



ZUR BESINNLICHEN Lektüre der Antrittsenzyklika von Papst Wojtyła hat mir eine über sechsstündige Bahnfahrt verholfen. Sie begann in den Niederlanden. Dort hatte mir ein kritischer Theologe Mut gemacht. Wesentliche Anliegen des Konzils wie Kollegialität und Ökumene hatte er darin gefunden, dazu überraschende persönliche Formulierungen: «Trotz der Weitschweifigkeit», sagte er, «habe ich sie mit Spannung gelesen.»

So begann ich in Arnheim und blieb am Text hängen bis Basel. Gelegentlich, vor allem dem Rhein entlang, schaute ich zum Fenster hinaus. An beiden Ufern bewegte sich der Verkehr auf Straße und Schiene. Der Text sprach von einer «Hauptstraße» unter all den Wegen, die die Kirche in dieser Zeit zu gehen habe. Auf ihr vereinige sich Christus «mit jedem Menschen». Dieses Wort kehrte wieder und wieder: Jeder Mensch, jeder der vier Milliarden Menschen auf Erden, jeder ist von Gott geliebt, jeder von Christus angenommen, jeder verdient unbedingte Achtung in seiner Würde und in seinen Rechten. Und dieser Mensch, so las ich schließlich, «nicht der abstrakte, sondern der «konkrete», der «geschichtliche» Mensch», sei die Hauptstraße, von Christus selber in seiner erlösenden Menschwerdung vorgezeichnet.

Unterwegs gelesen

Der Blick auf den Rhein faszinierte mich: War nicht der Fluß seit alters die Hauptstraße? Die Lastschiffe fuhr, so schien es, dank unsichtbarem Antrieb, mit gleicher Leichtigkeit gegen die Strömung wie mit ihr. Was war hier der Mensch? Der Text sprach von den Produkten des Menschen, die ihm entglitten sind, sich gegen ihn selbst wenden und seine Umwelt zerstören, sprach von der Entwicklung der Technik, hinter der die Ethik zurückbleibt, und stellte die Frage, wie weit die Welt nun alles in allem menschlicher geworden ist.

Auf den flachen Schiffen sah man keine Menschen, und auch die Ladung blieb unsichtbar. Doch da kam eines mit einer langen Leine voll Buntwäsche daher. Hier wurde nicht nur gefahren, hier wurde gewohnt. Die Wäschestücke signalisierten leibhaftig-menschliche Anwesenheit: männliche, kindliche und weibliche. Im Text wurden Mann und Frau, die Spannung der Geschlechter nirgends zum Thema. Und doch beteuerte er immer wieder, er wolle «konkret» vom Menschen sprechen, wie er «sich sucht», wie er «zu sich selber fin-

det», und zwar ausdrücklich jetzt, in diesen Jahren «vor dem Ende des Jahrtausends». Schwebte dieser Text nicht doch in den Wolken, wurde er vielleicht im Flugzeug geschrieben?

Tatsächlich möchte es an ein Flugbild erinnern, wie da von der «Weltkarte der Religionen» die Rede war, über die sich in unseren Tagen die «verschiedenen Schichten des Atheismus» lagerten. Der Text erinnerte hier, wie noch an vielen Stellen, an die Antrittsenzyklika Pauls VI., überwand aber die dortige Sicht der konzentrischen Kreise (Nichtgläubende, Gottgläubige, getrennte Brüder) und legte den Akzent auf die allen Christen gemeinsame *Sendung* und auf ein Verständnis von «Mission», für das eine tiefe Achtung vor dem, «was im Menschen ist», unabdingbar sei. Auch hier verblieb der Text freilich im Allgemeinen, und es fiel mir auf, daß nur an einer Stelle betont wurde, es gelte «ins Detail hinabzusteigen»: dort, wo die Staaten angeprangert wurden, die Religionsfreiheit «nur dem Buchstaben», nicht aber dem Geist und der Wirklichkeit nach zugestanden.

Der Blick durchs Fenster fiel jetzt in Obstgärten und Weinberge: Zerhackte Strünke und ausgerissene Wurzeln lagen herum. Wieviel «Bodennähe» gewann nun eigentlich diese Enzyklika? Da kamen gewiß die «Elendszonen» der Erde vor, da wurden Konzentrationslager und Folter beim Namen genannt, da wurde den aufrüstenden «Imperialismen» und den «beiden Parteien» mit dem fünften Gebot ins Gewissen geredet, und da wurde sogar für die Regierungsform das demokratische Prinzip der Partizipation eingeschärft. Aber welche Konsequenzen sind im nächstliegenden Bereich zu erwarten: Modelle zur Vermenschlichung der Kirche? Sind nicht sehr drängende menschlich-christliche Probleme, von denen allenthalben gesprochen wird, in dieser «Programmskizze» einfach übersprungen worden?

Bei der Einfahrt in Basel packte ich die hundertzehn Seiten zusammen. Ich hatte «in einem Zug», aber allein gelesen; vielleicht nicht die beste Art der Lektüre für eine Enzyklika. Auf dem Bahnsteig sah ich mich unverhofft unter Leuten, eine Handvoll aus den «vier Milliarden, von denen jeder ...» - Tatsächlich verliefen sie sich bald, und jeder ging seines Wegs. Ob ihm die Kirche dabei folgen oder begegnen wird? Und wenn ja, wie? Tröstlich bleibt der Gedanke, daß Christus, der «Erlöser der Menschen», sich «mit jedem Menschen vereinigt», und zwar so, wie jeder ist, wie «jeder in der Vielfalt seiner Beziehungen seine persönliche Lebensgeschichte schreibt».

L. K.

PAPSTSCHREIBEN

Zur Enzyklika «Redemptor Hominis»: Seit 1968 erstmals Rückgriff auf die Gattung «Enzyklika» - Aber persönlicher Stil in der Ichform - Emphatischer Aufruf zum Subjektsein - Jeder der vier Milliarden Menschen ist in der Begegnung mit Christus dazu berufen.

Ludwig Kaufmann

MEDITATION

Preislied auf die verborgene Weisheit: Ein Auslegungsversuch zu Ijob 28 - Was bewegt den kenntnisreichen Menschen zur Suche nach der Weisheit? - Die Frage, wo sie zu finden ist, bleibt unbeantwortet - Weder technische Naturbeherrschung noch befragte Ahnen geben Aufschluß - Als verborgene ist sie dem Menschen gegenwärtig - Praktizierte Gottesfurcht und die gefährdete Freiheit des handelnden Menschen.

Walter Strolz, Freiburg/Br.

ÖKOLOGIE

Wege aus der Wohlstandsfalle (2): Die «kleinen Netze» zur Überwindung der sozialen Wachstumsschäden - Ist ein alternatives Lebens- und Arbeitsmilieu realisierbar? - Förderung nach Sozialdienst auf Nicht-Lohn-Basis - Ziel und Weg des NAWU-Reports - Fragen, Einwände und Anregungen zur Diskussion.

Paul Erbrich, Feldkirch

LATEINAMERIKA

Kirche und Indianer: Tiefgreifender Unterschied zwischen der Minorität im tropischen Tiefland und den indianischen Mehrheiten - Kolonialismus und Mission - Die ersten Verteidiger der Indianer im 16. Jahrhundert - Christliche Taufe und ethnische Identität - «Indianisches Bewußtsein» heute - Rechtsansprüche auf angestammte Territorien, Kultur und Religion - Neuansätze einer Indianer-pastoral - Zwei Beispiele: Berücksichtigung des Nunkui-Mythos beim Volk der Shuar und Arbeit des «Indianermissionsrats» unter Bischof Balduino in Brasilien - Notwendige Nacharbeit nach Puebla.

Albert Rieger, Zürich

POLITIK

Die USA nach dem «Verlust Irans»: «Modernität», ein zweifelhaftes Kriterium amerikanischer Außenpolitik - Carter dafür besonders anfällig - Die «antimodernen» Gegner des Schahs - Die Geschichte der USA kennt keine Sozialrevolutionen - Deshalb mangelndes Verständnis für soziale Umbrüche in der Dritten Welt - Nur kontrollierte Reformen sind erwünscht - Menschenrechte in amerikanischen Auflagen verpackt - Ein Liberalismus, der in einen Kampf aller gegen alle auszuarten droht.

Roman Berger, Washington

WISSENDER MENSCH UND VERBORGENE WEISHEIT

Das Buch Ijob, das von der heutigen alttestamentlichen Forschung in seiner Entstehung zwischen 500–200 v. Chr. datiert wird, enthält ein *Preislied auf die verborgene Weisheit*.¹ Es stellt nach exegetischer Auskunft ein in sich geschlossenes dichterisches Gebilde dar, das seinen Ort ursprünglich nicht im Buche Ijob hatte. Es wird insofern zum «literarkritischen Ärgernis», als der Text übergangslos eingefügt erscheint, denn der Sinn des Kapitels 28 läßt sich logisch konsequent nicht mit Ijobs darauffolgender, abermals ausbrechender Klage verbinden.² Deshalb – so lautet die These – sei dieses Stück später eingefügt worden. Wir wollen es wegen der Zielsetzung dieses Beitrages bei dieser Feststellung belassen und von der Ebene historischer Argumentation in die der existentiellen Bedeutsamkeit vorzudringen suchen. Wir fragen nach der inneren Glaubwürdigkeit dieses von großen Gegensätzen durchzogenen Gesanges auf die verborgene Weisheit, nach der Wahrheit dieses biblischen Textes für uns hier und jetzt. Dabei machen wir uns ein Wort *Walter Benjamins* zu eigen, das sich unmittelbar auf den Umgang mit der Heiligen Schrift bezieht: «Von der offenbarten Sprache nämlich läßt ohne Widerspruch ein lebendiger, freier Gebrauch, in welchem sie nichts von ihrer Würde verliere, sich denken.»³ Gerade für die Auslegung biblischer Texte gilt, daß alles bloß historische Wissen in die Sprachbewegung des eigenen Fragens in der Bereitschaft eingeschmolzen werden muß, auf das zu hören, was die Geschichte selbst als Handlungs- und Entscheidungsraum des Menschen innerhalb der nichtmenschlichen Schöpfung ermöglicht.

Welche Bewandnis hat es mit der Weisheit, nach der hier *im Unterschied* zu allem Wissen und Können des Menschen gefragt wird? Was treibt den Menschen durch diese Frage weit über das von ihm selbst Hervorgebrachte hinaus? In welche Krisis wird er mit dieser Frage geworfen? Warum ist sie unumgänglich, ja was spricht sogar dafür, daß sie ein Ruhmeszeichen des Menschseins ist? Hören wir zunächst auf den Text, der das 28. Kapitel des Buches Ijob eröffnet (VV. 1–6, 12):

«Wohl gibt es einen Fundort für das Silber
und eine Stätte für das Gold, wo man es läutert.
Das Eisen holt man aus der Erde, und Erz schmelzt man aus dem Gestein.
Man setzt der Finsternis ein Ende;
bis auf den tiefsten Grund durchforscht man
das Gestein des Dunkels und der Nacht.
Einen Schacht gräbt man fern von den Wohnstätten.
Fern vom Fuße droben, vergessen,
fern von den Menschen hängen, schweben sie.
Aus der Erde sproßt das Brot, und unter der Erde wühlt man wie das Feuer.
Die Stätte des Saphirs ist ihr Gestein, und Goldstäubchen findet man.
Doch die Weisheit – wo ist sie zu finden?
Wo ist die Stätte der Erkenntnis?»

Der Mensch bearbeitet die Erde, er reißt sie auf und dringt in sie ein. Er vermag mit Werkzeugen und Maschinen ihrer Schätze habhaft zu werden. Rechnend und planend erweitert der Homo faber das Erforschbare mit einem Erkenntnis- und Bemächtigungstrieb, dem, so scheint es, auf die Dauer nichts widerstehen kann. Eine ungeheure Unruhe hat die Welt ergriffen, seit das forschende Auge in die vor-gegebene Natur eindringt und alles zu fassen, zu begreifen, zu vermessen, auszuwerten sucht, was sich diesem erobernden Zugriff zeigt. Was sich ihm noch verweigert, wird experimentell so lange herausgefordert, ihm wird so lange nachgestellt, bis sich das noch nicht Erforschte ergibt, sich also auch der wissenschaftlich-technischen Bearbeitungsmöglichkeit ausliefert.

¹ Vgl. R. Smend, Die Entstehung des Alten Testaments, Stuttgart 1978, 201–208. – Der Text von Ijob 28 wird im folgenden nach der «Zürcher Bibel» zitiert.

² Vgl. F. Stier, Das Buch Ijob – Hebräisch und Deutsch, München 1954, 318.

³ Vgl. W. Benjamin, Ursprung des deutschen Trauerspiels (Suhkamp-Taschenbuch Nr. 69), Frankfurt 1972, 194.

Weicht im Andrang dieses staunenerregenden, aber auch unheimlichen Könnens, zu dem heutzutage die planetarische Einheit der Weltgeschichte ebenso gehört wie Auschwitz, der Luftverkehr, die Weltraumfahrt und die sich abzeichnende Möglichkeit künstlicher Menschengzucht, weicht also vor dem rechnenden Menschen das Unerforschliche nicht immer weiter zurück? Wird es zum Reservat für weltabgewandte Mystiker und hochsensible Poeten? Wie soll dem wissenschaftlich-technisch eingestellten Menschen überhaupt der lebensnotwendige Unterschied zwischen Wissen, Wissenschaft und Weisheit klar gemacht werden? An diesem Unterschied stauen sich doch offensichtlich schon im vorchristlichen Zeitalter die Fragen des Ijob-Buches. Die Weisheit scheint einer Wahrheits-erfahrung anzugehören, die die Dimension des menschlichen Könnens, des weltverändernden Wissens, die Dimension der sich durch Wissenschaft und Technik beschleunigenden Geschichtsdynamik um ein Unendliches übersteigt.⁴

Die benennende Kraft der Sprache

Nach dem 28. Kapitel des Buches Ijob (VV. 7–9) vermögen auch die Tiere in ihrer Mitgeschöpflichkeit den Pfad der Weisheit nicht zu erspähen. So vertritt der Mensch als sprechendes und nach-denkendes Wesen die sprach-lose Kreatur auch in der Frage nach dem Ursprung der Weisheit. Damit deutet die Schrift etwas von der tiefreichenden Solidarität alles Geschaffenen an, des Geschaffenen, das nicht aus sich selber besteht, sondern jeden Seinsaugenblick von der verborgenen Schöpfungsweisheit seines Ursprungs umspielt ist. Nachdem es vom Menschen weiter heißt, daß er in der Lage sei, Berge zu durchwühlen und Kanäle in den Fels zu bauen, die Quellen der Ströme aufzuspüren und Verborgenes ans Licht zu bringen, wird, von all dem sich abhebend, die Frage gestellt:

«Doch die Weisheit – wo ist sie zu finden?
Wo ist die Stätte der Erkenntnis?»

Die Frage wird nicht beantwortet. Es folgen vielmehr eine Reihe von *Negationen*, durch die ausgesprochen wird, was die Weisheit *nicht* ist, mit was sie gerade *nicht* verglichen werden kann. Daran ist zu erkennen, daß der Mensch notgedrungen ein Wesen ist, zu dessen Grundverfassung das *Unterscheidenkönnen* gehört. Vor ihm ist eben nicht alles gleich gültig, unterscheidungslos ausgebreitet. Die unübersehbare Vielfalt des Geschaffenen begegnet ihm durch die Benennungskraft der Sprache, und die Sprache ist es, die ihm durch ihre unabschließbare Sinnfülle die verschiedensten Erkenntnis- und Handlungsmöglichkeiten gewährt, so daß der Mensch ein Homo faber bis in die Erstreckung interstellarer Räume sein kann und zugleich ein Wesen schweigender Anbetung, das, ruhig geworden, alles Erforschbare hinter sich läßt. Der Versuch, die folgenden Negationen auf der Suche nach dem Ursprung der Weisheit und des Verstehens auszulegen, wird davon bestimmt sein, die gewaltige Reichweite dessen wahrzunehmen, was durch die Verneinungsbewegung des Textes aus- und aufgeschlossen wird. Dieser Abschnitt des 28. Kapitels (VV. 12–19) lautet:

«Doch die Weisheit – wo ist sie zu finden?
Wo ist die Stätte der Erkenntnis?
Der Mensch kennt nicht den Weg zu ihr,
sie ist nicht zu finden im Land der Lebendigen.
Die Flut spricht: In mir ist sie nicht,
und das Meer spricht: Sie ist nicht bei mir.
Man kann nicht Feingold für sie geben
und nicht in Silber ihren Preis darwägen.

⁴ Hier sei daran erinnert, daß der prometheische Eroberungsdrang des Menschen in dem berühmten Chorlied aus der «Antigone» des *Sophokles* Maß und Grenze am unausweichlichen Todesgeschick des Menschen findet: «Allbewandert, Unbewandert. Zu nichts kommt er.»

Kein Gold von Ophir wiegt sie auf,
kein kostbarer Sohamstein und kein Saphir.
Gold und Glas kommt ihr nicht gleich,
noch kann man sie eintauschen um güldnen Gerät.
Vergessen sind Korallen und Kristall,
der Weisheit Besitz geht über Perlen.
Äthopiens Topas kommt ihr nicht gleich,
reines Gold wiegt sie nicht auf.»

Die nach der Kennzeichnung der herrschaftlichen Stellung des Menschen auf dieser Erde wiederaufgenommene Frage nach dem Ursprung der Weisheit führt durch die Verneinungsbewegung dieses Textes ins Grundlose. Die Weisheit ist in den Bereichen des menschlichen und tierischen Lebens nicht zu finden. Aber sie spricht den Menschen auch nicht aus der Urflut, aus den Tiefen des Meeres an, einer Wirklichkeit also, die in der Urfrühe der Schöpfungszeit durch das göttliche Unterscheidungsmerk hervorgerufen wurde (Gen 1, 1-31). Die Weisheit ruht nicht in den unausmeßbaren Räumen der vorgegebenen Natur. «Der Sinn ist», so sagt *Schelling* in einer Interpretation dieser Stelle, «die Weisheit ist in nichts Einzelnem, sie weilt nicht im Lande der Lebendigen, denn sie bleibt überhaupt nicht, sie fährt durch alles wie der Wind, dessen Sausen man wohl hört, aber niemand kann sagen, wo seine Stätte ist.»⁵ Die Natur ist gemäß der Schrift nicht anbetungswürdig. Sie ist nicht ewig vorhandene Materie, wie in bestimmten Weltbildern des Mythos, ein Urstoff, der den Göttern für das zyklische Werk der Entstehung und Vernichtung der Welt zur Verfügung steht.

Die Weisheit ist biblisch in die menschliche Existenzweise gerade dadurch verwoben, daß sie von ihr aus ebenso wenig bestimmt werden kann wie aus der Natur. Die Weisheit kann nicht abwägend gegen andere Schätze eingetauscht werden. Sie ist mit dem Wertvollsten, das der Mensch besitzt, nicht vergleichbar. Der Mensch besitzt nicht – um mit Hamlet zu reden –, was er verläßt! Die Frage nach dem Ursprung der Weisheit führt den sterblichen Menschen in eine Krisis. Führt sie ihn ins Bodenlose, vor den Abgrund des Nichts? Steht es mit der *Conditio humana* nach dem 28. Kapitel des Buches Ijob so, daß die Verneinung das letzte Wort behält?

Der Tod: endgültige Verneinung eines Weisheitssystems

Der bisher zitierte biblische Text gibt keine Antwort auf solche Fragen. Aber sie drängen sich dem Menschen auf, wenn er der Wahrheit näherkommen will, wenn er das Bedürfnis nicht verleugnet, der Glaubwürdigkeit des Gesagten, ihm Zugesprochenen auf der Spur zu bleiben. Für die Verfassung des Menschseins in seiner Endlichkeit bedeutet die *Verneinung* der Festlegung der Weisheit innerhalb des Geschaffenen einen großen Freiheitsgewinn. Fragend und unterscheidend bahnt sich der Mensch einen Weg bis zu der Stelle, wo das Nichts und der Tod als das schlechthin Grundlose *unvergleichlich*, den Menschen aus allem Gewohnten entsetzend, sich öffnet. Ist diese Rede-weise aber nicht zu zweideutig? Birgt sie nicht die Gefahr in sich, das Unvergleichbare zum seienden Nichts zu machen, so, als ob Nichts und Tod stellenhafte Übergänge wären, wo doch darin das radikal Andere offenkundig wird? Um noch deutlicher zu werden: setzt die Möglichkeit des verneinenden Verhaltens nicht immer schon die *Transzendierungskraft der Sprache* voraus, die in der Frage nach dem Ursprung der Weisheit vom Nichts, von dem berührt wird, was sich jedem Vergleich mit Seiendem entzieht? So stünde also der Mensch als nachdenkendes Wesen von vornherein in der Nähe des Fernsten, das gleichwohl *als verborgene Möglichkeitsbedingung* alles Wirklichen das Nächste bleibt.

Die letzte Verneinung im Verfahren, die Weisheit festzulegen, sie begrifflich endgültig zu fassen oder in ein Weisheitssystem, in eine vom Menschen aus überschaubare Ordnung zu bringen,

⁵ Vgl. *F. W. J. Schelling*, Über die Natur der Philosophie als Wissenschaft, in: Schriften von 1813-1830, Wiss. Buchgesellschaft, Darmstadt 1976, 245.

gilt im 28. Kapitel des Buches Ijob dem *Tod* und der *Totenwelt*. Also auch dort ist sie nicht zu finden, wohin alle Lebenswege des Menschen, ohne Ausnahme abbrechend, führen. Rätselhaft ist es, daß dieser Welt des Schweigens, der die Weisheit so verhüllt bleibt wie den Lebenden, nur «ein Gerücht» zu Gehör kommt (V. 22). Das Totenreich wird von ihr gleichsam nur wie im Vorüberflug gestreift. Sonst aber gilt auch vor dem Tod und der Totenwelt das biblische Bildnisverbot, daß sich der Mensch kein Bild von Gott machen soll (Ex 20, 1-5; Mt 4, 1-11). Das will besagen: Nichts und Tod, obwohl in der Endlichkeit des Menschseins, dieser geheimnisschweren Mischung aus Gott-ebenbildlichkeit und Staubgeborenheit, alldurchdringend gegenwärtig, sind nicht der Ursprungsort der Weisheit. Aber vor Gott ist auch das den Lebenden unzugängliche Totenreich enthüllt und der Abgrund des Nichts aufgedeckt (27, 6). Gott ist der Herr über Leben und Tod, und deshalb ist durch das Gottsein Gottes die Übermacht des Todes gebrochen. Der Tod ist nicht anbetungswürdig, er darf, so gebietet es das Wort der Schrift, nicht absolut gesetzt, er darf nicht verherrlicht werden, er ist nicht der Weisheit letzter Schluß!

Der letzte Teil des Preisliedes auf die verborgene Weisheit wiederholt die Frage nach dem Ursprungsort der Weisheit und des Verstehens. Die Größe der menschlichen Werkmöglichkeiten wird auch jetzt nicht bestritten. Zur Selbstverwirklichung des Menschen auf dieser Welt gehört der *Homo faber*. Der Mensch ist kraft seiner ihm vom Schöpfer verliehenen Erkenntnisfähigkeit berufen, auch erfinderisch tätig zu sein, gesetzt, er verliert bei diesem hervorbringenden Tun nicht *die Frage nach der Weisheit* aus seinem Blickfeld, von der der Mensch durch die bleibende Unzulänglichkeit des Daseins zum Tode betroffen ist. Hören wir den abschließenden Text des Kapitels (VV. 20-28):

«Die Weisheit also – woher kommt sie?
Wo ist die Stätte der Erkenntnis?
Verhüllt ist sie den Augen alles Lebendigen,
und den Vögeln des Himmels ist sie verborgen.
Abgrund und Tod, sie sprechen:
Nur ein Gerücht von ihr haben wir gehört.
Gott, der weiß den Weg zu ihr, und er, er kennt ihre Stätte.
Denn er erschaut die Enden der Welt, was unter dem Himmel ist, sieht er alles.
Als er dem Winde seine Wucht zuwog
und den Wassern ihr Maß bestimmte,
als er dem Regen sein Gesetz gab
und seine Bahn dem Wetterstrahl,
da hat er sie gesehen und erforscht,
sie hingestellt und auch erprobt.
Und er sprach zum Menschen: Siehe,
die Furcht des Herrn, das ist Weisheit,
und Böses meiden, das ist Erkenntnis.»

Die Weisheit ist verhüllt vor den Augen alles Lebendigen. Auch der Tod, dem alle staubgeborenen Lebewesen entgegengehen, ist nicht der Weg zu ihr. Wie ist das zu verstehen, wo doch *menschliche* Todeserkenntnis dazu führen kann, den Menschen von seinen nichtigen Götzen zu befreien, auf daß er als Sterblicher nicht mehr in das Werk seiner Hände verstrickt bleibt? Ist das nicht auch Weisheit, dies auf dem Lebensweg zu erfahren und dadurch einer wahrhaft abgründigen Freiheitserfahrung innezuwerden? Was meint und worauf bezieht sich *jüdische* Mystik, wenn sie die Weisheitsfrage des Buches Ijob lapidar mit dem Satz beantwortet: «Die Weisheit aber hat ihr Sein aus dem Nichts»⁶? Dem Nichts wird jedoch in unserem Text nicht die Ehre angetan, der Ursprungsort der Weisheit zu sein, so unumgänglich für den endlichen Menschen die Begegnung mit dem auch ist, was in der Frage nach der Weisheit und im Todesgeschick mit *nichts* Seiendem vergleichbar aufscheint.

Mit dem Satz: «Gott, der weiß den Weg zu ihr, und er, er kennt ihre Stätte», tritt ein radikaler Wandel der Perspektive ein. War bisher alles auf den hervorbringenden und fragenden Menschen bezogen, so heißt es jetzt, daß Gott allein den Weg zur Weisheit

⁶ Zit. nach *G. Scholem*, Über einige Grundbegriffe des Judentums (Edition Suhrkamp, Bd. 414), Frankfurt 1970, 80.

erkenne. Aber diese Antwort stellt uns vor eine neue Frage. Die Antwort nämlich klingt so, als ob Gott, von dem sich der Mensch kein Bild machen soll, die Weisheit gesucht hätte, selbst zu ihr unterwegs gewesen wäre. Steht die Weisheit demzufolge Gott in eigener Mächtigkeit gegenüber? Oder ist sie als die verborgene Sinniefe alles Geschaffenen, als der Garant der Schöpfungsordnung nur ein unsichtbarer Übergang zu Gott?

Gottes verborgene Schöpfungsweisheit

Gott erkennt die Weisheit gemäß der Schrift durch sein Schöpfungstum. Als er Wind und Regen die Gesetze ihres Wirkens gab, da erkannte er sie, heißt es in dem zitierten Text. Sie beginnt im Augenblick des Geschaffenseins der Dinge zu wirken. Nach dem Buch der Sprüche (8, 22–31) spielte die Weisheit sogar von urher, noch ehe Berge und Hügel waren, vor Gott. Sie war dabei, als er den Himmel ausspannte und Quellen und Berge sich bildeten, und die Weisheit hört nicht auf zu spielen, denn als in die Schöpfung eingesenkte Weisheit ist sie das Menschen, Tieren und Pflanzen Leben gewährende, Halt gebende Spiel Gottes. Sie steht nicht still; Gott, der alles Geschaffene überblickt, erfreut sich an der allezeit vor ihm spielenden Weisheit (Spr 8, 30f.), «und die Weisheit ist nicht im Anfang, nicht im Mittel, nicht im Ende allein, – sie ist im Anfang, Mittel und Ende» (Schelling).

Noch einmal gilt es zu fragen, in welcher Beziehung der Mensch zu dieser göttlichen Weisheit steht, die ihn aus der vor-gegebenen, nichtmenschlichen Schöpfung durch ihre Verlässlichkeit und Dauer anspricht, so daß er auf Erden unter dem Himmel wohnen kann (Jes 45, 19). Die Weisheit, die nach dem Buche Ijob verhüllt ist vor den Augen alles Lebendigen, ist für den erkennenden, fragenden, hörenden Menschen *als verborgene* gegenwärtig. Der Mensch ist in seinem Wesen ein Grenzgänger. Er vermag viele Grenzen durch seinen Erkenntnisdrang und Forschergeist zu überwinden. Aber wo immer er beginnt und an welcher Stelle er auch seine Experimente ansetzt, so trifft er doch überall auf die schon *von sich her* anwesende Natur, die sich zwar auch dem berechnenden Zugriff des Homo faber öffnet, aber in ihrem Wesen sich niemals darin erschöpft, nur der Vermessung und Berechnung verfügbar zu sein. Zur Weisheit, die aus der Natur als Schöpfung Gottes den Menschen anspricht, steht der Mensch grundsätzlich im Verhältnis des Empfangenden zum Vor-gegebenen. In seinem Geschöpfsein empfängt, vernimmt, erfindet, entdeckt er, was es schon gibt, obwohl dieses sich Gebende im irdisch-zeitlichen Rahmen des Evolutionsgeschehens noch nicht abgeschlossen ist und es demzufolge noch nicht ausgemacht ist, was Mensch und Kosmos einmal sein werden. Alle begriffliche Erkenntnis lebt von dieser Vor-gabe, eine Erkenntnis, die Geschaffenes immer schon antrifft, ohne daß es dem Menschen jemals möglich wäre, vom Geschaffenen abgelöst, diesem begründend, als Gründer unbedingte gegenüberzutreten. Um mit Goethes «Faust» zu reden, bleibt es also dabei:

«Geheimnisvoll am lichten Tag,
Läßt sich Natur des Schleiern nicht berauben,
Und was sie deinem Geist nicht offenbaren mag,
Das zwingst du ihr nicht ab mit Hebeln und mit Schrauben.»

Der Mensch ist also immer schon zusammen mit der Tier- und Pflanzenwelt durch die verborgene Herkunft dieser Schöpfungsweisheit wunderbar geschützt. Sie ist nicht *sich* wissendes Wissen des Menschen, und sei es auf der höchsten Stufe metaphysischer Spekulation, nicht Selbstsucht, nicht die zu sich selbst gekommene Macht der Subjektivität. Nein, die Schöpfungsweisheit ist die alles er-möglichende Ursprungsgabe. Ob dankend anerkannt und im Lobpreis besungen, ob geleugnet, ob verdrängt oder vergessen, bleibt sie in jedem Atemzug der Kreatur die *ontologische* Voraussetzung des geschöpflichen Lebens. Von diesem elementaren Zusammenhang sieht sich Ijob in

seiner Antwort an die Freunde getroffen. Es ist jener Ijob, der zwar Gott im Gestus der Empörung vorwirft, daß er die Hoffnung des Menschen zerstöre wie Wasser, das die Steine aushöht und das Erdreich fortschwemmt (14, 19). Derselbe Ijob aber erkennt, indem er die Gültigkeit des philosophischen Grundsatzes, daß sich Widersprechendes nicht zugleich sein könne, aufhebt, die majestätische Herrlichkeit der sich vor ihm ausbreitenden Schöpfungsordnung (26, 5–13). Sie ist die bleibende Vorbedingung auch der schärfsten Empörung, der scheinbar nicht mehr überbietbaren Verneinung, welche doch in jedem Stadium das Verneinte unüberwindbar voraussetzt. Die vor-gegebene Schöpfung, zu der der Mensch als geschaffenes Wesen gehört, weist ihn in seine Schranken. «Das Attentat gegen die Schöpfung ist unmöglich.»⁷ Und doch weiß Ijob, daß Schönheit und Abgrundtiefe der sichtbaren Schöpfung «nur seines Waltens Säume» sind, daß der Mensch nur «ein Flüstern» von dem vernimmt, was die verborgene Weisheit so machtvoll spielend, farbig und formenreich, entwicklungsfähig und unabschließbar entstehen und vergehen läßt (26, 14).

Weisung der Gottesfurcht und Würde des Menschen

Der Schlußvers des 28. Kapitels bringt eine Zäsur. Nachdem die Weisheit in ihrer Herkunft als das Geheimnis der Schöpfungs- und Gottesliebe bestimmt wurde, heißt es nun:

«Und er sprach zum Menschen: Siehe,
die Furcht des Herrn, das ist Weisheit,
und Böses meiden, das ist Erkenntnis.»

Wird mit diesem Wort dem Menschen in seinem Geschöpfsein gesagt, daß die Gottesfurcht die der *Conditio humana* gemäße Form der Weisheit sei? Es spricht viel für eine Auslegung in dieser Richtung, wenn wir bedenken, daß der Israelit, dem dies zuerst gesagt wurde, durch seinen strengen Monotheismus der mythischen Vergöttlichung der Natur widersprechen mußte und daß es ihm demzufolge auch verboten war, die Schöpfungsweisheit Gott, dem Einzigen, dem schlechthin Unvergleichbaren, als gleichberechtigt gegenüberzustellen, wie immer es sich mit ihrer Personifizierung im Alten Testament verhalten mag. Mit der Mahnung zur Gottesfurcht und der Warnung vor dem Bösen ist des Menschen bedrohte Freiheit angesprochen. Auch diese Stelle spricht für den Realismus des biblischen Glaubens, denn der Lobpreis auf die verborgene Weisheit, in der der Bauplan der Schöpfung enthalten ist, führt keineswegs zu einer harmonisierenden Weltansicht. Der Text behält die Macht des Bösen, die bleibende Versuchbarkeit des Menschen, im Auge. Doch indem er den Menschen zur Gottesfurcht auffordert, gibt er ihm eine weitreichende praktische Weisung. Sie impliziert die Anerkennung der Freiheit, das Böse meiden zu können und sich für Jahwe, den Einzigen, zu entscheiden, der im überlieferten Wort seiner Selbstoffenbarung dem Glaubenden das ständige Geleit (Jes 41, 4) auf den Wegen und Irrwegen der Geschichte verheißen hat.⁸ In diesem Sinne hängt die Würde des Menschseins und die Erhaltung seiner schöpferischen Freiheit im Kampf gegen die Götzentümer jeder Epoche an praktizierter Gottesfurcht!

Die Weisung des 28. Kapitels aus dem Buche Ijob für den Homo faber von heute läßt sich nach dem Gang der hier versuchten Auslegung doch wohl so bestimmen: nur so lange vermag der Homo faber seine weltverändernden Bahnen innerhalb der verborgen gegenwärtigen Schöpfungsweisheit zu ziehen, ohne sich selbst zu zerstören, als er durch die Gottesfurcht seiner geschöpflichen Grenzen eingedenk bleibt.

Walter Strolz, Freiburg/Br.

⁷ Vgl. A. Camus, *Der Mensch in der Revolte*, Hamburg 1961, 50.

⁸ Vgl. H. Tellenbach, *Hiob und das Problem der Selbst-Übersteigerung* (Einübung im Transzendieren als Prinzip einer psychotherapeutischen Melancholie-Prophylaxe), in: E. Wiesenhütter (Hg.), *Werden und Handeln*, Festschrift für Freiherr von Gebattel, Stuttgart 1963, 420–431.

WEGE AUS DER WOHLSTANDSFALLE (II)

Der folgende Beitrag ist der 2. Teil einer ausführlichen Besprechung des sogenannten «NAWU-Reports» (hrsg. von H. Chr. Binswanger u. a.). NAWU steht für «Neue Analysen für Wachstum und Umwelt».

Im 1. Teil (vgl. Nr. 5, S. 59ff.) wurde zunächst zur ökonomisch-ökologischen Diagnose der NAWU-Fachleute Stellung genommen: «Wachstumsnotstand» und «Wohlstandsfalle» hießen die Stichwörter. Darüber hinaus wurde dargestellt, wie der Report «qualitatives Wachstum» als Alternative entwirft. Im 2. Teil geht es nun vor allem um «Strategien einer alternativen Gesellschaft» und um eine globale Auseinandersetzung mit Vorschlägen und Thesen des Reports.

Der Autor, *Paul Erbrich SJ*, hat sich in unseren Spalten mehrfach engagiert zur Thematik «Grenzen des Wachstums» geäußert. Im letzten Jahr hat er – zusammen mit *Günter Remmert SJ* – unter dem Titel «Im Wettlauf mit der Zukunft» ein «Materialbuch zur Umwelt- und Energiekrise» veröffentlicht (Verlag Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1978, 126 S., DM 24,-). Er analysiert darin vor allem das Energieproblem (z. B. Analyse und Prognose des Energieverbrauchs, Atomenergie, Sonnenenergie). Beide Autoren entwickeln Vorschläge für eine in der christlich-jüdischen Tradition wurzelnde «Umweltethik», die dringend notwendig ist, sollen die Herausforderungen der Zukunft noch bewältigt werden können. Das Buch ist bewußt für den Gebrauch in der Erwachsenenbildung gestaltet: es enthält Lernziele, Verlaufsskizzen für Bildungsveranstaltungen, schließlich zahlreiche Material- und Literaturhinweise. So geben die Autoren selber Impulse zur Umsetzung der ökologischen «Theorie» in die geforderte Praxis. (Red.)

Die expansive Wirtschaft schafft nicht nur materiellen Reichtum, sondern auch gesellschaftlichen Mangel. Daher verlangt die Überwindung der Wachstumswirtschaft auch nach neuen Initiativen im sozialen Bereich. Es kann aber nicht darum gehen, dem Staat noch einmal neue Aufgaben zuzuschanden. Denn das hätte nur Sinn, wenn Produktivität und Produktion weiterhin steigen dürften und dadurch auch die Einkünfte des Staates zunehmen könnten. Dieser Ausweg aber ist versperrt. Daher bleibt als einzige Alternative: die Betroffenen müssen einen Teil ihrer Probleme wieder selber lösen, und zwar außerhalb und unabhängig von der Erwerbs- und Geldwirtschaft. Aber wie?

Die «kleinen Netze» als alternatives Lebens- und Arbeitsmilieu

Solidarität soll wieder erfahrbar und praktizierbar gemacht werden in einer übersichtlichen Gruppe von Menschen, dem sog. «kleinen Netz», in ihrem täglichen Leben, an ihrem Wohnort und außerhalb und unabhängig von der arbeitsteiligen Wirtschaft und der staatlichen Verwaltung. Der Kern dieser Gruppe soll 15 bis 20 Familien einer Nachbarschaft umfassen. Sie bilden eine «Wahlverwandtschaftsfamilie», im Gegensatz zur ehemaligen Großfamilie, zu der man durch Geburt und nicht durch Wahl gehörte. Die traditionelle Kleinfamilie wird nicht aufgehoben, wohl aber erweitert. Die Mitglieder der kleinen Netze suchen nicht nur intensiveren menschlichen Kontakt, sondern erfüllen auch soziale Aufgaben und Gemeinschaftsdienste. Jede Familie sollte z. B. für eine zusätzliche Bezugsperson sorgen: älterer Mensch, Kind aus zerbrochener Familie, Fremdarbeiter, Flüchtling usw. Die Idee der kleinen Netze knüpft bei etwas an, was als Nachbarschaftshilfe trotz Wohnblöcken und Berufstätigkeit der Mütter noch nicht ganz verschwunden ist.

Eine entscheidende Steigerung der Lebensqualität wird dann möglich, wenn sich ein ganzer Wohnbezirk nach dem Muster der kleinen Netze organisiert. Denn der Wille, bestimmte Probleme und Aufgaben selber und innerhalb der Nachbarschaft zu lösen, verlangt eine bestimmte Infrastruktur: vom Verkaufsladen für Güter des täglichen Bedarfs über Reparaturwerkstätten, Kneipen, Beratungsstellen bis zu Bastelwerkstätten, Bibliotheken und Clubräumen. Darüber hinaus ließen sich auch Dienstbetriebe, die in ihrer Standortwahl mehr oder weniger frei sind, in solche neu belebte Wohnbezirke verlegen, ebenso einzelne Bereiche der öffentlichen und privatwirtschaftlichen Verwaltung. Die heutigen technischen Kommunikationsmittel sollten die Bürohochhäuser eigentlich überflüssig machen.

Mit solchen Maßnahmen, die dem Trend der Entflechtung und der Konzentration städtischer Funktionen entgegenarbeiten, wäre es nach Berechnungen des NAWU-Teams möglich, gegen die Hälfte aller Arbeitsplätze einer Indu-

striation in die Wohnbezirke zu verlegen. Dadurch gelänge es, den Verkehrsbedarf und damit den Lärm und die Mühsal des Pendelns wesentlich zu reduzieren. Von den Mitgliedern der kleinen Netze bräuchte nur ein Viertel einem normalen Verdienst nachzugehen, um die ökonomische Grundlage der kleinen Netze zu sichern. Die übrigen arbeitsfähigen Mitglieder widmen sich den Gemeinschaftsaufgaben sowie den netzbezogenen Funktionen wie Gartenbau, Pflege der Grünflächen, Ausbau der Wohnungen (Sekundärarchitektur), Herstellung bestimmter Gebrauchsgegenstände, Flohmarkt, Rückgewinnung von Abfallstoffen usw. Dadurch wird die Abhängigkeit von der arbeitsteiligen Wirtschaft gemildert. Arbeitsplätze werden frei, da ja nur ein Viertel der Mitglieder der kleinen Netze ihre Arbeitskraft der Erwerbswirtschaft zur Verfügung stellen muß. Steuern werden eingespart durch Abbau der Wohlfahrtsbürokratie. Vor allem wird Solidarität wieder erfahrbar, Isolation und Entfremdung des Individuums kann überwunden werden. Der Ausgliederungsprozeß der Leistungsgesellschaft wird rückgängig gemacht, indem Randgruppen nicht in Heime und Gettos aller Art abgeschoben, sondern in den Lebensbereich der aktiven Bevölkerung miteinbezogen werden. Aus Betreuten werden wieder Mitbetreuer. Mit einem Wort: die Lebensqualität steigt.

Setzt aber eine derartige «Belebung» reiner Wohnquartiere nicht den Abbruch und Neubau ganzer Stadtteile voraus? Nicht unbedingt. Denn «die Bedeutung der baulichen Gestaltung wird in der Regel überschätzt ... Enge Kontaktbeziehungen mit anderen Personen sind (bei der Wohnzufriedenheit) bedeutungsvoller als physische Voraussetzungen.» (S. 237) Zudem sprechen Erfahrungen mit Städten vom Reißbrett eher dagegen, ganz abgesehen von der Verschwendung von Ressourcen, die mit einem Abbruch gegeben wären. «Gerade im Hinblick auf die Umweltbelastung sollten vorerst vorhandene Bauten sinnvoll genutzt werden, bevor Neubauten errichtet werden.» (S. 238)

Ist das Modell realisierbar? Wenn es wahr ist, daß der Leistungsstreß, die Atomisierung der Arbeit in der arbeitsteiligen Wirtschaft, die Undurchsichtigkeit der Großorganisationen, die Anonymität der staatlichen Wohlfahrt den Menschen zu einem bloßen Konsumwesen verkommen lassen, dann muß die Heilung in der entgegengesetzten Richtung gesucht werden, z. B. in Richtung der kleinen Netze. Die zu erwartenden Auswirkungen sollten hinreichende Beweggründe liefern, da jeder gewinnen kann. Der bereits bemerkbare Wandel des Bewußtseins und der Wertvorstellungen deutet darauf hin, daß es Menschen gibt, die zum Aufbau kleiner Netze bereit und fähig wären – wenn sie nur alle im selben Quartier wohnten! Jedenfalls steht der schwierige Schritt der Gründung noch bevor.

Ausbau des Sozialdienstes – Eindämmung der Geldwirtschaft

Die Sozialausgaben des Staates wachsen schneller als seine Einnahmen. Auf der einen Seite wächst der Bedarf an Sozialleistungen trotz oder wegen des hohen materiellen Lebensstandards ständig an: die Zahl der alten Leute, der chronisch Kranken, der Behinderten, Arbeitslosen, der Flüchtlinge, der Unangepaßten, derer, die sich nicht mehr zurechtfinden. Die Menge gegenseitig geleisteter unbezahlter Dienste nimmt infolge der Verkleinerung der Haushalte, der zunehmenden Anonymität der Nachbarschaft und mit steigender Erwerbstätigkeit der Frau ab. Auf der anderen Seite explodieren die Lohnkosten. Denn soziale Dienstleistungen (an der Front, nicht in der Etappe) sind immer persönliche Dienstleistungen, die sich nicht rationalisieren lassen, ohne die Zeitbudgets zu beschneiden und damit die Qualität der Dienstleistungen zu zerstören. Wachsen die Sozialausgaben überproportional, rennt der Staat unausweichlich in die Finanzklemme. Er kann die Aufgabenbereiche nicht ausweiten, selbst wenn das Personal vorhanden wäre, und es kommt der Tag, wo er die Sozialausgaben reduzieren muß. Bereits spricht man von der sozialen Demontage, der Zwillingschwester der Arbeitslosigkeit. Um diese Demontage zu verhindern, wird dasselbe Rezept gepredigt wie im Fall der Arbeitslosigkeit: das Wirtschaftswachstum wieder auf Trab bringen. Allerdings mit wenig Erfolg. Bleibt das so und will man keine soziale Demontage, dann müssen die dem Staat langfristig möglichen

Leistungen ergänzt werden durch einen Sozialdienst auf Nicht-lohnbasis (also ohne Entgelt), aber grundsätzlich auf Gegenseitigkeit (mit naturaler Verrechnung). Letzteres ist für die Motivation wichtig, denn «gute Samariter» sind eben selten. Dieser Logik ist schwerlich zu entkommen.

Das Prinzip der Gegenseitigkeit bedingt, daß ein großer Teil dieses Sozialdienstes im kleinen Netz, also im Wohnbezirk, in der Nachbarschaft, geleistet werden muß. Allerdings kann ein Sozialdienst, der die drohende soziale Demontage verhindern und zugleich die soziale Unterversorgung aufheben will, nicht warten, bis die kleinen Netze sich gebildet haben. Es stellt sich daher die Frage: freiwilliger oder obligatorischer Sozialdienst? Noch ist die elementare Überzeugung vorhanden, daß menschliche Hilfe eigentlich gratis sein sollte und ihren Lohn in sich selber trage. Deshalb finden sich ja immer wieder Freiwillige für humanitäre Hilfsprogramme. Aber ein auf Freiwilligkeit aufgebaute Sozialdienst würde vermutlich die nötige Entlastung des Staates nicht zustande bringen. Anders im Fall einer Dienstpflicht. Der NAWU-Report hält eine solche für denkbar, z. B. als integrierter Bestandteil der Ausbildung von Beamten, Juristen, Lehrern, Ärzten, also von Anwärtern solcher Berufe, die später mit Menschen zu tun haben. Dann aber stellt sich das Problem, ob und wie das Konzept der Gegenseitigkeit noch aufrechterhalten werden kann. Der obligatorische Sozialdienst hätte übrigens so viel «man power», daß er mehr Aufgaben übernehmen könnte als nur einen Sozialdienst im engeren Sinn, für den sich zudem nicht alle Mitglieder in gleicher Weise eignen. Zu diesen zusätzlichen Aufgaben zählen z. B. Katastrophenhilfe, Mithilfe beim Umweltschutz und bei der Entsorgung, vor allem auch Hilfe für jene, die von der Arbeitszeitverkürzung nicht profitieren können, wie z. B. die Bauern.

Die Verbesserung der sozialen Wohlfahrt kann in den Industrieländern je länger je weniger durch Verbesserung der Einkommensleistungen allein (z. B. höhere Renten) erreicht werden; mehr und mehr kommt es auf die Verbesserung der unmittelbaren Dienstleistungen selber an. Diese aber verlangen persönliche Kontaktfähigkeit, mitmenschliches Verständnis, Zeit füreinander, Zusammenarbeit, Hingabe und ein gutes Maß an Selbstverleugnung. Werden die Dienstpflichtigen über diese Eigenschaften in hinreichendem Maß verfügen? Das ist zumindest nicht sicher. Denn die Kenntnis mitmenschlicher Beziehungen wie die Erfahrung konkreter Solidarität wird bei der gegenwärtigen Verfassung der Familie und der Nachbarschaft immer schwieriger. Dazu kommt, daß die wachsende Vorherrschaft des Ökonomischen, das Profit- und Konkurrenzdenken, auf immer mehr Sektoren des menschlichen Lebens die Motivationsstruktur immer heillos in einer Richtung ändert, die für die Errichtung des Sozialdienstes und der kleinen Netze alles andere als förderlich ist. Fast verzweifelt beschwört der NAWU-Report die Macht des Beispiels: «Die von der Kleinen-Netz-Idee inspirierte Avantgarde sollte schlicht und einfach beginnen, «Kleine Netze» zu betreiben und ihre Vorteile sichtbar zu machen.» (S. 258) Darüber hinaus sollten die Vorteile dieses Systems immer wieder klar gemacht werden:

► Der Sozialdienst im Rahmen der kleinen Netze ist Bestandteil einer neuen Befreiungsbewegung in einer überorganisierten, überzivilisierten und dadurch Entfremdung schaffenden Welt.

► Der Sozialdienst ist eine Möglichkeit, die einseitige Abhängigkeit eines Teils sozialpolitischer Leistungen von der Privatproduktion aufzuheben und den von ihr ausgehenden Wachstumszwang zu dämpfen (Demonetarisierung, Entökonomisierung).

► Die teilweise Ersetzung des entgeltlichen und professionellen Dienstes durch einen unentgeltlichen Sozialdienst auf Gegenseitigkeit bewirkt eine Entprofessionalisierung und Entbürokratisierung und damit eine Humanisierung der sozialen Arbeit.

«Wie kommen wir zum Ziel?»

Der NAWU-Entwurf verlangt ungewohnte und tiefgreifende Änderungen zur Lösung der vielschichtigen Krise in Wirtschaft und Gesellschaft der Industrieländer. Wie können Änderungen dieser Art unter den gegebenen Bedingungen politisch durchgesetzt werden? Die Durchsetzbarkeit hängt zuerst und zuletzt von der Güte des Entwurfs ab: ist er innerlich kohärent? Ist er den Problemen, die er lösen will, angemessen? Trotz hervorra-

gender Qualität kann aber ein Programm von Wählern und Lobbys als unzumutbar abgelehnt werden. Was ist dann zu tun? Die Autoren entwickeln keine Taktik, wie Widerstände dieser Art überwunden werden können. Sie geben aber im letzten und (verräterischer- wie begreiflicherweise) kürzesten Kapitel (S. 301–306) einige Hinweise:

► Es gibt kein Gesetz des «Alles-oder-Nichts». Viele Maßnahmen schaffen einen Nutzen schon für sich allein und nicht erst im Verbund mit allen anderen. Man kann also schrittweise vorgehen. Das erleichtert die Durchsetzbarkeit. Zudem drängen sich manche Maßnahmen aus mehr als nur einem Grund auf. Sie versprechen mit einem Schlag mehrere Probleme zu lösen. Das sollte sie attraktiv machen. «So ist etwa eine Bremsung der Energieexpansion nicht nur deswegen erwünscht, weil auf diese Weise Rohstoffreserven geschont und die Abfallproduktion verlangsamt wird. Weniger Energie bedeutet auch, daß menschliche Arbeitskraft nicht mehr durch Energie ersetzt werden kann, ein Umstand, dem bei Arbeitslosigkeit strategische Bedeutung zukommt.» (S. 303)

► Der NAWU-Entwurf hütet sich, nur Strukturänderungen in Wirtschaft und Gesellschaft vorzuschlagen, ohne gleichzeitig auch ein neues Verhalten der einzelnen zu fordern und umgekehrt. «Denn der Mensch ist wesensgemäß ein soziales Wesen, und eine Gesellschaft setzt autonome Individuen voraus.» (S. 301) In dem Maße, als das neue Umweltbewußtsein in der Bevölkerung wächst und sich spontan in entsprechenden Verhaltensweisen niederschlägt, lassen sich auch entsprechende Gesetze und Organisationsformen einführen und durchsetzen, ohne daß kostspielige Kontrollorganisationen erforderlich wären. Umgekehrt stützen und verbreitern diese neuen Regeln und Institutionen das erwachende Umweltbewußtsein. Es findet eine gegenseitige Rückkoppelung statt, die eine sich selbst verstärkende Bewegung auf das zu erreichende Ziel hin auslösen kann. Daher sind auch weitreichende Umgestaltungen nicht zum vornehieren so aussichtslos.

► Der Übergang vom bloß quantitativen zum qualitativen Wachstum schafft Konflikte und Belastungen. Diese können nur auf demokratischem Weg friedlich gelöst bzw. auf die Dauer akzeptabel gemacht werden. Eine weitgehende und direkte Mitbestimmung und Mitarbeit der Wähler und insbesondere der unmittelbar Betroffenen erscheint daher unerlässlich. «Die Entscheidungsprozesse sollten so gestaltet werden, daß nicht nur diejenigen entscheiden, die einen Vorteil aus dem Wachstumsprozeß ziehen, sondern auch jene, die die Leidtragenden sind.» (S. 303) Freilich lassen sich unter solchen Umständen gewisse Großprojekte wie Stadtautobahnen oder Atomkraftwerke nicht mehr so leicht durchsetzen wie früher. Man fürchtet, daß das nationale Interesse und die nationale Sicherheit zu kurz kommen, und tut so, als ob nur diejenigen diese Interessen wahrnehmen könnten, die von solchen Projekten vor allem die Vorteile, nicht aber auch die Nachteile zu spüren bekommen. Es läßt sich nicht leugnen, daß der ständig steigende Sachzwang zur Größe, Zentralisation und Anonymität, der unter dem Regime eines bloß quantitativen Wachstums unvermeidlich ist, durch die Beteiligung der Betroffenen gebremst wird. Das aber ist vom Standpunkt des qualitativen Wachstums aus gerade erwünscht.

► Der Übergang zum qualitativen Wachstum verlangt soziale Freiräume, in denen sich die Initiativen von einzelnen wie von Gemeinschaften zur Erprobung alternativer Strukturen ohne allzu große institutionelle und bürokratische Hindernisse entfalten können. «Dies setzt ... voraus, daß die Entscheidungsträger in Wirtschaft, Staat und Gesellschaft solchen Experimenten den dazu notwendigen Entfaltungsraum zugestehen und diese Initiativen fördern. In dem Maße wie dies zugestanden wird, beschränken sich die ökonomischen und politischen Großinstitutionen in ihrer Machtausübung zugunsten einer dezentralen Aufgliederung sozialer und wirtschaftlicher Tätigkeit.» (S. 302)

Fragen, Einwände und Diskussionsanregungen

Wer mit der Wachstumspolitik schon vertraut ist, wird von der Vielseitigkeit der Analysen und der Folgerichtigkeit der Reformvorschläge des NAWU-Reports beeindruckt sein. Wer die Probleme nur vom Hörensagen kennt, droht überwältigt zu werden von der Fülle der Perspektiven und der Flut von Ideen. Kein Zweifel, daß der Report der klärenden Diskussion und Kritik bedarf. Viele Leser werden sich wünschen, er ginge stärker auf Gegenargumente ein, begründete seine Analyse reichlicher mit empirischen Daten und teilte mehr von den Berechnungen mit, auf die er sich stützt. M. a. W.: der Report hat die Skeptiker zu wenig im Visier. Aber wie dick wäre dann der Band wohl geworden!

Es gibt Einwände, die man immer wieder hören wird und die darauf hinauslaufen, eine Diskussion des Berichts überflüssig zu machen. *Ein erster Einwand:* «Wie kann z. B. die Schweiz ihr Wirtschaftssystem umkrepeln, wenn Deutschland und die

USA nicht gleichzeitig oder besser noch zuerst dasselbe tun?» Ohne Zweifel ist eine enge internationale Verflechtung ein Hindernis, national neue Wege zu beschreiten. Eine gewisse Entflechtung ist notwendig. Sie hat, nach Meinung des NAWU-Reports, bereits stattgefunden, nämlich durch die Freigabe des Wechselkurses. Das genügt für den Anfang. Denn auch die BRD und die USA stehen vor den gleichen Problemen wie die Schweiz und müssen Lösungen in der gleichen Richtung suchen. Sie werden früher oder später nachziehen müssen. Es ist zu erwarten, daß deshalb die Unterschiede zwischen den verschiedenen Volkswirtschaften nicht zu groß werden und die schon vorhandene Entkoppelung daher auch für die Zukunft genügen wird.

Ein anderer Einwand: «Warum ist nie von Entwicklungsländern die Rede? Wir müssen doch weiterwachsen, damit wir den Entwicklungsländern helfen können!» Womit? Etwa mit noch mehr militärischen, industriellen und modischen Spitzenerzeugnissen (etwas anderes produzieren wir ja nicht)? Das können diese Länder mit 300 Mio Arbeitslosen schwerlich in dem Ausmaße gebrauchen, wie wir uns das insgeheim wünschen. Oder vielleicht technisches Know-how? Das kann man doch vermitteln ohne Expansion. Oder Geld? Die öffentliche und private Entwicklungshilfe liegt bei 40 Mia Dollar, rund 0,5 Prozent des Bruttosozialprodukts der westlichen und östlichen Industrieländer. Läßt sich dieser weniger als bescheidene Ressourcentransfer wirklich nur dann auf 80 Mia Dollar anheben, wenn die nördlichen Länder durch 20 Jahre hindurch real mit 3,5 Prozent wachsen, um so ihr Bruttosozialprodukt und damit ihre Entwicklungshilfe, gleichzeitig aber auch ihren Verzehr an Umweltkapital aller Art zu verdoppeln? Und gleichzeitig hätte sich auch der Graben zwischen Nord und Süd um das Doppelte verbreitert, es sei denn, die Entwicklungsländer würden erheblich schneller wachsen als die Industrieländer. Was hindert uns denn, den Prozentsatz der Hilfe auf 1 Prozent anzuheben, und das morgen schon, nicht erst in 20 Jahren, und ohne gleichzeitig die am billigsten zu gewinnenden Rohstoffe noch schneller zu verbrauchen? Wenn diese fehlen, sind 80 Mia Dollar Entwicklungshilfe vermutlich weniger wert als 40 Mia heute. Eine Stabi-

lisierung des Wachstums und des Umweltverzehr in den Industrieländern ist langfristig geradezu die Voraussetzung dafür, daß die Entwicklungsländer aus Not und Elend herauskommen können. Das hätte der NAWU-Report in der Tat deutlicher machen sollen.

Ein dritter Einwand: «Die Reformvorschläge sind utopisch. Denn sie verlangen eine Änderung des Menschen. Man kann aber die Menschen (oder sich selber) nicht ändern, selbst wenn die Umkehrforderungen noch so gut begründet sind, selbst wenn sie der eigentlichen Natur des Menschen noch so gut entsprechen.» Die Realisten fordern als erste Bedingung jeder Politik, den Menschen so zu nehmen, wie er nun einmal ist, nicht wie er sein sollte. Er sei nun einmal einer, der ungebunden sein und es bequem haben wolle (um so mehr, je stärker er nur ein Rädchen im Produktionsprozeß sei); er habe Angst, zu kurz zu kommen, und deshalb suche er vor allem seinen eigenen Vorteil. Darauf antworten die Idealisten, das genüge nicht einmal heute, um die anstürmenden Probleme mit begrenzten materiellen Mitteln rechtzeitig und menschlich zu lösen, geschweige denn in Zukunft; es müsse möglich sein, daß der Mensch sich entsprechend ändern könne. Es bleibt aber die beunruhigende Frage, woher wir die Hoffnung und die Kraft dazu nehmen (oder bekommen).

Ein letzter Einwand: «Die Reformvorschläge sind illusorisch. Auch bei Umweltstabilisierung werden Rohstoffe benötigt, wird Energie verbraucht, schmelzen Vorräte dahin.» Ohne Zweifel! Eines Tages werden wir, wie unsere Väter, uns weitgehend wieder auf den Energiefluß der Sonne stützen müssen, wenn auch auf einer technisch viel höheren Ebene. Aber der Weg dorthin ist lang und braucht Zeit. Zeit gewinnen und zugleich verhindern, daß wir uns in Sackgassen verirren, aus denen wir nicht mehr oder nur unter unsäglichen Opfern herausfinden, ist der Sinn der Umweltstabilisierung. Es bleibt zu wünschen, daß der NAWU-Report nicht im Büchergestell verstaubt, obwohl die drängenden Tagesprobleme der Arbeitslosigkeit, der Inflation, der leeren Staatskasse und der Energiepolitik die Aufmerksamkeit der Verantwortlichen und Engagierten aufzusaugen drohen.

Paul Erbrich, Feldkirch

Kirche und Indianer in Lateinamerika

Eine systematische Darstellung der Indianersituation in Lateinamerika ist gegenwärtig mit vielerlei Schwierigkeiten verbunden. Seit den Tagen der spanisch-portugiesischen «conquista» hat der Begriff «indianisch» – als Sammelbezeichnung für eine Vielzahl heterogener Völker und Kulturen – eher zur Verschleierung als zur Erhellung der realen Verhältnisse beigetragen. Seitdem es im Verlauf der Kolonialgeschichte zur Bildung von Mischkulturen gekommen ist, hat die begriffliche Verwirrung noch zugenommen. Daß sich der Terminus «Indianer» dennoch über vierhundert Jahre hartnäckig behauptet hat, spricht für seine spezifische Bedeutung: «Indianer» war zu allen Zeiten die Kategorie der Kolonialisierten; sie diente zur Abgrenzung der «Herren», «Christen», «Zivilisierten» von den anderen, den «Wilden», «Heiden», «Eingeborenen».

Die Mehrheit der gegenwärtig über 20 Millionen Menschen umfassenden ethnischen Minderheiten Lateinamerikas sind Bauern, weniger als 1 Prozent leben von Jagd, Fischfang und Sammelwirtschaft. Weit höher ist der Anteil der mestizischen, ladinischen und kreolischen Bevölkerung an der lateinamerikanischen Bauernschaft. Obwohl letztere in der Regel zur selben sozialen Klasse wie die Indianer zu zählen sind, kommt es nicht selten zu heftigen Spannungen und Konflikten zwischen beiden Bevölkerungsgruppen.

Der größte Teil der autochthonen Bevölkerung Lateinamerikas lebt heute im *Zentralandenraum* (Bolivien, Peru, Ekuador), ein weiterer Schwerpunkt liegt im Gebiet der Maya, im mesoameri-

kanischen Bereich (hauptsächlich Guatemala). In den betreffenden Ländern bildet die indianische Bevölkerung häufig die Mehrheit der Bewohner.

Außerhalb des zentralandinen Bereichs, im südamerikanischen *Tiefland* und in Teilen von Mesoamerika, leben nur etwa 1,5 Millionen Indianer. Die Wurzel dieser ungleichen Verteilung liegt bereits in der vorkolonialen Entwicklung: Während im Andenbereich und Mesoamerika Hochkulturen mit großer Bevölkerungsdichte entstehen konnten, war das tropische Tiefland seit jeher nur dünn besiedelt, hauptsächlich von stammesmäßig organisierten, «primitiven» Gesellschaften.

Der Kolonialismus hat diese Unterschiede weiter verschärft. Die komplexen Agrargesellschaften der Hochkulturen mit entwickeltem Feldbau und Handwerk (sog. «Theokratische Bewässerungsreiche») ließen sich vergleichsweise rasch und leicht ins spanische Kolonialsystem integrieren. Das wirtschaftliche Mehrprodukt, das die Untertanen zuvor an eine indianische Oligarchie abtreten mußten, wurde nach der Eroberung von den spanischen Kolonialherren angeeignet. Beide Male bildete die Masse der Bauernschaft, als Produzenten der Grundnahrungsmittel, die Grundlage des Systems.

Ungleich schwieriger verlief der militärische und ökonomische Eroberungsprozeß im *Tieflandbereich*. Die Subsistenzwirtschaft der Stammesgesellschaften beschränkte sich in der Regel auf den Eigenverbrauch der Gemeinschaft, sie kannte weder

Tributabgaben noch Zwangsarbeit und war deshalb nur schwer mit den kolonialen Wirtschaftsinteressen vereinbar. Zudem standen diese egalitären, nichthierarchischen Gesellschaften, deren Gemeinschaftsleben durch Verwandtschaftsbeziehungen und gegenseitige Verpflichtungen geregelt war, in krassem Gegensatz zur rigiden Klassenstruktur des Kolonialsystems. Der gewaltsame Zusammenstoß zweier – in ökonomischer, sozialer und kultureller Hinsicht – unterschiedlicher Gesellschaftsformationen mußte unvergleichlich verheerendere Ausmaße annehmen als in anderen Bereichen. Im Widerstand gegen die Vertreibung aus ihren angestammten Territorien und gegen den Raub ihres Landes waren die Stammesgesellschaften deshalb weit stärker von Ausrottung und Dezimierung bedroht als die Bewohner des Hochlands. Dieser Widerstand dauert bis in unsere Tage an: Weil sich zahlreiche indianische Gemeinschaften (z. B. in Brasilien) der «westlichen Zivilisation» und dem «nationalen Fortschritt» verweigern, werden sie von den herrschenden Gruppen des betreffenden Landes als «Entwicklungshindernis» bzw. als «Sicherheitsrisiko» apostrophiert. Nicht von ungefähr lassen sich die meisten Beispiele von Genozid (Völkermord) an indianischen Gemeinschaften bis in die jüngste Vergangenheit vor allem im Bereich des südamerikanischen Tieflands nachweisen.

Die Rolle der Kirche

Die Geschichte der Indianermission ist mit der skizzierten Entwicklung der Kolonialgesellschaften in vielfacher Weise eng verflochten. Entsprechend der raschen militärischen und wirtschaftlichen Kolonisierung entwickelte sich im Bereich der ehemaligen Hochkulturen eine rege und relativ erfolgreiche Missionstätigkeit. Kirche und Mission waren am Prozeß der kolonialen Unterwerfung in einer ersten Phase nur indirekt beteiligt. Ein Beispiel in dieser Richtung stellen die *escuelas de caciques* dar, Schulen für indianische Führer, die von Jesuiten geleitet wurden. Die Söhne der indianischen Oligarchie, die in diesen Schulen nach europäischen Maßstäben «umerzogen» wurden, dienten den Spaniern immer wieder als Mittelsmänner zur indianischen Basis. Je mehr sie sich als Vasallen den neuen Kolonialherren zur Verfügung stellten, desto häufiger wurden die neuen *caciques* zu grausamen Verfolgern ihrer eigenen Rasse. Neben solchen Formen der indirekten Unterstützung und Rechtfertigung des Kolonialismus gab es im Raum der Kirche immer wieder Stimmen des Protests und der Kritik. Bartolomé de Las Casas, der spanische Missionar und Verteidiger der Indianer im 16. Jahrhundert, konnte beispielsweise erklären: «Indianer sind zunächst einmal arm, dann erst ungläubig.» Arm sein bedeutete für Las Casas, Christus näher zu sein als die spanischen Eroberer.

Für die indianischen Bauern schienen die neuen Glaubensvorstellungen mit der traditionellen Religion zunächst nicht unvereinbar. Zudem sprach die Macht der neuen Herren für die Stärke des neuen Gottes. Aber die verheerenden Auswirkungen der Kolonialherrschaft ließen schon frühzeitig Zweifel an der neuen Religion aufkommen. Die Rückkehr zu den alten Göttern war in der Folgezeit für nicht wenige indianische Gruppen ein wichtiges Motiv im Kampf gegen das spanische und kreolische Kolonialjoch. Diese häufig wechselnden historischen Entwicklungen haben den «indianischen» Charakter der andinen und mesoamerikanischen Gesellschaften bis zum heutigen Tag geprägt, sie haben auch dem Christentum in diesen Ländern einen eigenen Charakter verliehen. Die indianischen Kulturen der Gegenwart sind das Ergebnis der kolonialen Auseinandersetzungen, in deren Folge sich traditionelle (vorkoloniale) und europäische Einflüsse gegenseitig durchdrungen haben. Eine reine, in sich geschlossene indianische Kultur und Gesellschaft gibt es in diesem Bereich seit der Kolonialzeit nicht mehr.

Die *andinen* und *mesoamerikanischen* Indianer, obwohl nominell fast alle Katholiken, praktizieren heute ein «Christentum»,

das starke synkretistische Züge aufweist. Ihre Glaubensvorstellungen sind vielerorts «heidnisch» durchsetzt und zeigen allenfalls an der Oberfläche ein christliches Gepräge. Für den Ethnologen haben sie in mancher Hinsicht den Charakter einer eigenen, nichtchristlichen Religion.

Auch im kulturell-religiösen Bereich nahm der Einfluß des Kolonialismus auf die *Tieflandindianer* einen gänzlich anderen Verlauf. Wirtschaft, Gesellschaft, Kultur und Religion stellen im Rahmen der Stammesgesellschaften seit jeher eine in sich geschlossene, gleichgewichtige Einheit dar. Die kolonialen Übergriffe auf die materiellen Lebensgrundlagen, insbesondere auf das Land, mußten deshalb von den Mitgliedern der Stammesgesellschaften ebenso als eine Bedrohung der eigenen Kultur und Religion aufgefaßt werden. In gleicher Weise wie die militärischen und wirtschaftlichen Eroberer haben sich die Missionare im Kontakt mit diesen Stammesgesellschaften schwer getan. Die Religion ist für die Mehrheit der Tieflandindianer der bestimmende Faktor ihrer ethnischen Identität. Getauft sein bedeutete deshalb für sie, auf die Seite der Unterdrücker überzulaufen und die eigene Verantwortung zu fliehen. Noch heute kommt – beispielsweise für die Guarani-Indianer Paraguays und Brasiliens – der Übertritt zum Christentum einer Aufgabe der eigenen indianischen Existenz gleich.

Der christlichen Missionstätigkeit waren aus den genannten Gründen im Bereich der Stammesgesellschaften stets enge Grenzen gesetzt. Nur wenige Beispiele einer wirklich erfolgreichen und tiefgreifenden Missionierung lassen sich nachweisen. Selbst solche Beispiele (wie etwa der berühmte historische Fall der Jesuiten-Reduktionen in Paraguay) waren erst möglich, nachdem es in einem langen geschichtlichen Prozeß zur schrittweisen Auflösung der Kategorien und Formen des indianischen Denkens gekommen war.

Indianisches Bewußtsein heute und neue Ansätze der Pastoral

In verschiedenen Ländern Lateinamerikas ist es während des letzten Jahrzehnts zu einer umfassenden kulturellen und gesellschaftspolitischen Mobilisierung der indianischen Völker gekommen. Allein die zahlreichen Kongresse und Versammlungen auf regionaler und internationaler Ebene sind ein deutlicher Ausdruck des neuen «indianischen Bewußtseins», das die Grenzen der gegenwärtigen Staaten überschreitet. Mit der Gründung autonomer Bewegungen und Organisationen haben die Indianer zudem ein Zeichen gesetzt. Sie betrachten sich nicht länger als die Reste vergangener, von der Geschichte überholter Gesellschaften und Kulturen, sondern als Subjekte eines antikolonialen Befreiungskampfes *in der Gegenwart*. Diese grenzüberschreitende indianische Bewegung kann in ihrem Aufbau und in ihren Motiven von Ort zu Ort verschieden sein, in der Zielsetzung hat sie jedoch einen gemeinsamen und verbindlichen Charakter. Im Zentrum der indianischen Forderungen stehen insbesondere:

- ▶ die rechtliche Zusicherung der angestammten Territorien
- ▶ das Recht auf freie Ausübung der eigenen Kultur
- ▶ die Respektierung der eigenen Religion und Wertvorstellungen.

Während die meisten Organisationen des Tieflandbereichs einen betont ethnischen Charakter haben und die spezifisch indianische Problematik in den Mittelpunkt stellen, suchen indianische Bewegungen im Hochland bewußt das Bündnis und die Zusammenarbeit mit den *campesinos*.

In den Reihen der Kirche und Mission haben die indianischen Forderungen, insbesondere die letztgenannte, unterschiedliche Reaktionen hervorgerufen. Die Mehrheit der Missionare ist weiterhin nicht gewillt, indianische Stimmen zur Kenntnis zu nehmen, und erst recht nicht, eine Veränderung der eigenen Missionspraxis in Erwägung zu ziehen. Der traditionelle Typ der «Indianerseelsorge» (unter dem Aspekt der zahlenmäßigen

Ausweitung und Administration der Gemeinden) überwiegt auch heute noch auf vielen Missionsstationen. Dieses Urteil gilt sowohl für die historischen katholischen Missionen wie auch für die jüngeren, stark im Wachsen begriffenen protestantischen Missionsgesellschaften fundamentalistischer Richtung.

Umgekehrt nimmt eine kleine, aber wachsende Zahl von Missionaren die indianischen Erklärungen zum Anlaß, um die eigene Arbeit einer kritischen Prüfung zu unterziehen. In diesen Reihen sind in den letzten Jahren Ansätze einer Indianerpastoral entwickelt worden, aus denen ein neues Verständnis von Mission und Evangelisation spricht. *Zwei Beispiele* aus der jüngsten Zeit sollen im folgenden ausführlicher dokumentiert werden. Die verschiedenartigen Konzepte einer Indianerpastoral, die in beiden Beispielen zutage treten, sind ein Ausdruck der unterschiedlichen sozialen und kulturellen Bedingungen in den betreffenden Ländern.

► Im Osten von *Ekuador* steht das indianische Volk der *Shuar* seit Ende des letzten Jahrhunderts unter dem starken Einfluß der katholischen Salesianermission. Über 80 Jahre lang war die Tätigkeit dieser Missionare von dem Grundsatz bestimmt, die Verkündigung der christlichen Botschaft müsse eine Verdrängung bzw. Substitution der indianischen Kultur und Religion nach sich ziehen. Für die meist europäischen Missionare bildeten Christentum und abendländische Kultur eine untrennbare Einheit. Die Anstöße des 2. Vatikanischen Konzils, der päpstlichen Dokumente und insbesondere von Medellín hat eine Gruppe von Salesianern veranlaßt, den unmittelbaren Kontakt zu den Indianern auf dem Land zu suchen und solidarisch mit ihnen zusammenzuleben. Diese enge Beziehung führte zu einer intensiven Beschäftigung mit der Kultur der Shuar. Frucht dieser Kontakte und Erfahrungen war der Entwurf einer neuen Pastoral, die unmittelbar bei der indianischen Kultur und Religion ansetzte.

Für die Missionare steht die Shuar-Religion auf der Ebene des biblischen «Alten Bundes», sie stellt eine Art «Vor-Evangelium» dar, das es allmählich zum «Neuen Bund» hinzuführen gilt. In der Katechese trägt man dieser Erkenntnis Rechnung, indem man methodisch an die traditionellen Mythologien, Legenden und Glaubensvorstellungen der Shuar anknüpft. Ein Beispiel für eine solche katechetische Verarbeitung stellt der folgende, leicht gekürzte *Mythos* dar:

«Als die Erde karg und unfruchtbar war und die Menschheit nichts zu essen hatte, erbarmte sich *Nünkui* der Menschen. Sie nahm die Gestalt eines Mädchens an und wohnte unter ihnen. Ihr Wort war allmächtig: Was sie beim Namen nannte, wurde sofort erschaffen. Sie schuf die Bäume und Pflanzen und verlieh den Frauen und den Tieren Fruchtbarkeit. Die Erde verwandelte sich in ein irdisches Paradies. Aber einige junge Männer behandelten *Nünkui* schlecht und warfen ihr Asche in die Augen. Sie begann zu weinen ... und verschwand unter der Erde. Von dort aus gibt sie jetzt der Vegetation Kraft. Heute beten die *Shuar*frauen während der Arbeit auf dem Feld in ihren Gesängen zu *Nünkui* und treten so mit ihr in Verbindung. Aber durch die schlechte Behandlung von *Nünkui* brachten die Pflanzen auch schlechte Früchte hervor und unnütze Gewächse, und die Menschheit verlor ihre göttliche Herkunft und Fähigkeiten.»¹

In der katechetischen Verarbeitung des Mythos führt der Missionar aus: «*Nünkui* trat in eine außergewöhnliche Frau, die Jungfrau Maria, ein und wurde zu Jesus, der in Bethlehem geboren ist. Dieser Jesus zeigt durch seine Wunder (Hochzeit von Kana, Brotvermehrung), daß er *Nünkui* selbst ist und die Macht hat, Nahrung herbeizuschaffen.»

Dann kommt der Missionar zur pastoralen Schlußfolgerung: «Wenn Du die Hilfe von *Nünkui* brauchst, rufe sie bei ihrem wahren Namen an: Jesus. Er hat einen Vater im Himmel, und in ihm ist der Heilige Geist, der immer in unserer Mitte weilt.»

Das skizzierte Beispiel einer Indianerpastoral enthält eine Reihe diskussionswürdiger Elemente. Ohne erschöpfend darauf einzugehen, wäre vor allem ein Aspekt festzuhalten: Die Missionare, die mit diesem Ansatz arbeiten, zeigen eine große Sensibilität für

¹ P. Ambrosio Sainaghi, *Le Evangelización del Pueblo Shuar*. Sucua 1976, 95f.

die indianische Kultur und Religiosität. Sie bemühen sich, diese nicht zu verdrängen, sondern fruchtbar in das eigene evangelisatorische Vorhaben aufzunehmen. In den mythologischen Formen und Inhalten der indianischen Kultur sehen sie die «Saatkörner des Wortes» («*Gaudium et spes*»), die es zu entdecken und zu entfalten gilt.

Gleichwohl wirft der beschriebene pastorale Ansatz einige Fragen auf: Führt die christliche Verarbeitung indianischer Mythologie letztlich nicht doch zu einer kulturellen und religiösen Entfremdung? Werden nicht einzelne Elemente aus einem Zusammenhang gerissen, in dem sie ihre eigentliche und unverwechselbare Bedeutung haben? Insbesondere diese letzten Fragen machen deutlich, daß eine intensive Zusammenarbeit in missions-theologischen und ethnologischen Grundsatzfragen für eine Indianerpastoral von zentraler Bedeutung ist.

► Das zweite Beispiel einer neuen Indianerpastoral kommt aus einem anderen lateinamerikanischen Land und trägt andere Akzente. Zu den wenigen Fürsprechern der Indianer in *Brasilien* gehört der «Indianermissionsrat» (CIMI), eine Organisation der Brasilianischen Bischofskonferenz. Diese mutige Gruppe von Missionaren vertritt, unter der Leitung von Bischof *Tomás Balduino*, eine stark gesellschaftspolitisch orientierte Pastoral und setzt sich seit Jahren entschlossen für die Rechte der Indianer ein. Dieser Einsatz ereignet sich vor dem Hintergrund einer dramatischen Zuspitzung des Indianerproblems, die gegenwärtig in Brasilien den Charakter einer Endlösung annimmt. Insbesondere im Amazonasgebiet werden die Indianer in wachsendem Ausmaß von ihrem Land vertrieben. Für die staatlichen Fortschrittsplaner sind sie ein Dorn im Auge und für die großangelegten Entwicklungsprojekte der nationalen und multinationalen Gesellschaften bilden sie ein «Hindernis». Zahlreiche Kleinbauern und Farmer, die entlang den Amazonasstraßen siedeln und ständig mit indianischen Gruppen in

RAPTİM-STUDIENREISE NACH

Südamerika



Kolumbien – Peru – Bolivien – Brasilien
13. Juli bis 4. August 1979

Reiseleitung

Herr H. P. Schupp
Prokurator des SMB Region Kolumbien

Schwerpunktländer

Die Studienreise nach Südamerika will die Teilnehmer in erster Linie mit den beiden Ländern Kolumbien und Peru bekanntmachen, denen innerhalb des Programms je ungefähr eine Woche gewidmet wird. Die Zusammenstellung der Reiseroute erlaubt aber auch kürzere Aufenthalte in den Hauptstädten von Ecuador, Bolivien und in Rio de Janeiro.

Das sachliche Hauptgewicht all dieser Besuche liegt im Vertrautwerden mit:

- Kultur und Geschichte;
- sozialen, wirtschaftlichen und politischen Problemen der Gegenwart;
- Mitarbeit kirchlicher und nichtkirchlicher Institutionen zur Lösung der gewaltigen Probleme und Aufgaben Südamerikas und seiner Länder.

Pauschalpreis Fr. 5375.–

Auskunft und ausführliches Programm:
RAPTİM, Bd. de Grancy 19, 1006 Lausanne,
Telefon (021) 27 49 27

Konflikt geraten, waren selbst vor einigen Jahren aus ihren angestammten Ländereien im Nordosten vertrieben worden.

Indem sich die Missionare des CIMI solidarisch an die Seite der bedrohten Indianer stellen, begeben sie sich selbst in eine häufig lebensgefährliche Opposition zur Regierung, zu Großgrundbesitzern und zu Wirtschaftsunternehmen. Im Jahre 1976 bezahlten der deutsche Pater *Rudolf Lunkenbein* und der brasilianische Pater *João Bosco Penido Burnier* (in Begleitung des Bischofs *Pedro Casaldaliga* von São Felix) ihren Einsatz für die Indianer mit dem Tod. Trotz häufiger Bedrohungen und Pressionen besuchen die Missionare immer wieder die Reservate der Indianer. Der staatlichen Indianergesetzgebung werfen sie vor, daß sie nur «toter Buchstabe» sei. Sie kritisieren den «Indianerschutzdienst» (FUNAI) der Regierung, der die Indianer als «unmündige Kinder» behandle und gerade verhindere, daß sie als verantwortliche Bürger ihre Entwicklung in die Hand nehmen. In der herrschenden Ideologie der «nationalen Sicherheit» sehen sie die Ursache für eine verbreitete Un-Sicherheit unter der brasilianischen Bevölkerung und insbesondere den Indianern.

Dieses kompromißlose Engagement für die indianischen Minderheiten hat die Mitglieder des CIMI nicht nur politisch bewußt gemacht, es hat sie in einer neuen Weise mit dem befreienden Inhalt der christlichen Botschaft konfrontiert. Der praktische Einsatz für die Rechte der Indianer ist für sie ein integraler Bestandteil ihres evangelischen Auftrags. Mehr noch: Im Sterben von Missionaren an der Seite der Indianer (der «Armen Jahwes») sehen sie die «Zeichen einer neuen Mission».

In ähnlicher Weise wie die Salesianermissionare in Ecuador haben die Mitglieder des CIMI im täglichen Zusammenleben die indianische Kultur und Religiosität neu entdecken gelernt. Das Ernstnehmen und das theologische Durchdenken der dort entdeckten Werte hat nicht zuletzt ihre missionarische und

evangelisatorische Praxis beeinflußt. Dafür steht das folgende Beispiel:

Kennzeichnend für die indianische Religiosität der Stammesgesellschaften ist die besondere Wertschätzung des Landes. *Land* gilt, wie auch bei anderen indianischen Völkern, als heilig, und schon der Kauf oder Verkauf von Land stellt den Indianern zufolge ein moralisches Verbrechen dar. Diese enge Beziehung zu Natur und Umwelt kommt in zahlreichen Riten und religiösen Gebräuchen zum Ausdruck. Im Unterschied zu den mestizischen und weißen Siedlern ihrer Umgebung begreifen sich die Indianer als Teil ihres Landes. Es bildet für sie nicht nur die materielle Lebensgrundlage, sondern ist gleichermaßen der Boden ihrer Kultur und der Träger ihrer Geschichte und Tradition. Angesichts der jüngsten brasilianischen Entwicklung erlangen die kulturellen und religiösen Werte der Indianer eine bittere Aktualität. Die verbreitete Zerstörung von Natur und Umwelt im Amazonasgebiet und der hemmungslose Raubbau an den Ressourcen bilden für die Indianer ein unbegreifliches Ereignis, das mit ihrer Mentalität nicht vereinbar ist.

Die Missionare, indem sie von dieser Mentalität zu lernen versuchen, erhalten in den Begegnungen und Erfahrungen mit Indianern immer wieder wichtige Impulse für ihren missionarischen und gesellschaftlichen Dienst. Dabei erkennen sie, wie etwa der Sekretär des CIMI, Pater *Egidio Schwade*, erklärt, «daß die indianische Welt eine Vielzahl von Elementen enthält, die auch für eine *Erneuerung der Kirche* bedeutsam sein könnten».

Einer Indianerpastoral, die in diesem Sinne die indianischen Kulturen als Herausforderung und Chance für eine Erneuerung im eigenen Bereich begreift, eröffnen sich neue Wege und Möglichkeiten.

Puebla und die Indianer

Hat die offizielle Kirche Lateinamerikas auf die indianische Herausforderung der letzten Jahre reagiert?

Anlässlich der «Ersten Internationalen Konferenz für Indianerpastoral im Amazonasbecken» wurde bereits 1977 von Priestern, Ordensleuten und Laien die Forderung aufgestellt: «Die indianische Problematik soll auf der 3. Vollversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe effektiv verhandelt werden und zuvor auf den regionalen und nationalen Bischofsversammlungen auf der Tagesordnung stehen.»² Noch im Vorfeld zu Puebla gab es hoffnungsvolle Zeichen in dieser Richtung. Die Konferenz der brasilianischen Bischöfe hat in Hirtenbriefen mehrfach deutlich auf die Lage der Indianer hingewiesen. Kardinal *Lorscheider*, der Präsident des CELAM, erklärte in einem Interview: «Wir werden in Puebla einen Schritt über Medellín hinaus tun müssen. In Medellín ging es um Soziales, Unrechtsstrukturen usw.: Das alles bleibt und muß weitergehen. Aber das Neue, das jetzt hinzukommen muß, ist die *Inkulturation*.»³

Im «Documento final» von Puebla deutet nur wenig auf eine Verwirklichung dieses Vorsatzes hin. Einige verstreute Sätze des umfangreichen Papiers erwähnen die indianischen Gesellschaften, aber eher beiläufig und im Zusammenhang anderer Themenkomplexe. Im Kapitel «Evangelisation der Kultur» findet sich zwar ein deutlicher Hinweis auf die notwendige Integration der indianischen und afroamerikanischen Kulturen, ansonsten überwiegen dort allgemeine Ausführungen zum Verhältnis von Glaube und Kultur, die über den Erkenntnisstand in «*Evangelii nuntiandi*» nicht wesentlich hinausgehen. Eine Konkretisierung hinsichtlich der *aktuellen* Situation der indianischen Kulturen und eine Bezugnahme auf die neuen Ansätze in der Indianerpastoral sucht man vergebens.

Die Abwesenheit bedeutender Vertreter einer neuen Indianerpastoral, wie der Bischöfe *Samuel Ruiz* und *Tomás Balduino*

² Vgl. Boletim do CIMI, März/April 1978; 5-17.

³ Vgl. Orientierung 42 (1978) 182.

Die katholische Kirchgemeinde Spreitenbach sucht auf Sommer/Herbst 1979 oder nach Übereinkunft

Katecheten oder Laientheologen

Aufgabenbereiche:

- Erteilen von Religionsunterricht für die Oberstufe (Real-, Sekundar- und Bezirksschule)
- Mitgestaltung der Gottesdienste
- Betreuung der Katechetinnen für die unteren Schulklassen
- Mitarbeit in der Pfarreiseelsorge je nach Wunsch und Neigung.

Geboten werden:

- Angenehme und konstruktive Zusammenarbeit mit dem Pfarrer und der Kirchenpflege
- Angemessene Besoldung und großzügige Sozialleistungen
- Weiterbildungsmöglichkeiten (z. B. gute Bahnverbindung nach Zürich)

Nähere Auskunft erteilt Pfarrer Peter Manternach, Tel. (056) 71 12 65, Ratzengasse 3, 8957 Spreitenbach, oder der Kirchgemeindepäsident Franz Lüthi, Poststr. 206, 8957 Spreitenbach, Tel. (056) 71 54 49.

(beide waren in Puebla nicht eingeladen), wird in diesem Zusammenhang deutlich spürbar.

Ebenso ist ein umstrittenes Thema im Problemkreis der «Inkulturation» in den Diskussionen von Puebla praktisch ausgeklammert worden: die Frage des Zölibats und der Ausbildung für die verschiedenen Dienste in den indianischen Gemeinden. Bis zur Gegenwart bilden die Pfarrestrukturen in Lateinamerika eine getreue Kopie der europäischen Pfarreien. Diese Strukturen, die bisher den Zugang von Indianern zu Priestertum und Diakonat verhindert haben, stellen ein entscheidendes Hemmnis dar und sind noch heute der Ausdruck von Paternalismus und Abhängigkeit im kirchlichen Raum. Man hätte sich gewünscht, daß Puebla ein mutiges Zeichen des Aufbruchs in diesem Bereich gebracht hätte.

Es ist zu hoffen, daß der letztgenannte Problemkreis und die Situation der lateinamerikanischen Indianer grundsätzlich in der Nacharbeit zu Puebla von den nationalen Bischofskonferenzen aufgegriffen und vertieft werden. Für die Kirche in Lateinamerika, will sie eine authentische Kirche dieses Kontinents sein, stellt sich neu die Aufgabe, die indianische Herausforderung anzunehmen.

Albert Rieger, Zürich

DER AUTOR hatte bis vor kurzem einen Lehrauftrag für Ethnologie an der Universität Zürich und wird als Beauftragter für Mission und Ökumene der evangelisch-reformierten Landeskirche Bern arbeiten.

Nach dem «Verlust Irans»

Nach der Watergate-Krise und anlässlich der Zweihundertjahrfeier der USA wurde immer wieder hervorgehoben, wie das amerikanische System trotz allem funktioniert habe. «Nicht durch eine Aktion des amerikanischen Volkes», so kommentierte der «New Yorker» nach Nixons Rücktritt, «sondern durch den langen Arm der Gründerväter» sei die Republik vor einem tyrannischen Präsidenten gerettet worden ... «Nicht wir retteten das System, sondern das System rettete uns.» Dieser Glaube an das System wurde weiter bestärkt, als die Amerikaner, gleichsam als Abschluß dieses Reinigungsprozesses, 1976 mit Jimmy Carter einen Außenseiter, einen von Washingtons Politmilieu unabhängigen Kandidaten, zum Präsidenten wählten. Zwei Jahre nach dieser Wahl jedoch sind viele Hoffnungen enttäuscht, und Zweifel am Funktionieren des Systems werden da und dort geäußert.

Die verhängnisvolle Illusion der «Modernisierungstheorie»

Der Dollar ist weiter gefallen. Die USA sind gleichzeitig von hoher Inflation und Arbeitslosigkeit befallen. In der Außenpolitik erweckt Amerika den Eindruck eines hilflosen Riesen. Die nach außen wohl spektakulärste Krise war bisher der «Verlust Irans», des außerhalb des Nato-Raumes wichtigsten Alliierten Washingtons. Vor allem konservative Kritiker lasten dieses Fiasko dem Präsidenten an, der es an resolutem Eingreifen zugunsten des Schahs habe fehlen lassen oder gar, wie der ehemalige Außenminister Henry Kissinger meint, mit seiner Menschenrechtspolitik die Opposition zum Sturz des Schahs ermuntert habe. In Wirklichkeit aber hat Präsident Carter den Schah unterstützt und mit Lob bedacht in einem Zeitpunkt, als der Fall des Herrschers bereits abzusehen war. Warum und wie Carter das getan hat und was auch frühere amerikanische Regierungen im Schah gesehen haben, zeigt nun ein Denken auf, das nicht nur Carters sondern Amerikas Außenpolitik schlechthin beeinflusst und den USA in den kommenden Jahren vermehrt Schwierigkeiten bereiten wird.

In der Silvesternacht vor einem Jahr erhob Präsident Carter im Kaiserpalast von Teheran sein Glas auf den Schah: «Es gibt keinen Staatsmann, für den ich ein tieferes Gefühl von Dankbarkeit und persönlicher Freundschaft empfinde», erklärte Carter, der Iran als «Insel der Stabilität» sowie «den Respekt, die Bewunderung und Liebe des Volkes für den Schah» lobte. Wenige Tage später brachen die Unruhen offen aus, die Iran in eine Revolution führten und die USA in ihre schwerste außenpolitische Krise nach dem Vietnamkrieg stürzten. Während des ganzen folgenden Jahres, als Iran immer tiefer in die Krise schlitterte und das Schahregime immer offener bedrängt wurde, verteidigte Washington den Schah als «Modernisierer». Was verstehen Carter und sein in der Irankrise federführender außenpolitischer Berater Zbigniew Brzezinski unter «Modernisierer»? In den späten fünfziger Jahren begannen amerikanische Sozialwissenschaftler, finanziert von den großen Stiftungen, die eben unabhängig werdenden Länder der Dritten Welt zu analysieren. Die bei diesen Untersuchungen angewandte Theorie wurde «modernization theory» genannt. Sie unterteilt alle Gesellschaftsformen in zwei Typen, den traditionellen und den modernen, wobei die USA die «Modernität» verkörpern.

Dem aus dem Südstaat Georgia stammenden Jimmy Carter muß dieses Konzept besonders einleuchten, wurde doch Amerikas unterentwickelter Süden nach dem Zweiten Weltkrieg ähnlich wie später Iran unter der «weißen Revolution» des Schahs über Mechanisierung der Landwirtschaft und Industrialisierung in die «Modernität» katapultiert. Als der Modernität entgegen-gesetzte Kräfte wurden folgerichtig die Kritiker des Schahs eingestuft. Daß es in Iran mit den «Mullas» ausgerechnet religiöse Führer waren, die sich gegen die «Modernität» auflehnten, ist in der amerikanischen Kultur doppelt unverständlich, die mit der protestantischen Ethik eine so eindeutige Verbindung zwischen Religion und «Fortschritt» hergestellt hat.

Präsident Carter nannte den Schah auch einen «liberaliser» und Demokraten, angesichts des Charakters des Schahregimes ein erstaunliches Urteil eines amerikanischen Demokraten. Carter ist dafür von liberalen Kommentatoren und Politikern in den USA nie grundsätzlich zur Rechenschaft gezogen worden, was nun die Frage nach dem amerikanischen Demokratieverhältnis überhaupt aufwirft.

Demokratie à l'américaine

Alexis de Tocqueville hatte den Umstand, daß die USA keine soziale Revolution erleben mußten, als «Amerikas großen Vorteil» gepriesen. Die Amerikaner hatten beim Aufbau ihrer Demokratie, im Unterschied zu den europäischen Staaten, keinen Feudalismus zu bekämpfen, sondern wurden «in die Demokratie hinein geboren» (Tocqueville). Dieser «Vorteil», der Amerika zum oft gerühmten «Ausnahmefall» gemacht hat, wird heute aber für die USA in der wachsenden Konfrontation mit der Dritten Welt zu einem Nachteil. Den Amerikanern fehlt das historische Verständnis für sozialrevolutionäre Bewegungen. Weil es unter dem Schah eine nominell demokratische Verfassung und ein Parlament gegeben hat, war die Carter-Regierung nur bereit (wenn auch zaghaft), die Methoden des Schahregimes (etwa die Praxis der Folter) zu kritisieren, aber nie die Frage zu stellen, ob Inhalt und Ziel dieser «Demokratie» auch wirklich den Wünschen der Mehrheit entsprächen. Folgerichtig unterstützte Washington auch den vom Schah eingesetzten Premierminister Bachtiar als «legale, verfassungsrechtliche» Regierung, ungeachtet der Tatsache, daß diese Legalität und Verfassung unter dem Schah selber nie zum Tragen gekommen waren. Die Amerikaner geben sich mit Institutionen zufrieden, die theoretisch ein «Fehlen von Zwang» garantieren. Daß der Zwang in Entwicklungsländern wie Iran nicht so sehr in legalen Schranken, sondern zuerst in materiellen (Besitzverhältnissen) und kulturellen (Bildung) Notständen besteht, entgeht dem amerikanischen Demokratieverständnis.

«Traditionell» (nicht modern) und «undemokratisch» wird nun im Urteil von Washingtons «policy makers» oft all das, was amerikanischen Institutionen und Wertvorstellungen nicht entspricht. Von hier zur Schlußfolgerung, daß solche Regime letztlich für Amerikas «Nationale Sicherheit» gefährlich werden könnten, ist es dann für die Strategen in der Bürokratie nur noch ein kleiner Schritt. «Die Welt so formen zu helfen, daß sie unseren Interessen und Werten entspricht», so hat Sicherheitsberater Brzezinski in einem der «New York Times» gewährten Interview das Ziel amerikanischer Außenpolitik definiert.

Die Amerikaner betrachteten Iran als Modellfall eines sich erfolgreich in die Moderne entwickelnden Landes der Dritten Welt. Die iranisch-amerikanischen Beziehungen galten als beispielhaft, so, wie sich die USA das Verhältnis zur Dritten Welt insgesamt wünschen. Die Hilflosigkeit, mit der Amerika nun dem Zusammenbruch des Schahregimes zuschauen mußte, ist nicht, wie das in Washington diskutiert wird, auf das Versagen der Geheimdienste oder der Botschaft in Teheran zurückzuführen. Ein von den Amerikanern (und dem Westen insgesamt) gehegtes Entwicklungsmodell und das damit verbundene politische Denken hat versagt.

Das Debakel Iran folgte nur wenige Jahre, nachdem man in Vietnam, dort allerdings noch mit dem Einsatz von direkter militärischer Gewalt, «Demokratie» und «Modernität» einführen wollte. Vieles weist darauf hin, daß Iran nicht das letzte Fiasko sein wird. Unter Amerikas Alliierten gibt es noch eine ganze Reihe von kleineren und größeren potentiellen Irans. In Brasilien und Südkorea folgen ebenfalls auf ein wirtschaftliches Wachstum ausgerichtete, aber politisch höchst instabile und deshalb repressive Regimes einem ähnlichen Entwicklungsmodell, wie es im Iran des Schahs gehandhabt wurde. Mit der Marcos-Diktatur auf den Philippinen haben die USA vor kurzem einen Sicherheitsvertrag mit verdreifachter Militärhilfe erneuert, weil für Amerikas «Nationale Sicherheit» die «strategische Lage» der Philippinen wichtig ist. Peking hat sich nun auch zur «westlichen Modernität» bekehrt, die man sich – getreu nach der iranischen Formel – mit chinesischem Öl bezahlen lassen will. Und für das Nachbarland Mexiko hoffen die Amerikaner, daß der dort zu erwartende Ölboom eine Industrialisierung einleiten werde, die Ventile für den sozialen Überdruck in diesem Land schaffen werde.

Carter hat die Menschenrechte als «Seele seiner Außenpolitik» bezeichnet, und in allen seinen Reden betont er immer wieder die Notwendigkeit von sozialen Reformen in der Dritten Welt. Amerikas liberalere Regierungen, ob unter Kennedy oder nun unter Carter, sind für Reformen. Sie wollen aber immer nur Reformen, deren Resultate sie *kontrollieren* können. Reformen sollen im Rahmen des «free market system» bleiben, das nach



ORIENTIERUNG

Herausgeber: Institut für weltanschauliche Fragen
Redaktion: Ludwig Kaufmann, Karl Weber, Jakob David, Albert Ebnetter, Mario v. Galli, Robert Hotz, Clemens Locher, Josef Renggli, Josef Rudin
Ständige Mitarbeiter: Paul Erbrich (Feldkirch), Raymond Schwager (Innsbruck), Pietro Selvatico (Fribourg)

Anschrift von Redaktion und Administration:
Scheideggstr. 45, CH-8002 Zürich, Ø(01) 2010760
Bestellungen, Abonnemente: Administration
Einzahlungen: «Orientierung, Zürich»
Schweiz: Postcheck Zürich 80-27842
Schweiz. Kreditanstalt Zürich-Enge Konto
Nr. 0842-556967-61

Deutschland: Postscheckkonto Stuttgart 6290-700
Österreich: Postsparkasse Wien, Konto Nr. 2390.127
Italien: Postscheckkonto Rom Nr. 29290004

Abonnementspreise 1979:
Schweiz: Fr. 30.- / Halbjahr Fr. 16.50 / Studenten Fr. 22.-

Deutschland: DM 33.- / Halbjahr DM 17.- / Studenten DM 24.-

Österreich: öS 250.- / Halbjahr öS 150.- / Studenten öS 170.-

Übrige Länder: sFr. 30.- plus Versandkosten
Gönnernabonnement: Fr./DM 40.-. (Der Mehrbetrag wird dem Fonds für Abonnemente in Ländern mit behindertem Zahlungsverkehr zugeführt.)
Einzelexemplar: Fr. 1.70 / DM 1,90 / öS 15.-

AZ

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion

8002 Zürich

Befreiende Selbsterkenntnis

Werkwochen christlicher Persönlichkeitsbildung

- I – Aufbau der Persönlichkeit:
8.–14. Juli 79
- II – Entwicklung der Persönlichkeit:
23.–29. April 79 und 26. August–1. September 79
- III – Das Gemütsleben:
22.–28. Oktober 79

Diese Werkwochen werden in regelmäßigen Abständen wiederholt, wobei die Teile II und III jeweils die erste Woche voraussetzen.

Leitung: Jean Rotzetter SJ, Sr. Anne-Marie Bühler, Dr. med., Sr. Andrea Dicht.

Auskunft und Anmeldung: schriftlich oder telefonisch, Tel. (037) 24 02 21, Notre-Dame de la Route 21, chemin des Eaux-Vives, 1752 Villars-sur-Glâne

amerikanischer Auffassung allein die individuellen Freiheiten garantiert. Wenn Carter von Menschenrechten und Reformen spricht, dann sind sie immer als «package» gedacht, in dem auch der «american way of life» verpackt ist. Auch Uno-Botschafter *Andrew Young*, der Hausradikale der Carter-Regierung, verteidigt den Kapitalismus und die amerikanischen Multinationals im gleichen Atemzug, wenn er für das südliche Afrika «one man one vote» fordert. Daß Bürgerrechte allein bei gleichbleibenden Gesellschaftsstrukturen nicht viel ändern, zeigt aber gerade die Heimat des ehemaligen Bürgerrechtskämpfers. In Amerikas Süden müssen sich heute die Schwarzen mit dem gleichen Anteil am Gesamteinkommen begnügen wie vor 15 Jahren, als ihnen der Zugang zur Wahlurne auf dem Gesetzesweg erleichtert wurde.

Kampf aller gegen alle?

Amerikas eigene Wertvorstellungen, mit denen man Außenpolitik machen will, kommen nun aber zu Hause selber immer mehr in Bedrängnis. Auch nach 40 Jahren «liberaler» Reformen gibt es in der reichsten Nation der Welt immer noch substantielle Armut, und es fehlen für einen modernen Industriestaat heute selbstverständliche soziale Einrichtungen wie eine Krankenversicherung. Das im amerikanischen System oft besonders gelobte «check and balance» (Kontrolle und Machtausgleich) funktioniert wohl, wie die Watergate-Krise bewies, im politisch engsten Bereich, steht aber etwa der Machtkonzentration in der Wirtschaft ohnmächtig gegenüber, weil es die sich angeblich selbst regulierende Marktwirtschaft nicht erlaubt, die Privatwirtschaft als politisches Machtproblem zu sehen. Selbst Carters bescheidene Reformversuche (Energie, Steuer, Arbeitsgesetz) sind machtvollen Sonderinteressen zum Opfer gefallen, die aber im amerikanischen System schon immer auf Kosten der unorganisierten Machtlosen privilegiert worden sind. Das «öffentliche Interesse», das nun beim Umweltschutz oder der Verkehrspolitik zum Tragen kommen sollte, kann sich in einer Gesellschaftsordnung nicht durchsetzen, die sich die Erfüllung des «self-interest» für jedes Individuum zum obersten Ziel gesetzt hat. Amerika muß nun aber unter dem Zwang der beschränkten Ressourcen die Erwartungen tiefer setzen, ausgerechnet in einem Zeitpunkt, da der Druck jener wächst, die erstmals ihr Recht auf die Erfüllung des «self-interest» wahrnehmen wollen. Der amerikanische Liberalismus droht in einen «Kampf aller gegen alle» auszumünden, schreibt *Christopher Lasch* in seinem Bestseller «The culture of Narcissism».

Roman Berger, Washington

DER AUTOR ist USA-Korrespondent des «Tages-Anzeigers» (Zürich).