stück «Heimat» auf Erden; sie regelt das menschliche Zusammenleben und hält Plausibilitätsstrukturen bereit, die das gerade in einer bestimmten Kultur gültige Verhalten als allein richtig erscheinen lassen. Freilich kann Kultur diese ihre Aufgabe nur bis zu einem gewissen Grad erfüllen. Denn als Wesen, das anstelle von Instinkt Geist besitzt, kann der Mensch nachdenken und vorausschauen. Er merkt sehr schnell, daß sein Leben trotz aller eingebauter Sicherungen und Sicherungsversuche ständig bedroht ist, und weil er um diese Bedrohung weiß, hat er Angst: Angst vor dem Morgen, Angst vor der Zukunft, Angst vor dem, was unberechenbar bleibt oder unausweichlich auf ihn zukommt. Vielen Schicksalen gegenüber fühlt sich der Mensch einfach ausgeliefert, ohnmächtig, hilflos und verängstigt.

Ist es so gesehen verwunderlich, wenn der Mensch – gespannt zwischen der Erfahrung von Angst und dem gleichzeitigen Verlangen nach Sicherheit – Ausschau hält nach «etwas», was mächtiger ist als er und seine Welt? Die gewußte Angst ist also tatsächlich ein Grund für das Vorhandensein von Religion und den Glauben an Gott, was ja auch kein Atheist bestreitet. Im Gegenteil. Der Atheist wird eher die menschliche Angst als Motivation der Religion überakzentuieren und andere Gründe des Glaubens herunterspielen wollen. Erinnerung man sich daran, daß Angst menschliche Kontingenzerfahrung ist und diese Kontingenzerfahrung schon immer Grundlage von Gottesbeweisen war, dann wäre gegen eine solche Erklärung des Vorhandenseins von Religion eigentlich nichts einzuwenden, würde der Atheist, und insbesondere die atheistische Psychologie, aus der Angst des Menschen nicht Vorwürfe gegen das Christentum ableiten, die, wären sie berechtigt, religiöses Bewußtsein fragwürdig machen müßten. Worum geht es?

Das Anliegen der Religionskritik

Kein Christ wird ernsthaft bestreiten wollen, daß es religiöses Fehlverhalten gibt. Dies wußte man auch schon vor Freud, wenngleich es erst Freud gelang, die Wurzeln bestimmter religiöser Fehlhaltungen durch die Aufdeckung der Mechanismen von Verdrängung und der daraus resultierenden Wirkung des Unbewußten zu erkennen. Das Anliegen der Religionskritik muß es nun aber sein, nicht nur mit religiösem Fehlverhalten zu rechnen, vielmehr muß religiöses Fehlverhalten als zum Wesen der Religion gehörend betrachtet oder gar dieses Verhalten zum Wesen der Religion selbst erhoben werden. Dementsprechend muß Religion dann funktionalisiert werden, d.h. sie erfüllt nur mehr eine bestimmte Aufgabe innerhalb der Kultur, ohne daß dem religiösen Bewußtsein des Menschen eine objektive Wirklichkeit entspräche. In der aufgeklärten Zeit der Gegenwart ist die Funktion der Religion natürlich schädlich. Freud, wie Moser, rechnen eine Neurotisierung und Infantilisierung des Menschen denn auch dem Wesen der Religion zu.⁵ Über die Religionskritik Freuds schreibt Ricœur:

«In bezug auf die Religion hat Freud nie etwas anderes getan, als unablässig zwei Themen zu kommentieren; und diese beiden Themen befinden sich von vornherein im Bereich der Analogie zur Neurose und zum Traum: das erste betrifft die Praxis, die Observanz, das zweite den Glaubensinhalt, d.h. Aussagen über die Realität.»⁶

Freud stellt also eine gewisse Analogie zwischen neurotischen Zwangshandlungen und religiösem Ritual fest. Im einen wie im

anderen Fall werden «rituelle» Handlungen vollzogen, deren eigentliche Motive nach Freud dem Unbewußten entstammen, dem Handelnden also nur in Rationalisierungen bewußt sind. Eigentliche Ursache dieser Rituale ist jedoch ein Schuldgefühl des Menschen, das beschwichtigt werden soll, wie auch die Angst vor möglichen Strafen.⁷ Die Analogie zwischen Religion und Traum findet Freud im Vorherrschen des Wunsches, der auf Erfüllung drängt, wie auch in der Feststellung, daß ein in eine Konfliktsituation geratener erwachsener Mensch mit Vorliebe in die Verhaltensweisen des Kindes flieht, was Freud richtig als neurotische und häufig vorkommende Weise einer «Konfliktbewältigung» interpretiert, in der der Wunsch prävaliert. Nun steckt aber in dieser neurotischen Regression noch einmal die Angst, und zwar nicht nur die Angst vor der konkreten Aufgabe echter Konfliktbewältigung, sondern auch und gleichzeitig die sich aus der ambivalenten Haltung des Kindes gegenüber dem Vater ergebende Angst vor dem Vater.⁸ Der Vater ist ja für das Kind sowohl Ich-Ideal, wie auch der verhaßte Rivale gegenüber der Mutter, der Gebote und Verbote erläßt und als der Mächtigere Angst hervorruft. Diese ambivalente, d.h. doppelwertige Haltung gegenüber dem Vater findet nun aber in der Religion ihre universale Ausweitung. Religion ist deshalb Infantilismus, Regression der Masse, und der Vatergott der Religion trägt die gleichen ambivalenten Züge, wie der leibliche Vater des Kindes: Er wird bewundert und gehaßt, geliebt und gefürchtet, anerkannt und in trotzig-ängstlicher Haltung verwünscht.

Die Ängste des Menschen und die Antwort der Religion

So kurz diese Ausführungen auch sein müssen, so lassen sie doch eine dreifache Art von Angst erkennen, die Freud charakterisiert als: die Realangst, die Gewissensangst (oder «Über-Ich-Angst») und die neurotische Angst. Freuds Vorwürfe gegen die Religion, bezogen auf die Angst des Menschen, lassen sich dementsprechend so konkretisieren: Die Realangst, d.h. die unvermeidliche Angst vor der harten Wirklichkeit des Lebens, wird in der Religion grundloser Grund des Glaubens an eine Existenz Gottes, nur weil der Mensch getröstet sein will. Weiter: Die Gewissensangst ist, da der Mensch ja innerhalb einer gesellschaftlichen Ordnung seine aggressiven und sexuellen Triebe nicht ausleben kann, in gewisser Weise zwar kulturnotwendig; Religion steigert jedoch diese erzwungenen Triebverzichtes ins Unerträgliche und führt so zu zwangsneurotischem Verhalten; und schließlich – damit zusammenhängend – läßt Religion die Angst des Kindes vor dem Vater, der nun der allwissende und strafende Vater-Gott ist, in verstärkter Weise wieder aufleben. Das aber ist infantiles, neurotisch-krankhaftes Verhalten: Vorwürfe, die sich auch in Mosers «Gottesvergiftung» finden. Was ist dazu zu sagen?⁹

⁵ Die Identifikation religiös-neurotischen Fehlverhaltens mit der Religion stellt freilich die Frage nach der Erfahrung dessen, der die Religion so charakterisiert. Freuds Schweizer Freund, Pfarrer Pfister, schreibt denn auch: «Der Unterschied liegt wohl hauptsächlich darin begründet, daß Sie in der Nähe pathologischer Religionsformen aufwuchsen und sie für «die Religion» ansehen, während ich das Glück hatte, mich zu einer freien Religionsform wenden zu dürfen, die Ihnen eine Entleerung des Christentums zu sein scheint, während ich in ihr das Zentrale und Substantielle des Christentums erblicke.» (zitiert nach Ernest Jones, Das Leben und das Werk von Sigmund Freud, Bern-Stuttgart 1962, Bd. III, S. 432)

⁶ Paul Ricœur, Die Interpretation. Ein Versuch über Freud (Frankfurt a. M. 1974) S. 240

⁷ Die absurden Konstruktionen, die Freud in «Totem und Tabu», wie in «Der Mann Moses und die monotheistische Religion» aufstellt, um von der Einzelneurose zur Massen neurose «Religion» zu kommen, können hier nicht geschildert werden, lassen aber dennoch das zusätzliche Problem erkennen, mit dem Freuds Religionskritik fertig werden müßte.

⁸ Stichwort: Ödipuskomplex

⁹ Ziel dieser Überlegungen ist nicht die Widerlegung der Religionskritik Freuds (oder Mosers). Dazu ließen sich stichhaltigere Gründe anführen. Hier geht es nur um den Zusammenhang von Religion und Angst.

Religion und Neurose

Der Vorwurf, Religion sei neurotische Angst, hat einen doppelten Aspekt. Mosers Bekenntnisse beweisen in aller Deutlichkeit, daß eine falsche religiöse Erziehung zwangsläufig in neurotischem Verhalten endet, dessen Auswüchse Moser ausführlich schildert. Insofern müssen die Erfahrungen derer, die religiöses Fehlverhalten mit Religion überhaupt gleichsetzen, Warnung und Mahnung, wie auch Anlaß zur Überprüfung der eigenen christlichen Haltung, der christlichen Verkündigung oder Erziehung sein. Es läßt sich sogar verstehen, daß dem, der falsch erzogen wurde, der Abschied vom Glauben wie eine Erlösung vorkommen mag.¹⁰ Es ist wahr und unbestritten: Religiöses Verhalten – wenn wahrhaftig nicht auch nur dieses – birgt die Gefahr neurotischer Auswüchse in sich, und ginge es der Religionskritik um nicht mehr, als dem Gläubigen einen Spiegel vorzuhalten, mit dessen Hilfe er sein religiöses Verhalten, wo nötig, «entneurotisieren» könnte, dann würde die Religionskritik der Religion einen nicht zu unterschätzenden Dienst erweisen.¹¹ Es geht jedoch um mehr, nämlich um die religionskritische Gleichsetzung von Religion und Neurose. Dies wirft das Problem der Norm psychischer Gesundheit auf, wozu hier nur gesagt werden kann, daß Freuds Normbestimmungen psychologischer Gesundheit letztlich willkürlich sind. Die Gleichsetzung von Religion und Neurose als infantiler Regression, die zu zwangsneurotischer Observanz führt, ist willkürlich, ja falsch. Der Psychologe Allport:

«Zunächst warnt unsere Analyse uns vor der trivialen Ansicht, welche die Religion des Erwachsenen für eine bloße Wiederholung der Erlebnisse des Kindes hält. Wenn ein Kind bisweilen das Bild seines irdischen Vaters auf seinen göttlichen Vater ausdehnen kann, folgt daraus noch längst nicht, daß alle religiösen Erwachsenen niemals über die Tendenz hinauskommen, sich an eine Gottheit anzuklammern, die wie ein allzu nachsichtiger Vater stets auf spezielle Wünsche antwortet. Aber die gesunde Person, welche normale Intelligenz, Einsicht und emotionale Reife besitzt, weiß, daß sie niemals die Probleme ihres Lebens durch Wunschdenken lösen oder gar ihre eigene Unzulänglichkeit durch phantasievolle Erdichtungen kurieren kann. Um seine Unzulänglichkeit zu kurieren, muß man etwas Überzeugenderes finden als Unzulänglichkeit selbst ... Die entwickelte religiöse Gesinnung lernt man daher nicht kennen, wenn man ihre vielen empirischen Ursprünge verfolgt. Sie ist nicht eine bloße Angelegenheit der Abhängigkeit oder des Wiedererlebens der Familie oder der Kulturkonstellation; sie ist auch nicht einfach eine Vorbeugung gegen Furcht.»¹²

Religion und Gewissensangst

Freud selbst hat nie bestritten, daß das kulturelle Über-Ich auch eine notwendige und positive Funktion erfüllt, denn ohne persönliche Verzicht und Opfer wäre menschliches Zusammenleben eben nicht möglich. Andererseits ist für ihn Kultur aber auch nur ein durch Triebverzicht erzwungenes «Ersatz-Glück». Daraus versteht sich, daß in einer so verstandenen Genese und Funktion von Kultur die Triebverzicht auf das Nötige reduziert werden müssen, wie gleichzeitig die sittlichen Pflichten des Menschen quantitativ und qualitativ eine andere Note erhalten, als in der Religion. Das quantitative Mehr an möglicher Angst innerhalb einer Religion ergibt sich einfach aus dem «Mehr» an Forderungen, das sich aus dem Menschenbild der Religion notwendig ergibt.¹³ Religion wäre nur dann übersteigerte Gewissensangst, wenn sich der Sinn des Menschenlebens im bio-psychischen Wohlbefinden erschöpfen würde,

¹⁰ Religiöses Fehlverhalten ist ja immer auch humanes Fehlverhalten. Nur aus diesem Grund kann der Religionskritik religiöses Verhalten nicht gleichgültig sein.

¹¹ Auf die Gefahr religiös-neurotischen Verhaltens wie auch auf die positive Funktion einer Psychotherapie hat der Schweizer Jesuit *Josef Rudin* schon vor Jahren verwiesen (vgl. *Neurose und Religion, Krankheitsbilder und ihre Problematik*. Freiburg 1964). Damals freilich meinte man in kirchlichen Stellen noch widersprechen zu müssen.

¹² G. W. Allport, *Werden der Persönlichkeit* (Stuttgart 1958) S. 84–85

¹³ So verstanden hat auch Christus «Angst» gepredigt.

was Freud zwar behauptet, dennoch aber jedem menschlichen Verhalten widerspricht. Hinsichtlich des qualitativen Aspekts sittlicher Forderungen wäre zu sagen: Die Würde und den Wert, die Unantastbarkeit der menschlichen Person und anderes mehr predigen sie heute alle, die Atheisten nicht ausgenommen. Der christliche Glaube weiß diese Forderungen zu begründen. Aber wie begründet sie der Atheist? Woher nehmen die Kritiker der Religion eigentlich das Recht, vom Menschen Anstand, Verzicht, Opfer, Pflichten und Tugenden zu verlangen, wenn der gleiche Mensch nur ein durch Zufall entstandenes, höher entwickeltes Tier ist, das kommt und geht wie alle anderen Lebewesen? Wäre der Mensch nur das, dann könnte er tun oder lassen, was die jeweiligen Machtverhältnisse gerade erlauben, und Vorwürfe wären sinnlos. Wenn dagegen das Christentum schon Angst predigt, dann nicht um seine Gläubigen zu neurotisieren oder im Stadium des Infantilismus zu halten, sondern gerade als Erinnerung an menschliche Verantwortung und den Ernst sittlicher Entscheidungen, im Wissen um Wert und Würde der menschlichen Person und die Möglichkeit personaler Selbstverwirklichung oder Selbstverfehlung: Appelle, die ohne eine absolute Instanz «Gott» frei in der Luft hängen müssen.

Religion und Realangst

Hinter diesen Überlegungen steckt nun freilich noch das eigentliche Problem, das nurmehr angedeutet werden kann. Neurotische Angst, so die bisherige Feststellung, kann nur willkürlich und im Widerspruch zu den Erfahrungen von Millionen von Menschen dem Wesen des Christentums zugeordnet werden. Das der Religion eigene «Mehr» an unbestrittener möglicher Gewissensangst ergibt sich – gleichsam als Kontrastbild – aus dem anspruchsvolleren Menschenbild des Glaubens, der als Sinn menschlichen Lebens mehr sieht, als das Leben selbst. Warum aber soll, das wäre nun die eigentliche Frage, die Realangst nicht zum Glauben an die Existenz Gottes verleiten dürfen? Warum soll sie nur Motiv religiösen Bewußtseins sein, nicht aber Grund für den Glauben an die Existenz Gottes? Freuds Antwort ist so eindeutig wie ungenügend. Religion ist für ihn Illusion, weil sich in deren «Motivierung die Wunscherfüllung vordrängt» und somit religiöser Trost angesichts der unvermeidlichen Realangst des Lebens eben viel zu schön wäre, um je glaubhaft zu sein. Was Freud allerdings übersieht, ist, daß der Mensch ja nicht nur eine stumpfe, tierische Angst empfindet. Der Mensch weiß, daß er Angst hat, und er weiß, daß diese Angst etwas Nicht-sein-Sollendes ist. Auf die Frage nach dem Woher dieses Wissens bleibt Freud jede Antwort schuldig. Aber läßt sich denn dieser Frage zeitlebens ausweichen? Muß es als Möglichkeitsbedingung menschlicher Erfahrung von Angst nicht ein gar nicht der Erfahrung allein entnehmbares positives Hintergrund-«Wissen» geben, das Angst erst als Angst erfahren und bewußt werden läßt? Muß dieses Wissen nicht im Gegenteil von Angst gegründet und so real sein, wie die «Realangst» des Menschen? Hier kann und soll kein Gottesbeweis erbracht werden. Nur: Reduktion der Funktion des menschlichen Geistes auf biopsychische Gesundheit allein, die jedes Weiterfragen verbietet, erklärt religiöses Bewußtsein nicht, aber nur unter dieser Voraussetzung wäre die postulierte Gleichsetzung von Religion und Neurose überhaupt erst diskutabel. Konkret: Freuds Forderung nach Ergebung in die harte Realität des Daseins, die Trostlos hinzunehmen ist, während alles andere Neurose sein soll (Vernunft und Wissenschaft ausgenommen), kann nur sinnleere Resignation bedeuten, die bei Moser so zum Ausdruck kommt:

«Aber was wird an deine Stelle treten, die riesigen Leerstellen füllen, wo du dich ausgebreitet hattest? Nicht alles muß gefüllt werden. Das Haus kann schrumpfen, es war unnötig groß. Und was du für dich an wunderbaren Eigenschaften gepachtet hattest, werde ich bei den Menschen wiederfinden»¹⁴

¹⁴ Moser, S. 100

Wirklich? Ich fürchte, Mosers achtungsvoller Glaube an den religionslosen Menschen als Religionsersatz muß sich ebenso als «Betrug und Gift» erweisen, wie der vergiftete Gott seiner Kindheit. Freud war da nüchterner. Für ihn war der Mensch nicht ein Wesen «wunderbarer Eigenschaften». Für ihn war der Mensch eine bestimmte Spezies Tier, dessen überschüssige, ver-

drängte Triebenergie religiöses Bewußtsein hervorbringt, welches aber weder einen einsichtigen Grund noch einen Sinn hat. Nur in Kenntnis dieser Voraussetzungen wird Freuds – und in etwa auch Mosers – Religionskritik überhaupt verständlich. Glaubhaft ist sie deswegen noch lange nicht.

Karl-Heinz Weger, München

Auf der Suche nach einem «neuen Lebensstil»

Seit etwa zwei Jahren – mit Beginn des letzten Viertels dieses Jahrhunderts! – wird in verschiedensten Kreisen und aus unterschiedlichen Motiven der Ruf nach einem «neuen Lebensstil» laut. Der Lebensstil in Mitteleuropa und Nordamerika wird grundsätzlich in Frage gestellt.

Woher kommt dieser Ruf? Wer spricht ihn aus? Was steht dahinter? Wir wollen hier zuerst einige *kirchliche Stimmen* zu Wort kommen lassen. Dann werden wir nach den *Gründen* fragen. Schließlich wollen wir eine *Umschau nach Aktivitäten* halten und auf diese Weise auch einen Überblick über einige Veröffentlichungen geben.

Die Stimme der Kirchen

Am schärfsten sprachen die *katholischen Bischöfe Hollands* in ihrem Fastenbrief 1976:

Gehorsam gegenüber der Botschaft Christi führt heute zu einem Ruf nach Veränderung unseres Lebensstils ... Unser heutiger Lebensstil richtet unser Leben zugrunde, nicht ein vernünftiger Wohlstand als solcher, aber doch das unmotivierte Konsumstreben, in das er oft ausartet. Wir verbrauchen so viel, daß wir es nicht mehr wirklich verantwortlich zu genießen vermögen ... Hiermit verbinden wir (die Bischöfe) einen Aufruf an alle, sich wirklich mehr der Entwicklung eines gesunden und geläuterten spirituellen Lebens zuzuwenden.

Auf der *fünften Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen* in Nairobi November/Dezember 1975 formulierte die Sektion IV:

Die Ortsgemeinden sollten überall ihren Lebensstil ernsthaft überprüfen und der Frage nachgehen, wie das Zeugnis aussieht, das sie der Welt mit diesem Lebensstil geben und welche Erziehung sie ihren Gliedern damit zukommen lassen. Die Ortskirche richtet ihre Botschaft sowohl an die Reichen in den wohlhabenden Vororten wie an die Armen in den Dörfern und Slums. Sie feiert ihren Gottesdienst in einigen der luxuriösesten Gebäuden der Welt genauso wie in den ärmsten Baracken. In jeder Situation muß die Kirche ihren Lebensstil überprüfen, um festzustellen, was dieser Lebensstil der Welt sagt, um Klarheit darüber zu gewinnen, ob das, was sie mit ihrem Leben veranschaulicht, der biblischen Botschaft widerspricht, die die Reichen richtet und den Armen Hoffnung bringt.

Die *Gemeinsame Konferenz der Kirchen für Entwicklungsfragen* in der Bundesrepublik Deutschland verfaßte zu UNCTAD IV 1976 ein Memorandum, in dem es unter Nummer 48ff. heißt:

Menschen verschiedener Weltanschauungen versuchen seit einiger Zeit, einen «neuen Lebensstil» zu finden und zu verwirklichen. Der Verzicht auf bisher selbstverständliche Gewohnheiten und Steigerungen des Konsums gehört dabei zu den zentralen Vorstellungen. Im Verzicht zum Beispiel auf steigenden Fleischverbrauch oder auf die Benutzung des privaten Kraftwagens ... wird eine zugleich symbolische und praktische Einübung in den Verzicht auf strategische Produkte für die Welternährung bzw. die Rohstoffversorgung gesehen ... Noch ist die Forderung nach einem neuen Lebensstil weder ethisch noch sachlich hinreichend legitimiert, seine Folgen sind noch nicht genau genug abschätzbar ...

Die Bedeutung eines neuen Lebensstils sowohl für die staatliche Entwicklungspolitik wie für die Entwicklungsarbeit der Kirchen liegt zunächst in der Möglichkeit, zu einem wirksamen Inhalt entwicklungspolitischer Bewußtseinsbildung zu werden ...

Es scheint sich also in den kirchlichen Äußerungen eine neue Stufe der Bewußtwerdung durchzusetzen: der letzte Schritt auf

einer Leiter mit folgenden Stufen: Mission – Caritas – Politik – Lebensstil.

In Gestaltung der Mission begann die kirchliche Begegnung mit fremden Ländern. Mission zog Caritas nach sich. In den sechziger Jahren brach die Einsicht durch, daß letztlich nur mit politischen Maßnahmen, mit Strukturpolitik, Handelspolitik, Technologiepolitik wirklich zu helfen sei. Mitte der siebziger Jahre kommt der nächste Sprung: Es geht tatsächlich auch um die Änderung des Lebens, des Lebensstils in den reichen Ländern.

Hier muß kurz die Frage bedacht werden: *Gibt es überhaupt so etwas wie einen gemeinsamen Lebensstil?* Gibt es ihn in den reichen Ländern? Leben die Menschen in Mitteleuropa nicht reichlich verschieden, was Konsum, Tradition, soziale Normen betrifft?

Man muß sich zur Beantwortung dieser Frage die Veränderungen vor Augen halten, die im Lebensstil der allermeisten Menschen in den Industriestaaten zwischen 1950 und 1977 eingetreten sind. Diese sind nicht allein durch den Krieg und seine Folgen zu erklären, denn sie gelten auch für Länder, die vom Krieg weniger betroffen waren, wie etwa die Schweiz, Spanien und Kanada. Wir denken z. B. an die Zunahme der Privatwagen, der Urlaubsmöglichkeiten, der Ferienreisen in fernste Länder auch für relativ breite Kreise, des Fleisch-, Alkohol- und Textilverbrauchs.

Es gibt sicher auch in den Industrieländern noch viele Arme, sozial Benachteiligte und Ungesicherte. Dennoch ist ein Trend zu einem einheitlichen Lebensstil in großer Breite festzustellen. Wegwerfhaltung, Anspruchsdenken und Mobilität wachsen. Es gibt unausgesprochene soziale Normen, die imitiert werden, die zu Neid, Frustration und Eigentumsdelikten führen. Der alte Lebensstil, den die erwachsenen Zeitgenossen noch gut kennen, war geprägt von Bewahren, Sparen, von Traditionen und physischen Grenzen. Er ist dem gegenwärtigen gewichen, der Gewohnheiten einführte, die für ältere Mitmenschen unverständlich sind. Heute erhebt sich aber die Frage nach einem Lebensstil, der den gegenwärtigen wieder ablöst.

Gründe für die Suche nach einem «neuen Lebensstil»

Alle im Folgenden unterschiedenen Gründe hängen eng miteinander zusammen. Sie beruhen einerseits auf den technischen Möglichkeiten des Menschen und andererseits auf seinen bleibenden Grenzen, auf den Grenzen unseres irdischen Lebensraumes und den unumstößlichen Gesetzen der Natur.

a) Bedrohung und Zerstörung des Menschen

Die holländischen Bischöfe schreiben: «Unser heutiger Lebensstil richtet unser Leben zugrunde.» Simple Übertreibung oder Mut zur einfachen Wahrheit?

Konrad Lorenz hat in seinem Buch «Die acht Todsünden der zivilisierten Menschheit» (Piper 1974) Hintergründe aufgezeigt, die zur holländischen Erklärung führen können. Er schreibt:

Als Wert wird von der erdrückenden Mehrzahl der heute lebenden Menschen nur mehr das empfunden, was in der mitleidlosen Konkurrenz erfolgreich und

geeignet ist, den Mitmenschen zu überflügeln. Jedes Mittel, das diesem Zweck dienlich ist, erscheint trügerischerweise als ein Wert in sich. Man kann den vernichtend sich auswirkenden Irrtum des Utilitarismus als die Verwechslung der Mittel mit dem Zweck definieren ... Man muß sich fragen, was der heutigen Menschheit größeren Schaden an ihrer Seele zufügt: die verblendende Geldgier oder die zermürbende Hast ...

Aus naheliegenden Gründen sucht jeder Produzent das Bedürfnis der Konsumenten nach den von ihm erzeugten Waren nach Möglichkeit in die Höhe zu treiben. Viele «wissenschaftliche» Forschungsinstitute beschäftigen sich ausschließlich mit der Untersuchung der Frage, welche Mittel zur Erreichung dieses durchaus verwerflichen Zieles am besten geeignet seien ...

Vor allem ist es die Freude, die durch wehleidige Unlustvermeidung unerreichbar gemacht wird ... Die heutzutage in ständigem Wachsen begriffene Unlust-Intoleranz verwandelt die naturgewollten Höhen und Tiefen des menschlichen Lebens in eine künstlich planierte Ebene, aus den großartigen Wellenbergen und -tälern macht sie eine kaum merkbare Vibration, aus Licht und Schatten ein einförmiges Grau.

Konrad Lorenz spricht von einer verheerenden «Neophilie», Lust am Neuen, durch die Gebrauchsgegenstände ebenso weggeworfen werden wie «die Geliebte, der Freund oder selbst die Heimat». Er spricht von «fortschreitenden Schwinden der Fähigkeit zu Lusterlebnissen», von der «Gewöhnung an starke und immer stärkere Reizsituationen».

Joachim Illies, Zoologe, schlägt die Brücke zwischen «Umwelt und Innenwelt» (Herder-Taschenbüchreihe Nr. 487). Er schreibt:

Die Umweltkrise hat einen tiefen Zusammenhang mit unserer Innenweltkrise, sie ist eigentlich nur der Spiegel für unsere veränderte Innenwelt ... Gleichgültigkeit, Hochmut und Ehrfurchtslosigkeit vor der Schöpfung sind die drei Gründe, aus denen es zu den Umweltkrisen kommt ... Wir sind in der Tat mit der gleichen Ehrfurchtslosigkeit, Hochmütigkeit oder Gleichgültigkeit an unserem eigenen Körper und seinen Funktionen herangegangen wie an die Umwelt.

Er faßt zusammen:

Technik allein kann die Wende nicht bringen, das kann nur ein veränderter Geist ... Es ist vollkommen klar, daß nur eine *Bewußtseinsänderung*, nur eine Umkehr, eine Rückbesinnung des Menschen hier helfen kann.

Muß noch eigens hingewiesen werden auf den 300 000-Bestseller «Manipulierte Maßlosigkeit» von *Christa Meves* mit den Stichworten: «Neurotische Verwahrlosung», «die Schwierigkeit, im Wohlstand glücklich zu sein», «Abgeschaffte Schuld», «zur Sexualität bereit – zur Abartigkeit verführt», «Konkurrenzkampf als Ventil»?

Eine Schlüsselerkenntnis besteht wohl darin: Die meisten Menschen in den reicheren Ländern haben von fast allem zuviel: zuviel an Reizen, an Anregungen, an Informationen, an Kontakten, an Erlebnissen, an «kulturellen Angeboten», an technischen Hilfsmitteln, an Essen und Trinken.

Wo aber zu viel angeboten wird, da sinkt der Nutzen, der Gewinn, der Genuß. Die Fülle erstickt, erdrückt den Menschen.

Sonderfahrten nach
ASSISI
7.-11.4.77 26.-30.5.77
OSTERN **PFINGSTEN**
Einführung in Leben und Wirken des heiligen Franziskus / Betreuung durch Schweizer Franziskaner – Patres
5 STAGE **HP Fr. 425.-**
Reiseprogramme und Anmeldung bei:
GERI BERZ REISEN
5430 Wettingen 056/26 36 33

Ganzmenschlicher Gewinn wird nur in dem Maße erlebt, als Werte und Güter in begrenztem Maße vorhanden sind: ein Freund ist mehr wert als tausend unverbindliche Bekannte.

b) Wachsende Verelendung in der Dritten Welt

Lange Zeit galt es als volkswirtschaftliche Gegebenheit: je reicher die Industrienationen, desto mehr Chancen für die Entwicklungsländer. So konnte der Lebensstil in den reichen Ländern mit gutem Gewissen wenigstens zu Entwicklungszwecken gerechtfertigt werden. Diese «Selbstverständlichkeit» im marktwirtschaftlichen Westen ist angeschlagen.

Im *Memorandum der Kirchen der Bundesrepublik zu UNCTAD IV* steht:

Wenn es das Ziel einer neuen Ordnung ist, allen Menschen einen gerechten Anteil an den lebensnotwendigen Gütern dieser Erde zu ermöglichen – und das hieße zunächst nur, Millionen von Menschen zur Befriedigung ihrer elementarsten Bedürfnisse zu verhelfen –, dann muß allerdings darüber hinaus die Frage gestellt werden, ob sich nicht auch das ganz alltägliche Arbeits-, Konsum- und Freizeitverhalten des einzelnen radikal verändern muß ... Die auch von Christen vertretene These «Je reicher wir in den Industrienationen werden, um so größere Hilfen können und werden wir den Entwicklungsländern leisten», ist angesichts wachsender und nicht zu rechtfertigender Ungleichheiten zwischen reich und arm zunehmend problematisch geworden ... Noch ist die Forderung nach einem neuen Lebensstil weder ethisch noch sachlich hinreichend legitimiert, seine Folgen sind noch nicht genau genug abschätzbar ... Können wir aber warten, bis sichere Kriterien vorliegen, die es ermöglichen, die wirtschaftlichen und sozialen Folgen eines veränderten Verhaltens vorauszusagen? Erfahrungen (der durchhaltbaren einschneidenden Veränderungen) wären zu vermitteln, damit das vereinzelt als möglich Erkannte zur allgemeinen Verhaltensmaxime wird. Nur so können die den einzelnen leitenden Motive und Ziele politisch wirksam werden, so können sie Umorientierung, Verzicht und Transfer als selbstverständliche Elemente einer global orientierten, auf internationale Gerechtigkeit und internationalen Frieden gerichteten Gesellschafts- und Wirtschaftspolitik durchsetzen helfen. Es geht um nicht weniger, als Einstellungen und Verhaltensweisen einzuüben, die eines Tages, soll die Menschheit eine Zukunft haben, die herrschenden werden sein müssen.

Neuer Lebensstil also als politische Aktion, als Einübung auf eine zukünftige, realistische Friedenspolitik.

Findet die Forderung nach einem «neuen Lebensstil» Grundlage in früheren kirchlichen Äußerungen? Der Beschluß der *Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland* über «Entwicklung und Frieden» nennt unter den Hilfsmaßnahmen der Industrieländer für die Entwicklungsländer den «Abbau der eigenen «Verschwendungswirtschaft» und Sparsamkeit im Umgang mit knappen Rohstoffen und Gütern». Es heißt weiter:

Die Kirche wird die Christen in der Bundesrepublik auf diese Zusammenhänge (zwischen Wirtschaft, Rüstung und Entwicklung) aufmerksam machen und sie ermutigen, für solche Änderungen unserer Wirtschafts- und Sozialstruktur einzutreten, wie sie für die Schaffung gerechterer Wirtschaftsbeziehungen mit den Entwicklungsländern notwendig sind.

Die Enzyklika Populorum progressio Papst Pauls VI. sagt:

Es sei nochmal wiederholt: Der Überfluß der reicheren Länder soll den Armen dienen. Die Regel, die einmal für die unmittelbare Umgebung galt, muß heute auf die Gesamtheit der Notleidenden angewandt werden. Die Reichen haben davon den ersten Vorteil ... Würden sich die heute wohlhabenden Kulturen in ihrem Egoismus verschanzen, so verletzen sie ihre höchsten Werte; sie opfert den Willen, mehr zu sein, der Gier, mehr zu haben (Nr. 49).

Ist hier nicht auch der Lebensstil angesprochen? Geht es nicht um mehr als ökonomische Maßnahmen, die das persönliche Leben des einzelnen nicht betreffen?

c) Ehrfurcht vor der Schöpfung und Bedrohung der Umwelt

Schon die *Bischofssynode 1971* hatte erklärt:

Die Nachfrage der reichen Länder – kapitalistischer wie sozialistischer – nach Rohstoffen und Energie ... ist so groß, daß wesentliche Elemente des Lebens

auf Erden, wie Luft und Wasser, unheilbar vergiftet würden, wenn der hohe Konsum und die hohe Verschmutzung noch weiter wachsend auf die ganze Menschheit übergriffen.

Kardinal Döpfner resümierte 1974 vor der Bischofskonferenz in Salzburg: «Es geht nicht einfach um Schutz der Umwelt, sondern um Lebensschutz.» Er beklagte: «Leider ist nicht zu leugnen, daß katholische Wissenschaftler und Politiker sich der genannten Probleme kaum annehmen.»

Der australische Naturwissenschaftler **Charles Birch** hat auf der Vollversammlung des Weltrats der Kirchen in Nairobi 1975 die Theologen herausgefordert:

Die Theologie könnte eine wichtige Rolle spielen, wenn mehr Theologen bereit wären, wiederum kritisch und furchtlos über die Natur nachzudenken. Teil dieser Aufgabe ist in meinen Augen die Wiederentdeckung der fundamentalen Einheit der menschlichen und nichtmenschlichen Welt, ohne auf die Wahrheiten über den Menschen zu verzichten. Ich würde sogar meinen, daß die Einheit der ganzen Schöpfung im Lichte des christlichen Menschenbildes wiederzuentdecken ist. Dies setzt eine radikale Neuinterpretation des Verhältnisses von Natur und Mensch voraus. Die Welt ist nicht so einfach, wie wir aufgrund unserer unbeweglich-konventionellen Denkweise anzunehmen geneigt sind. Es gibt eine andere Betrachtungsweise, die ich in Ermangelung eines besseren Terminus sakramental nennen möchte.

Zwei Aspekte der Natur bleiben durch die sakramentale Betrachtungsweise gewahrt: der Eigenwert der Geschöpfe und die Interdependenz aller Wesen. Beide Vorstellungen sind unvereinbar mit einem Naturverständnis, in dem die Natur nur eine Sache ist, die man benutzt – und nichts weiter.

Die Forderung nach einem neuen Lebensstil kann also unabhängig von den «Grenzen des Wachstums» und Mangelproblemen begründet werden.

Professor **Klaus Meyer-Abich** hat an der *Evangelischen Akademie Hofgeismar* bei Kassel ein Kolloquium ins Leben gerufen, bei welchem sich Theologen, Naturwissenschaftler, Ökonomen und Philosophen um eine praktische Theologie der Natur bemühen.

Der Physiker **Klaus Müller**, bekannt durch sein Buch «Die präparierte Zeit», fragt in diesem Zusammenhang nach einer lebenszentrierten Technologie.

Von ganz anderer Seite fordern eine menschen- und schöpfungsgemäße Technologie der Zukunftsforscher **Robert Jungk** in seinem Buch «Der Jahrtausendmensch» (Rowohlt-Sachbuch, Hamburg 1976) und der Wirtschaftler **E.F. Schumacher** in dem Buch «Es geht auch anders» (DVA 1976).

Schumacher schreibt:

Es hieß einstmal: Du hast viele Sorgen und Mühen. Eines aber ist notwendig! Ohne dieses eine im Mittelpunkt scheint es halt nicht zu gehen. Nur eine Sucht ist mit den Gesetzen des Universums vereinbar, die Sucht nach Gott; wobei das Materielle in dem Umfange zu entwickeln und zu nutzen ist, wie dies der eigentlichen Bestimmung des Menschen dient, nicht mehr und auch nicht weniger.

Aktivitäten und Publikationen zum «neuen Lebensstil»

Wer einmal auf das Phänomen «neuer Lebensstil» aufmerksam geworden ist, stellt erstaunt fest, daß Versuche und Aktivitäten wie Pilze aus der Erde aufgeschossen sind. Dabei handelt es sich um Ansätze aus verschiedenen Bereichen, die alle in die gleiche Richtung zielen: ethische, religiöse, technische, kulturkritische, politische. Als Beispiele seien genannt:

Ökumenische Initiative: Eine Welt: Rund 80 Persönlichkeiten – mehrheitlich aus dem evangelischen Raum – haben sich gemeinschaftlich verpflichtet zur Suche nach neuen Formen heutigen Lebens. Sie wollen «bisher Benachteiligte in ihren Lebenschancen» fördern, den Konsum «einschränken und in ein vertretbares Verhältnis zu den begrenzten Vorräten der Erde, dem Bedarf der Benachteiligten und der Umweltzerstörung bringen», einen «spürbaren Teil unseres Geldes im Sinne dieser Initiative verwenden». Sie begründen: «... unser Verhältnis zur natürlichen Umwelt und untereinander radikal verändern», «in Einschränkungen einwilligen».

«Die Herausforderung reicht an die Wurzeln der moralischen, geistigen und religiösen Kräfte der Menschheit.» Sie nennen vier Stichworte: umweltgerecht leben, einfacher leben, solidarisch leben, gesprächsbereit leben. Die Gruppe erwartet weitere Selbstverpflichtungen. (Anschrift: Postfach 1227, D-3008 Garbsen 1)

«Neuer-Lebensstil»-Aktion in Holland: Rund 700 örtliche Gruppen in Holland haben sich bereits zu einer großen Bewegung zusammengeschlossen. Die Zeitschrift «Injektion» hält sie zusammen. In ihr werden Informationen gesammelt über das Leben in Holland und in anderen Völkern und über die Relationen zwischen dem Leben hier und dort. Es werden Vorurteile bekämpft und Ideen für Einzelaktionen vermittelt. Über das ganze Land hin wird je eine Einzelaktion durchgezogen, die der Bewußtseinsbildung dient.

In Schweden gibt es die Gruppe «Brot und Fische», in der Schweiz «d'Wältverbesserer», in Holland «De kleine Aarde», in Österreich eine Selbstbesteuerunginitiative, in England «Eithin-y-gear» und «The Street Farmer». In den USA ist die ganze Bewegung viel älter. Es sei hier nur verwiesen auf das Buch des Jesuiten Albert J. Fritsch «The Conrasumers» (etwa: «Konsumverweigerer»), ein «Führer für Bürger zur Erhaltung der Ressourcen». Dazu kommt der amerikanische «Simple Lifestyle Calendar» und der «Alternative Christmas Catalogue», der sich mit Alternativen im Feiern, Schenken, Zusammenleben befaßt.

Die *Evangelische Erwachsenenbildung in Hannover* hat ein Textbuch und einen pädagogischen Leitfaden erarbeitet unter dem Titel: «Herausforderung durch die Umweltkrise – auf der Suche nach einem neuen Lebensstil». Die Stichworte lauten: Herausforderung durch die Umweltkrise – Begrenzte Möglichkeiten am Beispiel Rohstoffe und Energie – Problemfelder: Arbeitsplatz, Leistung und Konkurrenz, Urbanisierung und Verkehr, Gott, Mensch, Natur. (Ev. Erwachsenenbildung – Landesorganisation, Archivstr. 3, D-3000 Hannover 1)

Der *Bundesverband der Bürgerinitiativen Umweltschutz e.V.* in Ludwigshafen hat eine kleine Reihe von Faltblättern herausgebracht unter dem Thema: «Energie-Alternativen», in denen es um Einsparung von Energie im Haushalt geht, um Grundinformationen über umweltfreundliche Energiegewinnung durch Sonnen- und Windkraft, um Alternativen im Energieverbrauch in Landwirtschaft und Gartenbau und schließlich um Energiepolitik und Standorte von geplanten Kernkraftwerken. Es geht also weitgehend um alternative Energiegewinnung und Energieeinsparung durch neuen Lebensstil. (Horstackerstr. 24, D-67 Ludwigshafen)

Die *Arbeitsgemeinschaft Umwelt (AGU)* beider Zürcher Hochschulen hat zu einer Ausstellung einen «Alternativen-Wegweiser aus der großtechnischen Zivilisation» unter dem Titel «Umdenken – Umschwenken» herausgegeben. In ihm werden Auswege aus Sackgassen der Technik vorgestellt. Die Herausgeber schreiben:

«Das Selbstverständnis unserer Zivilisationsidee grundsätzlich in Frage stellen. Wir verstehen uns nicht als Heilsprediger, sondern als Katalysator und Impulsgeber zu alternativem Denken und Handeln. Wertfreie Umweltprobleme existieren nicht. Diese Haltung ist die logische Konsequenz unseres Strebens nach ganzheitlichem Denken, Fühlen und Wollen, auch im Bereich der Wissenschaft.» (Gottlieb Duttweiler Institut, Langhaldenstr. 21, CH-8803 Rüschlikon)

Die *action 365* Deutschlands hat in ihrer Publikation «Ökumene am Ort» verschiedentlich Beiträge zur theologisch-geistlichen Grundlegung und zu praktischen Konsequenzen eines neuen Lebensstils veröffentlicht. Derzeit entsteht ein Plakat zum gleichen Thema, das eine breitere Öffentlichkeit an die Problematik heranführen soll, und eine Broschüre für Pfarrgemeinden, Gesprächs- und Aktionsgruppen. (Kennedyallee 111a, D-6 Frankfurt 70)

Die *Misereor-Aktion 1977* steht unter dem Motto «Anders leben – damit andere überleben». In einer Einführung zu diesem Motto steht:

Im Klartext heißt das: Unser jetziger Lebensstil ist die Ursache für den Tod anderer. Eine Überlebenschance für sie gibt es nur, wenn wir uns zu ändern bereit sind.

Misereor zitiert Professor Dams:

Die verstärkte Bereitstellung von Hilfen durch die westlichen Industrieländer, indem diese eine Selbstbeschränkung im Konsumzuwachs praktizieren.

Da wir uns aber an den Zuwachs als etwas Selbstverständliches gewöhnt haben, wird auch der Verzicht auf den Zuwachs als Änderung des Lebensstils erscheinen. (Mozartstraße, D-51 Aachen)

Eberhard v. Gemmingen, München

Buchbesprechung

Stephan H. Pfürtners: Politik und Gewissen – Gewissen und Politik. Grundsätzliche Erwägungen zum Verhältnis von Ethik und Politik. Kritische Texte 14, Benziger-Verlag, Zürich 1976, 114 S., Fr. 7.80.

Zwei Faktoren, die gegenwärtig die politische Landschaft kennzeichnen, machen die neueste Veröffentlichung von *Stephan H. Pfürtners* aktuell und lesenswert. Zum einen treten in letzter Zeit immer mehr Fragen, die einen direkten Bezug zur Ethik haben, in den politischen Vordergrund: Schwangerschaftsabbruch, Sterbehilfe, Menschenrechte. Zum andern bewirken die undurchschaubare Kompliziertheit der politischen Arbeit und oft auch das Versagen des staatlichen Apparates Indifferenz und Interesselosigkeit vieler gegenüber politischen Fragen.

In drei Vorträgen in Solothurn, Basel und Lennestadt bei Olpe hatte sich der Autor im vergangenen Jahr mit dem Verhältnis von Politik und Ethik befaßt. Die unerwartet große Beachtung, die die Konferenzen in Presse und Radio fanden, veranlaßten ihn, die Referate zu überarbeiten und zu einem Beitrag zusammenzufassen. Ausgehend von der Gegensatz-Erfahrung von Gewissen und politischer Raison, die nicht nur Berufspolitikern, sondern jedem von uns widerfährt, beschreibt Pfürtners im Kontext aktueller politischer Vorgänge anschaulich die Problemlage, um nach und nach einige Grundsätze zum Verhältnis von Politik und Ethik herauszuarbeiten. In Thesen formuliert werden sie am Schluß als Versuch einer Bilanz zusammengefaßt.

Gegen politische Abstinenz und Opportunismus

In den ersten Abschnitten zeigt der Autor in einer dem Zeitgenossen verständlichen Gedankenführung und in moderner Sprache überzeugend, wie wir alle in gesellschaftliche Zusammenhänge verweben und in Entscheidungsprozesse einbezogen sind, in denen politische Gesichtspunkte eine Rolle spielen, die ihrerseits wiederum ethische Fragen berühren. Dies nachzulesen wird für jeden Apolitischen, der jedes «politische Lied ein garstig Lied» nennt, heilsam

Orientierung

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

Anschrift von Redaktion und Administration:
Scheideggstraße 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: Postcheckkonto Stuttgart 6290-700
Österreich: Postsparkasse Wien Konto Nr. 2390.127
Italien: Postcheckkonto Nr. 29 290 004

Abonnementspreise 1977:

Schweiz: Fr. 29.- / Halbjahr Fr. 16.- / Studenten Fr. 20.-

Deutschland: DM 31.- / Halbjahr DM 16.- / Studenten DM 22.-

Österreich: öS 210.- / Halbjahr öS 120.- / Studenten öS 140.-

Übrige Länder: sFr. 29.- plus Versandkosten
Gönnerabonnement: Fr./DM 35.- (Der Mehrbetrag wird dem Fonds für Abonnemente in Länder mit behindertem Zahlungsverkehr zugeführt.)

Einzelexemplar: Fr./DM 1.70 / öS 12.- plus Porto

sein. Er wird bald einmal die Unmöglichkeit eines Zusammenlebens ohne jede Politik entdecken. «Wir brauchen Sozialgebilde und Gemeinwesen, brauchen Sozialerfahrung mit anderen und brauchen diejenigen, die sich dafür engagieren» (S. 67). Um die politische Abstinenz besorgte Staatsbürger werden hier vieles finden, was ihnen hilft, bei ihren Mitbürgern mehr Verantwortung für die Demokratie zu wecken. Nachlesen sollten diese Abschnitte aber auch jene Politiker, die in der Gefahr sind, durch Pragmatismus und Opportunismus aus ethisch bestimmter Politik «wertfreie» Sozialtechnik zu machen.

Mehr der Wissenschaft und der Bildungspolitik gilt der Aufruf, die lebenswichtigen Belange, die im Feld «Politik und Ethik» anstehen, wissenschaftlich ernster zu nehmen und entsprechende Forschungen auf breiter Basis einzuleiten. Daß Fragen der Lebensqualität und des Überlebens unverkennbar auch Fragen ethisch bedingten Wahlverhaltens sind, hat der «Club of Rome» hinlänglich verdeutlicht. «Wenn die säkularisierte Gesellschaft nicht mehr in der Lage ist, die Kirchen als allein maßgebende moralische Autorität für sich selbst anzuerkennen, dann darf sie auch ihnen nicht zumuten, allein die systematische Forschungs- und Theoriearbeit im Feld der gesellschaftlichen Ethik zu leisten» (S. 29). Dem Mangel an Interesse für gesellschaftsethische Dringlichkeitsprobleme in unserer gegenwärtigen Wissenschaftswelt sollte begegnet werden. Die Rehabilitierung der praktischen Philosophie dürfen wir nicht ausschließlich den sozialistischen Ländern überlassen.

Kunst der Machtwahrnehmung

Ist Machtinteresse unmoralisch? Diese Frage bewegt den ganzen Essay. Macht ist als Chance der eigenen Willensdurchsetzung offen für guten und bösen Einsatz. Mit andern Worten: «Die politische Intention kann von ihrem eigentümlichen Gegenstandsbereich, der Macht, nicht die alleinige und letzte Urteilsquelle unseres Handelns bilden. Politik als Kunst der Machtwahrnehmung verlangt, sich von einer umfassenderen Ebene und deren Belangen kritisch beurteilen und ordnen zu lassen» (S. 61). Politik bedarf der Ethik. Diese Grenze mindert aber nicht ihre Bedeutung und mögliche Größe. Den Wertcharakter der Politik richtig zu erfassen, heißt nicht nur die politische Realität analysieren (Interessen, Emotionen, Existenzkampf, Machtverteilung), sondern auch die relative Autonomie des Politischen gegenüber der Moral anerkennen. Politik ist nicht lediglich ein Instrument für das größere Zielsystem der Ethik. Kraft seines Amtes hat der Politiker «Gesichtspunkte wahrzunehmen, die Amtsträgern der Kirche in dieser Form nicht erwachsen, beziehungsweise deren Wahrnehmung nicht in ihre Kompetenz fällt» (S. 66). Hier gibt Pfürtners bedeutsame Hinweise zur Debatte um *Grundrechte und Grundwerte*.

Systemverhaftung und Solidarität

Bevor der Autor die eigentliche Legitimation des Sittlichen und des Gewissens vorträgt, handelt er im Erfahrungsfeld des Politischen noch das Problem Systemerhaltung und individuelles Gewissen ab. Kriegsdienstverweigerer im eigenen und Menschenrechtskämpfer im anderen Lager zeigen, wie schwer der Weg zwischen falscher Systemtreue und subjektivem Belieben zu finden ist, ganz zu schweigen vom Spannungsverhältnis zwischen Gewissen und kirchlichem Gemeinschaftsanspruch. Als Gestaltungsprinzip, das den Konflikt zwischen dem einzelnen mit seinen moralischen Imperativen einerseits und der politischen Vernunft mit ihrem systemorientierten Denken andererseits bewältigen kann, sieht der Autor die mitmenschliche Solidarität. Sie bietet die Chance an, die eigenen Systemverhaftungen zu reflektieren und den Systemegoismus der sozialen Gebilde zu transzendieren. «An ihr können Religionen ihre Religiosität, Nationen ihre Nationalität, politische Systeme ihre gesamtgesellschaftliche Orientierung und damit ihre wahrhaft politische Potenz ermesen» (S. 83).

Die Darstellung der eigentümlichen «Leistung» der Ethik für das private und öffentliche Leben und ihrer Legitimation stellt an den Leser ziemliche Anforderungen. Nachdem aber der Werturteilsstreit und die kritische Gesellschaftstheorie Ethik als Wissenschaft problematisch gemacht haben und Wittgenstein gar gefordert hat, «mit dem Geschwätz über Ethik ein Ende zu machen», kann heute nicht mehr in wenigen Sätzen hinreichend angegeben werden, worin das sittlich Gute besteht und woher dem Menschen die Erkenntnis dieses Guten erwächst.

Der Autor will seinen Beitrag nicht als systematische Abhandlung verstanden wissen oder Anspruch auf Vollständigkeit erheben. Was er aber bescheiden eine Skizze nennt, kann für jeden Politiker und Demokraten, der sich ethischen Dimensionen verpflichtet weiß, sichere Grundlage für Überlegungen werden, denen er sich nicht entziehen kann. Thomas Mann, der noch im 1. Weltkrieg die «Betrachtungen eines Unpolitischen» verfaßt hatte, schrieb während der Nazizeit: «Es besteht im Humanum eine entscheidende Lücke, wenn das Politische und das Soziale fehlt.» Wer Pfürtners «Kritischen Text» liest, wird dem auch heute voll zustimmen.

Josef Bruhin, Zürich