



WÄHREND einer vollen Stunde läuteten am vergangenen 13. März im kleinen mittelamerikanischen Land San Salvador alle Glocken. Es geschah dies nicht aus Freude, sondern zum Zeichen der Trauer und des Protests. Am Tag zuvor hatten drei Schüsse, zwei in die Schulter und einer in den Kopf, den Jesuitenpater *Rutilio Grande Garcia* getötet, als er sich gerade anschickte, die Eucharistie zu feiern. Mit ihm wurden sein Begleiter, ein älterer Bauer namens *Manuel Solorzano* und *Nelson Lemus*, ein Junge von knapp 15 Jahren, der bei der Messe ministrieren wollte, umgebracht. Der Ermordung war eine schon länger andauernde Kampagne gegen die angebliche «Vergiftung» der Bauern durch die Predigten in *Aguilares* vorausgegangen.

Zeugnis in Aguilares

Dieser Pfarrei stand *Rutilio Grande* vor, und von dort aus betreuten vier Patres die Dörfer im weiten Umkreis. Im Laufe der Zeit hatten sie 300 «Delegierte des Wortes» ausgebildet, die in ihren Dorfgemeinden zu großem Einfluß gelangt waren. Am 5. Dezember letzten Jahres hatte *Aguilares* die Priesterweihe von zwei Jesuiten erlebt. Viele Bauern hatten an der Feier teilgenommen, darunter auch solche, die durch den Bau eines Staudammes bzw. durch den Stausee von ihrem Land vertrieben worden waren. Noch am gleichen Abend wollten sie ihre Forderungen bei einem Landbesitzer vorbringen. Dieser wurde in jener Nacht in seinem Landhaus erschossen. Nach Darstellung der Bauern waren sie selber, als sie sich dem Haus des Landbesitzers näherten, mit Schüssen empfangen worden. Der Tod eines der Ihrigen gab der ultrarechten Organisation der Landbesitzer die Veranlassung, ihre Kampagne gegen die «Infiltration durch Ausländer, Jesuiten und «Priester» für die Dritte Welt» zu verschärfen. Schon im Jahr 1976 waren in der Jesuitenuniversität von San Salvador, die gegen die Machenschaften dieser Organisation Front machte, sechs Bom-

ben gelegt worden, die viele Schäden angerichtet, aber niemanden getötet hatten.

Im Februar wurde infolge des wachsenden Drucks ein kolumbianischer Priester, *Mario Bernal*, des Landes verwiesen. Das veranlaßte *Rutilio Grande* zu einer herausfordernden Predigt. Er hielt sie am 13. Februar. Genau einen Monat später mußte er dafür sowie für all seine Arbeit im Dienst der *Campeños* mit dem Leben bezahlen.

Am Requiem, das am Montag, dem 14. März, in der Kathedrale von San Salvador stattfand, konzelebrierten Bischöfe, Welt- und Ordenspriester aus dem ganzen Land mit dem Apostolischen Nuntius. Dreißigtausend Gläubige nahmen teil, und wieder läuteten eine Stunde lang alle Glocken. Für den folgenden Sonntag, den 20. März, verordneten jedoch die Bischöfe, die über die «geistigen und physischen Urheber» des Attentats die Exkommunikation verhängten, daß nirgends im Land Eucharistie gefeiert werde. Die Bevölkerung, so erklärten sie, solle wahrnehmen, was es bedeute, wenn sie ihrer Pfarrei beraubt sei. Eine Woche vor dem Attentat hatte die Bischofskonferenz von San Salvador bereits eine Botschaft gegen die Eskalation der Gewalt seitens «nationaler Oligarchien» erlassen. Deren Opfer seien die *Campeños* und nun auch die Kirche. Wie Jesus müsse sie bei der Verkündigung des Evangeliums auf der Seite der Armen und Unterdrückten stehen und die Verfolgung riskieren. In der Botschaft war von Landesverweisung, Einkerkelung, Folterung sowie von Überfällen auf Pfarreien die Rede, aber noch hatten die Bischöfe keinen Toten zu beklagen. Im ermordeten Pfarrer von *Aguilares*, so hieß es nun sieben Tage später, erhalte die Kirche von San Salvador den ersten Märtyrer aus den Reihen ihrer eigenen Priester: mit der Predigt zur Landesverweisung des Amtsbruders habe *Rutilio Grande* sein eigenes Todesurteil unterschrieben.

Auf jeden Fall bestätigte sein Tod, was den Kern seiner Predigt ausgemacht hatte: gefährlich sei es mittlerweile, ja «illegal», ein echter Christ zu sein.¹ L.K.

¹ Vgl. den Text der Predigt auf der nächsten Seite.

SAN SALVADOR

«Gefährlich ist es, Christ zu sein»: Die letzte Predigt des Pfarrers von *Aguilares* – Weil er sich für die *Campeños* und einen ausgewiesenen Priester einsetzte, wurde er umgebracht – Unsere Brüder, die Kains – «Jesuiten, Fremde und ...», welches Gerede von *Hispanidad!* – Die christliche Elite führt zu einem Gott in der Hängematte – Jesus würde aufgehalten auf der Höhe von *Guazapa*.

PSYCHOLOGIE

Lebensangst und Urvertrauen: Psychische Ansatzpunkte für religiöses Verhalten (I) – Warum gelingt es dem Menschen nicht, den leeren Thron Gottes zu besteigen? – Rückschluß von neurotischen Symptomen auf religiöse Dispositionen – Die Lebensangst: Religion als kollektive Zwangneurose? – Von der Realangst zur begnadeten Angst – Das Ur-Vertrauen: Man glaubt an das Gelingen – Die lebensbejahende Urfunktion der Glaubensbereitschaft – Der immanente Drang nach dem Anderen und Geheimnisvollen – Das Ja zum Ich, der notwendige primäre Narzißmus – Statt krankhafter Selbstbespiegelung die Kraft, immer wieder neu anzufangen. *Josef Rudin*

JUGEND

Glaube der Jugend im Report der holländischen Kirche: Wer Glaube und Kirche nicht einfach gleichsetzt, sieht die Lage weniger pessimistisch – Das notwendige Moratorium auf dem Weg zum Erwachsensein – Der Adoleszent muß eine Zeitlang «barfuß» laufen – Die Frage der Verstehbarkeit: «Lies mal, es steht nicht, was da steht» – Im Vergleich zur vertikalen Hermeneutik ist die horizontale unterentwickelt – Wo bleibt das Gehör für die nicht deklarierte Glaubenssprache Jugendlischer? – Zwei Hauptströmungen der «Religiosität» – Wie lassen sich Politik und Mystik miteinander versöhnen? – Jugendpastoral als Ferment der Gesamtpastoral. *P.J.W. van Hoff, Utrecht*

INDIEN

Die Kirchen während des Ausnahmezustandes: Großer Jubel nach dem Sieg der «zweiten Freiheitsbewegung» – Warum standen die Kirchen im Abseits? – Verhaltensmuster aus der Kolonialzeit – Keine Konsequenzen aus der Befreiungstheologie – Zaghafte Reaktion auf die Sterilisationskampagne – Eine Handvoll mutiger Christen – Der neue christliche Minister *George Fernandez* – Als Gefangener wurde er ins Parlament gewählt – Ein Grund mehr, auf die Laien zu setzen.

Ignatius Puthiadam SJ, Kodaikanal

DOKUMENT

«Richtlinien für die Sterbehilfe» in der Schweiz: Ärztliche Überlegungen – Ethische Gesichtspunkte – Rechtliche Beurteilung

BUCHBESPRECHUNGEN

Medizin im Widerspruch: Ein Sammelband zur ärztlichen Ethik *L.K.*
Kirchenrecht und wiederverheiratete Geschiedene: Was unter dem geltenden Recht schon möglich ist. *Jakob David*

«Jesus würde aufgehoben auf der Höhe von Guazapa»

Predigt¹ des Pfarrers von Aguilares, P. Rutilio Grande Garcia, die dieser aus Anlaß der Landesverweisung seines Amtskollegen Bruno Bernal am 13. Februar 1977, einen Monat vor seiner eigenen Ermordung, gehalten hat (vgl. *Titelseite*).

Meine geliebten Freunde und Brüder, nachdem Sie die frohe Botschaft des Wortes Gottes im Evangelium gehört haben, erlaube ich mir, Ihnen folgendes zu sagen: Wir sind Glieder einer Kirche, bestehend aus Laien – die Mehrheit des Volkes Gottes sind Sie. Und wenn wir auch hier auf diese Stufenleiter emporgehoben sind, hat unser Amt (Ministerium) keine Daseinsberechtigung, wenn es nicht in Ihrem Dienste steht. Ministerium kommt von «ministrieren», was sagen will, Diener des Volkes Gottes sein. Vom Papst über die Bischöfe bis zum letzten Dorfpfarrer sind wir Diener der Gemeinschaft, welche das Volk Gottes ist. Sicher ist die Kirche eine Institution. Ein Minimum an Vernunftgründen verlangt dies. Immer aber sei diese Institution eine treue Trägerin der Werte des Evangeliums, im Auftrag, die Welt zu dynamisieren, in Gärung zu bringen, wie die Hefe den Brotteig in Gärung und in Bewegung bringt.

Die Kirche soll kein Museum toter Traditionen, keine Totengräberin der Sprachen, der Rassen und der mannigfaltigen Kulturen der Welt in der konkret gelebten Geschichte der Völker sein. Wir sprechen jetzt nicht in Japan, sondern hier, in unserem Land, und das Wort Gottes muß Fleisch werden in diesem Land...

Jesus wandelte als Pilger inmitten des Volkes. Er durcheilte Städte und Dörfer. Er verkündete in jedem Bauernhof, an jedem Ort, an jeder Wegkreuzung die frohe Nachricht des Reiches Gottes. Und was sind die Hauptzüge dieses Reiches Gottes, deren wichtigste Botschaft? Sie sind gut definiert, sehr klar, sehr genau. Nur Bosheit und Blindheit hören sie nicht.

Wir Menschen haben einen gemeinsamen Vater. Also sind wir alle Söhne desselben Vaters, obwohl wir aus dem Schoße verschiedener Mütter geboren sind, hier auf Erden. So sind wir Menschen offenbar Brüder, alle einander gleich. Aber Kain ist ein Fehlschlag im Plan Gottes; und es existieren Gruppen von Kains. Dies ist eine Ablehnung des Reiches Gottes. Hier im Lande existieren Gruppen von Kains, und sie berufen sich auf Gott, was das Schlimmste ist. Gott der Herr hat uns in seiner Vorsehung eine materielle Welt gegeben. Wie dieser materielle Altar, das materielle Brot und der materielle Becher, welchen wir zu Ehren Christi, des Herrn, erheben werden. Eine materielle Welt für alle, ohne Grenzen. So sagt es die Genesis. Es kommt nicht in Frage, daß ich zu Gott sage: «Ich werde die Hälfte von San Salvador kaufen, dann habe ich recht!» Es ist keine Rechtfertigung, wenn einer sagt: «Ich habe mir mein Recht erkaufte; denn ich habe das Recht, die Hälfte von San Salvador zu kaufen.» Eine solche Rede ist eine Ablehnung Gottes. Es gibt überhaupt kein Recht, welches angesichts der Mehrheit Gültigkeit hätte.

Die materielle Welt ist also für alle ohne Grenzen, ein Tisch mit langen Tischtüchern, für alle, wie diese Eucharistie. Jeder mit seinem Schemel. Und daß allen der Tisch und das Tischtuch reiche. Darum wollte Christus sein Reich im Mahle versinnbildlichen. Er sprach viel vom Mahle. Er hat es gefeiert am Vorabend seiner totalen Hingabe. Er, als 33jähriger, feierte ein Abschiedsmahl mit seinen engsten Freunden; und er sagte, dies sei das große Gedächtnis der Erlösung. Ein Tisch unter eine Brüderschaft geteilt, an welchem alle ihren Platz und ihren Ort haben.

Wir sind nicht aus Haß an diesem Ort. Auch diese Kains lieben wir. Sie sind nicht unsere Feinde – offenbar haben sie es nicht gehört: Der Christ hat keine Feinde. Selbst sie, die Kain sind,

sind nicht unsere Feinde. Sie sind unsere Brüder Kain. Wir haben niemanden. Die geprüfte Liebe verlangt von den Gläubigen und von der Kirche als Leib moralische Gewalt. Ich habe nicht gesagt physische Gewalt. Moralische Gewalt – ich sage es eigens für die Tonbandgeräte: Ich habe auf dem Weg hierher welche gesehen, die nicht zu den Getreuen von Padre Mario gehören; es sind Verräter am Worte Gottes. (Man hört Applaus.)

Besser keinen Applaus, sonst kommen wir nicht zu Ende. Liebe, welche konflikthaft ist und welche von den Gläubigen und von der Kirche als Leib moralische Gewalt fordert. Ich habe schon gesagt, daß wir nicht mit Buschmessern hergekommen sind. Nicht dies ist unsere Gewalt. Die Gewalt liegt im Wort Gottes, welches Gewalt hat über uns und über die Gesellschaft und welches uns eint und versammelt, ohne daß es uns schlägt. So kann das Gesetz in einem Wort zusammengefaßt werden: Liebe gegen Antiliebe, gegen die Sünde, gegen die Ungerechtigkeit, gegen die Herrschaft über die Menschen, gegen die Zerstörung der Brüderlichkeit.

Und ich beklage, daß solches in meiner Heimat geschieht, (Bezieht sich auf die Ausweisung von Padre Mario.) Wenn Padre Mario eine fehlerhafte Tat begangen hat, so soll er gerichtet und uns das Urteil mitgeteilt werden. Auch Jesus von Nazareth wurde ein öffentlicher, zugleich allerdings hinterhältiger Prozeß zuteil in der Nacht des Donnerstags und am Freitag. Nicht einmal das wurde dem armen Padre Mario zugestanden. Man sagt mir, er sei ein Ausländer. Daß Padre Mario ein Ausländer sei? Sicher, und zwar Lateinamerikaner. Ich frage mich, ob wir in diesem von Kolumbus entdeckten Lateinamerika, wo wir uns bei Milchkaffee versammeln, mit ein und demselben Blut Fremde sein können. Können wir in irgendeinem Teil desselben Fremde sein? In Kolumbien! Welches Gerede von Hispanidad am 12. Oktober, und welches Fähnchenflattern, viel Applaus von Kindern mit ihren Lehrerinnen! Der Tag der Hispanidad, der Tag Lateinamerikas. «Was ist das?» Er, ein Fremder! Aber nicht das ist das Problem. Hier ist die grundlegende Frage, was es heißt, heute Christ zu sein, im Spiel: Priester zu sein heutigentags, in unserem Land und in unserem Kontinent, welcher die Stunde seines Martyriums erleidet. Der Sendung Jesu treu sein oder nicht, inmitten dieser konkreten Welt, welche uns in diesem Lande zu leben heißt. Wenn in diesem Lande ein armer Priester oder ein armer Katechet unserer Gemeinde lebt, wird er verleumdet, bedroht werden, er wird nachts in aller Heimlichkeit abgeführt werden, und wenn möglich, wird ihm eine Bombe gelegt. – Das ist alles schon geschehen. – Und wenn es ein Ausländer ist, wird er weggebracht. Schon manchen Ausländer haben sie weggeführt.

Aber die grundlegende Frage bleibt bestehen. Es ist gefährlich, Christ zu sein in unserer Mitte! Es ist gefährlich, wahrhaft katholisch zu sein! Es ist praktisch illegal, echter Christ zu sein in unserer Mitte, in unserem Land! Denn notwendigerweise gründet die Welt, die uns umgibt, in einer tiefgreifenden Unordnung, angesichts welcher die bloße Verkündigung des Evangeliums subversiv ist. Und so ist es, nicht anders! Uns kettet Unordnung, nicht Ordnung. Der Priester und der einfache Christ, welche ihren Glauben in die Tat umsetzen, um den einfachen und klaren Hauptlinien der Botschaft Jesu treu zu sein, müssen zwischen zwei anspruchsvollen Polen leben: Das geoffenbarte Wort Gottes und das Volk, das ewig selbe, das der großen Mehrheit, das am Wegrand, das kranke, welches um Hilfe ruft, das versklavte, dasjenige am Rande der Kultur – 60% Analphabeten –, dasjenige, welches 1000 Entbehrungen erträgt, das,

¹ Ausschnitte nach Vida Nueva, Madrid, 16. April 1977, für uns übersetzt von Stefanie Lauber

welches seit sechs Jahrhunderten in einem Feudalsystem lebt: an gewissen Orten in unserem Lande ist es weder Herr über das Land noch über das Leben.

Sie müssen in Hütten hausen, welche nicht ihnen gehören, nicht einmal diese! – Die Chiltotas können fliegen und in den Ästen ihre Nester bauen. Der arme Salvadorianer ist Sklave dieser Erde, welche des Herrn ist laut der Bibel. Die Statistiken unseres kleinen Landes sind erschreckend. Wir haben schon gesagt, daß im Lande, in diesem Lande, eine falsche Demokratie herrscht, die davon nur eben den Namen hat. Viel wird geredet. Der Mund ist voll von «Demokratie». Die Macht des Volkes ist diejenige einer Minderheit, nicht des Volkes. Wir täuschen uns nicht. Die Statistiken unseres kleinen Landes sind beängstigend, was die Gesundheit, die Kultur, die Kriminalität, den Lebensunterhalt des Volkes, den Landbesitz betrifft. Alles dies kleiden wir heuchlerisch in prunkvolle Werke. Wehe Euch, Ihr Heuchler, die Ihr Euch lauthals Katholiken nennt, und innen seid Ihr schmutzige Bosheit! Ihr seid Kains und kreuzigt den Herrn, welcher umhergeht mit dem Namen Manuel, dem Namen Luis, Chavela, mit dem Namen des einfachen Landarbeiters.

«Unser Volk hungert nach dem wahren Gott, und es hungert nach Brot», wie an der Seelsorgeweche des Erzbistums treffend gesagt wurde. Und keine privilegierte Minorität in unserem Land hat, in christlicher Sicht, das Recht, als solche zu bestehen, es sei denn im Dienste der großen Mehrheit, welche das salvadorianische Volk darstellt. Weder herrschende Minderheiten, die mit Einschluß von weltlich führenden Leuten und Ministern im Bewußtsein leben, christliche Elite zu sein und im religiösen Bereich den Ton angeben, noch die politisch, ökonomisch oder sonstwie gesellschaftlich dominierenden Minderheiten haben das Recht, für sich allein zu leben. Sie haben keine Existenzberechtigung, wenn sie nicht im Dienste des Volkes stehen.

Ich fürchte sehr, meine lieben Brüder und Freunde, daß die Bibel und das Evangelium bald vor unseren Grenzen halt machen müssen, weil jede ihrer Seiten subversiv ist, gegen die Sünde natürlich. Ich warne vor der Lawine importierter Schlagwörter und Slogans von Freiheit des Kultes, die hier ausgerufen werden. Freiheit des Kultes, um uns zu einem falschen Gott zu führen! Freiheit des Kultes, um uns zu einem Gott zu führen, welcher in den Wolken in einer Hängematte sitzt, Freiheit des Kultes, die uns einen Christus präsentiert, welcher nicht der wahre Christus ist. Es ist falsch und schlimm!

Sehr fürchte ich, Brüder, daß, wenn Jesus von Nazareth zurückkehrte, und, wie in jener Zeit, von Galiläa nach Judäa hinunterzöge, das heißt, wage ich zu sagen, von Chalatenango nach San

Salvador, daß er in diesem Moment mit seinen Predigten und seinen Werken nicht bis Apopa käme. Ich glaube, er würde aufgehalten auf der Höhe von Guazapa. Dort würde er festgenommen und in den Kerker geworfen...

Sie würden ihn vor manches hohe Gericht bringen als Verfassungsbrecher, Subversiven. Der Gottmensch, der Prototyp des Menschen, er würde der Revolution angeklagt. Als ausländischer Jude, als Ränkeschmied, mit fremden exotischen Ideen gegen die Demokratie, das heißt gegen die Minorität selbst. Gottesfeindlicher Ideen würden sie ihn bezichtigen, weil sie ein Clan von Kains sind. Ohne Zweifel, meine Brüder, würden sie ihn wieder kreuzigen. Und mög's sein, daß Gott auch mich erlösen möge, der ich auch in der Rotte der Kreuziger stünde.

Ohne Zweifel, Brüder, sie würden ihn wiederum kreuzigen, diesen Christus, weil wir einen Christus der bloßen Totengräber vorziehen. Viele bevorzugen einen Christus der Totengräber und Beerdiger. Einen Christus, stumm und ohne Mund, der in der Sänfte spazierengetragen wird. Einen Christus mit einem Maulkorb vor dem Mund. Einen Christus nach unseren Gelüsten und nach unseren engherzigen Interessen. Das ist nicht der Christus des Evangeliums! Dies ist nicht der junge, 33jährige Christus, welcher für die edle Sache der Humanität starb!

Niemandem darf das Leben genommen werden. Kein Mensch darf den Fuß auf den Nacken eines anderen setzen, ihn zu beherrschen und zu demütigen. Das Christentum fordert das eigene Leben im Dienste der gerechten Sache, die vielen zu retten, um des Evangeliums willen.

Liebe Freunde! In der Presse konnten Sie es lesen: das über unseren bescheidenen Erzbischof – seit kurzem ist er schon nicht mehr Erzbischof: Unser bescheidener Erzbischof also, der wie wir Preister seine Schwächen und Fehler hat, unser bescheidener Erzbischof wurde von einer Gruppe von Kains – sie nennen sich Katholiken – hart angegriffen: Von einer verstockten Minderheit wurde er öffentlich Kommunist genannt, und zwar ob seiner einfachen Pastoralbriefe, die auf dem Evangelium gründen. Öffentlich und mit einer unglaublichen Lieblosigkeit wurden sie in unseren Zeitungen angegriffen. Und die Zeitungen griffen auch kirchliche Dokumente wie etwa das Zweite Vatikanische Konzil an: sogar vor Papst Paul VI. schrecken sie nicht zurück. Von den imperialistischen Kreisen der Wall Street, der Hochfinanz wird er ebenso als Kommunist qualifiziert. Ja, wissen sie was? Sie verurteilten ihn, in seiner berühmten Enzyklika *Populorum progressio* verteidigte er einen überhitzten Marxismus! Das ist der ewige Skandal, der mit der Verkündigung des Evangeliums und einer entsprechenden Art zu handeln gegeben ist...

LEBENSANGST UND URVERTRAUEN

Psychische Ansatzpunkte für religiöses Verhalten (I) *

Albert Camus hat in seinem bekannten Buch «Die Pest» den bissigen, ja giftigen Satz geschrieben: «Es wäre besser für Gott, wenn man nicht an ihn glaubte». War das eine geistreich-prägnante Formulierung, wollte er Effekt haschen? Oder war Camus erschüttert von den tausendfachen Nöten der Menschen – von allen körperlichen und seelischen Leiden des Einzelmenschen bis zu den großen kollektiven Katastrophen, die immer wieder über die Menschheit hereinbrechen? – «Wie», so mochte Camus aufschreien, «wie hält Gott es aus, Menschen, die an ihn glauben, die auf ihn vertrauen, grausam zu quälen, wie kann er den Glauben an ihn mit unablässigen Enttäuschungen, bis zum bitteren Ende, belohnen?»

* Dieser und ein folgender Artikel über «Gott als psychische Funktion?» gehen auf einen Vortrag zurück, den Prof. Rudin im Rahmen der Bregenzerwälder Kulturtage gehalten hat.

Ist es nicht ein sadistischer, ein perverser Gott, der seine Getreuen so leiden läßt? Wäre es nicht besser, man würde nicht an ihn glauben? Oder? Camus hätte statt an die Leiden auch an manche Formen eines grausam-unmenschlichen Aberglaubens, eines blindwütigen Wahnglaubens und fanatischer Religionskriege denken können, um noch einmal die Frage zu wiederholen: «Wäre es nicht besser für Gott, wenn man nicht an ihn glaubte?»

Wenn Camus hier nur die Frage stellt, allerdings so deutlich, daß ihre Antwort mitgegeben scheint, so gehen Bert Brecht und viele andere ein wesentliches Stück weiter und erheben sich zu grimmigen Anklägern dieses Gottes. Dennoch: wir wissen um das ganz einzigartige Phänomen, um das universelle Phänomen des religiösen Verhaltens seit den Anfängen der Menschheit: von Animismus, Totemismus, von den Stammesreligionen, den

Naturreligionen bis zu den großen Offenbarungsreligionen des Judentums, des Buddhismus, des Christentums und des Islams. Die Universalität dieses Menschheitsphänomens kann nicht mit einer Handbewegung beiseite geschoben werden. Warum konnte die Menschheit als Ganzes niemals ohne Götter leben? Warum hat sie immer wieder Tempel errichtet und Altäre gebaut? Religiöses Verhalten scheint aus seelischen Tiefen zu stammen, die aus bloßen Traditionen und Gewohnheiten nicht erklärbar sind. Erst das 20. Jahrhundert hat eine breitere Strömung eines bewußten Atheismus anschwellen lassen und damit den Menschen vor die Möglichkeit eines Universums ohne einen Gott gestellt. Für manche steht Gottes Thron leer. Aber es ist diesen Menschen nicht gelungen, selber den leeren Thron zu besteigen. Das Menschsein auf der Welle des Atheismus ist zu einem Abenteuer und zu einer Gefahr des Ertrinkens geworden, des Ertrinkens in den Fluten neurotischer Symptome. Die Epidemie der Depressionen hat sich erschreckend ausgebreitet.

Damit ist nicht eine theologische oder philosophische Frage, sondern vor allem eine psychologische Frage aufgeworfen. Wir müssen sie genauer formulieren: ist der Mensch so konstruiert, so strukturiert, daß religiöses Verhalten für ihn notwendig ist, wenn er psychisch gesund bleiben will? Gibt es mit anderen Worten in der Seele des Menschen Dispositionen, die zu religiösem Verhalten drängen? Dispositionen, die ihn vielleicht so stark bewegen, daß er immer wieder die Frage nach einem Gott stellen muß, so daß er krank wird, wenn er diese Frage aus seinem Leben ausklammert und keine religiöse Begegnung mehr erfährt?

In diesem und in einem folgenden Artikel geht es mir um hauptsächlich drei solcher Dispositionen, die als psychische Ansatzpunkte für religiöses Verhalten angesehen werden können. Es sind Dispositionen, deren Bedeutsamkeit uns vor allem in der analytischen Therapie von leichten und schweren Fällen neurotischer Menschen begegnet. Ich lasse außergewöhnliche religiöse Erscheinungen parapsychologischer und mystischer Art außer acht und komme nur auf jene psychischen Anlagen zu sprechen, die bei einer Vielzahl von Menschen immer wieder ein religiöses Verhalten provozieren, ein Verhalten, das nicht nur in institutionellen Formen, sondern in allgemeinen Grundakten, wie Beten, zu Gott schreien, sich in Gott geborgen wissen, äußert.

Religion und Lebensangst

Es war vor allem *Sigmund Freud*, der die Religion weitgehend als kindliches Bedürfnis der Hilflosigkeit und Ohnmacht, als Ausdruck vielfältiger Ängste und gleichzeitig als Sehnsucht nach der sicheren und starken Hand eines Vaters verstand. Freud sah diese Form der Religiosität nicht so sehr als Symptom individueller neurotischer Angst, sondern erklärte die Religion ganz allgemein als kollektive Zwangsneurose. Es geht also nicht mehr bloß um eine intensive neurotische Angst, die einen Einzelmenschen in seiner Aktivität hemmt und lähmt oder umgekehrt in Hemmungslosigkeit treibt, sondern um eine ganz allgemeine, in jedem Menschenleben latent lauende Angst, man möchte sagen, um die sehr reale Daseinsangst schlechthin. Man kann diese Angst zwar immer wieder durch Arbeit, Vergnügen und Liebe und vor allem durch eine naiv-spontane Lebensbejahung verdrängen, aber sie wird auch sehr schnell und überraschend aufs neue aufsteigen und jeden Menschen die Bedrohung spüren lassen und ihm bewußt machen, daß es keine absolute Sicherheit und ungetrübte Lebensfreude gibt. Diese Real-Angst, die zum Menschenleben zu gehören scheint (wie sie nach der Ansicht vieler Zoologen eine Grundbefindlichkeit bereits des tierischen Daseins ist), scheint tatsächlich ein psychischer Ansatzpunkt für religiöses Verhalten, für den Glauben an ein mächtigeres und seine Schöpfung doch zutiefst bejahendes Wesen zu sein. Wenn dem so ist – und die Erfahrung weiß ja längst, daß Not beten lehrt –, dürfen wir dann diesen Ansatz-

punkt (es ist kein Beweis) als Infantilismus, als eine kollektive Zwangsneurose ablehnen? Dürfen wir verächtlich von einer bloßen Angstreigion sprechen, die des mündigen Menschen im Raumzeitalter – aber auch der christlichen Frohbotschaft unwürdig und abträglich zu sein scheint? (Hat nicht auch Christus gesagt: «In dieser Welt habt ihr Angst».) Ist Angstreligiosität als Projektion kindlicher Hilfsbedürftigkeit auf einen allmächtigen Gott in jeder Situation und unter allen Umständen infantil? Neurotisch? – Mir scheint, wir dürfen in manchen Fällen diese Angst als legitime Realangst akzeptieren. Es ist jene Ur-Angst, von der ein Augustinus schrieb, unser Herz bleibe unruhig, bis es in Gott seine Ruhe findet. Diese existentielle Ur-Angst ist trotz den imposanten Fortschritten der Naturwissenschaft, der Medizin und Psychiatrie geblieben, denn geblieben ist auch die politische und soziale Unsicherheit, geblieben sind die individuellen Frustrationen und die Fragen um das Böse in der Welt und im eigenen Innern. Die immer wieder fast verzweifelten Anläufe, eine Antwort zu finden auf die Fragen nach dem Sinn des Leidens und auf das Warum und Wozu des Übels und Bösen in der Welt, beweisen stets aufs neue unsere Verlegenheit und wecken damit nur noch tiefer unsere begreifliche, sehr reale Ur-Angst. Diese scheint tatsächlich zum Menschenleben zu gehören und seine eigentliche Situation grell zu beleuchten.

Wenn Oskar Pfister in seinem groß angelegten Werk: «Das Christentum und die Angst» gegen sogenannte ekklesiogene Neurosen polemisiert, gegen Neurosen, die einem psychisch raffinierten Mechanismus der Angsterzeugung bis zur Höllenangst durch kirchliche Verkündigung entspringen und dann von der jeweils nachträglichen Angstbeschwichtigung durch die gleichen Instanzen gemildert wird, können wir ihm leider nur beipflichten und müssen diesen zu oft benützten Mechanismus als unwürdige, ja unmoralische Seelenmanipulation ablehnen.

Aber nicht jede Angst ist manipuliert und zur taktischen Erweckung von Schuldkomplexen mißbraucht – sowenig jegliche Angst nur Ausdruck einer prälogischen, magischen, vorwissenschaftlichen Haltung ist. Die Realangst steigt vielmehr aus der Tiefe eines Wesens herauf, das aus der bloßen Geworfenheit seines Daseins nach dem festen Stand in einem absoluten Sein schreit. – Wenn solche existentielle Daseinsangst die Seele offen und bereit macht für eine göttliche Welt, dann darf man mit Bernanos sogar von einer «begrnadeten Angst» sprechen, weil sie sich nicht mehr als unreife Kindlichkeit, sondern als eine von Lebenserfahrung getragene, bewußte und notwendige Offenheit auf eine stärkere Realität hin manifestiert. Eine solche Realangst kann nach meiner Meinung als legitimer Ansatzpunkt zu religiösem Verhalten angesehen werden.

Das psychische Ur-Vertrauen

Wenn die reale Ur-Angst sich in schwierigen Grenzsituationen unseres Lebens einstellt und religiöses Verhalten auslösen kann, dann scheint mir ein zweiter seelischer Ansatzpunkt zu solchem Verhalten in einer entgegengesetzten Disposition der Seele zu gründen. Er zeigt sich im Gegensatz zur Ur-Angst positiv als ein lebenbejahendes Ur-Vertrauen, ja gleichsam als Ur-Funktion eines bei gesunden Menschen selbstverständlichen, spontanen Glaubens. Natürlich handelt es sich dabei keineswegs um einen dogmatischen Glauben, der bestimmte Sätze als Offenbarungs- oder Traditionsgut betrachtet, sondern um eine psychische Glaubensbereitschaft, die allen anderen Funktionen vorausliegt, ob es sich um bloße Wahrnehmungen, Empfindungen und Urteile oder um Zuneigung und Liebe handelt; sie alle werden nur durch diese vorausliegende Bereitschaftsfunktion möglich, durch die positive Haltung eines grossen seelischen Vertrauens. Diese Vorleistung begründet erst eine lebendige Kontaktfähigkeit mit den Menschen und der Welt und strahlt als Grundstimmung auf unser Verhalten aus und auf unser Befinden zurück: als frohe Lebensbejahung, als mutige Lebenskraft.

Wenn wir von den Reflexhandlungen absehen, dann beruht jede positive spontane Tätigkeit des Menschen von früher Kindheit an auf dieser Urfunktion: man glaubt an das Gelingen. – Je schöpferischer ein Mensch ist, um so mehr lebt er von dieser Urfunktion her. Schon die ethymologische Bedeutung des Wortes «glauben» weist auf die lebensbejahende Qualität dieser Urfunktion hin: «glauben» kommt vom ahd. *gilouba* und *giloubo*, was später zu *globe* zusammengezogen wurde. Die Wurzel «*lub*» bedeutet: Willigsein, Gutheißen; sie findet sich wieder im Gotischen als *Lubo* = Liebe und Loben. Dieser Ur glaube hat polymorphen Ganzheitscharakter: man glaubt denkend-fühlend-wollend. Insofern ist Glaube weder Sache des bloßen Verstandes, noch kann man von ihm behaupten: «Gefühl ist alles». – Durch diese Ganzheitlichkeit der Urfunktion ist der Zwei-fel gebannt, Zwei-fel sagt ja Zwei-heit, sagt Zwie-spalt, also ein Gespaltensein des inneren Menschen. Wo das Urvertrauen gestört ist, wo es sich schon in der Kindheit infolge fehlender Elternliebe nicht wie eine Blüte im Frühling öffnen konnte, da begegnet uns ein Mensch, der in den Grenzsituationen des Lebens nicht eine begriffliche Realangst verspürt, sondern in eine neurotische Ängstlichkeit versinkt oder gar von den dunklen Wellen der Depressionsschübe überschwemmt wird. In solchen Zuständen ist der Mensch unansprechbar: weder die Natur noch die Kunst, weder Freundschaft noch Liebe, selbst die Religion bedeuten ihm dann eine Hilfe. Der dogmatische Glaube kann dabei unangefochten bleiben, aber er ist aus seinem naturhaften Wurzelgrund, dem gesunden Erdreich herausgerissen. Der Same einer Frohbotschaft kann nicht gedeihen und wachsen. Diese Menschen sagen uns, daß alles in ihnen wie tot ist, daß sie nichts zu lieben und an nichts sich zu freuen vermögen. Der Intellekt bejaht zwar noch religiöse Wahrheiten, aber das Gefühl und die seelische Grundstimmung erfahren dadurch keine Kraft, keinen Schwung, keine Initiative. Es sind Menschen, die zwar eine Partitur mit den Augen lesen können, aber in ihrem Inneren kommen die Noten nicht zum Erklingen. – Wer in der analytischen Praxis immer wieder solchen Fällen begegnet und um die Zusammenhänge weiß, der ahnt, wie entscheidend die positive Kraft des Urvertrauens ist.

Freilich bleibt auch dann die Frage zu beantworten, wieweit dieses Urvertrauen eine immer je größere Offenheit bedeutet und damit eine Voraussetzung, ein eminent wichtiger Ansatzpunkt für religiöses Verhalten sein kann. – Wäre die Urfunktion des glaubenden Vertrauens eine nur passive Offenheit für den religiösen Glauben, dann könnte man immerhin bereits eine solche Möglichkeit als Ansatzpunkt dazu sehen. Aber es handelt sich bei solchen Ur-Funktionen für gewöhnlich um sehr dynamische, auf Funktionalität ausgerichtete Dispositionen, die danach drängen, auch tatsächlich tätig sein zu können. Die Kontaktbereitschaft des Urvertrauens besitzt insofern einen immanenten Drang nach dem «Anderen», nach dem «Neuen», auch nach dem Geheimnisvollen. Sie wird letztlich zu einem Wert-erlebnisdrang, der nicht vor dem Sichtbaren und Greifbaren haltmacht, sondern erkennen möchte, was noch dahinter sich verbirgt, so wie Faust es ausdrückt: «Daß ich erkenn', was die Welt im Innersten zusammenhält».

Damit kann diese Urfunktion positiver, vertrauender Weltoffenheit als verborgene Weichenstellung, als psychischer Ansatzpunkt auch des religiösen Glaubens betrachtet werden. Natürlich soll es nicht ein naiv-seliges Kindervertrauen bleiben, das sich Geschichten über den «lieben Gott» ausdenkt, sondern ein auch durch harte Erfahrungen hindurch gegangenes Vertrauen, das sich bewußt bleibt, nicht alle Abgründe des Bösen dieser Welt auf eine physikalische Formel bringen zu können.

Wer nicht nur an einen abstrakten Gott der Philosophen, sondern an einen lebendigen Gott der Menschenherzen glaubt, der weiß, daß er gleichzeitig an eine elektrische Hochspannung rührt, wobei es um Leben oder Tod geht. – Auch wenn der Menschengeist nie einen logischen Ausweg aus den grauvollen

Trichtern des Bösen finden kann, so bleibt doch andererseits auch die Tatsache des Ur-Vertrauens, – nicht allein auf die eigene menschliche Kreativität, sondern auch auf höhere Mächte. Ist diese Hoffnung im Grunde kindischer Optimismus? Ist sie nur möglich durch die Mechanismen ständiger Verdrängung des Bösen und sämtlicher Frustrationen seit Anfang der Weltgeschichte? Ist sie vielleicht gar nur möglich durch den Triebmechanismus narzißtischer Bedürftigkeit und Selbstbehauptung? Dann müssen wir sehr genau einen primären Narzißmus von einem sekundären Narzißmus unterscheiden. Der primäre Narzißmus ist der notwendige Bezug auf das eigene Ich, der dieses bejaht und liebt, weil es natürlicherweise nicht ein Ich ist, das stets verneint, sondern eine seinsbejahende Kraft darstellt, die für alle Probleme Lösungen sucht, selbst wenn Frustrationen regelmäßig auf dem Fuße folgen und die Unzulänglichkeit aller endlichen Lösungen aufzeigen; Faust meint: «Ich seh', daß wir nichts wissen können, das will mir schier das Herz verbrennen». – Es war für die Trieblehre von Sigmund Freud eine entscheidende Wende, als er erkennen mußte, daß auch der Narzißmus libidinös ist und somit einen objektgerichteten Trieb darstellt. – Nur der sekundäre Narzißmus ist jene ungesunde Selbstverliebtheit, die keine Öffnung nach außen mehr erstrebt, sondern sich in krankhafter Selbstbespiegelung verschließt und in der Selbstverstrickung eigener Bedürftigkeit erstickt. Die primäre Bejahung des eigenen Lebens und der Außenwelt aber ist begründet in einem sich stets erneuernden Urvertrauen, das trotz Frustrationen und Resignationen es nicht lassen kann, immer wieder neu anzufangen.

Immer wieder wird Sisyphos den Felsbrocken den steilen Berg hinauf stemmen – auch wenn der Fels regelmäßig kurz vor dem Gipfel wieder hinunterrollt. Es geht um einen fast unendlichen Prozeß, bei dem der Mensch Ausschau hält nach gültigeren Fixpunkten und nach Werten, die nicht verjähren. Können es nicht auch religiöse Werte sein? Vermag nicht das Ur-Vertrauen wenigstens ein Ansatzpunkt psychischer Art für religiöses Verhalten zu sein?

Josef Rudin

Jugend und Glaube

Der Pessimismus über die Haltung der Jugendlichen gegenüber Kirche¹ und Glaube wird entschieden geringer, wenn man Kirche und Glaube nicht miteinander identifiziert. Es gibt einen Glauben außerhalb der Kirche², und es gibt Ungläubige im Inneren von ihr. Auch wenn sehr viele Jugendliche den Glauben der Eltern als einen kirchenzentrierten Glauben aufgeben und gegen die Institution Kirche schweren Verdacht hegen, wollen doch viele von ihnen keineswegs areligiös oder ungläubig genannt werden.

Es ist deshalb nicht möglich, die Systemkrise der Kirche ohne weiteres von einer sogenannten tiefer liegenden Glaubenskrise abzuleiten. In einem Heft der Zeitschrift «Concilium», das ganz der Krise in Kirche und Gesellschaft gewidmet ist (April 1976), wird zwischen der Systemkrise der Institution Kirche und der Glaubenskrise der einzelnen Gläubigen unterschieden. Zu Unrecht wird oft der Begriff Glaubenskrise auf jene vielen Menschen angewandt, die sich von der kirchlichen Tradition gelöst haben, weil sie keinen einleuchtenden Zusammenhang mehr zwischen dieser Tradition und ihrem eigenen Leben sehen. Gewiß besteht die große Gefahr, daß mit der Distanzierung von der Kirche auch das christliche Profil dieser Menschen seine Klarheit verliert und immer verschwommener wird. Solange aber viele von ihnen im Anschluß an Jesus Christus ihr Leben auf Gott ausrichten, kann man noch kaum von einer fundamentalen Glaubenskrise sprechen.

¹ Siehe erster Teil «Jugend und Kirche»: Orientierung 8 (1977) 86–87

² Vgl. «Das Problem der kirchenfreien Christen», Synode 72 (Schweiz)

Nicht diese Menschen befinden sich in erster Linie in einer Glaubenskrise, sondern die Kirche, der sie die Loyalität aufkündigen. Im erwähnten Heft der Zeitschrift «Concilium» heißt es: «Wer behauptet, die Ölkrise sei im tiefsten eine Zivilisationskrankheit, sagt nur scheinbar etwas Tiefsinniges. In Wirklichkeit vermischt und identifiziert er ein wirtschaftspolitisches Problem (den «Ölkrieg») mit einem sozialetischen (der Konsumhaltung des einzelnen Autofahrers). Wer behauptet, die Kirchenkrise sei im tiefsten eine Glaubenskrise, verfährt genauso; er leugnet die Systemkrise als eigenständigen Problemherd, indem er sie zur privaten Lebenskrise umdefiniert und mit dem emotionalen Dunstkreis aus Angst, Verantwortungsbewußtsein, Ohnmacht und Schuldgefühl vernebelt.» (S. 265) Die Tatsache, daß ein Zusammenhang zwischen beiden Krisen besteht, darf nicht dazu verleiten, beide zu identifizieren.

Es muß sogar hervorgehoben werden, daß ein bestimmtes Maß von Distanz gegenüber der institutionellen Kirche normalerweise notwendig ist, um zu einem persönlichen Glauben zu kommen. Damit soll nicht gesagt werden, daß die Distanz zur Kirche zum Glauben führe. Das wäre eine allzu vereinfachende Behauptung. Um das Gemeinte richtig zu verstehen, ist es wichtig, auf eine bereits ziemlich verbreitete entwicklungspsychologische Theorie kurz einzugehen. Es handelt sich um die Theorie des «Moratoriums», wie sie durch den amerikanischen Psychiater E. Erikson in seinen Büchern «Young man Luther», «Identity» und «Identity and the life cycle» erarbeitet worden ist. Erikson beschäftigt sich vor allem mit der Psychologie des Adoleszenten. Von der Pubertät an sind die Jugendlichen auf der Suche nach sich selber. Sie beschäftigt die Frage: «Wer bin ich?». Sie suchen nach Identität. Erikson sagt, daß jeder Mensch, der auf dem Wege zum Erwachsensein ist, sich eine Zeitlang in einem «Moratorium» befindet. Gemeint ist jene Periode in seinem Leben, in der er einerseits von den Normen und Wertmustern Abstand nimmt, die ihm durch die Erziehung mitgegeben wurden, und in der er andererseits nach Möglichkeiten für die Zukunft experimentieren kann. Wer sich in einem Moratorium befindet, ist noch nicht gesellschaftlichen Bindungen verpflichtet, hat sich aber von den Bindungen der Vergangenheit distanziert. Ein Student z. B., der mit 18 oder 19 Jahren von zu Hause weggegangen ist und sich ein Zimmer gesucht hat, ist einerseits nicht mehr voll an seine Eltern gebunden und hat andererseits auch noch keine Bindungen an die Gesellschaft. Er kann definitive Entscheidungen eine Zeitlang aufschieben. Die Moratoriumssituation, die Erikson bei Luther in seinen Klosterjahren antrifft, ist eher eine Periode des Werdens als des Seins. Es ist ein Wachsen in Richtung der eigenen Identität.

Identität entsteht erst, wenn man imstande ist, einigermaßen von dem Abstand zu nehmen, was durch andere an Werten an einen herangetragen wurde. Bildhaft könnte man sagen: die alten Schuhe tun es nicht mehr, sie sind zerschissen. Der Adolescent ist auf der Suche nach seinen eigenen Maßschuhen. Er findet sie nicht ohne weiteres. Dies bedeutet, daß er eine Zeitlang barfuß laufen muß.

Wenn nun entwicklungspsychologisch feststeht, daß die eigene Identität – in größerem oder kleinerem Maße – durch die Distanz gegenüber den Normen und Werten der eigenen Vergangenheit, der Erziehung und den Eltern erreicht wird, dann kann man auch behaupten, daß eine gewisse Distanz gegenüber den hergebrachten kirchlichen Normen und Werten nötig ist, um die Möglichkeit zu schaffen, einmal zu einer ganz persönlichen Form des Glaubens zu kommen.

Somit dürfte einerseits deutlich sein, daß Distanz von der Kirche nicht notwendigerweise einen Verlust des Glaubens bedeuten muß; andererseits darf man sagen, daß eine bestimmte Distanz für den Adoleszenten sogar notwendig ist, um zu einem persönlichen Glauben zu gelangen. Das Moratorium kann als

mögliche Vorstufe zum vollen Glauben verstanden werden. Letztlich ist allerdings nichts garantiert.

Die Voraussetzungen des Glaubens

Jedes Erfahren des Glaubens hat seine eigene spezifische Form. Dies gilt für den Glauben aller Zeiten. Die Verkündigung von Jesus Christus im vierten Jahrhundert unterschied sich von der von 1977. Die Theologie ist – mindestens in den letzten Jahren – unter dem Einfluß neuer hermeneutischer Strömungen für die Notwendigkeit sensibel geworden, den Glauben so darzustellen, daß er für heutige Ohren verstehbar wird. Die Formulierungen können sich dabei so ändern, daß man auf den ersten Blick den Eindruck bekommen kann, es werde auch ein neuer Inhalt gelehrt.

Der niederländische Dichter *Martinus Nijhoff* schrieb eine Sammlung von Gedichten unter dem Titel: «Lies mal, es steht nicht, was da steht». Um den Glauben der Urkirche seinem Inhalt nach so zu verkünden, daß er 1976 verstehbar wird, muß man über Worte und Formulierungen verfügen, die von der Sprache der Urkirche sehr verschieden sein können. Die hermeneutischen Bemühungen um das neue Verständnis alter Glaubensinhalte haben sich in der Kirche in beachtlichem Maße entwickelt. Aber es geht nicht allein um eine – wie man es nennen könnte – «vertikale» Hermeneutik, um eine Interpretation historischer Texte, sondern es geht ebenso um eine «horizontale», nämlich um den Versuch, zu verstehen, wie verschiedene Gruppen 1977 auf unterschiedliche Weise ihren Glauben ausdrücken. Um es deutlicher zu sagen: so wie uns die Glaubenssprache des NT oft fremd in den Ohren klingt und ohne Übersetzungskunst nicht richtig verstehbar ist, so haben wir ebenfalls Mühe, die Glaubenssprache vieler Jugendlicher zu verstehen und umgekehrt. Auch wenn die vertikale Hermeneutik eher gut entwickelt ist, bleibt die horizontale unterentwickelt. Sie müßte vor allem auch in der Theologie gepflegt werden, und zwar vor allem mit Hilfe dessen, was die Sozialwissenschaften über Kommunikation zu sagen haben.

Auf der Ebene der horizontalen Hermeneutik gelten vermutlich die gleichen Regeln wie im Bereich der vertikalen. So wie von einem Interpreten alter Texte erwartet wird, daß er sein eigenes Urteil zurückstellen kann, sich seines Vorurteils bewußt wird und mit eigenen Formulierungen vorsichtig ist, um verstehen zu können, was der alte Text sagt, so ist es auch notwendig, eigene Glaubensformulierungen eine Zeitlang in Klammer zu setzen, wenn man verstehen will, was unter Jugendlichen bisweilen an neuer Glaubenssprache wächst. Ich bin davon überzeugt, daß von jungen Menschen oft mehr an Glauben geäußert wird, als man gemeinhin annimmt.

Die Möglichkeit des Verstehens hängt unter anderem davon ab, in welchem Maße man imstande ist, die eigenen kirchlichen Formulierungen zu relativieren und in Klammer zu setzen. Wir benötigen geschulte Ohren, um die oft noch anonyme Glaubenssprache Jugendlicher zu begreifen.

Ich vermute z. B., daß eine Analyse der Sprache, wie sie in der modernen Popmusik gesprochen und gesungen wird, eine große Zahl religiöser Texte aufzeigen könnte, die oft von der Sache her dieselbe Hoffnung ausdrücken wie die klassischen kirchlichen Bekenntnisse, auch wenn der Name des Herrn darin kaum vorkommt.

Ich kann selbstverständlich nur von dem sprechen, was zutage tritt. So könnte allerdings das schiefe Bild entstehen, als ob alle Jugendlichen auf die eine oder andere Weise engagiert glauben würden. Es dürfte aber eine ebensogroße Gruppe geben, die in keiner Weise direkt christlich inspiriert und auch sonst nicht religiös ausgerichtet ist. Dennoch vermute ich, daß das, was sich an Glauben in bestimmten Jugendgruppen manifestiert, in quantitativ geringerem Maße auch bei der sogenannten «schweigenden Mehrheit» vorhanden ist. Nur eine empirische Untersuchung könnte dies jedoch belegen.

Mystisch-personal und politisch-sozial

Welche Glaubenshaltungen trifft man unter der heutigen Jugend an? Das Panorama reicht von kirchlichem bis zu nicht-kirchlich-christlichem Glauben, von christlicher zu postchristlicher allgemeiner Religiosität und schließlich von allgemeiner Religiosität zu einem vagen personalistischen Humanismus. Eine sehr pluralistische Situation also. Hier soll nur auf die zwei wichtigsten Richtungen eingegangen werden. Es sind zwei Strömungen, denen man in beinahe jeglicher Spiritualität heute begegnet, sowohl innerhalb wie außerhalb der Kirchen. Einerseits trifft man auf eine personalistisch-individuelle, andererseits auf eine mehr sozial-politisch ausgerichtete Religiosität. Einer eher mystischen Interpretation des Christentums; des Glaubens und der Religion steht eine mehr politische gegenüber.

Einige Beispiele personalistischer Spiritualität: man findet sie bei vielen Jugendlichen, die jährlich die Brüdergemeinschaft von Taizé besuchen, bei den Teilnehmern der Pax-Christi-Fußmärsche und in viel stärkerem Maße bei denen, die sich der Jesus-Bewegung, den Children of God, den Navigators oder der charismatischen Bewegung angeschlossen haben.

Ein deutliches Beispiel für die politische Spiritualität findet man bei den «Christen für den Sozialismus» und bei einigen Gruppen innerhalb der kritischen Gemeinden. Es scheint, daß jeder, der heute noch auf die eine oder andere Weise seinem Glauben einen Ausdruck zu geben versucht, sich bewußt oder unbewußt für eine dieser beiden Richtungen entscheidet. Beide gehen auseinander und scheinen vorerst unversöhnbar zu sein. Es scheint mir eine der wichtigsten Aufgaben der Kirche von heute zu sein – viel wichtiger als der Versuch, Verunsicherte und Progressive zusammenzubringen –, die personalistisch-individuelle Spiritualität mit der sozialpolitischen zu verbinden. Dabei kann es nicht darum gehen, beide einfach aneinander zu kleben. Sie sollten sich vielmehr gegenseitig befruchten, um so Einseitigkeiten zu vermeiden.

«Religiosität» ist ein Wort, das heute ein sehr breites und weitgefächertes Feld kirchlicher, christlicher, postchristlicher und allgemeiner Existenzdeutung umschreibt. Es ist ein Sammelname für alle möglichen Strömungen innerhalb der Welt der Jugend, die in sich selber bereits so vielschichtig ist wie die Gesellschaft, in der sie sich befindet. Da kommen oft Tausende zusammen und gehen wieder auseinander; kleine Gruppen als harte Kerne machen von sich reden; bibeltreue Jugendliche bieten eine Show vor dem Fernsehen; ein Jugendchor mit guter Musik steigt zum fünfzigstenmal in einen Bus, um anderswo zu singen; vier Freunde ziehen eine Woche lang in eine Abtei; Pax Christi versammelt seine Anhänger in den Viehhallen von Den Bosch; im Zentrum «De Kosmos» in Amsterdam versammeln sich jeden Abend an die 250 Jugendliche zu Übungen von Yoga, Xoelapepel, Tai oder Zenmeditation, und zehn Akoluthen assistieren bei einer festlichen Eucharistiefeier mit einem Bischof ... Hein will nicht mehr zur Kirche, Trudi findet den Religionsunterricht für die Katze, und Theo ist schon zum sechstenmal nach Taizé unterwegs ... Und «Jesus, die Geschichte eines Lebenden» kostet über siebzig Gulden; sie werden es nie lesen, aber sehnen sich nach einem Hauch jener Menschlichkeit; sie kommen beinahe überwältigt aus dem Film «Jesus Christ Superstar» und halten Judas oft noch für den Besten.

Ein breites Feld, das mühsam zu beschreiben und zu ordnen ist. Aber fest steht: auch das Christentum ist für viele relativ geworden und wird nur soweit akzeptiert, wie es mit anderen religiösen oder nichtreligiösen Daseinsdeutungen vermischt werden kann. Fest steht ferner, daß die offiziellen Kirchen bei den meisten aus dem Gesichtsfeld verschwunden sind und daß alle Strömungen in die beiden genannten Richtungen, die personalistische und die politische, auseinandergehen.

Wie können Politik und Mystik miteinander versöhnt werden? Oder besser noch: wie kann die Mystik eine soziale Mystik werden und wie kann das politische Engagement mystische Tiefe

bekommen? Das ist, so scheint mir, die eigentliche Frage für die Kirche von heute. Sie muß sich diesem Problem stellen, weil sie die Kirche der Zukunft sein. In Frage steht, wie Kirche und Evangelium gleichzeitig Trost spenden und kritisch Stellung nehmen, wie sie zu einem Grundvertrauen im Leben beitragen können, ohne dem Quietismus oder der Kritiklosigkeit zu verfallen.

Jugendpastoral – Ferment der Gesamtpastoral

Während einer Sitzung der Synode der Gereformeerde Kerk bemerkte eine Frau: «Es geht um eine Entscheidung zwischen der Kirche und meinen Kindern.» Diese deutliche und schwerwiegende Aussage gibt exakt den Kern des Dilemmas wieder, vor dem Erzieher stehen. Die Aussage könnte auch von einem Prediger stammen: «Es geht um eine Entscheidung zwischen der Kirche und den jungen Gemeindemitgliedern.» Eine solche Aussage kann allerdings nur vor dem Hintergrund der bisherigen pastoralen Situation (die Jugendlichen werden meistens nicht erreicht) gemacht werden. Es stellt sich deshalb die Frage, ob wir in der Kirche nicht dringend einen neuen Typ von Pastoren für Jugendliche benötigen. Dabei kann es nicht darum gehen, die Jugend wieder in eine Kirche zurückzuholen, die sich selbst nicht genügend verändert. Die Kirche ist vielmehr dort erst zu schaffen, wo die Jugend ist, in der eigenen «peer group», bei den Fragen über das eigene Leben, die etwa lauten: Wer bin ich? Was soll ich tun? Wie soll ich leben? Wer ist denn jener Gott, über den sie sprechen? usw.

Wir sollten den Ausdruck «Jugendpastor» eher vergessen, da der Begriff mehr verdunkelt als erhellt, um was es im Augenblick geht. Das Wort «Jugendpastor» ist in einer Zeit entstanden, in der man einen Pastor benötigte, der sich vor allem auf die Jugendlichen konzentrierte, jedoch seine Arbeit von den üblichen pastorellen Grundoptionen aus tat. In den letzten Jahren wurde jedoch immer deutlicher, daß Jugendpastoral nicht in erster Linie ein kategoriales Feld bedeutet, sondern gerade eine immer radikalere Kritik an der vertrauten Pastoral. Die Antwort auf die wachsende Relativität des Spezialbereichs Jugendpastoral ist daher nicht ein Zurückfallen auf die bekannte allgemeine Pastoral, sondern das Suchen nach einem Raum für Priester, die sich weitgehend distanzieren können von den traditionellen Erwartungen, die um den Pastor herum aufgebaut worden sind. Dies wäre nicht bloß zum Nutzen der Jugendlichen, sondern auch jener stets größer werdenden Gruppe «abwartender Gläubiger», unter denen sich auch viele ältere befinden.

Pastoren kommen schnell in die Versuchung, einen ausdrücklichen Unterschied zu machen zwischen «Lebensfragen» und mehr gesellschaftlichen und politischen Problemen. Sie fühlen sich dann als Spezialisten im Bereich der «Lebensfragen». Diese Trennung ist aber fiktiv. Alle Lebensfragen haben eine gesell-

Theologe

mit Praxiserfahrung

33 J., röm.-kath., staatl. anerkanntes Abschlußexamen an einer phil.-theol. Ordenshochschule, I. Bildungsweg, mit Zusatzausbildung in Gesprächstherapie nach Carl Rogers sowie in Didaktik und Methodik der Erwachsenenbildung, über mehrere Jahre Erfahrungen gesammelt in dem Arbeitsfeld der Erwachsenenbildung, Schulung kirchlicher Mitarbeiter, Aufbau von Gemeindekatechese auf regionaler und überregionaler Basis, Einzel-/Lebensberatung, Leitung von Meditationskursen im Stile des Zen (als Schüler von Prof. Graf Dürckheim/Todtmoos), **sucht** in der Bundesrepublik Deutschland entsprechende verantwortungsvolle Tätigkeit in theol. Erwachsenenbildung, Beratung und/oder Meditationsseminaren. Auch an Referententätigkeit an Akademie oder Volkshochschule ist gedacht.

Stellenangebote sind erbeten unter Chiffre 7708 an die Orientierung, Scheideggstraße 45, CH-8002 Zürich.

schaftlich-politische Dimension. Für Pastoren, die diese Fiktion als Fiktion erkennen, bedeutet dies meistens eine Entdeckung, die den Beginn einer neuen Lernperiode einleitet. Um die notwendige Verbindung zwischen der «Mystik» und der «Politik» zu finden, muß sich der Pastor zunächst selber um eine persönliche Synthese bemühen.

Da die Jugend sich bewußt wird, daß sie sich stets mehr von den herrschenden Vorstellungen entfernt und das Recht für sich in Anspruch nimmt, ihre eigene Identität zu finden und das Überlieferte zu kritisieren, ist es notwendig, nach neuen Formen der Pastoral und des Kirche-Seins zu suchen. Ähnlich wie die Jugendlichen wollen aber auch die Frauen, die Schwarzen, die Dritte Welt, die Ungläubigen usw. ihre Identität nicht mehr von

denen empfangen, die sich selbst als Bezugs- und Mittelpunkt von Kirche und Welt aufdrängen und die «andere» als Satelliten in einer Bahn um ihre Welt kreisen lassen. Sie wollen kein «dritter Mann», kein fünftes Rad am Wagen sein. Sie wollen ihre Identität, auch ihre gläubige Identität, auf eigene Weise und durch sich selber erfahren. Dies geschieht dann über die glitschigen Pfade der Abweichung. Die Frage lautet, ob wir als Pastoren imstande sind, manchmal ein Stück weit mitzugehen auf diesen unbekanntem Pfaden, wohl kritisch, aber nicht voreingenommen.

P. W. J. van Hoff, Utrecht

Übersetzt von Peter Bosse, Nijmegen

Indiens Kirchen während des Ausnahmezustands

«Sie wissen, daß wir Inder durch neunzehn schwere Monate gegangen sind. Für alle, die im öffentlichen Leben stehen, war es notwendig, Stellung zu beziehen. Viel wird gegenwärtig hier und im Westen über die vergangenen Ungerechtigkeiten geschrieben und gesprochen; dabei ist meistens von Politikern und Bürokraten die Rede, doch fast nie von der Rolle der christlichen Kirchen im Rahmen dieser Politik. Wie sind sie in den letzten anderthalb Jahren, so habe ich mich gefragt, ihrer sozialen Verantwortung gerecht geworden?»

Mit diesen Begleitworten hat uns Dr. *Ignatius Puthiadem SJ*, Professor für Indologie am Sacred Heart College (Hochschule der Jesuiten) in Kodaikanal, den folgenden Artikel zugesandt. In seinem Grundanliegen deckt er sich mit den Ansichten, die in Nr. 5 (S. 51ff.) zum Thema «Kirche und Entwicklung in Indien» geäußert wurden. Aber im Sinne der Zuschrift in Nr. 7 (S. 83) wird man auch hier zu fragen haben, wieviel Relevanz denn die heutigen «Kirchen» im 700-Millionen-Volk Indiens – die Christen machen darin nur zwei Prozent aus – haben: Würden die Bischöfe ernst genommen, wenn sie, wie in Brasilien oder San Salvador ihre Stimme für das unterdrückte «Volk» und gegen die «Oligarchie» erheben? Allerdings schreibt unser Autor aus *Südindien*, wo die Kirchen nicht so «fremd» und zahlenmäßig von viel größerem Gewicht sind. Ist aber nicht vielleicht sein Blick immer noch zu sehr auf die Hierarchie gerichtet? Gerade das Beispiel des neuen christlichen Ministers *George Fernandez* – er stammt aus Bombay – scheint darauf hinzuweisen, daß vermehrt auf eine Laienbewegung zu setzen wäre: Er gab sein Theologiestudium auf, um seiner politischen Berufung zu folgen und für dieses Engagement frei zu werden. Als Priester und selbst als Bischof hätte er nie diese Rolle spielen können. Bleibt die Frage nach der klerikalen Erziehung und einer immer noch allzu devoten Einstellung gegenüber der Obrigkeit (zunächst innerkirchlich und deshalb auch nach außen) unter der indischen Hierarchie bzw. als Kriterium bei der Ernennung der Bischöfe. In diesem Zusammenhang verweisen wir auf einen früheren Aufsatz des Autors: «Indiens Priester zwischen zwei Stühlen», Orientierung 1973, S. 18ff.

Die Redaktion

Als der Wahlsieg der Janatapartei in Indien feststand, ging ein Aufatmen durch das ganze Land. Große Aufzüge in den Städten, Kundgebungen und Jubelstimmung. Der neue Ministerpräsident Morarji Desai verglich das, was seit der Ankündigung der Parlamentswahlen (18. Januar) geschehen war, mit dem Freiheitskampf vor Indiens Unabhängigkeit im Jahre 1947. Eine zweite Freiheitsbewegung war über die Nation gegangen. Aber wie die erste, die von Mahatma Gandhi inspiriert und angeführt worden war, blieb der Grundsatz von *Ahimsa*, Gewaltlosigkeit, unangetastet. Die beiden großen Männer der neuen Regierung sind selbst wichtige Mitkämpfer des Mahatma gewesen: der Ministerpräsident *Morarji Desai* und *Jayaprakash Narayan*, der zwar kein Amt bekleidet, doch eine gewichtige moralische Stimme in der neuen Regierungssära besitzt. Beide hatten für ihre Liebe zur Wahrheit und für ihre Prinzipientreue während Indira Gandhis Regime in Gefängnissen büßen müssen; Morarji wurde erst im Januar freigelassen. Auch das steht in bester indischer Tradition der Freiheitskämpfe, haben doch Gandhi und seine Mitstreiter wiederholt in britischen Gefängnissen gesessen. Daß die neue indische Regierung den gandhischen Geist wieder auf-

nehmen will, wurde allen deutlich, als die Parlamentsmitglieder der Janatapartei am Rajghat in Neu-Delhi, wo Gandhis Leichnam eingäschert wurde, gelobten, in seinem Geist, im Geiste des «Vaters der Nation», das Geschick unseres Landes zu führen.

Verhaltensmuster aus der Kolonialzeit

Vergleichen wir jetzt mit der Rolle der christlichen Kirchen während der Kolonialzeit, als Indien zum erstenmal um Freiheit kämpfte, das Verhalten der Kirchen während Indira Gandhis Diktatur, die viele Inder als bedrückender und entwürdigender empfunden haben als die britische Kolonialgewalt. Die Kirchen waren dem nationalen Freiheitskampf gegenüber negativ eingestellt. Die Missionare waren mit den Kolonialherren ins Land gezogen, hatten während der gesamten Kolonialgeschichte mit ihnen Hand in Hand gearbeitet. Sowohl die kirchliche als auch die staatliche Hierarchie stammte aus Europa, die Religion der Missionare war auch die der Kolonialherren. Also war es fast «natürlich», daß die indischen Kirchen die Interessen der Kolonialmacht verteidigten. Die Angst vor der Zukunft spielte eine wichtige Rolle. Was würde geschehen, fragten sie sich, wenn die Engländer abziehen und die Regierungsgewalt in die Hände der Inder, das heißt der Hindus, überwechselt? Würde eine Regierung, die überwiegend aus Hindus besteht, und eine freie Gesellschaft, in der die Christen eine Minderheit von nur 2% sind, deren traditionellen Einfluß und deren Freiheit gewährleisten und bewahren? In den letzten zweihundert Jahren war Indien in den Genuß der größten derzeitigen missionarischen Bewegung gelangt. Indien war das Missionsland par excellence geworden. Kirchen, Priesterseminare, Schulen, Krankenhäuser und andere Institutionen waren gebaut worden und sorgten für das Prestige der Kirchen, für ihren sozialen Einfluß, der damals wie heute weit über den natürlichen Einfluß einer so kleinen Minderheit hinausging. Der Grund ist die vom Westen aufgebaute Finanzkraft der Kirchen. Sie hatten also viel zu verlieren und waren, als die indische Bevölkerung zur Freiheit drängte, um die Erhaltung ihres Besitzes und Einflusses besorgt – statt (von einigen noblen Ausnahmen abgesehen) für die legitimen Rechte und Freiheiten der Bevölkerung mitzukämpfen. Wer die christlichen Zeitschriften vor 1947 nachliest, kann sich leicht davon überzeugen. Nach der Unabhängigkeit Indiens erwiesen sich die Befürchtungen der Kirchen als unbegründet. Die Indische Union war als säkularer Staat gegründet worden und wurde streng säkular regiert, trotz der überwiegenden hinduistischen Mehrheit im Volk und in der Regierung. Der Staat gewährte nicht nur freie Religionsausübung, sondern, ehrwürdiger indischer Tradition folgend, auch die Freiheit, seine eigene Religion zu propagieren. Alle kirchlichen Institutionen blieben in Händen der Christen und wurden von der Regierung offiziell anerkannt. Ihre Schulen wurden wie andere Schulen finanziell unterstützt. Wohl er-

schwerte die Regierung die Einreise neuer ausländischer Missionare, um die Überfremdung des indischen Christentums zu unterbinden. Doch genießen die Christen in Indien größere Freiheit als in manchen christlichen Ländern des Westens. Bis zur Notstandserklärung konnte zum Beispiel Rom indische Bischöfe ohne Zustimmung der Regierung in New Delhi ernennen, was in Spanien lange Zeit unmöglich gewesen ist. Als die Kirchen die positive Haltung der Regierung erkannten, wechselten sie von heute auf morgen das Lager und begannen, es mit der einheimischen indischen Regierung zu halten.

Theologie der Befreiung blieb reine Theorie

Der Erklärung des Notstands im Juni 1975 waren Monate gewaltloser Agitation gegen die Regierung und insbesondere gegen Ministerpräsidentin Indira Gandhi vorausgegangen. In der Provinz Gujarat gab es massive Studentenunruhen, dann betrat ein alter Mitkämpfer Mahatma Gandhis, Jayaprakash Narayan (genannt J. P.), die Politik und rief die Bevölkerung zum zivilen Ungehorsam gegen die Regierung auf. In wenigen Monaten entfachte er eine enorme Widerstandsbewegung in ganz Nordindien. Er geißelte die Korruption der Regierung, die vom kleinen Regierungsbeamten bis zu den Ministern und der Ministerpräsidentin selbst ging, die Ausnützung der Armen, die verfehlten Wirtschaftsprogramme, aufgrund derer die Bevölkerung seit der Unabhängigkeit immer tiefer in Armut gesunken ist. Die Kirchen schwiegen; sie machten sich wieder einmal nicht zum Anwalt der breiten Bevölkerung, sondern hielten es mit der politischen Macht aus Furcht vor Verlust an Einfluß, Beschneidung der Freiheit und Verstaatlichung der vielen Institutionen, die sie leiten.

In unseren Priesterseminaren lehren wir die neuesten Theologien sozialer Befreiung, doch bleiben sie Lehrstoff, Theorie; bisher haben die indischen Kirchen noch keinen Beitrag im Kampf um die soziale Emanzipation und volle Menschwerdung der Bevölkerung geleistet. Die Kirchen wollen die Armut der Bevölkerung nur mit finanziellen Mitteln vom Ausland beseitigen – statt auch und primär durch Strukturveränderungen und eine angemessene Erziehung der Menschen. Finanzielle Mittel allein schaffen nur neue Probleme, weil sie sich nur die Schwäche der Menschen zunutze machen; Geld gerät in falsche Kanäle, bleibt bei der Hierarchie hängen und zementiert ihren Machtanspruch; nur sehr wenig tropft zu den Notleidenden durch. Dieser fundamentale Tatbestand muß im Westen erst noch erkannt werden; er ruft nach einer veränderten Strategie kirchlicher Entwicklungshilfe. Will die Kirche in Indien effektiver sozial wirken, muß sie bei sich selbst anfangen und ihre feudal-autoritäre Struktur abbauen. Ohne Umkehr und Umdenken aber wird die Tendenz, die wir seit Jahrzehnten beobachten, nämlich daß die Armen ärmer und die Reichen reicher werden, anhalten, und die Kirchen werden mitschuldig sein.

Zaghafte Reaktion auf die Sterilisationskampagne

Auch während der neunzehn Monate des Notstands schwiegen die Kirchen. Mehr als dreihunderttausend Menschen wurden in Gefängnisse geworfen, viele sind mißhandelt und in langer Einzelhaft gehalten worden. In dieser Zeit starben etwa siebzig Menschen in den Gefängnissen, weil sie gequält wurden oder ungenügende medizinische Verpflegung bekamen. Schreckliche Brutalitäten werden jetzt aufgedeckt. In der zweifellos sehr notwendigen Bemühung, die Geburtenrate zu drücken, begann die indische Regierung eine massive Sterilisationskampagne, unter der besonders die arme, hilf- und wehrlose Landbevölkerung leiden mußte. Zwar betonte die Regierung immer wieder, daß sie Zwangssterilisation nicht befürworte, doch die Methoden, mit denen Regierungsbeamte, Doktoren, Lehrer, Krankenschwestern usw. Opfer der Sterilisationskampagne anwarben, hatten nichts mehr mit menschlicher Freiheit zu tun. Regie-

rungsangestellte mußten ihr monatliches Soll an Sterilisationen erfüllen, wenn sie ihr volles Gehalt und ihre beruflichen Vorteile behalten wollten. Sie drängten die unwissenden Menschen mit später nie erfüllten Versprechungen, falscher Aufklärung und Listen auf den Operationstisch. Die medizinische Behandlung war völlig unzureichend, ja oft entwürdigend. Sogar Tierärzte mußten vielfach Sterilisationen vornehmen. Das Ergebnis war nicht selten Tod oder lebenslange körperliche Schäden.

Wir stellen die Frage: Hat niemand der rund neunzig katholischen Bischöfe in Indien davon gewußt? Warum haben sie nicht protestiert und die Menschen in ihren Diözesen zu beschützen versucht? Die Kirche hat in der Tat gegen die Sterilisationen protestiert, und zwar auf der letzten Bischofskonferenz in Bombay, als sie ein sanft formuliertes Dokument veröffentlichte; allerdings wandte sie sich darin gegen Sterilisation prinzipiell und verlor kein Wort zur Unterdrückung der Bevölkerung.

Zweimal haben die katholischen Bischöfe Indiens an der Regierung Kritik geübt; es ist erhellend, diese beiden Fälle zu referieren. Als vor dem Notstand die Verstaatlichung christlicher Schulen diskutiert wurde, wehrte sich die Kirche heftig dagegen, das heißt, als es um ihre eigenen Interessen ging; sodann, als sich Neu-Delhi (während des Notstands) ein Mitspracherecht bei der Ernennung neuer indischer Bischöfe gab. Dabei ist freilich zu beachten, daß sich ernsthafte und enttäuschte Christen bei der Regierung in Neu-Delhi wiederholt beklagt hatten, daß der Heilige Stuhl in Rom die Bischöfe willkürlich ernenne – ohne auf ethnische und geographische Interessen Rücksicht zu nehmen. Nach Ansetzung der Wahl hat die Regierung in Neu-Delhi ihr Mitspracherecht wieder zurückgenommen, und die Bischöfe werden wie früher von Rom ernannt.

Eine Handvoll mutiger Christen

Während der neunzehn Monate des Notstands ist unseres Wissens kein aktiver Katholik gefangengenommen worden, mit Ausnahme der Brüder *Lawrence* und *George Fernandez* und zweier belgischer Jesuiten. *George Fernandez* war ein einflußreicher Gewerkschaftler, der bei der Proklamierung des Notstands in den politischen Untergrund ging, von dort Aktivitäten gegen die Regierung begann, doch später gefaßt wurde. Als ein Gefangener gewann er die Wahl ins Parlament und ist inzwischen dem neuen Kabinett als Kommunikationsminister beigetreten. Bischof *Sopin*, der unter der Urbevölkerung in Nordindien arbeitet, war wahrscheinlich der einzige Bischof, der sich gegen die Regierung wandte. Einige christliche Intellektuelle verfaßten vor der Wahl einen offenen Brief, in dem sie Indira Gandhi angriffen und baten, für die Freiheit zu wählen. Dazu gehören *M. M. Thomas*, der ehemalige Präsident des Weltkirchenrates, *D. Baretto*, ein katholischer Weltpriester, und *C. T. Kurian*, ein prominenter evangelischer Wirtschaftswissenschaftler. *S. Kappen*, ein freischaffender Jesuit, schrieb massive Aufsätze gegen die Notstandsregierung. Und der Schriftleiter der katholischen Wochenzeitung in Tamil, *M. A. Thamburaj*, ein Priester, bat seine Leser, «die Freiheit zu wählen»; der Zensor drohte ihm mit Gefängnis.

Damit erschöpft sich bereits die Liste mutiger Christen, die für Gerechtigkeit gesprochen und geschrieben haben. Die kirchliche Hierarchie hat stillschweigend mit der Regierung zusammengearbeitet und sich im übrigen mit Bagatellen beschäftigt wie zum Beispiel, ob Priester ihren weißen Talar tragen müssen, ob Kommunion in beiderlei Gestalten verteilt werden darf, ob der Priester am Altar Schuhe tragen soll, ob vor dem Altar eine Verbeugung oder eine Kniebeuge vorzuziehen sei; diese und ähnliche Themen boten während der Notstandsmonate den Stoff für die bischöflichen Rundschreiben.

In einigen blamablen Fällen haben die Kirchen sogar öffentlich für Indira Gandhi geworben. Ein nichtkatholischer Bischof («Kirche von Nordindien») in Neu-Delhi hat Indira sogar vor

der Wahl öffentlich Unterstützung versprochen und es «im Namen aller Christen» getan. Der Präsident der Katholischen Union Indiens rief dazu auf, die Ministerpräsidentin wiederzuwählen; er ließ nach den heiligen Messen Handzettel dieses Inhalts verteilen. Während des Notstands haben wenigstens zwei bedeutende katholische Institutionen Indira Gandhi eingeladen, ihren Jubiläumsfeierlichkeiten vorzustehen. Ferner eröffnete sie die Internationale Konferenz der Katholischen Universitäten in Neu-Delhi; diese Gelegenheit benutzte sie, den Ausnahmezustand zu verteidigen und die Kongreßpartei als die einzige Partei herauszustellen, die den Minderheiten Freiheit garantieren könne. Als eine «großzügige Geste» ernannte sie einen Jesuiten zum indischen Vertreter bei den Vereinten Nationen. Die katholischen Zeitungen sahen darin einen Sieg für die Kirche. Manche aber bedauerten, daß die Kirche der Ministerpräsidentin die Gelegenheit gab, sich zum Fürsprecher der Minderheiten zu erklären.

Vergleichen wir die christliche Haltung mit der mutigen Rede, die *Imam Bukhari*, das Haupt der Jama-Masjid-Moschee in Neu-Delhi, am 25. Februar gehalten hat. Er kritisierte die «tyrannische» Unterdrückungspolitik der Notstandsregierung, zählte die politischen Sünden der Regierung auf und forderte seine vielen hundert Zuhörer auf, für die Wiederherstellung der Menschenrechte zu kämpfen und die Oppositionsparteien zu wählen. Er beschloß seine Rede: «Ich selbst bin bereit zu sterben im Kampf für die Wiederherstellung der Menschenrechte in Indien.» Kein christlicher Bischof hat eine solche Sprache gesprochen, niemand besaß den Mut dazu, obwohl wir uns doch alle als Jünger und Anhänger dieses «Narren» Jesus Christus ausgeben, der der Wahrheit zuliebe sein Leben verlor.

Zusammenfassend müssen wir feststellen, daß die Kirche Christi, die ihm nachfolgen will, die Chance verpaßt hat, seinen Geist unter den Menschen zu verbreiten, als es um Freiheit, menschliche Würde und eine gerechte gesellschaftliche Ordnung ging. Gewiß haben einige mutige Christen ihre Stimme erhoben, einige sind ins Gefängnis gekommen; es ist auch wahr, daß viele Christen hervorragende karitative Arbeit leisten, doch in den entscheidenden geschichtlichen Augenblicken hat die offizielle Kirche versagt. Wo liegen die Gründe? Der wichtigste Grund ist die Furcht, Eigeninteressen einzubüßen. Eine Kirche, die sich selbst «einpflanzen» will und damit die Errichtung großer Schulen und Krankenhäuser versteht, eine Kirche, die «präsent» sein will und darunter Rivalität mit anderen Religionen und Prestige versteht, muß ständig vor einem Verlust zittern. Die Botschaft Christi, sein Evangelium, hat prophetischen Charakter. Prophezie ist nur möglich unter Furchtlosen, bei Menschen, die gänzlich entblößt vor Gott und den Menschen stehen und so die Wahrheit suchen, sie auszusprechen wagen und leben. Wir Indier sagen «*Satyam eva jayate*» – Wahrheit allein siegt! Doch Wahrheit siegt nur durch Schmerz und Leid. Wir indischen Christen haben diese Erfahrung noch nicht gemacht. Solange wir uns auf ausländische Gelder, imposante Gebäude und die Gunst der Mächtigen verlassen, werden wir nicht hinzulernen können. Ich glaube, daß die indische Kirche gerade jetzt, nach ihrem neuerlichen Versagen, vor der schicksalsschweren Entscheidung steht, umzukehren, evangelischer, einfacher, wahrhaftiger zu werden. Der Zeitpunkt ist günstig; der Fehler, zweimal gemacht, sollte sich nicht ein drittes Mal wiederholen.

Ignatius Puthiadam SJ, Kodaikanal (Südindien)

Aus dem Englischen übersetzt von M. Kämpchen

«Richtlinien für die Sterbehilfe» in der Schweiz

Die Schweizerische Akademie der medizinischen Wissenschaften hat kürzlich «Richtlinien für die Sterbehilfe» veröffentlicht. Die Richtlinien und der ihnen beigefügte Kommentar, die wir hier im Wortlaut abdrucken, sind im Gefolge der Affäre um Professor Hämmerli im Jahre 1975 von einer Expertenkommission erarbeitet und am 5. November 1976 verabschiedet worden. Die Kommission umfaßte ärztliche Standesvertreter, ärztliche Experten verschiedener Fachrichtungen, einen Juristen und je einen evangelischen und katholischen Ethiker. Von evangelischer Seite war dies Professor Hermann Ringeling, Bern (vgl. *Für ein humanes Sterben* in: *Lutherische Monatshefte* 12/1976) und von katholischer Seite Pater Dr. Albert Ziegler SJ, Zürich, der zu diesem Thema in unserer Zeitschrift geschrieben hat (vgl. *Orientierung* 4 und 5/1975, S. 39ff.; 55ff.).

Red.

ZU DEN AUFGABEN des Arztes gehört auch die Sterbehilfe; sie ist das Bemühen, dem Sterbenden so beizustehen, daß er in Würde zu sterben vermag. Solche Sterbehilfe ist nicht nur ein medizinisches, sondern auch ein ethisches und juristisches Problem.

I. Ärztliche Überlegungen

Der von einer tödlichen Krankheit oder von einer lebensgefährlichen äußeren Gewalteinwirkung betroffene Mensch ist nicht notwendigerweise ein Sterbender. Er ist ein in Todesgefahr Schwebender, und es versteht sich von selbst, daß stets die Lebenserhaltung und wenn möglich die Heilung anzustreben ist. In solchen Fällen hat der Arzt diejenigen Hilfsmittel einzusetzen, die ihm zur Verfügung stehen und geboten erscheinen. Diesen Patienten zu behandeln, ist Lebenshilfe und keine Sterbehilfe.

1.a) Die Sterbehilfe betrifft den *im Sterben liegenden Menschen*. Ein Sterbender ist ein Kranker oder Verletzter, bei dem der Arzt

auf Grund einer Reihe klinischer Zeichen zur Überzeugung kommt, daß die Krankheit irreversibel oder die traumatische Schädigung infaust verläuft und der Tod in kurzer Zeit eintreten wird. In solchen Fällen kann der Arzt auf weitere, technisch eventuell noch mögliche Maßnahmen verzichten.

b) Die ärztliche Hilfe endet beim *Eintritt des Todes*, dessen Definition in den «Richtlinien für die Definition und die Diagnose des Todes» der Schweizerischen Akademie der medizinischen Wissenschaften (1969) festgelegt ist.

2. Die Sterbehilfe umfaßt die aktive Sterbehilfe (oder Sterbenachhilfe) und die passive Sterbehilfe. Allerdings ist diese Unterscheidung in einzelnen Fällen nicht leicht zu treffen.

a) Die *aktive Sterbehilfe* ist die gezielte Lebensverkürzung durch Tötung des Sterbenden. Sie besteht in künstlichen Eingriffen in die restlichen Lebensvorgänge, um das Eintreten des Todes zu beschleunigen.¹ Aktive Sterbehilfe ist nach dem Schweiz. Strafgesetzbuch strafbare vorsätzliche Tötung (StGB Art. 111 bis 113, Adnex). Sie bleibt gemäß StGB Art. 114 strafbar, selbst wenn sie auf Verlangen des Patienten erfolgt.

b) Die *passive Sterbehilfe* ist der Verzicht auf lebensverlängernde Maßnahmen beim Todkranken. Sie umfaßt die Unterlassung oder das Nichtfortsetzen von Medikationen sowie von technischen Maßnahmen, z. B. Beatmung, Sauerstoffzufuhr, Bluttransfusionen, Hämodialyse, künstliche Ernährung.

Ärztlich ist der Verzicht auf eine Therapie bzw. die Beschränkung auf eine Linderung von Beschwerden begründet, wenn ein Hinausschieben des Todes für den Sterbenden eine nicht zumutbare Verlängerung des Leidens bedeutet und das Grundleiden

¹ Diese Sterbehilfe wurde auch als «aktive Euthanasie» bezeichnet, obschon «Euthanasie» eigentlich «guter Tod» heißt. Im Dritten Reich wurde die «Vernechtung lebensunwerten Lebens» mißbräuchlich mit diesem Worte bezeichnet, weshalb es hier nicht gebraucht wird.

mit infauster Prognose einen irreversiblen Verlauf angenommen hat.

c) Als medizinische Sonderfälle sei das Vorgehen bei einigen zerebralen Störungen erörtert:

Apallisches Syndrom (Coma vigile, akinetischer Mutismus). Wenn der Patient dauernd schwer bewußtseinsgestört bleibt und keinerlei Kommunikation mit seiner Umwelt hat, so muß der Arzt nach längerer Beobachtung beurteilen, ob der Prozeß irreversibel ist, so daß auf die besonderen lebensverlängernden Maßnahmen verzichtet werden kann, auch wenn das Atmen und das Schlucken erhalten sind. Die Behandlung darf sich in diesen Fällen auf pflegerische Hilfe beschränken.

Schwere zerebrale Störungen des Neugeborenen. Bei schweren Mißbildungen und perinatalen Schäden des Zentralnervensystems, die zu irreparablen Entwicklungsstörungen führen würden, und wenn ein Neugeborenes bzw. ein Säugling nur dank des fortdauernden Einsatzes außergewöhnlicher technischer Hilfsmittel leben kann, darf von der erstmaligen oder anhaltenden Anwendung solcher Hilfsmittel abgesehen werden.

II. Ethische Gesichtspunkte

Die Schweizerische Akademie der medizinischen Wissenschaften war von dem Grundgedanken geleitet, daß es die primäre Verpflichtung des Arztes ist, dem Patienten in jeder möglichen Weise helfend beizustehen. Während des Lebens ist die Hilfe, die er leisten kann, ausgerichtet auf die Erhaltung und Verlängerung des Lebens. Beim Sterbenden hängt die bestmögliche Hilfe von einer Anzahl von Gegebenheiten ab, deren angemessene Würdigung und Abwägung den Arzt vor schwere Entscheidungen stellen kann. Der Arzt hat in seine Überlegungen unter anderem

- die Persönlichkeit oder den ausgesprochenen oder mutmaßlichen Willen des Patienten
- seine Belastbarkeit durch Schmerzen und Verstümmelung
- die Zumutbarkeit medizinischer Eingriffe
- die Verfügbarkeit therapeutischer Mittel
- die Einstellung der menschlichen und gesellschaftlichen Umgebung

einzu beziehen.

Der Sterbeprozess beginnt, wenn die elementaren körperlichen Lebensfunktionen erheblich beeinträchtigt sind oder völlig ausfallen. Sind diese Lebensgrundlagen derart betroffen, daß jegliche Fähigkeit entfällt, Subjekt oder Träger eigener Handlungen zu sein, d. h., sein Leben selbst zu bestimmen, und steht der Tod wegen lebensgefährdender Komplikationen unmittelbar bevor, so ist dem Arzt ein breiter Ermessensspielraum für sein Handeln zuzugestehen.

Diese Richtlinien können dem Arzt seine Entscheidung nicht abnehmen, sollen sie ihm aber nach Möglichkeit erleichtern.

III. Rechtliche Beurteilung

Die Sterbehilfe beruht auf der Verpflichtung des Arztes, bei der Übernahme der Behandlung eines Patienten alles in seinen Kräften Stehende zu unternehmen, um Gesundheit und Leben des Kranken zu fördern und zu bewahren. Diese Pflicht wird als *Garantienpflicht des Arztes* bezeichnet. Der Arzt, welcher passive Sterbehilfe leistet, könnte zivil- oder strafrechtlich verantwortlich werden, wenn er dadurch seine Garantienpflicht verletzt. Deshalb muß der Arzt wissen, in welcher Weise diese Pflicht einerseits dem urteilsfähigen, bei vollem Bewußtsein befindlichen Patienten, und andererseits dem bewußtlosen Patienten gegenüber besteht.

1. Der Wille des *urteilsfähigen* Patienten, der über die Erkrankung, deren Behandlung und die damit verbundenen Risiken aufgeklärt worden ist, bindet den Arzt. Weil der urteilsfähige Patient darüber zu entscheiden hat, ob er behandelt werden will,

kann er die Behandlung abbrechen lassen. Unter diesen Umständen entfällt die rechtliche Grundlage zur Behandlung mit denjenigen Maßnahmen, welche der Patient nicht mehr wünscht. In diesem Fall darf sich der Arzt - dem Wunsch des Patienten entsprechend - darauf beschränken, nur noch leidmildernde Mittel zu geben oder eine in anderer Weise beschränkte Behandlung durchzuführen, ohne daß er deswegen rechtlich verantwortlich wird. Es gilt der Grundsatz: «*Voluntas aegroti suprema lex esto*».

2. Ist der tödlich erkrankte Patient *nicht mehr urteilsfähig* und deswegen nicht in der Lage, seinen Willen zu äußern (wie z. B. der Bewußtlose), so wird die Pflicht des Arztes zivilrechtlich nach den Regeln der «*Geschäftsführung ohne Auftrag*» bestimmt (OR Art. 419ff.). Die Heilbemühungen sind dann entsprechend dem mutmaßlichen Willen des Patienten auszuführen.

Richtlinien für die Sterbehilfe

I. Einleitung

Zu den Pflichten des Arztes, welche Heilen, Helfen und Lindern von Leiden als hohes Ziel umfassen, gehört auch, dem Sterbenden bis zu seinem Tode zu helfen. Diese Hilfe besteht in Behandlung, Beistand und Pflege.

II. Behandlung

a) In bezug auf die Behandlung ist der Wille des *urteilsfähigen* Patienten nach dessen gehöriger Aufklärung zu respektieren, auch wenn er sich nicht mit medizinischen Indikationen deckt.

b) Beim bewußtlosen oder sonst *urteilsunfähigen* Patienten dienen medizinische Indikationen als Beurteilungsgrundlage für das ärztliche Vorgehen im Sinne einer Geschäftsführung ohne Auftrag. Hinweise auf den mutmaßlichen Willen des Patienten sind dabei zu berücksichtigen. Dem Patienten nahestehende Personen müssen angehört werden; rechtlich aber liegt die letzte Entscheidung beim Arzt. Ist der Patient unmündig oder entmündigt, so darf die Behandlung nicht gegen den Willen der Eltern oder des Vormundes eingeschränkt oder abgebrochen werden.

c) Bestehen bei einem auf den Tod Kranken oder Verletzten Aussichten auf eine Besserung, kehrt der Arzt diejenigen Maßnahmen vor, welche der möglichen Heilung und Linderung des Leidens dienen.

d) Beim Sterbenden, auf den Tod Kranken oder lebensgefährlich Verletzten

- bei dem das Grundleiden mit infauster Prognose einen irreversiblen Verlauf genommen hat und
- der kein bewußtes und umweltbezogenes Leben mit eigener Persönlichkeitsgestaltung wird führen können lindert der Arzt die Beschwerden. Er ist aber nicht verpflichtet, alle der Lebensverlängerung dienenden therapeutischen Möglichkeiten einzusetzen.

III. Beistand

Der Arzt bemüht sich, seinem auf den Tod kranken, lebensgefährlich verletzten oder sterbenden Patienten, mit dem ein Kontakt möglich ist, auch menschlich beizustehen.

IV. Pflege

Der auf den Tod kranke, lebensgefährlich verletzte und der sterbende Patient haben einen Anspruch auf die ihren Umständen entsprechende und in der gegebenen Situation mögliche Pflege.

ren. Dieser Wille ist nicht einfach als auf bloße Verlängerung von Schmerzen und Leiden zielend anzusehen. Vielmehr kann der Respekt vor der Persönlichkeit des Sterbenden die Anwendung medizinischer Maßnahmen als nicht mehr angezeigt erscheinen lassen. Ist diese Voraussetzung gegeben, so kann sich der Arzt strafrechtlich auf einen der «Geschäftsführung ohne Auftrag» entsprechenden Rechtfertigungsgrund berufen.

3. *Eine frühere schriftliche Erklärung*, worin der Patient auf jede künstliche Lebensverlängerung verzichtet, kann für die Ermittlung seines Willens ein gewichtiges Indiz abgeben. Entscheidend ist jedoch der gegenwärtige mutmaßliche Wille, der nur auf Grund einer sorgfältigen Abwägung aller Umstände des Falles gefunden werden kann. Verbindlich ist die frühere Erklärung schon deshalb nicht, weil sie zu jeder Zeit rückgängig gemacht werden kann. Somit muß stets danach gefragt werden, ob der Patient die Erklärung im gegenwärtigen Augenblick vernünftigerweise widerrufen würde oder nicht.

4. *Dem Patienten nahestehende Personen* sind anzuhören. (Nahestehende Personen sind in der Regel, doch nicht ausschließlich, die nächsten Verwandten des Patienten.) Die letzte Entscheidung liegt rechtlich allerdings beim Arzt. Ist jedoch der Patient unmündig oder entmündigt, so darf die Behandlung nicht gegen den Willen der Eltern oder des Vormundes eingeschränkt oder abgebrochen werden.

Buchhinweis

Ärztlich-ethische *Standescodes* wie Eid des Hippokrates, Genfer Ärztegelöb- nis 1948, Nürnberger Code 1947 (Versuche am Menschen), ferner Erklärungen über die Menschenrechte bzw. «*Rechte der Kranken*» (USA 1973, Straß- burg 1976) sowie Deklarationen über Definition und Diagnose des *Todes* (im Kontext der Organtransplantationen), schließlich die obigen «*Richtlinien für die Sterbehilfe*» sind zusammengestellt und kommentiert in dem von J. Wunderli redigierten Teil III des soeben erschienenen Sammelbandes *Medizin im Widerspruch* (Walter-Verlag Olten, 299 S.). Der aktualisierende Titel, der ein

Das Porträt eines Staatsmannes und
Christen, der seiner Zeit weit voraus war

Victor Conzemius Philipp Anton von Segesser (1817–1888)

Demokrat zwischen den Fronten
252 Seiten, 52 Schwarzweiss-Fotos
Gebunden Fr. 28.80

Dieses Buch stellt in einer Biographie und in einer Auswahl von Texten den bekannten Schweizer Politiker Philipp Anton von Segesser vor, der im letzten Jahrhundert zur Zeit des Kultur- kampfes und des Ersten Vatikanischen Konzils in Kirche und Staat eine wichtige Rolle spielte.

Benziger

«Pro und Kontra» erwarten liebe, verdeckt das eigentliche Anliegen: Auftrag und Verantwortung des Arztes durch Einbezug ethischer Überlegungen neu zu begründen und so einen Ausweg aus der Krise der Medizin zu suchen. Von den beiden Herausgebern, J. Wunderli (Stadtarzt in Zürich) und K. Weiß- haupt hat der erste selber den zentralen Hauptteil «Ausgewählte Probleme der speziellen ärztlichen Ethik» bestritten. In die Grundlegung («*Ärztliches Han- deln und Ethik*») teilen sich zwei Psychiater (M. Bleuler, E. S. Wolf), und je ein Neurochirurg (G. Weber), Ethiker (K. Weisshaupt), Theologe (R. Leuenber- ger) und Soziologe (R. Depner). lk.

Buchbesprechung

Schließt das Kirchenrecht alle wiederverheirateten Geschiedenen von den Sakramenten aus? Von Dr. Adam Zirkel, Matthias Grünewald Verlag, Mainz 1970, 9,80 DM

Das Problem ist dringend und rührt nicht nur an viele schmerzliche Einzel- schicksale, sondern auch an die Glaubwürdigkeit der Kirche. Auf der Deut- schen wie auf der schweizerischen Synode haben nach heftigem Ringen die Bischöfe versprochen, die Postulate innerhalb unseres Sprachgebietes miteinander abzustimmen und den zuständigen Instanzen zu unterbreiten. Zwei Jahre sind es her. Die Antwort steht noch aus. Aber die Seelsorger sehen sich gedrängt zu handeln.

Nun kommt der Offizial (kirchlicher Eherichter) des Bistums Würzburg, Dr. A. Zirkel, nach sehr sorgfältigen Untersuchungen der kirchenrecht- lichen Lage und Anwendung moraltheologischer Grundsätze zu der Feststel- lung, daß geschiedene Wiederverheiratete nicht unter allen Umständen vom Sakramentenempfang auszuschließen seien. Dies aber nicht etwa wegen Zweifeln an der Unauflösbarkeit der Ehe (diese Frage wird ausdrücklich offengelassen, «umgangen»), sondern wegen neuer Verpflichtungen und wegen der subjektiven Gutgläubigkeit der neuen Ehepartner, es habe sich das kirch- liche Bewußtsein solchen Menschen gegenüber gewandelt.

Zwar stellt sich die Frage, dies sei nicht verschwiegen, wie lange wir noch mit diesen subtilen juristischen Unterscheidungen auskommen. Aber im Augen- blick ist es wohl richtig, die vorhandenen Möglichkeiten des Kirchenrechts seelsorgerisch verantwortungsbewußt voll auszuschöpfen. Jakob David

Ab 8. Juni 1977

Neue Telefonnummer

01/2010760

ORIENTIERUNG, Redaktion und Verlag
Institut für weltanschauliche Fragen



ORIENTIERUNG

Herausgeber: Institut für weltanschauliche Fragen
Redaktion: Ludwig Kaufmann, Raymund Schwager, Karl Weber, Jakob David, Albert Ebnetter, Mario v. Galli, Robert Hotz, Josef Renggli, Josef Rudin
Anschrift von Redaktion und Administration: Scheideggstraße 45, CH-8002 Zürich, ☎ (01) 360760
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 290004

Abonnementspreise 1977:

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

Deutschland: DM 31.- / Halbjahr DM 16.- / Studen- ten DM 22.-

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

Übrige Länder: sFr. 29.- plus Versandkosten

Gönnerrabonnement: Fr./DM 35.- (Der Mehrbetrag wird dem Fonds für Abonnemente in Länder mit be- hindertem Zahlungsverkehr zugeführt.)

Einzel exemplar: Fr./DM 1.70 / öS 12.- plus Porto

AZ

8002 Zürich Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion