



**D**ICHTEN ist gefährlich. Denn Dichter sprechen aus, was andere nur dunkel fühlen, und wie die Propheten sind sie «die Stimme derer, die ein Heftpflaster auf dem Munde haben». Aber Dichten ist daher auch kommunikativ und schafft Solidarität. Ein Beispiel dafür ist die jüngste «Epistel» von *Ernesto Cardenal*. Von der Insel im Großen See von Nicaragua spannt sie den Bogen hinüber zum brasilianischen Urwald. Dort im Mato Grosso hat die Militärpolizei bei einer Hausdurchsuchung im Missionshaus des Bischofs von São Félix unter anderem die portugiesische Übersetzung von Cardenals «Psalmen» beschlagnahmt. Cardenal wußte nicht einmal, daß es diese Übersetzung gab, aber er wußte, daß dieser Bischof, *Pedro Casaldáliga*, auch selber Gedichte schreibt. Unterdessen wissen das auch viele andere, denn in den staatlich gelenkten Medien wurde der Bischof darob als «subversiv» und «Kommunist» verschrien. Ein anderer Bischof – wir kennen ihn schon (Proença Sigaud; vgl. unsere Titelseite von Nr. 8) – hat mit Zitaten aus den Gedichten und einem Buch Casaldáligas – ein umfangreiches «Beweisstück» für diese Anklage geliefert: drei große Seiten im Journal do Brasil (4. 5. 77). Die Höhere Kriegsschule, ideologisches Zentrum der «Nationalen Sicherheit» sowie die großen Unternehmen, die den Kleinsiedlern von São Félix das Land wegnehmen, wußten ihm dafür Dank. Nur «mit der Kirche», so hatten die Strategen herausgefunden, ließ sich der bischöfliche Sprecher der Indios entfernen und das Werk seiner Laiengruppen und Basismgemeinden zerstören. Für einmal allerdings hatten sie die Rechnung ohne den Wirt gemacht. Diese Kirche bewies Solidarität. Noch ehe sie sich auf höchster Ebene auswirkte, hatte der Mönch auf der Solentiname-Insel die Worte gefunden, die zündeten. Hier eine Probe aus der «Epistel an Monsignore Casaldáliga»:

## Monsignore, wir sind subversiv

*Die Laien, schrieben Sie einmal, «in den Wäldern wie Jaguare, wie Vögel». Ich habe den Namen eines Jungen erfahren (Chico) und den Namen eines Mädchens (Rosa).*

*Der Stamm zieht flußaufwärts. Es kommen die Unternehmen und errichten Zäune. Den Himmel vom Mato Grosso durchkreuzen die Sportflugzeuge der Großgrundbesitzer, die Sie nicht einladen zum großen Churrasco mit dem Innenminister.*

*Die Gesellschaften säen Einsamkeit. Sie bringen den Telegrafen, um falsche Nachrichten zu verbreiten, Transistoren für die Armen, Lügen in die Ohren. Verboten die Wahrheit, denn sie macht frei. Einsamkeit und Trennung und spitze Stacheln.*

*Sie sind ein Dichter und schreiben Metaphern. Aber Sie schrieben auch: «Die Sklaverei ist keine Metapher».*

*Und sie dringen vor bis zum hohen Xingú, die Jäger von wucherischen Bankkonzessionen. Das Weinen in dieser Gegend wie der amazonische Regen. Die Militärpolizei sagte zu Ihnen, die Kirche solle sich nur um die «Seelen» kümmern.*

*Und die blutarmen Kinder, Produkt der Aktiengesellschaften?*

*Vielleicht ist es dunkle Nacht in der Präla-*

*tur von São Félix. Sie allein im Missionshaus, umgeben von Urwald, dem Urwald, durch den die Konzerne schleichen. Es ist die Stunde der Spione der DEOPS und der Banditen der Bankunternehmen. Klopft ein Freund an die Tür, oder ist es die Todesschwadron?*

Die Epistel geht noch über manche Seite weiter. Cardenal weiß sich mit Casaldáliga in Gemeinschaft in der dunklen Nacht der Erben: Wie sollen sie die Erde besitzen, wenn die Erde den Großgrundbesitzern gehört? Und er nennt auch die «Kommunisten»: für sie, sagt er, existiert Gott nicht, sondern die Gerechtigkeit. Aber er fügt hinzu:

*Für die Christen existiert Gott nicht ohne die Gerechtigkeit. Monsignore, wir sind subversiv ...*

Unter diesem Stichwort weiß sich Cardenal mit Casaldáliga durch dieselbe geheime Nummer in irgend einem Archiv und zugleich durch die gemeinsame Nachfolge verbunden:

*Wie Sie wissen, war es eine Folter für die Subversiven, das Kreuz, für die Politischen, und nicht ein Schmuckstück aus Rubinen auf der Brust eines Bischofs. (...)*

*Was macht es, Monsignore, wenn die Militärpolizei oder die CIA uns in Nahrung für die Bakterien verwandelt und uns im ganzen Universum verstreut. Pilatus schrieb das Schild in 4 Sprachen: SUBVERSIV.*

## MENSCHENRECHTE

**Christen und «Nationale Sicherheit»:** Präsident Carters Engagement für die Menschenrechte trägt in Lateinamerika erste Früchte – US-Missionare fordern für ihn den Rückhalt der christlichen Kirchen – Gegendruck der Interessenvertreter – Selbst unter Christen dreierlei Reaktion auf die «Nationale Sicherheit» – Konsens über die Menschenrechte nur in der breiten «Mitte».

Ludwig Kaufmann

## BIOGRAPHIE

**Hugo Balls Leben, eine Kette von Konversionen:** Zum 50. Todestag des Mitbegründers des Dadaismus – Wie es zur frommen Legende des Konvertiten kam – Keine Entwicklung, sondern ein immer neues Springen von Extrem zu Extrem – Von der fanatischen Formzertrümmerung zur strengsten Hierarchie der Geister.

Bert Herzog, Eschenz

## ORTHODOXIE

**Kommt das panorthodoxe Konzil?:** Vorbereitungszentrum außerhalb der orthodoxen Stammländer – Bedrohte Einheit einer gefährdeten Pluralität – Die Diaspora an der Spitze des Konzilsprogramms – Wie weit ist man mit der Ökumene? – Abgeklungene Reformfreudigkeit – Die Einberufung bleibt ungewiss.

Robert Hotz

## THEOLOGIE

**Christus und die indische advaita-Erfahrung:** Wie kann das Christusereignis zugleich einmalig und universell sein? – Von der «provinziellen» zur universellen Christologie – Ein Ansatzpunkt für den Dialog in Indien: die advaita-Erfahrung der Nicht-Zweiheit – Wie verhält sie sich zum Bewußtsein Jesu? – Das johanneische *Ego eimi* und Bubers Grundwort «Ich-Du» – *advaita* und Sohn-Bewußtsein des gläubigen Christen.

Jacques Dupuis SJ, Delhi

## ENTWICKLUNG

**Partizipative Mitwirkung in Projekten:** Basisgemeinschaften als neue Partner der Hilfswerke – Die Zeitverschiebung in den Entscheidungsprozessen – Partizipation in der Projektentwicklung.

Emilio Schaer, Bogotá

## LITERATUR

**Anders als christlich sterben:** Das Todesprotokoll von Fritz Zorn im Buch «Mars» – Ein notwendiger Kontrast zur «Sterben ist schön»-Welle – Abrechnung mit einem toten Leben – Ein Stück Sisyphus von Camus, aber auch etwas «Gnade»?

Bernd Feininger, Ettligen

## BUCHBESPRECHUNGEN

**Zukunft durch kontrolliertes Wachstum**

Paul Erbrich, Feldkirch

Heraus aus der Krise – wohin?

Jakob David

# Christen zu Menschenrechten und «Nationaler Sicherheit»

Das außenpolitische Engagement des amerikanischen Präsidenten Carter für die Menschenrechte, über das bekanntlich hierzulande gewisse Militärstrategen die Nase rümpfen, hat in Lateinamerika bereits erste Früchte getragen. So urteilen mehrere hundert US-Missionare, die in verschiedenen Ländern Lateinamerikas tätig sind. In einem Schreiben an die christlichen Kirchen der Vereinigten Staaten (vgl. Kathpress, 9. August) fordern sie tatkräftige Unterstützung seiner Bemühungen seitens der Öffentlichkeit, namentlich der Religionsgemeinschaften. Diese Unterstützung sei notwendig, da interessierte Gruppen, die in Lateinamerika Geld investiert hätten, einen starken Gegendruck ausüben könnten. Auf die Haltung Carters werden in dem Schreiben Entlassungen von politischen Gefangenen in einzelnen Ländern zurückgeführt. Andererseits enthält es eine Liste von Geistlichen, die in jüngster Zeit in Lateinamerika Opfer der Gewalt wurden. Diese Mordtaten seien keine Einzelfälle gewesen, betonen die Missionare. Die Zahl jener, die von den Diktaturen des Subkontinents getötet worden oder die verschwunden seien, gehe in die Tausende. Sie alle seien Opfer von Militärregimen, die von den Vereinigten Staaten Militär- und Finanzhilfe erhielten. Diese Hilfe werde aus den Steuergeldern der US-Bürger finanziert. Vierzehn der fünfzehn Militärdiktatoren Lateinamerikas seien in US-Militärbasen trainiert worden.

Zu diesem «Training» hat nicht zuletzt die Ideologie der *Nationalen Sicherheit* gehört. Gegen sie hat die Propagierung der Menschenrechte einen äußerst schweren Stand, und man muß sich nicht einbilden, daß das, was seit dem berühmten Buch des brasilianischen Generals Goldbery do Couto e Silva *«Geopolítica do Brasil»* als Philosophie und Strategie in fortschreitender Radikalisierung auf die verschiedenen Länder Lateinamerikas und darüber hinaus «angepasst» wurde, aufgrund der Empfehlungen des jetzigen amerikanischen Präsidenten über Nacht wieder aufgegeben werde. Augenblickserfolge, wie die Intervention der amerikanischen Regierung beim neuen Präsidenten von *El Salvador, Romero*, angesichts der Bedrohung der Jesuiten (denen auch eine Intervention des gleichnamigen Erzbischofs beim Präsidenten sowie eine breite Solidarisierung im Land nebst einigen Aktionen im Ausland<sup>1</sup> zu Hilfe kamen) ändern an der Grundkonzeption dieser Regimes wenig.

Man braucht zum Beispiel nur auf die blutige Niederschlagung der Demonstrationen gegen die Preissteigerung in *Peru* zu sehen, um mit den fünf Bischöfen der Gebiete des Altiplano (Cuzco, Sicuani, Ayaviri, Puno und Juli) die «Grundursachen» der Gewaltsituation in einem «wirtschaftlichen Entwicklungsmodell und einem sozialen und politischen System» zu sehen, die «den Interessen der Mehrheit des Volkes keine Rechnung tragen». Sie beruhen, so erklären die Bischöfe in ihrem jüngsten Hirten Schreiben vom 10. 7., «auf einer Doktrin der Nationalen Sicherheit, die die Personen der Staatsmacht unterordnet und sie zu deren Dienstleuten degradiert.» Dem Mangel an den elementaren Freiheiten schreiben es die Bischöfe zu, daß sich das Volk in einer «Situation der Verzweiflung» befinde, die ihrerseits Rebellion und Gewalt hervorbringe.

Wie wir zum Abschluß unserer Übersicht über *Kirche und Militärmacht in Lateinamerika* (Nr. 10, S. 110–115, Nr. 11, S. 131f) betonten, zeichnet sich heute innerhalb der Kirchen und Episkopate Lateinamerikas im Engagement für die Menschenrechte ein breiter *Konsens* ab. Das ergibt sich aus einem Vergleich der von den verschiedenen Bischofskonferenzen von Zentralamerika, Brasilien, Chile und neuerdings auch sogar von *Argentinien* veröffentlichten Dokumente. Aber gerade von diesem großen Land, von wo die Folterherrschaft seit dem Putsch

<sup>1</sup>Bei dieser Gelegenheit möchten wir nicht versäumen, jenen zu danken, die durch Unterschriftenaktionen der bedrängten Kirche und zumal den Jesuiten von El Salvador zu Hilfe gekommen sind.

von 1976 durch Amnesty International entlarvt und in Deutschland u. a. schlaglichtartig ob des Schicksals und der Erschießung der Tochter des Tübinger Exegeten Ernst Käsemann ins Bewußtsein trat, ist auch die *Uneinigkeit* des Episkopats offenbar geworden.

Wie eine informative Beilage der Kathpress (5.8.77) formuliert, muß man geradezu von einer «zweigeteilten Kirche» sprechen, was sich in entgegengesetzten Stellungnahmen zur *«Lateinamerikanischen Bibel»* gezeigt hat. Diese Bibelausgabe in modernem Spanisch enthält ergänzend zu den Bibelworten Texte der lateinamerikanischen Bischofskonferenz von Medellín (1968) sowie weitere Kommentare in Beziehung zur gesellschaftlichen Wirklichkeit; sie erschien erstmals 1972 in Chile mit dem Imprimatur des Erzbischofs von Concepción und ist vor einiger Zeit von den staatlichen Behörden in Argentinien als «subversiv» verboten worden. Einige, dem Militärregime nahestehende Bischöfe werfen der Bibel ihrerseits vor, sie sei «politisch orientiert», «den Marxismus begünstigend» oder gar «satanisch verwirrend», während andere trotz des behördlichen Verbots sie empfehlen und ihr eine möglichst weite Verbreitung wünschen, weil sie «die Augen für die unerfreulichen Realitäten Lateinamerikas öffnet».

Das Beispiel zeigt, wie die Kirchen und die Christen angesichts der von der «Nationalen Sicherheit» geschaffenen Situation immer wieder vor Entscheidungen gestellt werden, denen sie nicht ausweichen können und die früher oder später zu einer Grundoption führen bzw. diese offenbar machen. In diesem Zusammenhang gewinnt ein in diesem Frühjahr vom *Sozialsekretariat S.J.* in Rom gemachter Versuch<sup>2</sup> Interesse, die *Reaktion* der lateinamerikanischen Christen auf Ideologie und Praxis der «Nationalen Sicherheit» in *drei Haupttendenzen* – Rechts, Mitte, Links – zu skizzieren und zu gruppieren. Dabei spielt die je verschiedene Einstellung zu den *Menschenrechten* eine wichtige Rolle. Wir geben diese (notgedrungen vereinfachende) Skizze hier frei resümierend wieder: man beachte die frappante Parallele in der Einschätzung der individuellen Menschen- bzw. Bürgerrechte bei der Gruppe «Rechts» und der Gruppe «Links». Die Gruppe «Mitte» wird man weitgehend in den erwähnten Bischofsschreiben wiedererkennen. Bei jeder der drei Gruppen wird eine «Strategie», deren «Rechtfertigung» und die zugrunde liegende «Theologie» aufgezeigt.

## Dreierlei Reaktion auf die «Nationale Sicherheit»

► *«Rechts»*: Die Christen haben grundsätzlich die Regierung zu unterstützen und soweit möglich mit ihr zusammenzuarbeiten. Wenn Interessen oder Lehren der Kirche direkt bedroht werden, soll man mit Festigkeit auftreten; aber bei jeder Spannung ist der Verhandlungsweg zu beschreiten. Diese Strategie sucht ihre Rechtfertigung einmal darin, daß in der Politik der *Zweifel* immer zugunsten der Regierung gehe und es ja fast immer irgendwelchen Zweifel gebe. Sodann werden die «Bürgerrechte» (nach «amerikanischem Muster») heruntergespielt: nicht alle seien wesentliche Menschenrechte; jedenfalls seien nur die mittleren und oberen Klassen bisher in ihren Genuß gekommen und unter dem Kommunismus wäre es ohnehin aus damit. Viel mehr als solch «abstrakte» Rechte seien die Massen des Volkes an Friede, Ordnung und wirtschaftlicher Entwicklung interessiert und genau das seien die Ziele der Regierung.

Mißbräuche kämen vor, wie sie schon früher vorgekommen seien: von der «Regierung» seien sie nicht gewollt, sie gehörten also nicht zum politischen System. Diesem sich jeweils anzupassen sei der Kirche so lange erlaubt, als sie ihre wesentliche, geistliche Rolle, die Verkündigung des Wortes Gottes, in Freiheit erfüllen könne. In ihr, im Geist der Versöhnung und im Gehorsam gegenüber den «klaren Weisungen der (kirchlichen) Autorität» müsse die Kirche ihre Einheit wahren. Im persönlichen Leben sollen die Christen ein Zeugnis geben und an der Beseitigung der Ungerechtigkeiten und Ungleichheiten der Gesellschaft arbeiten.

► *«Mitte»*: Ihre Strategie reicht von der «kritischen Akzeptierung» bis zur Opposition. Eine Begrenzung der Menschenrechte

<sup>2</sup>Promotio iustitiae Nr. 2, Rom, März 1977: La sécurité nationale et les chrétiens.

als Dauerzustand kann nicht akzeptiert werden: er führt notwendig zu Verletzungen, die nicht mehr zu rechtfertigen sind. Die Opposition richtet sich auch gegen ein Entwicklungsmodell, das «von oben» konzipiert ist, diejenigen, die bereits reich und mächtig sind, begünstigt und die Mitsprache der übrigen ausschließt. Diese Gruppe setzt alles daran, um die *Freiheit der Meinungsäußerung* auf der Kanzel, in religiösen Publikationen und anderen Kommunikationsmitteln zu wahren. Sie engagiert sich in der Arbeit der *sozialen Organisation* (Genossenschaften usw.) unter den Bauern, Arbeitern und Bewohnern der Slums, wie auch in Bemühungen zugunsten politischer Gefangener und solcher, die Entbehrung leiden. Manche dieser Aktivitäten decken sich teilweise mit solchen von Linksgruppen und sind dann nicht leicht von ihnen zu unterscheiden.

Als Ideal schwebt dieser Gruppe die «Selbst-Entwicklung» der Völker vor. Man glaubt dies zum Teil ohne Zugehörigkeit zu einer bestehenden politischen Ideologie vertreten zu können. Der Geistliche soll im Rahmen dieses Prozesses auf den Grundsätzen des Evangeliums bestehen und nicht vor Ratschlägen zu deren Anwendung auf konkrete Situationen zurückschrecken. Manche möchten weitergehen und ein präziseres Programm auf der Linie eines demokratischen Sozialismus verfolgen. Aber das zählen sie zu ihren persönlichen Optionen, die nicht direkt im Glauben und in ihrer kirchlichen Rolle begründet sind. In ihr wird der «Vorrang des geistlichen Auftrags» bejaht, aber nie losgelöst von den konkreten Lebensbedingungen der Leute. Diese gehen die Kirche etwas an, weil sie sich als «Volk Gottes» und «Gemeinschaft der Glaubenden» und nicht nur als mit Autorität auftretende Institution versteht. Sie muß den Leuten auch zu den politischen Aspekten ihres Lebens etwas zu sagen haben, denn «paradoxiere ist die Kirche gerade dann, wenn sie sich als «unpolitisch» erklärt, in Wirklichkeit politisch engagiert und oft zum Schaden ihrer erstrangigen Aufgabe, der Verkündigung des Evangeliums».

►«Links»: Diese Richtung will mit der «Mitte» in Kontakt bleiben, um eine Oppositionsfront gegen den derzeitigen Staat zu bilden. Aber sie arbeitet gleichzeitig in verschiedenen sozialen Unternehmungen (siehe oben: Genossenschaften usw.) mit Gruppen der revolutionären Linken zusammen, zu denen auch solche gehören, die im geheimen für eine gewaltsame Revolution nach marxistischem oder maoistischem Konzept tätig sind.

Es bestehen persönliche Freundschaften aus gemeinsamem Gefängnisarrest, wo man sich gegenseitig achten lernte. Die Christen dieser Richtung hoffen, durch solche Zusammenarbeit die revolutionäre Linke von einer völlig antireligiösen Einstellung abzuhalten. Sie sind aber auch grundsätzlich überzeugt, daß das Evangelium mit Hilfe einer wissenschaftlichen, marxistisch inspirierten Analyse mit den realen Lebenssituationen in Verbindung zu bringen sei: nur so lasse sich ein konkretes Aktionsprogramm entwickeln und nur so entgehe man dem Vorwurf, das Evangelium bleibe im Abstrakten und die Kirche

sei nichts weiter als ein Klub von Liberalen, der *unwirksam* gegen die Verletzung von individuellen Bürgerrechten protestiere.

Dahinter steht bei manchen das Gefühl, eine friedliche Reform sei unmöglich. In der Überzeugung, gegenüber den derzeitigen Regimes sei Opposition die einzig mögliche Haltung, stehen sie notwendig vor der Frage nach der *je wirksameren Opposition*. Manche Priester und Ordensleute kommen sich angesichts der Entscheidung «Auf welcher Seite stehst du?» als schwankende Figuren vor, und sie fühlen sich, solange sie sich nicht der revolutionären Linken anschließen, dem Vorwurf oder dem Verdacht ausgesetzt, sie hätten immer noch das Überleben ihrer eigenen Institution im Auge.

Theologisch geht diese Gruppe von der Praxis aus und glaubt, daß sie auf diesem Weg auch zu einer «Spiritualität für unsere Zeit» gelange: «Der heilige Geist und eine Öffnung zum Marxismus – das Gebet und die Einsenkung in die geschichtliche Wirklichkeit».

Sowohl Christus wie Marx hätten eine «schöne Vision» der Dinge gehabt, aber beide seien in die Hände der Bürokraten gefallen. Deshalb bedürfe auch die Kirche einer radikalen Reform in ihren Strukturen und in ihrem praktischen Vorgehen. Diese interne Kirchenkritik scheint auf der Interpretation des Kampfes für die Gerechtigkeit als Klassenkampf zu beruhen. Demgemäß setzt sich die Gruppe ihrerseits der Kritik aus, die ganze Bibel nur noch in dieser Perspektive zu lesen und selbst den historischen «Fakten» nur eine verengte, einseitige Sicht abzugewinnen; sie zu diskutieren oder auch nur als solche zur Kenntnis zu nehmen, sollen manche, so wird befürchtet, die Fähigkeit verlieren.

Soweit die dreifache Einschätzung, die sich, wie gesagt, als «eilig, rudimentär und vielleicht sogar als Karikatur» versteht. Man sieht aber daraus recht gut, was *außerhalb* dieses breiten Fächers gesehen wird. Man möchte meinen, daß dazu nicht nur die grundsätzliche Ablehnung der Menschenrechte, sondern auch die generelle Verdächtigung des Kampfes um soziale Gerechtigkeit als «Kommunismus» gehören sollte. Von einem 1962 aus Kuba ausgewiesenen Bischof, *Boza Masdival*, wurde diese Unterstellung wie folgt verurteilt: ihr einziger Effekt sei, daß die Armen den Kommunismus als ihren einzigen Verbündeten betrachteten. Beim Konsens und beim Engagement für die Menschenrechte sollte man ferner nicht die ökumenische Dimension vergessen, die schon in Medellin zum Ausdruck kam und sich zumal in Chile in jüngster Zeit bewährt hat. Es bestätigt sich dabei das Wort, das seinerzeit ein ungarischer Priester nach achtjähriger sibirischer Gefangenschaft unter Stalin geprägt hat: «Das «Genie des Christentums» erweist sich in unserer Zeit nicht in Domen und Kathedralen, sondern in der Wahrung der Menschenwürde.»

Ludwig Kaufmann

## Sein Leben war eine Kette von Konversionen

Zum 50. Todestag von Hugo Ball

Schon einige Jahre nach dem Tode Hugo Balls wurde es seltsam. Denn man ereiferte sich auf einmal über Dinge, die man nur von ungefähr kannte. Dieser eifernde Nachruhm meinte nämlich nicht mehr das Werk, sondern fast nur noch das Leben. Das Werk wurde langsam vergessen, und der Literat Hugo Ball wurde vom Biographismus verschlungen, denn sein größtes Werk, sagte man jetzt, sei sein Leben gewesen.

Die Deutschen, denen sich Ball mit seiner scharfen «Kritik der deutschen Intelligenz» verhaßt gemacht hatte, versöhnten sich wieder mit ihm. Der «Dadaismus», den Ball mitbegründet und dann plötzlich verlassen hatte, war inzwischen ein historisches Spektakel geworden, und von einem «Verrat an der Kunst» konnte keine Rede mehr sein. Das «byzantinische Christentum» hatte fast nur Lob erfahren, und die «Flucht aus der Zeit» erschien als das Werk eines Menschen, der an sich und an der Welt gelitten hatte und dessen Konversion um so wunderbarer

erschien, als sie zu einem frommen und friedlichen Ende zu führen vermochte. Nun tauchte neben dem Werk und dieses überschattend, der asketische Ball auf, der Leier und Dulder am Geist, der Wahrheitsucher und kompromißlose Christ, der sich in seinen letzten Jahren mit seiner Frau noch mühsam durchgerungen hatte und es fertig brachte, «eine Masse von Geist und Grazie um sich her zu verstreuen und dabei zu verhungern». Denn allmählich geriet nun dieser Mensch in die posthume Verzauberung seiner Frau, die, mit Briefen, Gedichten und Erinnerungen sein Leben poetisch umspielend, ihn zum Poverello von Sant'Abbondio machte. Schon einige Zeit nach seinem Tod (vor nunmehr 50 Jahren, am 14. September 1927), war Ball im Begriff, eine fromme Legende zu werden.

Daß Hesse schon früh gewarnt hat: «Es fragt sich, wieweit in der Tat ein solches Heiligenleben sich zur Publizierung eigne», übersah man. Man ließ sich jetzt seinen Ball nicht mehr nehmen, und in katholischen Kreisen ging man noch einen Schritt weiter

und steigerte Ball hinauf zu den «Geistern, die um Christus ringen».

Nur danach vergaß man zu fragen, weil er ja nun nicht mehr da war, wie es vielleicht weitergegangen wäre, denn er war früh gestorben, schon mit 41 Jahren, und solches Fragen schien wohl zwecklos zu sein, denn die gängige Formel vom «großen Weg» ließ keine Entwicklung mehr zu, und mit der Konversion (eigentlich war es eine Reversion) hatte der Weg eben sein Ende gefunden und das geheime Ziel erreicht. Wer aber unbekümmert um die Bedürfnisse einer Erbauungsliteratur sich einmal diesem Menschen gegenüberstellt, um zu fragen, wer er war, der findet plötzlich des Merkwürdigen mehr als genug, um die Weg-Formel verdächtig und unangemessen zu finden, als hagiographischen Schematismus, der einen Menschen wie Ball nicht erhellt, sondern verfehlt. Sie erweist sich als eine vorgefaßte Meinung, mit der man sich sein Leben von seinem Tode her diktieren ließ.

### Der Stachel im Geist

Denn Ruhe, dauernde Ruhe hätte dieser Mann nie gefunden. Es wäre verfehlt sich vorzustellen, er sei ins Vaterhaus heimgekehrt wie der müde Pilger, um fortan hinter dem Ofen zu sitzen, im besänftigenden Gefühl, nun endlich den Frieden der Seele gefunden zu haben. Für solch einen Quietismus war Ball nicht eingerichtet, denn er hatte von Anfang an den Stachel im Geist, und der schien ihm keine Ruhe zu gönnen.

Von einer Entwicklung im gewöhnlichen Sinn konnte bei ihm auch gar nicht die Rede sein, sondern nur von einem immer erneuten Springen von Extrem zu Extrem. Und dieser Sprungcharakter haftet allen seinen Bewegungen an; immer springend, sich nie langsam entwickelnd, bewegte er sich. Immer plötzlich veränderte er seinen Ort; aber er verschob sich dabei nicht nur ein wenig nach links oder nach rechts, sondern sprang auf die Gegenseite, radikal und unter Verbrennung aller Brücken hinter sich. Sein Leben war eine Kette von Konversionen, von Übertritten und plötzlichen Frontenwechseln.

Der fromme Junge, der zu Hause katholisch behütet war, gerät als kaufmännischer Lehrling an die Werke Nietzsches und verfällt ihm mit Haut und Haaren. Fast von einem Tag zum andern wird er radikaler Atheist. Der Philosophiestudent in München ist eine Plappermühle. Stundenlang kann er reden, aber mit dem Wechsel nach Heidelberg wird er zum stummen Fisch und behauptet, mehr als ein halbes Jahr überhaupt kein Wort verloren zu haben. Einsam sitzt er auf einer Bank und brütet in sich hinein. Der junge Mann, der schon seine Dissertationsschrift über «Nietzsches Kulturideal» in der Tasche hat (die 50 Blätter, die nie veröffentlicht wurden, befinden sich immer noch im Nachlaß, verläßt eines Tages die Universität und wechselt hinüber zum Theater. Dann bricht der Krieg aus. Der patriotische Tausel erfaßt auch den Dramaturg und Publizist Gewordenen in Berlin. Stürmisch meldet er sich zur Front, wird aber zurückgestellt. Doch die Wartezeit erträgt er nicht. Er reist auf eigene Faust nach Belgien ins besetzte Gebiet – um als fanatischer Gegner, Antimilitarist und Kriegsdienstverweigerer zurückzukehren. Er macht sich aus Deutschland davon und gründet mit Huelsenbeck, Arp und Tzara das dadaistische Kabarett «Voltaire», das Extremste des Extremen. Aber kaum stand das Ding auf den Beinen, verschwand Ball in den Süden und wollte von keinem Dadaismus mehr etwas wissen.

### Mit Sack und Pack zum Gegenteil

Und so ging es weiter. Auf nichts war er festzulegen, und was er noch gestern fanatisch vertreten hatte, das konnte er morgen noch fanatischer verdammen. Es gab keine Entwicklung, es gab nur ein Zucken hin und her, immer jäh, sprunghaft, immer überraschend, unerwartet mit Sack und Pack vom Teil zum Gegenteil.

Und so war es auch mit seiner Konversion. Plötzlich war er ent-

schlossen. Plötzlich kam er von einer Reise zurück und war umgedreht. Und sogleich warf er sich mit dem ganzen Gewicht auf diese Seite, verstand das Christentum nur in seiner extremsten Form und wandte sich keinen milden Heiligen zu, sondern den Anachoreten der Wüste, den Asketen der Thebais, einem Johannes Klimakos, einem Simeon Stylites. Und es kennzeichnet seinen Rigorismus, daß er hervorhob, Johannes Klimakos, der feingebildete Byzantiner, habe sich gezwungen, unter Analphabeten ohne Bücher und Zuspruch zu leben, er habe sich «von Gottes wegen deprimiert».

Doch Menschen von der Art Balls neigen ja immer zu Konversionen, sie leben in Konversionen, in plötzlichen Übertritten und totalen Wendungen.

Natürlich kann fleißiges Forschen in seinen Tagebüchern und Schriften schon 1916 einige Spuren finden, die zum «Weg» gehören. Während der Dadaistenzeit in Zürich las Ball die deutschen Mystiker und beschäftigte sich mit Bloy (Jahre bevor dann Pfleger auf ihn aufmerksam machte). Aber er las daneben auch Baudelaires «Fleurs du mal» und Oscar Wilde, und als er in Bern die «Kritik der deutschen Intelligenz» entwarf, entdeckte er Baader und Joachim von Fiore. Aber das beweist soviel oder sowenig wie das Gegenteil, das man schließlich ebenso ernst nehmen müßte: dies nämlich, daß Ball nach seiner Konversion mit dem Studium der Freudschen Psychologie begann und wieder Ludwig Feuerbach las. Bei einem Menschen wie Ball sind das immer nur Fakten von fraglichem Gewicht. Nicht was er las, ist wichtig (denn er las sehr viel und das Entgegengesetzte), sondern warum er las. Und da ist dann doch klar, daß die formauflösenden Mystiker den von der Asytaxis faszinierten Dadaisten zu interessieren begannen. Nicht die Gottsucher, sondern die Formzersprenger beschäftigten ihn, die Antischolastiker. Und Joachim von Fiore sah er nur in der Perspektive Thomas Münzers und also politisch.

### Starrer Formalismus und radikale Formfeindschaft

Aber, und das ist ein Charakteristikum, es zeigt sich ein Hin- und Herspringen zwischen fast starrem Formalismus und radikaler Formfeindschaft, zwischen Ordnung und Chaos. Schon Emmy Hennings (Balls Frau) hat einmal darauf hingewiesen, daß Ball vom aristokratischen Extrem des Zarathustra-Philosophen zum proletarischen Extrem Bakunins sprang; und es ist nun zu sagen, daß der Sprung von den dadaistischen Lallgedichten, dieser syntaktisch aus allen Fugen geratenen «Lyrik ohne Inhalt», zur «Architektur des Weltenbaues» bei Dionysius Areopagita ein noch viel größerer Sprung war. Der «Weg» ging diesmal von der fanatischen Formzertrümmerung der jeder kausalen Ordnung entbehrenden katathymen Mechanismen im Dadaismus innerhalb kürzester Zeit zur strengsten Hierarchie der Geister, zur Struktur der Lehre von den Erleuchtungsstufen der Engel und Geister. Es ist gar nicht erstaunlich, daß Ball kurz nach dem Dadaismus konvertierte; denn das lag nun in der Konsequenz seines Sprunges: aus der größten Entfernung sprang er diesmal in die größte Nähe und fast mitten in die Kirche hinein.

Und doch wieder um einen halben Schritt zu weit. Vom Extrem ins neue Extrem. Denn der «byzantinische Katholizismus» ließ sich auf die Dauer nicht halten, und kurz vor seinem Tode war Ball daran, aus der «Antimagie» des Dionysius in die Magie der exorzistischen Sphäre hinüberzuwechseln, der Ordnung des Himmels eine «Gegenordnung» der Hölle gegenüberzustellen, dem Oben das Unten, dem Weißen das Schwarze. Aber es kennzeichnet seinen bereits vom Tode beschatteten Zustand, daß er diesmal gezögert hat und zum erstenmal die Entscheidung hinausshob. Aber er trieb in Notizen und Studien Schächte hinunter in die chthonischen Räume der Nacht. Nach dem Aufstieg auf der Himmelsleiter begann er seine Hadesfahrt.

Aber da nahm ihn der Tod hinweg, und nun erst konnte es heißen: *requiescat in pace!*

*Bert Herzog, Eschenz*

# Panorthodoxes Konzil zwischen Wunsch und Wirklichkeit

Genf darf sich seit einiger Zeit rühmen, immer mehr auch zu einem Mittelpunkt orthodoxer Kirchenpolitik zu werden. Seit im vergangenen Jahr das Patriarchat von Konstantinopel im Genfer Vorort Chambésy sein neues, großzügig konzipiertes Zentrum mit eigener Kirche einweihen konnte, das zu einer gesamtorthodoxen Akademie ausgebaut werden soll, richten sich die Augen der orthodoxen Gläubigen mit zunehmendem Interesse diesem Orte zu. Denn hier residiert auch Metropolit Damaskinos Papandreou, der mit der keineswegs leichten Aufgabe betraut ist, von neutralem Schweizer Boden aus das kommende *Panorthodoxe Konzil* zu organisieren.

Es mag auf den ersten Blick eigenartig scheinen, daß der Sekretär für die Vorbereitung eines orthodoxen Konzils ausgerechnet außerhalb der orthodoxen Stammländer und inmitten eines kalvinistischen Milieus angesiedelt wurde. Doch es war wohl ausgesprochene diplomatische Weisheit, welche bei der gegenwärtigen Situation der orthodoxen Kirchen diesen die Wahl eines in jeder Hinsicht neutralen und auch kirchenpolitisch unbelasteten Ortes nahelegte. Von den – nach bescheidensten Schätzungen – immerhin rund 90 Millionen orthodoxen Christen können nämlich kaum 10% ihren Glauben frei und unbehindert bekennen. Dazu kommt, daß die Orthodoxie heute in 20 eigenständige Patriarchate und Landeskirchen zerfällt. Die vom serbischen Patriarchat abgespaltene makedonische Kirche und sechs offiziell nicht anerkannte Emigrantenkirchen sind dabei nicht einmal miteingerechnet.

Im Gegensatz zur katholischen Kirche bildet die Orthodoxie keine juristische Einheit, sondern weit mehr ein vielfältiges und vielgestaltiges Konglomerat von Lokalkirchen, deren unterschiedliche Geschichte und Kultur, überlagert von nationalen Interessen und Gegensätzen, immer wieder das sie verbindende Band des gemeinsamen Glaubens einer Zerreißprobe aussetzte. Zu allen Zeiten hatten denn auch die Konzilien, d. h. die großen, übernationalen Kirchenversammlungen, die Aufgabe, ungeachtet aller gegensätzlichen Interessen die Einheit des Glaubens herauszustellen und für dessen Bewahrung entsprechende Richtlinien zu formulieren. Daß es beim intendierten Panorthodoxen Konzil ebenfalls um diese Problematik der bedrohten Einheit geht, formulierte Metropolit Damaskinos folgendermaßen:

«Die orthodoxen Kirchen haben einen jahrhundertelangen Prozeß gegenseitiger Entfremdung erlebt. Selbstgenügsame Isolierung ist jedoch eine Häresie. Die Gemeinschaft zwischen den orthodoxen Kirchen gehört zum Wesen der Kirche selbst. Daher ergriff das Ökumenische Patriarchat von Konstantinopel die Initiative, um im Einvernehmen mit den anderen Oberhäuptern der verschiedenen lokalen orthodoxen Kirchen ein Konzil einzuberufen. Eine Reihe von Fragen, welche die Einheit der orthodoxen Kirchen betreffen, bedürften einer panorthodoxen Lösung.»

## Bedrohte Einheit einer gefährdeten Pluralität

Bei einem historischen Überblick über die Entwicklung der christlichen Kirchen in Ost und West kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß es aufs Ganze gesehen den östlichen Kirchen im Verlauf ihrer Geschichte weit schlechter ergangen sei. Auf Grund einer andersgearteten geschichtlichen Entwicklung zerfiel die östliche Christenheit schon sehr früh in verschiedene kirchliche Einheiten, die alten Patriarchate von Jerusalem, Antiochien und Alexandrien zuerst, dann – nach der Teilung des römischen Reiches vom Jahre 395 – auch noch in das Patriarchat der oströmischen Kaiserstadt Byzanz, das dank seiner politischen Bedeutung einen Ehrevorrang unter den östlichen Patriarchaten erhielt. Doch dieser Vorrang bedeutete niemals Vorherrschaft. Der Patriarch von Byzanz oder Konstantinopel (wie die Stadt in der Folge hieß) war stets nur ein «primus inter pares», der Erste unter Gleichen. Bereits Jahrhunderte vor

der im Jahre 1054 vollzogenen definitiven Trennung von Rom zogen die östlichen Kirchen die Existenz eines übergeordneten kirchlichen Zentrums in Zweifel. Die Konzilien – und nur diese – können nach östlicher Ansicht oberste Autorität in Glaubensfragen beanspruchen. Solange das oströmische Reich im Zenit seiner Macht stand und sämtliche östliche Randstaaten des Mittelmeeres umfaßte, vermochte der byzantinische Kaiser, der nicht zuletzt auch aus politischen Gründen an der Glaubenseinheit in seinem Vielvölkerreich ein vitales Interesse hatte, Konzilien zur Lösung von Glaubensfragen und kirchenrechtlichen Problemen einzuberufen. Doch als das Reich immer mehr zusammenschrumpfte, fiel diese Möglichkeit dahin. Seit über 1000 Jahren hat es dementsprechend im Osten kein Konzil gegeben, das alle orthodoxen Kirchen vereinigte.

Dabei spielte auch noch eine Rolle, daß die drei alten Patriarchate des Vorderen Orients nach einer kurzen Blütezeit ganz wesentlich an Bedeutung eingebüßt hatten. Die Perserkriege, die Abspaltung der sogenannten «monophysitischen Kirchen» und schließlich das Aufkommen des Islams reduzierte ihre Macht und ihren Einfluß. Sie wurden zu Vertretern religiös verfolgter und unterdrückter Minderheiten, deren Kirchen immer mehr Gläubige verloren. Die Patriarchate von Jerusalem, Antiochien und Alexandrien zählen heute zusammen kaum mehr eine halbe Million Gläubige.

Mit dem Fall von Byzanz im Jahre 1453 geriet auch das Patriarchat von Konstantinopel unter türkische Herrschaft. Damit verlor es nicht nur weitgehend seinen Einfluß auf die Orthodoxen im Bereich des entstehenden russischen Reiches, sondern es erwuchs ihm im Jahre 1589 errichteten Moskauer Patriarchat auch ein Gegenspieler, da man sich in Moskau als Nachfolger von Konstantinopel und als drittes Rom verstand. Gleichzeitig gewann Konstantinopel jedoch eine kirchenpolitische Machtfülle, wie es sie noch nie zuvor besessen hatte. Die türkischen Machthaber ernannten nämlich den Patriarchen von Konstantinopel zum Ethnarchen, d. h. zum politischen Vertreter für alle christlichen Völkerschaften im osmanischen Reich. Beinahe unausbleiblich wurde aber die kirchliche Herrschaft des Ethnarchen und seines geistlichen Stabes im Phanar mit der verhaßten türkischen Fremdherrschaft identifiziert. Und das Endresultat war für die Einheit der Orthodoxie höchst verhängnisvoll. Denn als es den verschiedenen Völkerschaften auf der Balkanhalbinsel im 19. Jahrhundert gelang, das türkische Joch nach und nach abzuschütteln, da wollten sie auch nichts mehr von einer kirchlichen Oberhoheit des Patriarchen von Konstantinopel wissen. Deshalb entstanden in diesem Raume eine ganze Reihe von unabhängigen (autokephalen) Kirchen. Serbien, Rumänien und Bulgarien wurden zu eigenen Patriarchaten. Und selbst die Griechen bildeten in ihrem Kernland eine eigene, von Konstantinopel unabhängige Kirche unter Leitung des Erzbischofs von Athen.

Das Patriarchat von Konstantinopel geriet aber auch in der Türkei in eine schwierige Lage. Der Befreiungskampf der christlichen Völkerschaften führte im Gegenschlag zu einem Wiederaufleben eines islamischen Nationalismus. Durch die Umsiedlung nach dem Ersten Weltkrieg verlor das Patriarchat in der Türkei zudem einen Großteil seiner griechischstämmigen Gläubigen. Daß es damals nicht unterging, dürfte der laizistischen Politik Kemal Atatürks zu danken sein, zu dessen Politik auch die Zurückdrängung des islamischen Einflusses im öffentlichen Leben gehörte. Inzwischen hat sich die Lage des Patriarchats jedoch noch beträchtlich verschlechtert. Durch die Zypernkrise kam es zu einer weiteren Auswanderung orthodoxer Griechen aus der Türkei und zu einem neuerlichen Anwachsen des islamischen Nationalismus, der sich in zunehmenden Repressalien gegen das Patriarchat von Konstantinopel äußerte und immer

mehr den Charakter einer offenen Verfolgung und Unterdrückung annimmt.

Wenn der Patriarch von Konstantinopel dessen ungeachtet eine gewisse kirchenpolitische Bedeutung behielt, so liegt das daran, daß er – zumindest offiziell – für die Orthodoxen in der Diaspora zuständig ist. Zudem hatte das Moskauer Patriarchat durch die kommunistische Verfolgung zwischen den beiden Weltkriegen jede kirchenpolitische Aktionsfähigkeit eingebüßt. Etwas Ähnliches widerfuhr auch den übrigen orthodoxen Kirchen im slawischen Raum in den ersten Jahren nach der kommunistischen Machtergreifung im Gefolge des Zweiten Weltkriegs. Doch dies hat sich in der Zwischenzeit grundlegend geändert. Je mehr nämlich die einzelnen Patriarchate unter inneren Druck gerieten, desto mehr erkannten sie auch – wenn auch unter teilweise ganz verschiedenen Aspekten – die Bedeutung der ihnen zugehörigen Gemeinden im Westen, insbesondere in den Vereinigten Staaten von Amerika. Welcher Gesichtspunkt auch im Vordergrund stehen mochte, der finanzielle oder der außenpolitische, jeder derselben hatte entscheidende Rückwirkungen auf den Bestand der betroffenen Patriarchate. Versuchten die Kirchen im kommunistischen Machtbereich durch ihre internationale Bedeutung das eigene Ansehen bei den atheistischen Machthabern zu heben, so ging es den vier griechischen Patriarchaten darum, ihre ausländischen Geldquellen, von denen sie seit längerer Zeit abhängig sind, zu bewahren. Zudem versprachen auch sie sich vom moralischen Gewicht ihrer Auslandsgemeinden wie die Kirchen im kommunistischen Machtbereich einen gewissen Rückhalt gegenüber ihren Verfolgern und Unterdrückern. Bei der wechselseitigen Überlagerung politischer und kirchenpolitischer Interessen, die sich bei der Abhängigkeit der einzelnen autokephalen Kirchen von ihren jeweiligen Landesregierungen ergab, mußte es beinahe zwangsläufig zu Konflikten in der Diaspora kommen, da sich die verschiedenen orthodoxen Kirchen dort ihre Einflußsphären streitig machten. Die hauptsächlichsten Gegenspieler waren hierbei die Patriarchate von Konstantinopel und Moskau. Allerdings konnte es den verantwortlichen Kirchenführern nicht verborgen bleiben, daß diese Rivalität bei der Erlangung kirchenpolitischer Vorteile gleichzeitig die Position der Orthodoxie als ganzer Schwächte. Damit drängte sich aber auch ein Versuch zu einer friedlichen und allgemein anerkannten Lösung der hängigen jurisdiktionellen Fragen auf, welche nur von einem Konzil geleistet werden kann.

### Traktanden des künftigen Panorthodoxen Konzils

Auf dem Hintergrund der genannten Fakten wird es verständlich, daß die erste präsynodale panorthodoxe Konferenz, welche vom 21.–28. November 1976 in Chambéry tagte, aus einem wesentlich umfangreicheren Problemkatalog, welcher bereits 1961 auf der ersten panorthodoxen Konferenz in Rhodos aufgestellt worden war, insbesondere gerade jene brennenden kirchenrechtlichen Fragen herausgriff und an die Spitze der Traktandenliste für das künftige Panorthodoxe Konzil einreichte. Metropolit Damaskinos, der für die Konzilsvorbereitungen verantwortliche Sekretär, meinte zu den Verhandlungsgegenständen:

«Nach den Beschlüssen dieser Konferenz sollte sich das kommende große Konzil mit einer begrenzten Anzahl von aktuellen Themen befassen, welche drei Bereiche betreffen:

1. Die innerkirchliche Problematik, II. die Beziehungen der orthodoxen Kirche zur übrigen christlichen Welt und zur ökumenischen Bewegung, III. das Verhältnis von Kirche und Welt.

Zum ersten Bereich gehören folgende Themen:

1. Die orthodoxe Diaspora.
2. Die Autokephalie (bzw. die kirchliche Unabhängigkeit) sowie die Art und Weise ihrer Gewährung.
3. Die Autonomie (bzw. die begrenzte kirchliche Unabhängigkeit) sowie die Art und Weise ihrer Gewährung.

4. Die Diptychen (bzw. die Rangfolge der einzelnen Kirchen bei der Nennung innerhalb des liturgischen Gedenkens).

5. Die Frage des neuen Kalenders.

6. Die Ehehindernisse.

7. Die Anpassung der kirchlichen Fastengebote.»

Nach der Bedeutung der verschiedenen Punkte befragt, erklärte Metropolit Damaskinos durchaus logisch:

«Meines Erachtens sind orthodoxe Diaspora, Autokephalie und Autonomie von diesen Fragen die lebenswichtigsten. Denn erst nach einer Lösung dieser Probleme durch die Anwendung gesunder ekklesiologischer Prinzipien wird eine lebendigere Wiederherstellung der panorthodoxen Einheit möglich.»

### Ökumene – Blick durchs offene Fenster

«Zum zweiten Themenkreis gehören die Beziehungen der orthodoxen Kirchen zur übrigen christlichen Welt sowie das Verhältnis der Orthodoxie zur ökumenischen Bewegung.»

Daß dieser Punkt in der Geschäftsordnung des künftigen Konzils figuriert, dürfte nicht unwesentlich damit zusammenhängen, daß man sich innerhalb der Orthodoxie bisher sehr schwer tat, in Sachen Ökumene eine gemeinsame Aktionsbasis zu finden. Bei näherem Zusehen zeigt es sich, daß gerade die Frage christlicher Einheit von den einzelnen orthodoxen Kirchen keineswegs immer einheitlich angegangen wurde, wobei insbesondere das ökumenische Gespräch mit der katholischen Kirche auf Grund bestimmter historischer Gegebenheiten anfänglich besondere Schwierigkeiten bereitete. Ein bedeutender Stein des Anstoßes bildete dabei für beide Seiten die Existenz mit Rom *unierter Kirchen* oder Gruppen des byzantinischen Ritus, bzw. deren zwangsweise Rückgliederung in die Orthodoxie in manchen kommunistischen Oststaaten. Aber auch die Arbeit im Rahmen des Weltkirchenrates konfrontiert die Orthodoxie mit manchen Problemen, um so mehr, als sie ja auch in diesem Gremium bisher nie als einheitlicher Organismus aufzutreten vermochte, sondern nur als einzelne, voneinander unabhängige orthodoxe Kirchen, deren unterschiedliche Interessen auch hier gelegentlich zu Rivalitäten und Konflikten führen.

Sehr behutsam formulierte Metropolit Damaskinos:

«Die Notwendigkeit einer baldigen Beantwortung der Frage nach dem Verhältnis der orthodoxen Kirche zu den anderen Kirchen und Konfessionen ist von allen orthodoxen Kirchen öfters unterstrichen worden. Daher haben wir eine Reihe von interorthodoxen Kommissionen gebildet, die den Dialog mit den anderen Kirchen durchführen sollen.»

Es spricht für sich selbst, wenn man hört, zu welchem Zeitpunkt und in welcher Reihenfolge die einzelnen Kommissionen ins Leben gerufen wurden. Wir zitieren wiederum Metropolit Damaskinos:

«Gemäß Beschluß der vierten panorthodoxen Konferenz, die im orthodoxen Zentrum des ökumenischen Patriarchats in Chambéry im Jahre 1968 stattfand, hat man drei Kommissionen gebildet, die den Dialog mit den älteren orientalischen Kirchen, der anglikanischen Kirche und der altkatholischen Kirche durchführen sollen. Im Dezember 1975 bildete man eine Kommission für den Dialog mit der katholischen Kirche, und die erste präsynodale panorthodoxe Konferenz (vom November 1976) beschloß die Bildung einer weiteren Kommission, die den Dialog mit dem Luthertum auf Weltebene verwirklichen soll.»

Noch steckt der Dialog mit der römisch-katholischen Kirche, wie die Teilnehmer der präsynodalen Konferenz selber konstatierten, «in den Anfängen». Und es steht außer Zweifel, daß die ökumenische Bewegung von breiten Kreisen der orthodoxen Gläubigen und des traditionell konservativ eingestellten Mönchtums mit großem Mißtrauen betrachtet und oft überhaupt nicht verstanden wird. Hier besteht eine Kluft zwischen den Intentionen der kirchlichen Führung und dem Volk, welche erst noch überwunden werden muß. In den Worten von Metropolit Damaskinos:

«Die Kommissionen können aber in der Tat nichts erreichen, wenn man nicht versucht, die Ökumene sozusagen am Ort zu pflegen, dort, wo noch immer



eine Reihe von Schwierigkeiten zu überwinden sind. Man müßte versuchen, in den einzelnen Gemeinden eine echte Dialogsosphäre zu schaffen, die darin besteht, daß jeder bereit ist, seinen Glauben voll und ganz zu bekennen, ohne aber dabei den anderen zu ignorieren. Es ist erstens notwendig, den Fanatismus zu überwinden, dort, wo er noch immer zu finden ist. Zweitens, man sollte anschließend zu einer formellen Toleranz übergehen, um dann auf eine erfolgreiche Art und Weise die dritte wichtige Etappe in Angriff zu nehmen, die in einer lebendigen Auseinandersetzung besteht, welche natürlich weder mit einem räumlich passiven Nebeneinander oder Gegenüber, noch mit einer ökumenisch verkleideten gegenseitigen Bekämpfung verwechselt werden darf. Ich möchte hier an ein Wort Goethes erinnern: Toleranz sollte eigentlich nur eine vorübergehende Gesinnung sein. Toleranz muß zur Anerkennung führen. Dulden heißt beleidigen.»

### **Kirche und Welt, brisante Thematik am Rande**

Wenn man berücksichtigt, daß die Mehrzahl der orthodoxen Kirchen heute in Staatswesen existieren müssen, die der Religion als solcher oder zumindest dem Christentum gegenüber feindlich eingestellt sind, dann muß man sich unwillkürlich fragen, wie ein künftiges Panorthodoxes Konzil den politischen Klippen zu entgehen vermöge, welche der dritte vorgesehene Fragenbereich, nämlich das Thema Kirche und Welt, verbirgt. Metropolit Damaskinos erläuterte diesen Problemkomplex mit folgendem Satze:

«Unter Kirche und Welt verstehe ich das Thema Beitrag der autokephalen und autonomen orthodoxen Kirchen zur Verwirklichung der christlichen Ideale des Friedens, der Freiheit, der Brüderlichkeit und der Liebe zwischen den Völkern und der Beseitigung der Rassendiskriminierung.»

Zieht man in Betracht, daß die orthodoxe Kirche, vorab das Patriarchat von Alexandrien, derzeit mit beachtlichem Erfolg versucht, in Afrika eine breitgespannte Mission aufzubauen, so versteht sich die besondere Hervorhebung der Ablehnung einer Rassendiskriminierung etwas leichter. Doch tönt die ganze Formulierung nichts desto weniger erstaunlich allgemein und weckt zugleich Assoziationen an bereits anderswo Gehörtes. Man fühlt sich ungewollt ein wenig an die sattem bekannte Terminologie christlicher Friedenskonferenzen osteuropäischer Prägung erinnert. Doch gerade damit deuten sich auch Gefahren an, beginnt man die Brisanz der zu behandelnden Thematik zu erahnen. Bereits die Ausdrucksweise vermag Akzente zu setzen. Kirche und Welt, das bedeutet auch, Kirche in der Welt mit all ihren politischen Gegebenheiten. Wird es dem Panorthodoxen Konzil gelingen, in unpolitischer Weise zu echten bestehenden Problemen, die auch politischer Natur sind, Stellung zu beziehen, ohne in Allgemeinheiten stecken zu bleiben oder gar als Sprachrohr bestimmter politischer Gruppierungen mißverstanden zu werden?

Sicher jedenfalls ist, daß ein Konzil niemals politische Gegebenheiten ignorieren kann, ist doch bereits die Einberufung eines Konzils stets auch ein politisches Faktum. Dies demonstriert unter anderem auch die bisherige Vorgeschichte des intendierten orthodoxen Konzils mit aller Deutlichkeit.

Die Absicht, eine panorthodoxe Kirchenversammlung einzuberufen, bestand schon lange. Bereits 1930 wurde zu diesem Zwecke eine Vorversammlung ins Kloster Vatopedi auf den Athos einberufen. Der panorthodoxe Theologenkongreß, welcher 1936 in Athen tagte, nahm dieses Anliegen ebenfalls auf. Doch die Zeit war einem solchen Plane nicht günstig. Erst nachdem Papst Johannes XXIII. am 25. Januar 1959 die Einberufung eines Zweiten Vatikanischen Konzils ankündigte, gelang es dem Patriarchen Athenagoras von Konstantinopel dank seines Ansehens und mit viel diplomatischem Geschick, seine Amtsbrüder von der Notwendigkeit eines eigenen, Panorthodoxen Konzils zu überzeugen.

Aber es sollte noch bis 1961 dauern, bis in Rhodos die meisten orthodoxen Kirchen ihre Vertreter an einen gemeinsamen Ver-

Gesucht wird zum 1. Januar 1978 ein

## **Mitarbeiter der Schriftleitung für die Redaktion «Katechetische Blätter»**

### **Voraussetzungen:**

Abgeschlossenes Studium der katholischen Theologie, religionspädagogische und möglichst auch redaktionelle Erfahrungen.

### **Vergütung:**

Angemessene Bezahlung nach Vereinbarung.

Bewerbungen an die

### **Geschäftsstelle des Deutschen Katecheten-Vereins e. V.**

Preysingstraße 83c, 8000 München 80

handlungstisch abordneten. 1963 und 1964 fanden auf Rhodos noch zwei weitere panorthodoxe Konferenzen statt, welche – ein unbestreitbarer Erfolg des Patriarchen Athenagoras – nun von allen offiziellen orthodoxen Kirchen beschickt wurden. Auf der vierten panorthodoxen Konferenz, die sich 1968 in Chambésy versammelte, schien ein Durchbruch für das weitere Vorgehen erzielt worden zu sein. Doch vier Jahre später erklärte der bekannte orthodoxe Theologe Jean Meyendorff, daß die Einberufung eines Panorthodoxen Konzils einem Wunder gleichkäme.

Allerdings hatte sich inzwischen auch insofern ein neues Faktum ergeben, als den erstaunten Orthodoxen Auswirkungen des Zweiten Vatikanums und dessen Reformen vor Augen geführt wurden, die ihnen für die eigene Kirche keineswegs wünschenswert erschienen und welche sie erschreckten. Es war klar, daß man sich bei den gegebenen Verhältnissen keinesfalls eine Verunsicherung der Gläubigen leisten wollte, wie dies innerhalb der katholischen Kirche nun plötzlich der Fall war.

### **Lehren aus dem Zweiten Vatikanischen Konzil**

Noch wenige Jahre zuvor hatte Patriarch Athenagoras ebenfalls eifrig eine Reform der Liturgie befürwortet. Dieser Programmpunkt verlor nun plötzlich entschieden an Anziehungskraft. Durch die katholischen Erfahrungen und die Reaktionen gewisser konservativer Kreise gewarnt, fühlte man sich an das russische Altgläubigenschisma im 17. Jahrhundert erinnert, das nicht zuletzt die Folge einer Liturgiereform war. Metropolit Damaskinos bemerkte hierzu:

«Wie Sie aus der Thematik des Konzils ersehen können, haben wir Reformfragen einer liturgischen Anpassung vermieden. Ist das eine Lehre, die uns das Zweite Vatikanische Konzil gegeben hat? Diese Frage kann ich nicht so einfach beantworten. Ich möchte jedoch folgendes unterstreichen: Ich bin für

eine Reform und Anpassung, immer aber unter Berücksichtigung der Kontinuität in der lebendigen Wahrheit. Archaische liturgische Formen können nur dann reformiert werden, wenn das Volk Gottes die Notwendigkeit für eine solche Reform zum Ausdruck bringt. Bei jeder Reform sollte man jedoch Sorge tragen, daß nicht das Mysterium entmysterisiert wird. Denn wenn wir uns so sehr an die Welt anpassen, daß es überhaupt keinen Unterschied mehr zwischen Kirche und Welt gibt, dann befürchte ich, daß es überhaupt keinen Gott mehr in der Kirche geben wird.»

Auch die Frage nach einem gemeinsamen Osterdatum, bei welchem es immerhin um das zentralste Fest der Orthodoxie geht, ist keineswegs bloß ein technisches Detail am Rande, wie manche westliche Christen denken, sondern ebenfalls ein wichtiges Konzilsthema. Kein Wunder, wenn man bedenkt, daß eine Kalenderreform im griechischen Raum schon vor Jahrzehnten zu einer Spaltung in der griechischen Kirche führte. Kirchliche Würdenträger, Kirchenrechtler, Astronomen, Historiker und Soziologen wurden nebst einem Vertreter des Vatikans und des Weltkirchenrates Anfang Juli zu einer Fachtagung zusammengerufen, um das Problem unter Leitung von Metropolit Damaskinos zu beraten. Ein wichtiges Resultat dieser Konsultation war, daß man von orthodoxer Seite den westlichen Vorschlag eines unveränderlichen Ostertermins ablehnte, weil er den Regeln des ersten Konzils von Nizäa widerspricht. Metropolit Damaskinos meinte:

«Man braucht nicht unbedingt einen festen Sonntag im Jahresablauf zu fixieren, damit Ostern von allen Christen gemeinsam gefeiert werden kann. Man könnte auch durch eine Kalenderreform zu einem gemeinsamen beweglichen Ostersonntag geführt werden. Zudem gehört zum Wesen der Einheit nicht unbedingt die Uniformität.»

## CHRISTUS UND DIE *advaita*-ERFAHRUNG

Die Einmaligkeit Jesu Christi und die universelle Bedeutung des Christuserignisses sind über die Länge der christlichen Überlieferung nicht nur ein zentraler Glaubensinhalt, sondern das eigentliche Fundament des christlichen Glaubens gewesen. Und sie waren und sind weiterhin das Haupthindernis für jene, die diesen Glauben nicht teilen. Denn Einmaligkeit und Universalität werden hier in einem strikten Sinn verstanden. Es wird nicht nur behauptet, Jesus sei einmalig, wie jeder Mensch es ist, durch den Gott sich selber offenbaren und kundtun will – und damit jede göttliche Offenbarung –, sondern so verstanden, daß durch ihn und in ihm Gott sich selber in einer endgültigen Weise, die weder übertroffen noch wiederholt werden kann, geoffenbart hat. Gleichweise bezieht sich die universelle Bedeutung Christi im christlichen Kontext nicht nur auf die unwiderstehliche Anziehungskraft, welche die Menschlichkeit Jesu auf alle ausübt, die sich ihm nahen, sondern auf die Tragweite und den Einfluß seiner Person und seines Werkes auf das Heil aller Menschen, zu allen Zeiten und an allen Orten. Christlicher Glaube stellt so Jesus, den Christus, in die Mitte von Gottes Plan für die Welt und des Prozesses, durch den sich dieser Plan in der Geschichte enthüllt. In Jesus hat sich Gott unwiderruflich, in unaufhörlicher Annahme für die Menschheit, engagiert; das menschliche Gesicht des Menschen Jesus, seine Worte und Taten, sein Leben, sein Tod und seine Auferstehung sind Gottes entscheidende – und in diesem Sinne endgültige – Selbstoffenbarung an unser Geschlecht. Wie immer sein Vorrang ausgesagt werden mag, Christus-die-Mitte ist das Herzstück christlichen Glaubens.

Es ist allerdings wichtig, darauf hinzuweisen, daß diese Einmaligkeit und Universalität nicht ausschließend, sondern einbeziehend, nicht geschlossen, sondern offen, in der Absicht nicht sektiererisch, sondern kosmisch ist. Die neueren Theologien vom «verborgenen» oder «unbekannten Christus» in den religiösen Traditionen der Welt und vom «anonymen Christentum» und andere Denkmodelle sind Versuche, den christlichen Anspruch auf Jesus mit der Vielfalt der Kundgebungen Gottes an die Men-

### Panorthodoxes Konzil, Nahziel oder Wunschtraum?

Gott wirkt durch die Menschen und ihre Geschichte. Gerade diese demonstriert uns zur Genüge, daß das Zustandekommen eines Konzils und dessen Erfolg stets auch von politischen Umständen mitbestimmt werden, um so mehr, als sich niemals allein nur kirchliche Kräfte für Konzilien interessieren. Wann das Panorthodoxe Konzil einberufen werden kann und welcher

Stellenwert ihm einmal historisch zugesprochen werden wird, darüber ist das letzte Wort noch lange nicht gesprochen. Selbst Metropolit Damaskinos beschränkte sich – jede Zukunftsprognosen vermeidend – auf die nüchterne Feststellung:

«Aller Voraussicht nach sollte das Konzil in den nächsten Jahren einberufen werden. Denn erstens hat die erste präsynodale panorthodoxe Konferenz alle Maßnahmen ergriffen, damit die Vorbereitung des Konzils intensiviert und seine Einberufung beschleunigt werden kann. Zweitens werden zurzeit alle zehn Themen von den verschiedenen orthodoxen Kirchen vorbereitet. Bis Ende des Jahres sollten die Rapporte an das Sekretariat für die Vorbereitung des Konzils in Chambésy gesandt werden.

Das Konzil, welches wir vorbereiten, haben wir als «großes Konzil» bezeichnet. Ob es ein ökumenisches Konzil sein wird, kann man heute noch nicht sagen. Für die Ökumenizität eines Konzils kommt es immer auf die Wahrheit an und auf die erlösende Bedeutung, welche diese existentielle Wahrheit für das Volk Gottes hat.»<sup>1</sup>

Robert Hotz

<sup>1</sup>Neben einem Interview, das S.E. Metropolit Damaskinos mir freundlicherweise gewährte, wurden folgende Quellen konsultiert: Mgr. Damaskinos Pappandreou «Saint et grand concile de l'Eglise orthodoxe» Contacts No 80a, Paris 1972. Service Orthodoxe de Presse et d'Information, Documentation No 13a, Paris 1976.

schen in Einklang zu bringen. Christus als Mysterium ist Gott, der sich in Selbstmitteilung und Offenbarung den Menschen zuwendet.

Das Christusgeheimnis ist überall dort am Werk, wo Gott ins Leben der Menschen einzieht und erfahren wird; aber das Mysterium bleibt in einem Sinn «anonym» für all jene, denen die christliche Offenbarung es im menschlichen Angesicht Jesu von Nazareth zu erkennen nicht ermöglicht hat. Von allen erfahren, kann das Christusbgeheimnis nur von Christen mit Namen genannt werden. Der Christus des Glaubens ist untrennbar vom geschichtlichen Jesus; aber seine Gegenwart und sein Wirken sind nicht an die Grenzen der christlichen Gemeinde gebunden.

Trotz ihres positiven Zugangs zu andern religiösen Traditionen läuft die Theologie des kosmischen Christus oder, besser, die kosmische Bedeutung Jesu Christi Gefahr, andern, die keinen speziellen Wert darauf legen, als «anonyme Christen» benannt oder betrachtet zu werden, seltsam esoterisch zu erscheinen. Dieser Aspekt der Frage, der sich auf die Suche eines Anhaltspunktes zum religiösen Dialog bezieht, muß hier jedoch unberührt bleiben. Aber vom theologischen Standpunkt selber aus stellen die Einmaligkeit und die universale Bedeutung Jesu Christi Probleme, denen man nicht ausweichen darf. Insofern und in dem Maß, als das Christusgeheimnis mit dem historischen Jesus verbunden ist, bringt der Glaube an Christus als die Mitte Ansprüche mit sich, welche unvereinbar scheinen mögen: Denn es wird einem einzelnen historischen Ereignis universelle Bedeutung zugeschrieben. Wie kann das Phänomen «Jesus von Nazareth», das vom Wesen her raum-zeitlich bedingt ist, in der Ordnung göttlich-menschlicher Beziehungen universelle Gültigkeit haben?

### Von der «provinziellen» zur universellen Christologie

Die Schwierigkeit ist so alt wie die Christologie selber, aber sie hat in neuerer Zeit an Gewicht gewonnen: Die völlig neuen Proportionen, welche die Welt in Raum und Zeit unter dem Antrieb



moderner Wissenschaft erlangt hat, verlangen eine «kopernikanische Revolution», welche der «provinziellen» Christologie des vorwissenschaftlichen Menschen ein Ende setzen wird.

Im indischen Kontext ergibt sich eine noch grundsätzlichere Schwierigkeit, und zwar durch die Tatsache, daß Geschichte selber oft so verstanden wird, als ob sie nur einen relativen und phänomenalen Wert habe; das absolute Sein ist seinem Wesen nach jenseits des Geschichtlichen, die absolute Bedeutung, welche das Christentum für das Christusereignis in Anspruch nimmt, wird unverständlich.

Zudem kommen die vielen Fragen, welche unter Christen und Theologen selber wegen des neulich erlangten Bewußtseins eines religiösen Pluralismus in der Welt erhoben werden: Jede religiöse Tradition, die christliche mit eingeschlossen, muß vor dem historischen Hintergrund gesehen und im historischen Kontext verstanden werden. Jesus ist der Träger eines besonderen religiösen und kulturellen Erbes; gleichgültig, wie neu seine Botschaft und beispiellos seine Ansprüche sind, sie sind nichtsdestoweniger abhängig von geistigen Kategorien und Gedankenmustern der hebräischen Kultur und von dem in der semitischen Welt vorherrschenden Weltbild. Ebenso ist das neutestamentliche Zeugnis des frühen Glaubens in Jesus Christus von der Kultur oder den Kulturen, in denen es entstanden ist, abhängig.

Diese doppelte Tatsache scheint zu einer zweifachen Schlußfolgerung zu führen: Erstens auf die Frage «Für wen haltet ihr mich?» kann es nicht *eine* für alle Zeiten und an allen Orten verständliche christliche Antwort geben; zweitens kann die Originalität von Jesu eigenem Bewußtsein weniger leicht definiert und bestimmt werden, als dies oft angenommen worden ist. Denn genau so, wie es nicht möglich ist, den Inhalt des Glaubens von seiner Formulierung sauber zu unterscheiden – als ob beide in selbständige Teile getrennt werden könnten –, ebenso unmöglich ist es, Jesu Bewußtsein in einer reinen, entkörperlichten Form, der Kleidung des hebräischen Idioms, in welchem Jesus selber es geprägt hat, entblößt, zu erreichen.

Dennoch muß in letzter Analyse die Einmaligkeit Jesu Christi auf seinem eigenen Bewußtsein und auf der Offenbarung dieses Bewußtseins, die er während seiner irdischen Laufbahn in Worten und Taten machte, gründen. Der apostolische Glaube in Jesus, den Christus, kann nur mit der Unterstützung des Zeugnisses vom vorösterlichen Jesus auf der Ostererfahrung der Apostel und Jünger ruhen. Es ist deshalb eine unerläßliche theologische Aufgabe, in das Geheimnis von Jesu Bewußtsein oder, was gleich bedeutend ist, seiner Gotteserfahrung vorzudringen; ohne das kann man der Einmaligkeit der Person Jesu, wie diese vom christlichen Glauben verstanden wird, nicht gerecht werden. Die Originalität von Jesu Gottesbewußtsein und die daraus folgende Einzigartigkeit seines Selbstbewußtseins müssen herausgearbeitet werden.

Diese Aufgabe ist noch notwendiger und dringender im indischen Raum, wo oft zwischen der Erfahrung Jesu und anderen Gotteserfahrungen Vergleiche angestellt worden sind, bei welchen wahre Unterschiede zu leicht weggedeutet werden mögen. Eine bei Vertretern des Neohinduismus weitverbreitete Deutung Jesu betrachtet ihn als einen *jivan-mukta*; Jesus ist insofern eine selbstverwirklichte Seele, als er völlig wach ist für die Identität des Selbst mit dem Brahman. Seine Worte im Johannesevangelium «Ich und der Vater sind eins» (10, 30) werden gleich, wenn auch in einem andern geistigen Rahmen, wie das entscheidende *advaita*-Erlebnis der Hindu-Mystik verstanden: *aham brahmāsmi* (*Bṛhadāraṇyaka upanīśad*, 1.4.10).<sup>1</sup> Auch für einige christliche Erklärer könnte der Unterschied zwischen

dem Christusbewußtsein und der *advaita*-Erfahrung primär als eine Frage des Kontextes und der Sprache erscheinen.<sup>2</sup> Es muß also geklärt werden, wie sich Jesu Selbstbewußtsein auf die *advaita*-Erfahrung bezieht.

Fallen das Bewußtsein Jesu und die *advaita*-Erfahrung zusammen, obwohl, wie man erwarten würde, diese in verschiedenen kulturellen Umständen und Weltansichten verschiedenartig zum Ausdruck gebracht worden sind? Oder muß im Gegenteil ein radikaler Unterschied zwischen dem, was Jesus erlebte, und dem, was die Weisen der Upanishaden erfahren haben, beachtet werden? Die Antworten auf diese Fragen werden natürlich auch Antworten zur Folge haben, die sich auf Fragen unseres Lebens heute beziehen. Wir werden uns am Schluß der Beziehung zwischen unserer christlichen Erfahrung und der *advaita* zuwenden.

### Das Bewußtsein Jesu

Es muß von Anfang an bemerkt werden, daß das Bewußtsein Jesu nicht im strengen Sinne direkt aus seinem eigenen Zeugnis, ohne Rücksicht auf die Ostererfahrung und den apostolischen Glauben, erschlossen werden kann. Das Zeugnis des vorösterlichen Jesus (ohne das, wie schon oben erwähnt, der Osterglaube keine genügende Begründung hätte) ist in den neutestamentlichen Schriften durch diesen Osterglauben gefärbt worden. Weil sie durch das Oster- und Pfingsterlebnis die wahre Identität ihres Meisters entdeckt hatten, durchdachten, interpretierten und formulierten die Apostel und Jünger Jesu Selbstzeugnis auf neue Weise. Von allen neutestamentlichen Schriften dringt das Johannesevangelium am tiefsten in die menschliche Psychologie von Jesus, dem inkarnierten Wort, und entfaltet sie für den Gläubigen. Das bedeutet, daß das Bewußtsein Jesu, wie es im Neuen Testament zum Ausdruck kommt, nur mit den Augen des apostolischen Glaubens angegangen und entdeckt werden kann. Daraus folgt auch, daß die Reflexion über den Glauben etwas zum Verständnis von Jesu Bewußtsein beitragen kann, jenseits des Ausdrucks, der ihm in den neutestamentlichen Schriften verliehen ist.

Für den Christgläubigen ist das Bewußtsein Jesu wesentlich das des Sohnes. Nichts ist in Jesu Gotteserfahrung zentraler als sein Bezug zu ihm als dem «Vater». Dieser Gott, der «Vater» ist, ist Jahwe der jüdischen religiösen Tradition, der Bundesgott, Jesu Hörern bekannt und vertraut. Der Vater-Begriff von Jahwe war dem Alten Testament, wo Bezug genommen wird auf Gottes väterliche Haltung gegenüber seinem auserwählten Volk, nicht unbekannt (cf. Ex 4, 22). Aber in Jesu Bewußtsein bekommt die Vaterschaft Jahwes eine völlig neue Bedeutung, und diese neue Bedeutung ist verbunden mit Jesu eigener Beziehung zu Jahwe. Seine Gottessohnschaft ist einmalig in dieser Art und von einer anderen Ordnung: Jesus ist der Sohn (Mt 5, 9...), Gottes eigener Sohn (Mk 12, 6), der einzige Sohn (Jo 1, 14...). Wohl nichts bezeichnet den einmaligen Charakter von Jesu Gottessohnschaft besser als der familiäre Begriff «Abba» – im Zeugnis des Evangeliums erhalten (Mk 14, 36) – mit dem er sich an Gott, seinen Vater, richtete. Der Begriff gehört in der jüdischen Tradition zu den Familienbanden, wo er aber von Gott gebraucht wird, besagt er eine Vertrautheit und Innigkeit mit

<sup>1</sup> SVD, Christ Saviour of Mankind. A Christian Appreciation of Swami Akhilananda. Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin bei Bonn Nr. 27. Steyler Verlag (D-5205 St. Augustin 1) 1977, 283 Seiten. DM 29.50. Man erfährt in dem Buch n.b. auch etwas von einer *dualistischen* Philosophie (*dvaita*). Mit dem indogermanischen Stammwort *duo, duai* (= zwei) läßt sich nun auch der Wortsinn von *a-dvaita* erraten: Nicht-Zweiheit. (Red.)

<sup>2</sup> Siehe z. B. Abhishikhananda, *The Further Shore*. Delhi 1976, p. 52: «Dieses <Sohn/Vater> ist das nächstliegende Gegenstück in einem semitischen Kontext zum <tattvamasi/aham brahmāsmi> ...»

<sup>1</sup> Siehe z. B. Swami Akhilananda, *Hindu View of Christ*, New York 1949, p. 95. S. Radhakrishnan, *An Idealist View of Life*, London 1937, p. 104. – Zum christlich-hinduistischen Dialog und speziell zum Werk des obgenannten *Swami Akhilananda* vgl. das soeben erschienene Buch von *Heinrich Barlage*

ihm, wie dies vorher nie bezeugt wurde; er vermittelt das Bewußtsein, das Jesus hatte, und die Offenbarung, die er von seiner einzigartigen Gottessohnschaft machte. Die «Jubelhymne» (Mt 11, 25–27) bezeugt dasselbe. Sie bringt die einzigartige Beziehung, die Jesus mit Gott wie Sohn mit Vater verbindet, zum Ausdruck; sie zeigt, daß ein Geheimnis des Sohnes besteht, wie es ein Geheimnis des Vaters gibt, ja daß Vater und Sohn ein und dasselbe Geheimnis sind. Das Johannesevangelium faßt es folgendermaßen zusammen: «Er (Jesus) nannte Gott seinen Vater und machte sich dadurch Gott gleich» (Jo 5, 18). Diese einzigartige Sohnschaft beinhaltet zugleich Verschiedenheit und Einheit zwischen Jahwe-Vater und Jesus-Sohn. Die Verschiedenheit ist klar und bedarf keiner weiteren Ausführung: Jesus bezog sich zum Vater als einem «anderen», den er als anderen anredete, den er pries und zu dem er betete. Es ist die Einheit, die dem Bewußtsein Jesu seinen spezifischen Charakter gab: Er bezog sich auf den Vater mit einer vorher nie gefaßten oder bezeugten Vertrautheit. Was er vom Geheimnis Gottes offenbarte, konnte nicht durch außerordentliche Schriftkenntnis erklärt werden; es war nicht etwas Gelerntes, sondern es entströmte aus der lebendigen Erfahrung einer einmaligen Innigkeit. Wenn, wie das Evangelium sagt, noch kein Mensch so geredet hat wie dieser (cf. Jo 7, 46), dann liegt dies daran, daß keines anderen Menschen Gotteserfahrung vergleichbar ist mit der seinigen. Das Johannesevangelium bietet etwas Einblick in dieses Einssein von Vater und Sohn: «Ich und der Vater sind eins». Von dieser Einheit «im Sein» und gegenseitiger Immanenz (Jo 10, 38; 14, 11; 17, 21) ergeben sich gegenseitige Kenntnis (Jo 10, 15) und Liebe (5, 20; 15, 10) und auch gemeinsames Tun: Was Jesus tut, tut der Vater in ihm (Jo 5, 17 ...).

Jesu menschliches Gesicht und Leben ist darum ein menschlicher Ausdruck vom Geheimnis des göttlichen Sohnes. Gleicherweise ist sein menschliches Wort der menschliche Ausdruck des göttlichen Wortes. Jesus spricht nicht nur zu den Menschen das Wort, das er wie die alten Propheten von Gott erhalten hat; er ist das Wort Gottes, das Fleisch angenommen hat. Wenn Gottes Selbstoffenbarung in ihm entscheidend ist, dann liegt der Grund darin, daß Jesus in seinem menschlichen Bewußtsein das Mysterium der Gottheit, zu der er persönlich gehört, erfährt; die Umsetzung des göttlichen Geheimnisses in das menschliche Bewußtsein erlaubt, es in menschlicher Sprache zum Ausdruck zu kommen. Die Offenbarung in Jesus ist so qualitativ verschieden, weil er selber der Sohn Gottes ist, der sich selber und seinen Vater in menschlichen Begriffen erklärt. Solch eine Offenbarung ist insofern zentral und normativ, als keiner Gottes Geheimnis tiefergründiger den Menschen mitteilen kann als der menschengewordene Sohn selber: Jesus bringt das Wort, weil er das Wort ist.

Trotzdem bleibt auch diese Offenbarung begrenzt, unvollständig und unvollkommen. Denn kein menschliches Bewußtsein – und wäre es das von Gott selber – kann das göttliche Geheimnis erfassen: noch können menschliche Worte – und wären sie von Gott selber gesprochen – es ausschöpfen. Zu dieser wesentlichen Begrenzung, die notwendigerweise Gottes Offenbarung in Jesus Christus berührt, müssen darüber hinaus die spezifischen Begrenzungen der besonderen Sprache, die Jesus tatsächlich sprach, nämlich des Aramäischen seiner Zeit, hinzugezählt werden. All dies wird zeigen, dass die «Fülle», die der christlichen Offenbarung zugeschrieben wird, qualifiziert werden muß – auf jeden Fall eine «Fülle», die nicht im geschriebenen Wort des Neuen Testaments gesucht werden muß, sondern jenseits davon in der Person und im Leben Jesu selber, der das vom Vater zu den Menschen gesprochene Wort ist.

### advaita-Erfahrung

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß Jesu menschliches Bewußtsein entscheidend ist für ein theologisches Verständnis seines Geheimnisses in Übereinstimmung mit dem christlichen Glau-

ben: Jesu Bewußtsein offenbart die Originalität und Einzigartigkeit seiner Gotteserfahrung; es ist auch die menschliche Quelle der göttlichen Offenbarung, die in ihm erfolgt. In der Hindu-Mystik nimmt die *advaita*-Erfahrung eine ähnlich zentrale Stellung ein, welche unter mehr als einem Gesichtspunkt mit dem Bewußtsein Jesu vergleichbar ist. Aber bevor die zwei Gotteserfahrungen einander gegenübergestellt werden können, muß zuerst die *advaita*-Erfahrung, wenigstens in groben Zügen, vorgestellt werden.

Gewöhnlich werden zwei Ausdrücke angeführt, welche das Innerste des *advaita*-Erlebnisses wiedergeben, beide findet man in den Upanishaden: *aham brahmāsmi* (Brihad-Aranyaka-Upanishad, 1. 4. 10) und *tattvamasi* (Chandogya-Upanishad, 6. 8. 7), der zweite gehört zur Unterweisung von Shvetaketu durch seinen Vater. Die Texte lesen sich nach der Übersetzung von Alfred Hillebrandt:

«Nur das *brahman* war hier am Anfang. Dies kannte nur sich selbst: «Ich bin *brahman*.» Darum wurde es zu der ganzen Welt. Wer immer von den Göttern das erkannte, der wurde dazu (zur ganzen Welt). Ebenso ist es bei den *rishis*, ebenso bei den Menschen. ... Darum wird auch jetzt der, der so weiß: «ich bin *brahman*», zur ganzen Welt. Auch die Götter sind nicht imstande, dies Werden zu verhindern. Denn er ist ihr *ātmān*» (Brihad. up. 1. 4. 10).<sup>3</sup>

«In dem *sat*, mein Lieber, haben all die Geschöpfe ihre Ursache, in dem *sat* ihre Stütze, in dem *sat* ihren Grund. Wie von diesen Gottheiten, mein Lieber, eine jede im Menschen sich dreifach teilt, das ist oben gesagt. Wenn der Mensch nun stirbt, mein Lieber, so geht die Stimme in das Denkkorgan über, das Denkkorgan in den Hauch, der Hauch in die Glut, die Glut in die höchste Gottheit. Dieser feinste Stoff durchzieht das All, das ist das Wahre, das bist du, Shvetaketu.» (Chand. up. 6. 8. 7).<sup>4</sup>

Im tiefsten Grund des *advaita*-Erlebnisses ist ein unnachgiebiges inneres Suchen nach einem Selbsterwachen, das Swami *Abhishiktananda* gemäß der Erfahrung und der Lehre von *Sri Rama Maharishi* folgendermaßen beschreibt:<sup>5</sup>

«Der Verstand ... realisiert mehr und mehr seine Unfähigkeit, zu sagen: «Ich bin dies oder das; ich bin diese oder jene Person». Denn im selben Augenblick, wo der Gedanke, daß ich dies oder jenes, diese oder jene Person bin, aufkommt, ist diese Erscheinung, mit der ich mich automatisch versucht habe zu identifizieren, im Fluß des Bewußtseins von mir entschwunden – aber ich bleibe. Sinnhafte und psychische Erfahrung strömen dahin in einem ständigen Strom, den nichts aufhalten kann, da er ein Teil jener stetigen Folge von Veränderung ist, welche das Wesen des Kosmos ausmacht. Während dieser Strom endlos sich fortsetzt, verweile ich, *ich bin*, in einer unveränderlichen Gegenwart. Alle Dinge gehen vorüber, verändern sich, *panta rhei*; ich jedoch, *ich bin*. Was bin ich? Wer bin ich? Darauf gibt es keine Antwort, es sei denn das reine Bewußtsein, daß *ich bin*, das alle Gedanken übersteigt. «Ich bin», ich brauche mich nicht zu bemühen, um dieses «ich bin» zu finden. Ich bin nicht ein «Ich», das nach sich selbst sucht ... Alles, was ein Mensch tun muß, ist, sich selbst von diesem Licht, das von innen entspringt, erfassen zu lassen, aber es selbst kann nicht erfaßt werden.»<sup>6</sup>

Die *advaita*-Erfahrung, zu der des Menschen unnachgiebiges Suchen nach dem inneren Selbst führt, kann vielleicht beschrieben werden als Eintreten oder besser Aufgenommenwerden in das Wissen, welches das Absolute von sich hat, demgemäß buchstäblich als Sehen aller Dinge vom Standpunkt des Absoluten. Von der überlegenen Stellung des absoluten Bewußtseins aus schwindet jede Zweifelt, denn nur das Absolute ist absolut eins-ohne-ein-zweites (*ekam advitīyam*). Von diesem Standpunkt haben Welt und Geschichte keine absolute Bedeutung;

<sup>3</sup> Verwandte Texte: Brihad. up. 1. 4. 17; 4. 3. 20; Chand. up. 7. 25. 1.

<sup>4</sup> Vgl. auch: Chand. up. 6. 9. 4; 6. 10. 3; 6. 11. 3; 6. 12. 3; 6. 13. 3; 6. 14. 3; 6. 15. 3; 6. 16. 3. – Das Wort *sat* bedeutet das Seiende, vgl. *satya* = Wahrheit/Wirklichkeit und *sat-chit-ananda* analog zu unserem *unum-verum-bonum* (Red.).

<sup>5</sup> Ich bin mir bewußt, daß der mystische *advaitische* Trend, der hier vertreten wird, nicht unbedingt in voller Übereinstimmung steht mit der Interpretation der *advaita-vedanta*-Theologen wie Shankara.

<sup>6</sup> *Abhishiktananda, Saccidananda. A Christian Approach to Advaitic Experience*, Delhi 1974, p. 38.

ihre Existenz gehört zum Bereich des Relativen, zum *lilā* Gottes. In der Folge der *advaita*-Erfahrung entschwindet dem endlich begrenzten Seher selbst die seinshafte Konsistenz unter seinen Füßen. Sein Erwachen zu absolutem Bewußtsein läßt keinen Raum für ein subjektives Bewußtsein des Selbst als eines begrenzten Wissenden; was bleibt, ist das *aham*-Bewußtsein des Absoluten in der unwesentlichen Begleiterscheinung eines *sarira: aham brahmāsmi*.

Wenn diese Beschreibung stimmt, dann wird wohl klar, daß die *advaita*-Erfahrung ein drastisches Dahinschwinden all dessen, was nicht das Absolute ist, in sich schließt: Sobald das Bewußtsein vom absoluten *aham* im Kenner auftaucht, versinkt der Kenner in es. «Wer erkennt und wer wird erkannt», fragt der Upanishad. Da gibt es kein begrenztes Ego mehr, das vor Gott steht und von ihm begegnet wird, das ihn betrachtet und ihn im Gebet anredet. Was da ist, ist das Erwachen des Wissenden zum subjektiven Bewußtsein des Absoluten selbst, nicht eine objektive Erkenntnis des Absoluten durch ein endliches Selbst. Im Erleuchtungsprozeß weicht daher das menschliche Selbst dem göttlichen *aham*. Derartig ist das radikale Verlangen des *advaita*.

### Jesu Ego und das *advaita-aham*

«Ich und der Vater sind eins» – «Das bist du», «Ich bin Brahman»: Diese zwei Erfahrungen scheinen auf den ersten Blick getrennte Pole zu sein. Jesu Ausspruch drückt ein Bewußtsein von Verschiedenheit in Einheit aus, die Erfahrung einer interpersonalen Beziehung, deren beide Pole (Verschiedenheit – Einheit) untrennbare, konstitutive Elemente sind: Jesus ist nicht der Vater, aber er ist eins mit ihm. Die upanischadische Aussage dagegen bringt ein Bewußtsein absoluter Identität, in dem alle Verschiedenheit schwindet, zum Ausdruck: In der Folge der Selbstverwirklichung bleibt das Bewußtsein des absoluten *aham*, der *atman-brahman*-Identität. Auf der einen Seite ist sich Jesus menschlich bewußt, mit Gott, seinem Vater, eins zu sein; auf der andern Seite weicht das Bewußtsein des endlichen Selbst jenem des unendlichen Selbst, welches mit dem *brahman* identisch ist. Einerseits wird das Wort Gottes menschlich sich seiner bewußt in Jesu menschlichem Bewußtsein; andererseits dringt das göttliche *aham*-Bewußtsein in das Selbstbewußtsein des endlichen Selbst und überschwemmt es.

Jesu Bezug zum Vater ist eine «Ich-Du»-Beziehung, jenes «Grundwort», wie *Martin Buber* es nennt, welches Gemeinschaft stiftet.

«Wie gewaltig, bis zur Überwältigung, ist das Ichsagen Jesu, und wie rechtmäßig, bis zur Selbstverständlichkeit! Denn es ist das Ich der unbedingten Beziehung, darin der Mensch sein Du so Vater nennt, daß er selbst nur noch Sohn und nichts anderes mehr als Sohn ist. Wann immer er Ich sagt, er kann nur noch das Ich des heiligen Grundwortes meinen, das sich ihm ins Unbedingte hob.»<sup>7</sup>

Buber fährt dann fort und erklärt, daß die unbedingte Beziehung von Jesus zum Vater, die durch das Grundwort «Ich-Du» ausgedrückt wird, nicht auf eine Beziehung vom Ich zum Selbst reduziert werden kann, wie anscheinend einige Gelehrte der vergleichenden Religionsgeschichte geneigt sind zu glauben:

«Das Evangelium nach Johannes ist recht eigentlich das Evangelium der reinen Beziehung ... Der Vater und der Sohn, die Wesensgleichen – wir dürfen sagen: Gott und der Mensch, die Wesensgleichen, sind die unaufhebbar wirklichen zwei, die zwei Träger der Urbeziehung ... Alle modernen Versuche, diese Urwirklichkeit der Zwiesprache in ein Verhältnis des Ich zum Selbst oder dergleichen, in einen in der sich genügenden Innerlichkeit des Menschen beschlossenen Vorgang umzudeuten, sind vergeblich; sie gehören mit in die abgründige Geschichte der Entwirklichung.»<sup>8</sup>

Daß die Verschiedenheit zwischen Jesus und dem Vater eine wesentliche Komponente von Jesu Erfahrung ist, ist gewiß, ebenso ist es aber auch seine Einheit mit dem Vater – eine Einheit, die nicht nur Jesu Sendung zuzuschreiben ist, sondern letztlich auf dem Sein gründet: Jesus und der Vater sind eins, *advaita*, Nicht-Zweiheit. Das «Ich» in den Aussagen Jesu, wo er die Verschiedenheit vom «Du» des Vaters feststellt, schließt auch seine Einheit mit ihm ein; denn letztlich bringt dieses «Ich» nicht eigentlich einen Mann namens Jesus mit Gott als dem Vater in Beziehung, sondern vielmehr den menschengewordenen Gottessohn mit seinem Vater.

Es mag paradox erscheinen, aber das upanischadische *aham brahmāsmi* findet in Jesus seine wahrste Anwendung; in ihm wird die Aussage buchstäblich wahr und bekommt eine neue Bedeutung: Sie verkündet Jesu Vereinigung mit dem Vater, welche ihre Wurzeln jenseits der menschlichen Beschaffenheit hat; genauer gesagt, bekundet sie Jesu persönliches Bewußtsein der Zugehörigkeit mit dem Vater zur Sphäre der Gottheit. Auf Jesus angewandt, scheint denn das *aham brahmāsmi* den «absoluten» *ego-eimi*-Sprüchen Jesu im Johannesevangelium zu entsprechen: «Ich bin» (vgl. Jo 8, 24, 28; 2, 58; 13, 19). Es ist ja wohl bekannt, daß diese Aussagen durch die Septuaginta-Übersetzung auf Exodus 3, 14 zurückblicken: Während in der hebräischen Originalfassung von Ex 3, 14 die Offenbarung des Namens YHWH sich auf Gottes «Sein-mit» Moses und seinem Volk, in Treue zu seinen Verheißungen bezog, ist in der griechischen Übersetzung der Begriffsinhalt mehr metaphysisch: Jahwe ist «der, der ist». Im Johannesevangelium können Jesu absolute *ego-eimi*-Aussagen mit beiden Nuancen verstanden werden: In Jesus, dem *Em-manu-el*, ist Gott in einer endgültigen Weise «mit den Menschen»; gleichzeitig ist Jesus derjenige, der mit dem Vater zur göttlichen Sphäre gehört, der, der ist; derjenige also, der in seinem menschlichen Bewußtsein in voller Wahrheit sagen kann: «Ich bin», *aham brahmāsmi*.

Man kann daher annehmen, daß Jesu menschliches Bewußtsein von seiner persönlichen Gemeinschaft mit dem Vater in der *advaita* der Gottheit die Intuition der upanischadischen Seher krönt, welche, für sich genommen, den menschlichen Geist bis zum äußersten und jenseits dessen, was er erfahren und in Worte fassen kann, anstrengt. Vielleicht werden wir sagen müssen, daß Jesu menschliches Bewußtsein eine unüberwindbare Gegensätzlichkeit, zu der die *advaita*-Erfahrung sonst führen würde, nämlich zwischen den Werten absoluter Einheit und persönlicher Gemeinschaft löst; oder wenigstens, daß Jesu Bewußtsein seiner Beziehung mit dem Vater die höchste Realisierung von *advaita* in menschlicher Verfaßtheit ist – ja eine Realisierung, die von den upanischadischen Sehern nicht vorausgesehen noch ausgesagt wurde.<sup>9</sup>

### Treffend schreibt Abhishiktananda:

«Die Erfahrung des Absoluten, die Indiens mystische Tradition so mächtig bezeugt, ist gänzlich in Jesu Wort enthalten: «Mein Vater und ich sind eins». Alles, was der Maharishi und eine Unzahl anderer vor ihm über die unerbitliche Erfahrung der Nicht-Zweiheit wußten und weitergaben, wußte Jesus auch, und zwar in einer herausragenden Weise ... Und doch bleibt im eigentlichen Kern von all dem das «von-Angesicht-zu-Angesicht» des Sohnes und des Vaters. ... Daraus folgt unausweichlich: Die Erfahrung Jesu schließt die *advaitische* Erfahrung mit ein, aber sie kann gewiß nicht auf die gemeinhin akzeptierte Formulierung jener Erfahrung reduziert werden.»<sup>10</sup>

Aber, während wir darauf bestehen, daß Jesu Bewußtsein die *advaita*-Erfahrung zu einer unerwarteten Erfüllung bringt, müssen wir ebenso betonen, daß uns die absoluten Forderungen von *advaita* helfen, unser Verständnis der Gemeinschaft Jesu

<sup>7</sup> Martin Buber, *Ich und Du*, Ausgabe Ex Libris Zürich, 1962, S. 81.

<sup>8</sup> ebd. S. 102–103.

<sup>9</sup> Vgl. Swami Abhishiktananda, *Hindu-Christian Meeting Point*. Bombay 1969, pp. 85–102.

<sup>10</sup> Abhishiktananda, *Saccidananda ... p. 82*.

mit dem Vater, welches nie auf das Maß zwischenmenschlicher Beziehung reduziert werden darf, zu reinigen.<sup>11</sup> Jesu Bewußtsein von seiner Einigung mit dem Vater ist menschlich, aber es ist das menschliche Bewußtsein einer Gemeinschaft in der Gottheit. Daher, während die *advaita*-Erfahrung im Geheimnis Christi ihre vollste Verwirklichung findet, hilft sie auch neue Tiefen desselben Geheimnisses zu entdecken. In diesem Sinne konnte Swami Abhishiktananda mit Recht sagen, daß die Lektüre der Upanischaden uns hilft, tiefer in das Geheimnis des Herrn, wie er im Evangelium nach Johannes offenbart ist, einzudringen. Er schrieb:

«Johannes offenbarte uns ... das Geheimnis, welches die Rishis undeutlich wahrgenommen hatten, gesehen jetzt in all seiner Pracht und Tiefe, die Pracht und Tiefe des Wortes und des Geistes ... Es war, als ob wir von den Upanischaden zur Bibel zurückgekehrt wären, mit geöffneten Augen, an die Tiefen gewöhnten Augen, fähig zu einem völlig neuen Eindringen in das Geheimnis unseres Herrn.»<sup>12</sup>

### Christliches Bewußtsein und *advaita*-Erfahrung

Im bisher Gesagten ist die *advaita*-Erfahrung mit dem menschlichen Bewußtsein Jesu konfrontiert worden; sie soll nun kurz mit dem religiösen Bewußtsein des Christen verglichen werden. Dies verlangt zunächst, daß die christliche Gotteserfahrung beschrieben und ihr spezifischer Charakter herausgehoben wird.

Die Besonderheit der christlichen Gotteserfahrung, so kann man sagen, besteht in der Erfahrung des «Mittlertums» Jesu Christi.<sup>13</sup> Daß der Mensch Jesus, der «eine Mittler zwischen Gott und den Menschen» (vgl. 1. Tim 2, 5) – nicht ein Vermittler – ist; bedeutet theologisch, daß Gottheit und Menschheit in ihm so unzertrennlich eins geworden sind, daß wir in seiner menschlichen Verfaßtheit Gott selber begegnen: «Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen» (Jo 14, 9). Der Christ erfährt Gott nicht nur durch Jesus, sondern im menschlichen Ausdruck Jesu, dessen Gesicht das menschliche Gesicht Gottes ist.

Wenn ein Versuch gemacht werden soll, dieselbe Wirklichkeit vom Gesichtspunkt subjektiven Bewußtseins zu beschreiben, dann müssen wir sagen, daß die christliche Gotteserfahrung spezifisch in der Teilhabe an Jesu eigenem religiösem Bewußtsein besteht, d. h. in seinem Bewußtsein göttlicher Sohnschaft. Wie Jesu religiöses Bewußtsein wesentlich das des Sohnes war, so ist es auch jenes des Christen; wie er gänzlich auf den Vater ausgerichtet war, so sind auch wir gerufen, es zu sein, die wir von ihm «den Geist» empfangen haben, der uns «zu Söhnen macht», den Geist, in dem wir rufen: «Abba, Vater!» (vgl. Röm 8, 15; Gal 4, 6).<sup>14</sup> Das Neue Testament bezeugt eindeutig, daß sich die Christen der apostolischen Zeit an Gott, den Vater Jesu, mit der familiären Ausdrucksweise, die Jesus verwendet hatte, wandten. Dabei bekundeten sie ihr Bewußtsein, daß sie in ihm in eine neue innige Sohnesbeziehung mit Gott getreten sind.

Diese Teilhabe an Jesu eigener Sohnschaft vom Vater ist ein so enormer Anspruch, daß wir bei näherer Überlegung versucht sein möchten, ihn auf eine fromme Metapher zu reduzieren. Die Theologie hat tatsächlich Unterscheidungen gemacht, welche – obwohl teilweise notwendig und nützlich – oft dazu beigetragen haben, den christlichen Anspruch zu neutralisieren.

Kann der, der in der Glaubenssituation lebt, der dem Gesetz des Fleisches unterworfen ist, darnach streben, ein Teilhaber an Jesu Sohnschaft vom Vater zu sein? Alle Versuche, die Wirklichkeit christlicher Erfahrung zu entkräften, haben jedoch ihren Ursprung in einer «erhöhten» Christologie, welche dazu neigt, die wahre Menschheit Jesu und die Tiefgründigkeit seiner Iden-

tifizierung mit unserer irdischen Beschaffenheit zu unterschätzen. Wenn Jesu Sohnschaft unerreichbar erscheint, dann liegt dies daran, daß Jesus zuerst zum entfernten Außenseiter gemacht worden ist. Es ist deshalb dringend notwendig, den Sinn für Jesu wahre Menschheit und seine Gleichheit mit uns zurückzugewinnen. Er hat seine Sohnschaft vom Vater in unserer Situation gelebt und dadurch in seinem eigenen Leben gezeigt, daß die Gottessohnschaft nicht jenseits des für uns Erreichbaren ist. Insbesondere hat er seine Sohnschaft vom Vater als eine Selbstverpflichtung gelebt, welche das Risiko – und die Gewißheit – des Glaubens nicht ausschließt, sondern vielmehr einschließt; in ihm lernen wir unsere eigene Glaubensverpflichtung als Verlängerung seiner Sohneshaltung zu leben.

Gewiß ist dieses Bewußtsein der Teilhabe an Jesu eigener Sohnschaft ein Ideal, in welchem der Christ wachsen muß; auch Jesus selber wuchs in seinem Sohnesbewußtsein. Wie verhält sich nun aber das christliche Bewußtsein zur *advaita*-Erfahrung? Die zwei Erfahrungen sind ohne Zweifel verschieden; und syktetistische Versuche, diese Unterschiede zu beseitigen oder zu reduzieren, sind nichtig und vergeblich. Aber ebenso schlecht beraten ist die gegenteilige Tendenz, beide Erfahrungen als sich gegenseitig ausschließend und widersprechend zu betrachten, weil sie angeblich «Dualismus» bzw. «Monismus» beinhalten. Die Wahrheit ist, daß als religiöse Erfahrungen keine der beiden abgelehnt werden darf; beide müssen mit Offenheit und Demut akzeptiert und anerkannt werden. Es ist überdies möglich, zu zeigen, daß die angeblichen Widersprüche aus mehr oder weniger seriösen Fehlinterpretationen entspringen.

Wo es um die christliche Gottessohnschaft geht, besteht ein Mißverständnis darin, diese auf eine «bloß adoptive» Sohnschaft zu reduzieren, auf eine legalistische Fiktion, dergemäß Gott gnädig auf uns herabschaut als seine Kinder, während wir gar keine sind. In einer solchen Auffassung behält des Christen Sohnschaft keinen Berührungspunkt mit Jesu Sohnschaft vom Vater; noch seine religiöse Erfahrung mit jener von Jesus. Und wenn der Anteil an Jesu Sohnschaft vom Vater nicht mehr da ist, dann bleibt für *advaita* keine Eingangsstelle zur christlichen Erfahrung. Wenn dagegen Jesu religiöse Erfahrung, wie oben gezeigt worden ist, in seinem menschlichen Bewußtsein, mit seinem Vater eins zu sein, besteht, wenn überdies der Christ berufen ist, an diesem Bewußtsein teilzuhaben, dann hat *advaita* einen Platz in der christlichen Erfahrung wie in jener von Jesus selbst: Der Christ hat Anteil an Jesu Bewußtsein seines *advaita* mit dem Vater. Das ist christlicher *advaita*.

Diese *advaita*-Erfahrung unterscheidet sich zweifellos von jener der upanischadischen Weisen. Dem Absoluten bringt sie den Wert der Gemeinschaft zurück und dem Selbst des Menschen die unveräußerliche Konsistenz einer Person. Aber von der religiösen Erfahrung der Weisen – und von Gottes Offenbarung an sie – lernt christlicher *advaita*, daß Gemeinschaft im und mit dem Göttlichen nicht nach einem endlichen Modell verstanden werden kann. Wie in Jesus Christus der Christ «Du» zum Vater sagt, hilft ihm der Kontakt mit der Erfahrung der Weisen des *brahman-atman* zu verstehen, daß der Vater auch der «Seinsgrund», das Selbst in der Mitte des Selbst, ist. Denn Gott offenbart sich nicht nur in der Geschichte, sondern auch in der «Tiefe des Herzens». Und wenn in Jesus Christus Gott wirklich unser Vater wird, bleibt er für uns immer noch derjenige, «der ist», während wir jene sind, die «nicht sind». Jesus Christus, Sohn des Vaters, ist insofern die Fülle göttlicher Offenbarung, als in ihm alle göttlichen Offenbarungen ihre eigene Erfüllung finden. Seine Fülle ist eine einschließende; denn er sagte: «Ich bin nicht gekommen, um aufzuheben, sondern um zu erfüllen ...» (Mt 5, 17).

Jacques Dupuis SJ, Delhi

<sup>11</sup> Ebd. p. 85.

<sup>12</sup> Swami Abhishiktananda, Hindu-Christian Meeting Point, p. 85.

<sup>13</sup> Ich habe diesen Gedanken weiter ausgeführt in «Knowing Christ through the Christian Experience» in: Indian Journal of Theology 1969, pp. 54–64.

<sup>14</sup> Vgl. J. D. G. Dunn, Jesus and the Spirit. London 1975; Jean Mouroux, l'expérience chrétienne, Paris 1952.

DER AUTOR ist Professor für systematische Theologie am Vidyajyoti Institute of Religious Studies in Delhi. Die Übersetzung aus dem Englischen besorgte Karl Weber.

# Partizipative Mitwirkung in Entwicklungsprojekten

Erfahrungen in Lateinamerika

Im Verlaufe der vergangenen Jahre haben die durch konfessionelle Hilfswerke finanzierten Entwicklungsprojekte Bedeutung gewonnen, nicht nur quantitativ durch ihr Ausmaß, sondern auch qualitativ durch ihren «Sitz im Leben». Der Einsatz der Hilfswerke situiert sich weitgehend – im Gegensatz zu zwischenstaatlicher Entwicklungshilfe – in den ärmsten und von jeweiligen Regierungen am meisten vernachlässigten Zonen, d. h. an den eigentlichen «Bedrängnisorten» der jeweiligen Gesellschaft und nimmt dadurch nicht nur eine komplementäre, sondern eine dialektische Stellung zur staatlichen Entwicklungsarbeit ein. Es kann nicht übersehen werden, daß letztere sich grobenteils in Finanzhilfe, Anpassung der Handelspolitik und der technischen Vermittlung von «Know-How» erschöpft und weitgehend systemerhaltend wirkt, während ein signifikanter Teil kirchlicher Hilfe schon in ihrem Ansatz auf Veränderung von Verhalten und Strukturen ausgerichtet ist. Auf diesem Hintergrund läßt sich eine weitere interessante Entwicklung beobachten. In den ersten Jahren der Entwicklungshilfe kamen die Hilfsgesuche vor allem aus Missionsstationen oder -gesellschaften. Die Partner der Hilfswerke waren deren eropäische oder noramerikanische «Vertreter» in Lateinamerika. Nach dem Konzil und in verstärktem Rhythmus in den letzten Jahren melden sich die einheimischen Kirchen direkt und nicht nur deren Hierarchie, sondern auch Basisgemeinschaften. Damit wird eine neue Beziehungsstruktur zwischen den Kirchen angebahnt.

## Partizipation als Kernproblem

Bei der Analyse von Problemen der «Unterentwicklung» haben die Dependenz- und Marginalitätsprobleme in Lateinamerika gleichsam eine universelle Funktion erhalten. Es gibt kaum eine theoretische Abhandlung, von welcher Seite sie auch stammen möge, und kaum ein volkspädagogisches Projekt, wo diese Schlüsselbegriffe nicht wenigstens im Ansatz vorhanden sind. Bei Projekten von Basisgemeinschaften spielt wegen der «Hautnähe» die innergesellschaftliche Dependenz, d. h. die völlige Abhängigkeit der großen Massen von den politischen und wirtschaftlichen Führungsgruppen, die vordringliche Rolle. In diesem Zusammenhang wird Marginalität als politische Ohnmacht und Teilnahmelosigkeit an den gesellschaftlichen Entscheidungsprozessen verstanden, der vor allem durch eine systematische Erziehung zur Befreiung (*educación liberadora*, *concientización* usw.) zu begegnen ist. In Projekten dieser Stoßrichtung spielen logischerweise die Entscheidungsprozesse (wer entscheidet was und für wen) eine bedeutende Rolle; denn es soll ja nicht über Menschen und Gruppen verfügt werden, auch nicht in einem wohlwollenden Paternalismus, und zudem bedürfen Menschen, die immer in Resignation und Passivität gelebt haben, einer kontinuierlichen Einführung und Einübung der Selbstbestimmung. Zu Recht wird bei der Einreichung eines Projektes seitens des Hilfswerkes der Gebernation nach dem Partizipationsgrad der betroffenen Bevölkerung bei der Entwicklung des Vorhabens gefragt. Es wird damit vorausgesetzt, daß schon wesentliche Vorarbeit geleistet wurde. Es stellt sich dabei die Frage: durch wen und mit welchen Mitteln? Erstaunlicherweise wird dieses Thema auch in der neueren Literatur über Projektausarbeitung kaum berührt. Auch bei der Geberseite läßt sich die Tendenz beobachten, daß sich verschiedene Hilfswerke eher in der Rolle eines aktiven Mitarbeiters als in der eines passiven und doch letztlich entscheidenden Projektempfängers sehen. Damit bekommt eine neue Dimension zwischenkirchlicher und interkultureller Zusammenarbeit Bedeutung.

## Entscheidungsträger der Entwicklungshilfe

Bei Projekten von Basisgemeinschaften verläuft der übliche Weg zur Zeit über die folgenden drei Instanzen: die Basisorganisation (Empfänger), die Zwischenorganisation (Mittler) und die Geberorganisation (Geber). Der Entscheid des Trägers im Empfängerland bedingt die Selbstorganisation der Gruppe, solide Abklärungsarbeit, Einigung hinsichtlich Zielsetzungen und Prioritäten, realistische Vorstellungen über den Mitteleinsatz und schließlich die Redaktion der Vorlage. Für diese Vorarbeit, die in der Tat die erste Phase des Projektes darstellt, stehen in der Regel keine Mittel von außen zur Verfügung. Die Gemeinschaft nimmt zudem ein hohes Risiko auf sich, da keine Gewähr besteht, daß sie Hilfe erhält. Möglicherweise war die Arbeit umsonst. Der Weg müßte von neuem begonnen werden. Trotzdem ist dieser soziale Reifungsprozeß wesentlich, auch wenn er lange dauert, und der gemeinsame Entschluß ist einer der ersten Schritte auf dem Weg der Selbstbestimmung.

Nach dieser Phase wird das Projekt in der Regel einer einheimischen Projektinstitution zur Weiterleitung unterbreitet. Fast alle Bischofskonferenzen haben derartige Organe. Große Hilfswerke verfügen über regionale Projektdienste. Zudem gibt es aus privater Initiative entstandene, selbständige «Projektagenturen». In diesen Institutionen werden die Vorlagen studiert, nach ihrem Entwicklungsverständnis sondiert, evtl. in Zusammenarbeit mit Vertretern der Basisgruppe verbessert und an die potentiellen Träger in dem Geberland weitergeleitet. Schätzungsweise gelangen nach dieser Filtrierung zwei Drittel der eingereichten Vorlagen an die entsprechenden Hilfswerke.

Die letzte Entscheidung fällt nach weiterer Abklärung und Rückfrage die Geberinstitution, wobei eine Reihe institutions-eigener Kriterien (Entwicklungskonzept, Institutionsprioritäten, Zahl der Hilfsgesuche, Budget usw.) mitspielen.

## Die Zeitverschiebung in den Entscheidungsprozessen

Der beschriebene Entscheidungsprozeß ist im wesentlichen situations- und sachgerecht. Das Hauptproblem bilden Zeitaufwand und -verschiebung in der Entscheidungsfindung. In der Regel gelangen die Projektvorlagen seitens des Hilfswerkes durch eine Stabstelle der Projektbearbeitung und/oder eine aus Theoretikern und Praktikern zusammengesetzte Expertenkommission an die eigentliche Entscheidungsinstanz. Die Dauer der Entscheidungsfindung beträgt ein halbes bis ein ganzes Jahr. Die Hilfswerke haben in den letzten Jahren das Mögliche getan, um die durch den Arbeitsanfall der Vielzahl von Hilfsgesuchen

## WISSENDER GLAUBE

### THEOLOGIEKURS FÜR LAIEN (TKL)

4 Jahre (8 Semester) systematische Einführung in die Hauptgebiete der katholischen Theologie. Der Kurs bietet Ärzten und andern Akademikern eine wertvolle Ergänzung zum Fachstudium. **Abendkurse** in Zürich und Luzern sowie **Fernkurs** mit Studienwochen. Zwischeneinstieg in den laufenden Turnus: Oktober 1977 (7. Semester). Beginn des nächsten 4-Jahres-Kurses: Oktober 1978. Anmeldeschluß: jeweils 15. September.

Prospekte, Auskünfte und Anmeldungen: Sekretariat TKL, Neptunstraße 38, 8032 Zürich, Postfach 280, Telefon (01) 47 96 86



bedingten Engpässe zu überwinden. Der Zeitaufwand dürfte nur in Ausnahmefällen wesentlich beschränkt werden. Die Basisgemeinschaft hat damit so lange auf den Bescheid der Geber zu warten, was auf dem Erlebnishorizont einer lateinamerikanischen Gruppe mit ihrer Neigung zu Spontaneität eine sehr lange Zeit sein kann. Wenn im Idealfall der gemeinsame Entschluß der Basisgemeinschaft nach den von der Geberorganisation erwarteten gründlichen Arbeiten der Selbstorganisation, Sensibilisierung, Abklärung und Entscheidungsfindung in einem Zeitpunkt hoher Motivation und gespannter Erwartungen gefällt worden ist, stellt sich das Problem, wie die Wartezeit auszufüllen ist. Zur Weiterarbeit stehen zu diesem Zeitpunkt keine Mittel zur Verfügung. Erfahrene Praktiker (Pfarrer, Sozialarbeiter, Entwicklungshelfer) wußten vielleicht das Vorgehen derart zu planen, daß das Projekt in der Zwischenzeit mit minimalem Einsatz doch sinnvoll weitergeführt werden kann. In dieser begünstigten Situation ist die Minderzahl der Hilfesuchenden. Zudem besteht in diesem Falle die Gefahr, daß die Gruppen, die schon über einiges verfügen, nach dem Motto «wer hat, dem wird gegeben» eher begünstigt werden, und es bilden sich in den Marginalzonen Kolonien von Begünstigten. Es ist auch möglich, daß unter Zeit- und Entscheidungsdruck das Hilfgesuch ohne solide Abklärung und gemeinsame Entscheidungsbildung über die Köpfe der Betroffenen hinweg ausgearbeitet und eingereicht wird. Diese Schwierigkeiten könnten durch eine gewisse Synchronisierung der Entscheidungsprozesse überwunden werden.

### Partizipation in der Projektentwicklung

Wesentliche Verbesserung kann nur erzielt werden, wenn das Hilfswerk mehr in die Nähe der Hilfesuchenden rückt, auf daß sie am Prozeß der Projektentwicklung teilnehmen. Üblicherweise wird dies versucht durch periodische Besuche von Vertretern der entsprechenden Institutionen in Lateinamerika. Meistens ist jedoch das Aufenthaltsprogramm so stark überladen, daß es nur zu Evaluationskontakten mit Projekten kommt, die schon Hilfe erhalten haben. Das Hilfswerk der Bischofskonferenz der Vereinigten Staaten sucht durch die Durchführung von Seminaren mit potentiellen Projektträgern den direkten Kontakt mit der kirchlichen Basis. In diesen Anlässen werden gemeinsam Auswahlkriterien und Vorgehensweisen erarbeitet, wobei die Absicht besteht, diese Zusammenarbeit im ganzen Prozeß der Entstehung des Projektes kontinuierlich weiterzuführen und durch gezielte Finanzierung zu unterstützen. Das genannte Hilfswerk hat dadurch den Vorteil eines kontinuierlichen Informationsflusses, was einerseits eine größere Partizipation im Geberland und andererseits eine Verminderung des Risikos der Finanzierung ermöglicht. Der Kontakt zwischen den Kirchen im Geber- und Empfängerland ist dadurch reger und unmittelbarer als bei den sporadischen Reisebesuchen, und interkulturellen Verständigungsschwierigkeiten – ein Hauptproblem der Entwicklungszusammenarbeit – werden leichter behoben. Nach den ersten gelungenen Versuchen der «Catholic Relief Services» in Bolivien und Kolumbien soll dieses Vorgehen auch in andern Ländern Lateinamerikas erprobt werden. Dadurch wird weiterhin ermöglicht, daß die für ein Projekt erforderlichen Abklärungsarbeiten (Untersuchungen) sachgerecht durchgeführt werden. Denkbar sind verschiedene Vorgehensweisen, die einem Hilfswerk des Geberlandes größere «Hautnähe» zu seinen Partnern in Lateinamerika ermöglichen und damit eine intensivere Teilnahme am Entwicklungsprozeß selbst; und die Gefahr, daß diese Form der Zusammenarbeit als Neukolonialisierung der Kirche diskriminiert wird, kann durchaus vermieden werden. Denn in vielen Fällen stehen die lateinamerikanischen Basisgemeinschaften den Kirchen der Geberländer mentalitätsmäßig näher als ihrer eigenen Hierarchie.

*Emilio Schaer, Bogotá*

## Anders als christlich sterben

Zum Buch «Mars» von Fritz Zorn

Sechs Auflagen innerhalb eines halben Jahres erreicht nicht jedes Buch; um so erstaunlicher bei Literatur, die «unter die Haut» geht und Dinge berührt, mit denen man nicht konfrontiert sein will, so man schon zur Belletristik greift: Die Lebensbeichte eines Neurotikers und sein langsames Sterben an Krebs, Aufzeichnungen im Angesicht des Todes.

Der Schweizer Literat *Adolf Muschg* gab ein Buch<sup>1</sup> heraus, dessen Autor (sein Name ist ein sprechendes Pseudonym) zur Zeit der Drucklegung bereits gestorben war. Manche meinen, Muschg selbst sei der Verfasser, zumal er sich in einem ausführlichen Vorwort zum Anliegen Zorns bekennt und auch Berührungen mit der Biographie Muschgs und seinem eigenen Werk vorhanden sind («Rumpelstilz»). Doch traut man dem ehrlichen Literaten Muschg ein solch makabres Versteckspiel des Ineinanders von Dichtung und Wahrheit nicht zu, wenn es um «letzte Dinge» geht, wie die drei als moderne Apokalypse anmutenden Abschnitte des 200 Seiten schmalen Bandes signalisieren: «Mars im Exil», «Ultima Necat», «Ritter, Tod und Teufel». Der Schrecken, der sich hier «offenbart», heißt – Einsamkeit. Mars, das bedeutet Sonnenferne, Weltraumkälte, Wüstenplanet.

Geht man davon aus, daß Zorn gelebt hat, dann blickt in solchen Assoziationen ein dreißigjähriger (!) Gymnasiallehrer auf sein Leben zurück: An der «Goldküste» des Zürichsees im Luxus aufgewachsen, nach scheinbar normaler Schul- und Studienzeit erkrankt er an Depressionen, die Formen einer Neurose annehmen, und schließlich an tödlichem Krebs. Von April bis Juli 1976 schreibt er sein Buch im Kampf mit dem Tod. Am 1. November desselben Jahres stirbt er.

«Ich bin jung und reich und gebildet; und ich bin unglücklich, neurotisch und allein ...» Fritz Zorn analysiert in der Auseinandersetzung mit dem Sterben sein Leben als mechanische Scheinexistenz in bürgerlichen Konventionen, zwischen Tabus und einer reibungslosen Wohlanständigkeit, die sich nirgends engagiert, in aufwendigen Spielen und mit höflichen Wendungen der Wirklichkeit ausweicht und schließlich zu einer vollkommenen Beziehungslosigkeit führt: Unfähig, einen Partner zu finden, vereinsamt er. Der Ausbruch seiner Krankheit ist die Konsequenz des bereits zum Nullpunkt geschrumpften Lebens. Zorn hat die Vorwegnahme seines Endes dreißig Jahre lang gelebt, als gescheitertes Sozialwesen starb er dem Tod entgegen.

Aber indem sich Zorn über sein verfehltes Leben Rechenschaft gibt, indem er massiv die Gesellschaftsschicht angreift, deren Mechanismen ihn in die Krankheit trieben (als, wie er meint, «Milieugeschädigter» des gehobenen Bürgertums und seiner Erziehung), gewinnt er die Hoffnung, der Todesprozeß sei umkehrbar: Durch Einsicht in sein Schicksal glaubt er seine seelische Verkümmern aufzuheben, seine Krankheit in positiven Lebenswillen zu verwandeln und mit der psychischen Gesundung auch den Krebs, die somatische Form seiner Neurose, zu besiegen. Zum erstenmal in seinem Leben wird er echter Gefühlsfähig: Zu leidenschaftlichem «Zorn», zur Anklage, zur Auseinandersetzung mit der Lebenswirklichkeit, zur unbändigen Hoffnung, der Irrtum seines Lebens werde sich doch noch zum Guten wenden: «Ich habe noch nicht kapituliert. Ich erkläre mich im Zustand des totalen Krieges», lautet der letzte Satz des Buches.

Seit *Elisabeth Kübler-Ross* («Interviews mit Sterbenden») und *P. Sporken* gewöhnte man sich daran, von «Phasen des Sterbeprozesses» zu sprechen. Fritz Zorn schreibt in der Phase der Auflehnung: Von der Annahme des Todes kann keine Rede sein, auch nicht von einer bergenden Jenseitigkeit: Zorn setzt

<sup>1</sup> Mars. Von Fritz Zorn. Mit einem Vorwort von Adolf Muschg. Kindler Verlag, München. 6. Auflage. 1977, 228 S. DM 29.80.



einen Kontrapunkt zu jeder Auffassung vom christlichen Sterben. Für den Christen ist es erschütternd, ein Todesprotokoll zu lesen, das die ganze Einsamkeit des Menschen im Sterben ohne Gott dokumentiert: «Als Sterbender bin ich allein».

In letzter Zeit wurde viel über Sterbeseelsorge geschrieben; manches davon erscheint harmlos angesichts einer Sprache gewordenen Erfahrung, die besonders schmerzt, weil dieser Mensch auch im Leben vollkommen allein blieb, nichts hat, mit dem er sich trösten könnte. Die einzige Erfüllung seines Lebens liegt in diesen Aufzeichnungen, die unvermittelt den lang entbehrten intimen Kontakt zwischen ihm und der Außenwelt herstellen – weshalb der Sterbende auch unbedingt ihre Veröffentlichung wünschte: Denn in entgegengesetzter Weise, als dies Frau Kübler-Ross mit ihrer Formulierung vom «Sterbenden als Lehrer» andeutete, wird Zorns totes Leben zur exemplarischen Mahnung an den Leser: Zorn lehrt nicht, wie man das Leben im Tod verstehen und beides (wirklich versöhnt?) akzeptieren kann; er spricht vom «Anti-Hiob», der Weigerung, mit dem Todesgott doch noch zu paktieren. Das ist nicht das sentimentale Bild vom letzten Kämpfer; was uns Zorn vorstirbt, ist die vielleicht einzig mögliche Haltung eines überzeugten Nichtgläubigen; und auf jeden Fall ein notwendiger Kontrast zur «Sterben ist schön»-Welle, die in den vergangenen Monaten seltsamerweise durch unsere Medien geisterte (z. B. die Dokumentation im «Spiegel»).

Aber Zorns Buch ist, wie schon angedeutet, mehr als das Psychogramm eines Sterbenden. Er kämpft nicht nur subjektiv mit dem Tod, er potenziert sein Unglück ins Gesellschaftspolitische: Die klare Abrechnung mit dem eigenen feinen, aber kranken Elternhaus wird zur Fallstudie des privilegierten Schweizer (= westlichen) Wohlstandsbürgers überhaupt, und deren Resultat lautet: «Ich werde auf eine für diese Gesellschaft symptomatische Art gestorben sein ... Ich bin der Untergang des Abendlandes.»

Das Ineinander von Gesellschaftskritik im genetischen Krankheitsbericht und von subjektiver Auflehnung gegen ein sinnloses Sterben machen dieses Buch zu einem Pamphlet, einem Bild der *Conditio Humana*, das in seiner existentiellen Entschlossenheit den Leser packt, ihm Anerkennung für eine Haltung abringt, die in ihrer diesseitigen Würde an Camus und dessen «Mythos von Sisyphos» erinnert.

So weit vorangekommen in verständnisvoller Auseinandersetzung mit Zorn, könnte aber doch ein Stück «Gnade» im christlichen Sinne sichtbar werden: Denn Fritz Zorn legt auch Zeugnis von einer Freiheit im Tode ab, wenn er im letzten Protest gegen seine Ohnmacht sich an sich selbst festhält, um seinem Leben im Tode die Wesenswende zu geben: Das Bemühen um Mitteilung der wieder gewonnenen Persönlichkeit, die große Aussprache mit einem «Du», dem Leser nämlich, der hier vom Autor nicht als zahlender Literaturkonsument gedacht, nicht als Anerkennung oder Kritik zollender Leser anvisiert ist, sondern als (mit-)betroffener Zuhörer.

Zorns Aufzeichnungen scheinen nicht kommerziell angelegt. Vielleicht beruht darauf ihr Erfolg in der deutschsprachigen Buchlandschaft; seltsam genug. Aber ein Grund mehr, sich mit diesem ungewöhnlichen Buch zu beschäftigen.

*Bernd Feininger, Ettlingen*

## Buchbesprechungen

**Wilhelm Dreier, Reiner Kümmel (Hrsg.): Zukunft durch kontrolliertes Wachstum.**

Naturwissenschaftliche Fakten, sozialwissenschaftliche Probleme, theologische Perspektiven, ein interdisziplinärer Dialog. Verlag Regensburg, Münster 1977; 217 S., 25 Abb., DM 24.–.

Die vom Club of Rome ausgelöste Diskussion über die Grenzen des wirtschaftlichen Wachstums droht zu versanden, ohne zu praktischen Ergebnissen geführt zu haben. Unter der Wirkung der weltweiten Rezession ruft man erneut nach mehr Wachstum. In dieser Situation greift die vorliegende Arbeit die Diskussion um die Grenzen des Wachstums wieder auf und führt sie weiter. Sie erscheint als Band I der Reihe «Theorie und Praxis der Sozialethik», die von W. Dreier, Inhaber des Lehrstuhls für christliche Sozialwissenschaften an der Universität Würzburg, herausgegeben wird. Daß der erste Band dieser Reihe sich ausgerechnet mit dem wahrhaft zentralen Problem der Grenzen des Wachstums auseinandersetzt, verrät die aktuelle, globale, zukunftsorientierte Perspektive der neuen Reihe. Der Band enthält die Ergebnisse der mehrjährigen Arbeit einer interdisziplinären Arbeitsgruppe an der Universität Würzburg.

### *Die Tatsache der Grenze*

Der erste Teil (S. 15–76) beschäftigt sich mit der Tatsache der Grenze. Die Umweltverschmutzung, die in den meisten sogenannten Computerläufen im ersten Bericht an den Club of Rome («Grenzen des Wachstums») den Kollaps des Weltsystems auslöst, wird grundsätzlicher analysiert als dies im genannten Bericht geschehen ist. Überzeugend zeigt Kümmel, daß (1.) Umweltverschmutzung Entropiezunahme bedeutet, daß diese (2.) mit erdinternen Energiequellen bei Weiterwachsen von Produktion und Verbrauch nur zunehmen kann. Umweltschutz hin oder her, und daß (3.) die Entropie die äußerste, unübersteigbare Grenze des Wachstums darstellt, die nur durch Verlagerung der Produktion in den Weltraum übersprungen werden könnte.

Der zweite Teil (S. 79–132) diskutiert das Problem des wirtschaftlichen Wachstums vom wirtschaftspolitischen und sozialen Standpunkt aus. In einem geschichtlichen Rückblick wird gezeigt, wie die liberalen Wirtschaftstheorien mehr und mehr die Frage nach dem Sinn und Ziel des Wirtschaftens ausgeklammert haben. Dadurch wurde wirtschaftliches Wachstum zu einem absoluten Postulat der Theorie und zu einem Zwang in der Praxis. Soziale Gerechtigkeit kann nur noch gedacht werden als Umverteilen eines anhaltenden Zuwachses (die Reichen müssen reicher werden, damit auch die Armen eines Tages reich werden können). Alternativen zu fortgesetztem Wachstum werden schlechterdings undenkbar. Folgerichtig wurde die Diagnose des Clubs of Rome von der Mehrheit der Wirtschaftswissenschaftler als dilettantisch vom Tisch gewischt, was ausführlich an mehreren Beispielen gezeigt wird.

Demgegenüber muß festgehalten werden: Der Produktions- und Konsumzwang in den markt- und planwirtschaftlich organisierten Industrieländern muß überwunden werden zugunsten von mehr Gerechtigkeit, Freiheit, Solidarität, Partizipation und Mitverantwortung. Also mehr Sinn statt mehr Wohlstand. Das begrenzte Wachstumspotential der Erde muß der Dritten Welt reserviert werden, entsprechend der Forderung des zweiten Berichts an den Club of Rome («Menschheit am Wendepunkt»). Die Wachstumsmöglichkeiten sind neu zu verteilen. Die damit geforderte neue Ordnung der Weltwirtschaft kann weder rein markt- noch rein planwirtschaftlich konzipiert werden. Sie wird eine gemischte Ordnung sein. Ihre Notwendigkeit und Realisierbarkeit sollte leidenschaftslos diskutiert werden, zumal sie in den Industrieländern in verschiedenem Grade bereits Tatsache ist.

### *Globale Neuordnung und Bewußtseinsänderung*

Die Errichtung einer neuen globalen, nicht bloß nationalen Ordnung setzt eine Bewußtseinsänderung voraus. Im dritten Teil (S. 133–192) werden Elemente dazu aus christlicher Sicht beigesteuert. Das Interesse, das der Gläubige gegenüber der Welt und ihrer Zukunft spürt, und die Verantwortung, die er dafür übernehmen soll, werden entlang dreier Linien entwickelt: aus dem Selbstverständnis der Kirche, wie es vor allem auf dem letzten Konzil formuliert wurde (Kirche als «Zeichen und Werkzeug der Einheit der Menschen mit Gott und untereinander»); aus der christlichen Schöpfungslehre, die sich nicht nur auf die Genesis, sondern auch auf Paulus stützt (Neuschöpfung in Christus); schließlich aus dem Kommen des Reiches Gottes (die verheißene, im



Auf unserer alten Telefonnummer  
erklingt das Besetztzeichen ...  
Seit 8. Juni lautet unsere Nummer

**01/2010760**

ORIENTIERUNG, Redaktion und Verlag  
Institut für weltanschauliche Fragen

auferstandenen Herrn schon angebrochene, aber noch nicht vollendete Zukunft). Wichtig ist, daß diese Quellen nicht nur von der Verantwortung sprechen, die erdrücken könnte, sondern auch von der Hoffnung, daß die Annahme dieser Verantwortung nicht vergebens sein wird. Ein pastoraler Abschnitt zeigt konkretere Möglichkeiten, wie unter Gläubigen das neue Wertbewußtsein geweckt werden kann, das zur Gewinnung der Zukunft unerlässlich ist.

Ein «Ausblick» (S. 193–201) nennt einige spezifische Gefahren der fällig gewordenen Veränderungen (Wirkungslosigkeit bloß moralischer Appelle, Gefahr autoritärer Herrschaft von Technokraten und Ideologen). Ihnen muß begegnet werden durch das, was W. Dreier «praxisverändernde Bildung» nennt, die gleichzeitige, sich gegenseitig bedingende und fördernde Veränderung von Bewußtsein und Struktur. Ferner werden drei Problemkreise erwähnt, die weiterer Forschung bedürfen: das Ausmaß der Bewegungsfreiheit, die wir angesichts der Grenzen noch haben; Vollbeschäftigung ohne Wirtschaftswachstum; Wege der Selbstverwirklichung bei eingeschränktem Lebensstandard. Ein Nachwort (S. 202–207) gibt eine Zusammenfassung des dritten Berichts an den Club of Rome (Gabor, Colombo [Hrsg.]: «Das Ende der Verschwendung»). Es folgen 8 Seiten Literaturangaben.

Das Buch wendet sich an alle, die mit Meinungsbildung in Parteien, Verbänden, öffentlichen Medien, Kirche und Schule zu tun haben. Man kann ihm vorwerfen, es sei arm an konkreten, machbaren Vorschlägen politisch-wirtschaftlicher Art. Die Autoren wären die ersten, dies zuzugeben. Sie würden aber mit Recht darauf hinweisen, daß die Realisierbarkeit solcher Vorschläge unabdingbar von einer Veränderung des gegenwärtigen Bewußtseins abhängig sei. Die Politiker können schließlich nicht mehr als einen Schritt gegenüber der öffentlichen Meinung voraus sein (Eppler). Diese Bewußtseinsänderung herbeiführen zu helfen, dazu ist dieser Band ein ausgezeichnete und zeitgerechter Beitrag.

Paul Erbrich, Feldkirch

**Heraus aus der Krise – wohin?** Eine Anfrage betreffend unser Wirtschaftssystem mit Stellungnahmen von Parteien und Verbänden. Herausgegeben von der Katholischen Sozialakademie, Wien, Europaverlag – 168 Seiten – Wien 1977.

Die Katholische Sozialakademie Österreichs (getragen von der Österreichischen Bischofskonferenz, geleitet von Prof. P. Büchele SJ), hat einen kühnen Versuch unternommen, ein konkretes Aktionsprogramm für die Erneuerung (Umwandlung) unseres Wirtschaftssystems vorzulegen und es nicht Wissenschaftlern, sondern unmittelbar Beteiligten, Parteien und Wirtschaftsverbänden, sowohl Gewerkschaften wie Unternehmerverbänden, zur Beurteilung und Stellungnahme zu unterbreiten. Und obschon es natürlich viele solcher Programme gibt, haben es die erwähnten Verbände sämtlich doch für wert

---

**Nach dieser zweiten Feriendoppelnummer 15/16  
wird Nr. 17 Mitte September erscheinen.**

---



**Herausgeber:** Institut für weltanschauliche Fragen  
**Redaktion:** Ludwig Kaufmann, Raymund Schwager, Karl Weber, Jakob David, Albert Ebner, Mario v. Galli, Robert Hotz, Josef Renggli, Josef Rudin  
**Anschrift von Redaktion und Administration:**  
Scheideggstr. 45, CH-8002 Zürich, ☎ (01) 201 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 62 90-700  
**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.– / Studenten DM 22.–

**Österreich:** öS 210.– / Halbjahr öS 120.– / Studenten öS 140.–

**Übrige Länder:** sFr. 29.– plus Versandkosten  
**Gönnerabonnements:** 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

befunden, dazu Stellung zu nehmen, bisweilen in recht harter Form. Und die Sozialakademie hat den Mut gefunden, den Entwurf mit den Stellungnahmen nun im vollen ursprünglichen Wortlaut einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich zu machen und sie ihrerseits zur Kritik und Stellungnahme aufzufordern. Der Entwurf der Sozialakademie zielt im wesentlichen auf eine Redimensionierung der Wirtschaft auf kleinere und mittlere Einheiten, auf erheblich gesteigerte Mitsprache und Mitbestimmung der Arbeitnehmer, zum Teil auf genossenschaftliche Neustrukturierung des Wirtschaftsgefüges. Dabei werden so provozierende Themen wie: Der Staat: Teil der Krise – Krisenbekämpfung durch Verschärfung der Krisenursachen – Verschleierte Verteilungskampf: Inflation und staatliche Umverteilung – Kapitalvernichtung – Abhilfe durch Vergeudung – Krisenbekämpfung durch verschärfte Ausplünderung der Peripherie – Wer profitiert von der Krise? usw. behandelt. Es ist bemerkenswert, daß nicht auf rein technisch-organisatorische Lösungen abgestellt wird, sondern auf ethisch begründete. Manche Vorschläge mögen dabei etwas romantisch anmuten – aber die Diskussion wird nicht abreißen. Daß weder die «Linke» noch die «Rechte» mit den Vorschlägen vorbehaltlos einverstanden ist, war zum vornherein zu erwarten. Beide könnten dabei nur verlieren. Die Vorschläge sind in Reinform in absehbarer Zeit gewiß nicht zu verwirklichen. Aber sie deuten vielleicht doch die Richtung an, in der Lösungen zu suchen sind und die Entwicklung sich bewegen wird.

Jakob David

## Zur Titelseite

Über die Anklagen gegen Bischof Casaldáligo (und seinen Kollegen Balduino), die Rolle der Höheren Kriegsschule und die Indienstnahme von Bischof Sigaud hat die spanische Zeitschrift «Vida Nueva» am 25. Juli einen ausführlichen Bericht von Ort und Stelle veröffentlicht. Zuvor, am 11. Juni, hatte sie noch die Erwartung einer «Entscheidung aus Rom» ausgesprochen. Doch dort war man unterdessen direkt durch den Präsidenten der Bischofskonferenz, Kardinal Aloisio Lorscheider, informiert worden, und Kardinal Arns von São Paulo konnte Casaldáligo gar einen persönlichen Ausspruch von Paul VI. übermitteln: «Wer an den Bischof von São Félix rührt, rührt an den Papst». Ferner veröffentlichte der «Osservatore Romano» einen positiven Kommentar zum inkriminierten Buch Casaldáligas «Ich glaube an die Gerechtigkeit und an die Hoffnung».

Die «Epistel an Monsignore Casaldáligo» findet sich als Erstveröffentlichung im kürzlich erschienenen GTB-Siebenstern-Taschenbuch: *Ernesto Cardenal, Meditation und Widerstand*. Dokumentarische Texte und neue Gedichte. Hrsg. von Hermann Schulz. Gütersloher Verlagshaus Mohn 1977, 126 Seiten. Die deutsche Fassung stammt von Anneliese Schwarzer de Ruiz. Das Buch enthält u. a. ein ausführliches Gespräch mit Cardenal aus dem Jahr 1972 (z. B. Cardenal zu Ideen Ivan Illichs und wie man damals in Peru anfing, sie betr. außerschulischer Bildung in die Praxis umzusetzen: S. 116f.). Den neuen Texten ist leider keine Jahrzahl beigegeben.

Fast gleichzeitig mit diesem Taschenbuch erschien auf den Deutschen Evangelischen Kirchentag ein sehr schönes «Meditationsbuch»: Ernesto Cardenal/Conrad Contzen (Fotograf). *Ufer zum Frieden*. Die Texte wollen zur Vereinigung mit Gott und mit der ganzen Schöpfung führen. Sie stammen aus dem «Buch von der Liebe», zu dem seinerzeit noch Thomas Merton das Vorwort geschrieben hätte. In Erinnerung an ihn hat der Fotograf seine Aufnahmen aus Japan beige-steuert als «Versuch, die Zen-These einzufangen»: die «vollkommene Integration mit der natürlichen Umwelt». Merton, der 1968 in Bangkok durch den Schlag eines defekten Elektrogeräts ums Leben kam, hatte die Absicht, zu Cardenal nach Solentiname überzusiedeln. (Jugenddienst-Verlag, Wuppertal 1977. 64 Seiten Großformat, DM 19.80.)

## Korrigenda:

In den geschichtlichen Notizen zum Traditionalismus von Erzbischof Lefebvre (Im Schatten der «Konterrevolution»: Orientierung Nr. 13/14) haben wir auf Seite 157 zum Beleg für die Gegenüberstellung der «Rechte Gottes» gegen die Menschenrechte den Begründer des «Sozialkatholizismus» Albert de Mun (nicht: le Man) zitiert. De Mun (1841–1913) führte übrigens den Grafentitel. In der Studie von B. Plongeron über «Traditionalisten und Traditionalismus» (Études, Dez. 1976) wird er zusammen mit dem Marquis de la Tour du Pin (1834–1924) als ideologischer Nachkomme von F. le Play (1806–1882) gesehen: Beide strebten eine korporative Ordnung der leitenden und ausführenden Arbeit an, de Mun mit Hilfe konfessioneller Organisationen, la Tour de Pin, der somit, wie Plongeron sagt, «die Autonomie der zeitlichen Ordnung anerkannte» mittels neutraler, wenn auch christlich inspirierter Zusammen-schlüsse. L.K.

**AZ**

8002 Zürich Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion