



ES BEDURFTE WOHL eines Angelsachsen, um auf die Frage, was von der bevorstehenden außerordentlichen Bischofssynode in Rom zu erwarten sei, eine treffsichere Antwort zu geben. «Nicht zuviel», sagte Kardinal *Basil Hume*, Erzbischof von Westminster, bei der Eröffnung eines Priestertreffens in Birmingham: «Erwarten Sie nicht zuviel!» Nun war ja eine Zeitlang hinsichtlich dieser Synode und ihrer Zielsetzung zur Kommemorierung der 20 Jahre seit Abschluß des Konzils weniger von Erwartungen als von Befürchtungen die Rede, wie sie dann auch an dieser Stelle (Nr. 11, Titelseite) rapportiert wurden. Ob diese Befürchtungen inzwischen schon ohne weiteres entkräftet sind, mag dahingestellt bleiben. Aber selbst die Theologinnen und Theologen von «Concilium», die sich zuerst äußerten und die auch jetzt noch für die Eröffnung der Synode eine «Atmosphäre der Verhärtung, des Mißmutes oder der Gleichgültigkeit» voraussagen, rufen inzwischen in einem Offenen Brief (Oktoberheft, «Aus aktuellem Anlaß») dazu auf, mit der Synode eine Chance wahrzunehmen, nicht zwanzig Jahre zurück-, sondern zwanzig Jahre vorwärtszublicken.

Was neu beleben, wo anknüpfen?

Auch die vier «Allgemeinen Fragen», die den Bischofskonferenzen am 1. April zur Beantwortung bis 1. September zugestellt wurden, stellen am Schluß zur Diskussion, «wie nach Geist und Buchstaben des 2. Vatikanischen Konzils zu *neuem Tun* (ad ulteriora peragenda) fortzuschreiten» sei. Im Kontext wird allerdings zunächst nach Kenntnis, Rezeption und Verwirklichung des Konzils gefragt, nach dem, was es an Gutem gezeugt oder was bei seiner Interpretation und Anwendung an «Irrtümern oder Mißbräuchen» sich eingeschlichen habe. Aber zugleich wird nahegelegt, die möglichen «Schwierigkeiten», die es bei der «Anwendung des Konzils» gegeben habe, in Verbindung mit «neuen, aus den veränderten Zeiten geborenen Herausforderungen» zu benennen. Insgesamt erhofft man sich aus der Umfrage bei den Bischofskonferenzen ein Mosaikbild über die Kirche «nach innen» und «nach außen»; dessen Konturen sollen in Konfrontation vor allem mit den großen Konstitutionen *Dei Verbum* (Offenbarung), *Lumen Gentium* (Kirche) und *Gaudium et spes* (Kirche und Welt) sowie allenfalls noch *Sacrosanctum Concilium* (Liturgie) gefunden werden. Die Empfehlung zu solcher Konzentration wird freilich durch weitere neun «spezielle» Fragen relativiert, insofern dabei summarisch auch auf die übrigen zwölf Dokumente und somit auf das gesamte Textwerk abgehoben wird.

Über die Reaktion der Bischofskonferenzen auf diesen Fragebogen ist bis zur Stunde wenig verlautet. Ein Zeichen setzten zwar die Bischöfe von *England und Wales*, indem sie ihre Stellungnahme bereits am 25. Juli veröffentlichten (voller Wortlaut in *The Tablet*, 3. 8. 85, S. 814-819). Aber offenbar hat dieser Schritt in Rom mißfallen. Zwei Monate später erging von seiten des Staatssekretariats ein Schreiben mit dem Ziel, weitere Publikationen zu unterbinden. Gerade zuvor war noch der Text der Holländer herausgekommen, und auch derjenige der US-Bischöfe war für Interessierte noch knapp vorher zugänglich geworden. Jetzt wurden somit die offiziellen, kollegialen Gremien in ihrer Kommunikation mit den Gläubigen ihrer eigenen und der anderen Ortskirchen gestoppt. Und während ihnen für ihre gemeinsamen Beiträge zur vorsynodalen Diskussion sowohl die eigenen kirchlichen wie die allgemeinen Publikationsorgane verschlossen wurden, gelang es gleichzeitig der privaten Sicht *eines* Mannes in höchster kirchlicher Position, mit einer Publizität sondergleichen zum monopolartigen Referenzpunkt dieser selben Diskussion zu werden.¹ Auch Bischofskonferenzen, die (wie zum Beispiel die irische und die belgische) eine Veröffentlichung ihrer Stellungnahme bereits geplant oder in die Wege geleitet hatten, sind schlagartig verstummt², und so gelangt auch die

KONZIL/SYNODE

Impulse zu weiterführender Erneuerung: Im Vorfeld der außerordentlichen Bischofssynode (24. 11.-8. 12. 1985) - 20 Jahre seit Abschluß des Vatikanums II: Bilanz über «Anwendung» von Texten oder Neubelebung eines säkularen Aufbruchs? - Zensurierte Kommunikation der Bischofskonferenzen - Der Bericht aus *England und Wales* - Segnungen des Konzils: Ökumene und Erwachen der Laien - Evangelisation und Lesen der «Zeichen der Zeit» gehören zusammen - Sondersynode als Etappe für größere Synode 1987 (über die Laien) nutzen - US-Bischof *Malone* und die Inspiration *Johannes' XXIII.* - Neue Situationen mit den Energien des Evangeliums in Berührung bringen - Aus der Sackgasse von Identität/Imitation zu kreativer Nachfolge herausfinden. *Ludwig Kaufmann*

INDIANER

Theologie angesichts ethnischer Vielfalt (1): Maria von San Ignacio sprach für 20000 Überlebende - Zeugnis säkularer Weisheit und Widerstandskraft - Völkermord im Chile Pinochets und im Amazonas - Die Kirche vor einem Scheideweg - Versuchung zu zerstörerischer Assimilation in die eine «Christenheit» - Chance, sich als Minderheit mit anderen Minderheiten zur Verteidigung des Menschen zu verbinden - Den kirchlichen Indikativ über Inkulturation zum Imperativ an die Kirche formulieren - Theologie im Dilemma - Wie die ethnischen und die Klassenperspektiven verbinden? - Hoffnung wächst aus der Affirmation des Widerstands - Die «primäre Autonomie» der Subsistenzwirtschaft - Erlösend-befreiender Charakter der Landfrage - Kampf um Boden privilegierter Ort ganzheitlicher Evangelisation. *G. Paulo Süß, Brasília/DF*

KOMMUNIKATION

Mit Taubblinden leben: Erfahrung einer Kommunikationstherapeutin in den Niederlanden - Der taube Mensch gehört nicht zu unserer Gesellschaft - Kürze Geschichte des Taubstummenunterrichts - Die «Muttersprache» des Tauben - Orale oder totale Kommunikation? - «Wenn Hören und Sehen vergehen»: Die Welt des Taubblinden - Erkrankungsursachen - Prozeß des Blindwerdens, eine unvorstellbare Aufgabe - Bejahen, daß man aus dem wegstirbt, was Leben ist? *Bess de Leeuw, Nijmegen*

ENTWICKLUNG

Das Ende des «Entwicklungs»-Mythos am Beispiel Mexikos: Im Dienst eines Netzes von 400 Basisorganisationen - Entwicklung als Bedrohung: Sie zerstört dem Bauern den Lebensunterhalt und den Armen die Solidarität - Kausalzusammenhang mit Umweltzerstörung nachgewiesen - Ein gescheiterter Götze: «Krise» oder Chance? - Neue Produktionsgenossenschaften - Verminderung sozialer Unterschiede - «Alternative Entwicklung», ein neues Märchenschloß? - Mexico-City nach dem Erdbeben: Das «Wunder» der Solidarität und die neue Gefährdung. *Gustavo Esteva, México, D.F.*

von Bischöfen getragene Opposition zu der genannten, weiterum als pessimistisch empfundenen Sicht nur noch sporadisch und individuell an die Öffentlichkeit.¹

England und Wales: Konsultative Prozesse

Dieses Verstummen steht im Kontrast zu den breitgestreuten, offeneren Äußerungen, die seinerzeit im Vorfeld des Konzils und dann wieder im Vorfeld unserer Synoden eine Atmosphäre der wachen Erwartung schufen. Wer erinnerte sich nicht, wie es damals schon unter sehr jungen Leuten hieß: «Bei den Katholiken tut sich was!» Es steht aber auch im Kontrast zu dem, was heute die englischen Bischöfe, deren Bericht wir uns nun zuwenden, als das vielleicht positivste Phänomen in ihrer Kirche nach dem Konzil bezeichnen: die sich ausbreitende und vertiefende *aktiv-mündige Beteiligung der Laien* am evangelisatorischen Wirken der Kirche, wie sie nicht zuletzt in konsultativen Prozessen zutage tritt und fruchtbar wird. Eine solche Konsultation haben die Bischöfe von England und Wales schon im Zusammenhang mit ihrem Nationalen Pastorkongress in Liverpool (1980) und jetzt wieder eigens zur Vorbereitung auf die römische Sondersynode in der Form von diözesanen Umfragen während drei Monaten durchgeführt. Gerade weil die Ergebnisse nicht allzu strukturiert verarbeitet wurden und man in gewissem Sinn noch eine Ansammlung von (sich manchmal überschneidenden) Äußerungen vor sich hat, wurde zum Teil deren ursprüngliche Frische bewahrt: ein Zungenschlag, bei dem verschiedentlich kein Blatt vor den Mund genommen wurde.

Wenn dies hinsichtlich der kritischen Töne gegen zentralistische römische Autoritätsausübung, mangelnde Toleranz und Vielgestalt, mangelnden Dialog u. a. m. gilt, so wird damit der positive Grundklang hinsichtlich den vom Konzil ausgelösten Erneuerungsbestrebungen nicht nur nicht in Frage gestellt, vielmehr wird einer pessimistischen Einschätzung der Konzilsfolgen eindeutig und unverhohlen widersprochen. Die sogenannten Krisenerscheinungen werden weitgehend auf die allgemeinen Veränderungen in Kultur und Gesellschaft zurückgeführt, wie dies auch in der niederländischen und der amerikanischen Stellungnahme der Fall ist.

Ökumene hat Vorrang

An die Spitze der *Segnungen* des Konzils stellen die Engländer heute die wachsende Versöhnung mit anderen Christen, die gemeinsame Stimme katholischer Bischöfe und anderer Kirchenführer in sozialen und moralischen Belangen, die interkonfessionellen Begegnungen in Pfarreien, Gebets- und Studiengruppen sowie die Zusammenarbeit in den verschiedenen sozialen Aktionen. Auch die ökumenische Arbeit in den internationalen Gesprächskommissionen (ARCIC und Lima) habe in Verbindung mit bischöflichen und päpstlichen Äußerungen die Er-

wartung eines weitergehenden Fortschritts der Ökumene geweckt: ihr müsse, so heißt es, in jedweder heutigen Selbstdarstellung der Kirche unbedingt Rechnung getragen werden. Die Ökumene aber sei auch ein gutes Beispiel für die Abhängigkeit der Erneuerung von Bischöfen und Priestern, die «offen für Veränderung» seien. Wo sie es nicht seien, hätten sie die Erneuerungsprozesse vielfach behindert und seien selber angesichts der Fortschritte ökumenischer Annäherung in ihrer Auffassung von Evangelisation und in der Einschätzung ihrer eigenen Aufgabe verunsichert worden.

Laien und Evangelisation

Nach der Ökumene die Rolle der *Laien*. In drei der vier Abschnitte, in die der Bericht gegliedert ist – Wesen der Kirche, Pluralismus in der Kirche, Wirksame Evangelisation, Ämter in der Kirche –, ist davon die Rede. Zuerst (Abschnitt 1) hört man von wachsendem Gemeinschaftsbewußtsein im Volk Gottes im Sinne der allen gemeinsamen Christenwürde und demgemäß vom Teilen der Verantwortung, Austausch von Erfahrungen, positiver Zusammenarbeit in Pfarrei- und Diözesanräten, Bedeutung der kleinen Gruppen. Auch in der Evangelisation (3. Abschnitt) ist der Geist in erster Linie durch das Zeugnis des gemeinsamen Lebens in der Kirche am Werk. Daß es darauf und auf die Verbindung des Glaubens mit dem täglichen Leben ankommt, werde heute, so betont der Bericht, immer deutlicher wahrgenommen. Viel Gewicht wird den zahlreichen Gruppen für Gerechtigkeit und Frieden auf Pfarrei- und Diözesanebene, den Partnerschaften mit Gemeinden in der Dritten Welt, der Begegnung mit Einwanderern und der Zusammenarbeit mit Armen und Benachteiligten zugemessen. Allerdings wird auch auf viele Mängel hingewiesen, die die Kirche vor drängenden gesellschaftlichen Fragen wie Arbeitslosigkeit, Gewalttätigkeit, Rassismus u. a. immer noch ungemein hilflos erscheinen ließen. Viele, zumal junge Menschen empfänden die Kirche als bedeutungslos für das wirkliche Leben: Dies, nicht so sehr der mangelnde Glaube an Gott, begründe die Apathie ihr gegenüber. Ins Werk der Evangelisation gelte es nicht zuletzt Gläubige einzubeziehen, die in heute gefragten Wissenschaften von anerkannter Kompetenz seien. Auch im öffentlichen und politischen Leben engagierte Laien verdienten mehr Unterstützung und bessere Vorbereitung.

Der Bericht insistiert in diesem Zusammenhang auf der notwendigen Erweiterung des Dialogs mit der «Welt», wie er auf dem Konzil mit «Gaudium et spes» und hernach auf den Bischofssynoden (vor allem auf jener von 1974 bzw. mit «Evangelii nuntiandi») aufgenommen worden sei. Evangelisation und das Lesen der «Zeichen der Zeit» gehörten engstens zusammen. Entscheidend sei die Konfrontation des Evangeliums mit den konkreten Situationen, wie sie in den heutigen Gesellschaften vorkommen. Daran habe es in der Zeit nach dem Konzil noch vielfach gefehlt, und daher rühre das Manko einer wirksamen Evangelisation: «Das direkte Engagement von Katholiken im Ordnen, Reformieren und Restrukturieren der gesellschaftlichen Institutionen und Organisationen ist eine primäre Form des Zeugnisses. Das gilt ganz besonders dort, wo solches Wirken eine Antwort bildet auf die Erwartung der Menschen, die in Armut oder Hunger leben, die sozial und politisch unterdrückt, ungerecht diskriminiert oder wirtschaftlich ausgebeutet werden.»

Daß auch im 4. Abschnitt («Ämter») von den Laien zu reden ist, liegt auf der Hand, heißt es doch gleich zu Beginn, deren Engagement «zumal in Liturgie und Katechese» werde in zunehmendem Maß willkommen heißen und «bereichern» die Auffassung vom kirchlichen Amt. Neue Methoden der Vorbereitung auf die Sakramente hätten Familie, Schule und Pfarrei näher zusammengerückt, und für Konsultationen seien verschiedene Muster auf Pfarrei-, Dekanats-, Diözesan- und nationaler Ebene entwickelt worden. Den positiven Phänomenen wird aber die «Frustration» gegenübergestellt, die aus der

¹ Vgl. das als «Rapporto sulla fede» herausgegebene Gespräch des italienischen Journalisten Vittorio Messori mit Kardinal Joseph Ratzinger. Originalausgabe: Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (Milano) 1985. Deutsche Ausgabe: Joseph Kardinal Ratzinger, Zur Lage des Glaubens. Ein Gespräch mit Vittorio Messori. Verlag Neue Stadt, München 1985, 216 S.

² Vgl. The Tablet, 12. 10. 85, S. 1074. National Catholic Reporter, 1. 9. 85, S. 7: Hier wird noch ausdrücklich mitgeteilt, daß der Kanadischen Bischofskonferenz von seiten der Apostolischen Delegatur die «absolute Geheimhaltung» ihrer Stellungnahme zur Synode auferlegt wurde. Der Sprecher der US-Bischofskonferenz erklärte, für die amerikanischen Bischöfe wisse er nichts von einem «vaticanischen Maulkorb». Der Pressechef in Utrecht äußerte, die Weisung sei für die Holländer zu spät gekommen: «Die Stalltür läßt sich nicht mehr schließen, wenn das Pferd bereits durchgebrannt ist.» Auf dem Sekretariat der Schweizer Bischofskonferenz in Fribourg hingegen erhielten wir selber die Auskunft, es sei von Anfang an keine Veröffentlichung beabsichtigt gewesen.

³ Vgl. Interview von Msgr. Jean Vilnet, Bischof von Lille, Präsident der Französischen Bischofskonferenz, mit der Zeitung La Croix: La Doc. Cath. Nr. 1904, 20. 10. 85; ferner den Bericht über die Pressekonferenz des Sekretärs der Spanischen Bischofskonferenz, Msgr. Fernando Sebastián, Vida Nueva vom 26. 10. 85.

Langsamkeit resultiere, mit der solche Konsultationen auf lokaler, nationaler und internationaler Ebene ihr Ziel erreichten. Vor allem die dürftige Vermittlung von Informationen und Gründen für Entscheidungen trage zu dieser Frustration bei: «Die Ausübung des *Lehramts* in der Kirche macht Schwierigkeiten und bedarf der Klärung. Da es ja im Rahmen der Gemeinschaft seine Wirkung haben soll, würde man mehr Dialog erwarten. Sein Verhältnis zum *Glaubenssinn der Gläubigen* (sensus fidelium), zu nachfolgender Rezeption und Unterweisung bleibt unverstanden. Im Verhältnis zur Arbeit der Theologie müßte das gemeinsame Anliegen anerkannt und gegenseitiger Respekt aufgebaut werden. Die Kontroversen, die es um die Enzyklika *«Humanae Vitae»* gegeben hat, sind ein Beispiel für diese Schwierigkeiten.» Als Beispiel, wie das Lehramt zu einem «dialogischeren Stil» gelangen könnte, wird auf die Erarbeitung des Friedens-Hirtenbriefes der US-Bischöfe verwiesen: «Hier gibt es Dinge zu lernen, die weit über die Bedeutung dieses einen Hirtenbriefs hinausgehen: Sie betreffen die Ausübung von Autorität mit Dialog.»

Synode in zwei Etappen?

Der Einsatz der Laien in der Kirche hat es mit der «Vielfalt der Gaben» und Begabungen zu tun. Damit diese zur Erneuerung der Kirche zum Zug kommen, ist eine «systematische Anstrengung» erforderlich, daß «Laien auf allen Ebenen sichtbar an den Entscheidungsfindungsprozessen Anteil haben. Solch sichtbares Teilhaben verlangt offene Kommunikation, so daß der Konsultationsprozeß verfolgt werden kann, auch und gerade wenn und weil die Entscheidung nicht unmittelbar aus dem Ergebnis der Befragung herausfließt.» Der Nachdruck, der in dem ganzen Bericht auf die Rolle der Laien gelegt wird, ist um so bemerkenswerter, als der römische Fragebogen eher zu insinuieren scheint, Themen von früheren oder von einer bevorstehenden Synode ließen sich ausklammern. Der Bericht kehrt den Spieß geradezu um und fordert nicht nur von der nächsten ordentlichen Synode (1987) die Klärung des Verhältnisses von «Weiheämtern» und «Laienämtern»: Er erklärt in aller Form, die außerordentliche Synode dieses Herbstes sei als «eine *Etappe im innerkirchlichen Konsultations- und Dialogprozeß im Hinblick auf die kommende Synode über «Berufung und Sendung der Laien» zu sehen.*» Das ist nicht nur unter den «Vorschlägen» (suggestions) im Abschnitt über die Ämter, sondern auch schon gleich zu Beginn bei den Vorbemerkungen zur Synode als solcher zu lesen. Die Bischöfe von England und Wales unterstreichen kritisch die kurze Dauer sowohl der Vorbereitungen als auch der eigentlichen Arbeitszusammenkünfte an der Synode selbst. Es geht ihnen darum, daß die Synode wirklich dazu gelangt, «zum Nutzen der ganzen Kirche» ihre Meinung zu äußern. In diesem Zusammenhang wird vorgeschlagen, die Sondersynode so mit der kommenden Synode über die Laien zu verknüpfen, daß eine fortgesetzte und gründlichere Prüfung der Fragen erfolgen kann.

Dieser Vorschlag nimmt etwas auf, was schon länger in der Luft liegt, d. h. was schon mehr als einmal am Ende einer Synode gespürt wurde. Die Erfahrung des Konzils war es ja gerade gewesen, daß um wichtige Aussagen in mehreren Etappen, in den Sessionen und Zwischensessionen, im Hin und Her von Plenum und Kommissionen *gerungen* wurde. Erst auf diese Weise drangen die Fragen tiefer ins Bewußtsein und kam ein überzeugter und überzeugender Konsens zustande. Eine ähnliche Erfahrung brachte die Abfolge von mehreren Sitzungsperioden auf den verschiedenen nationalen und regionalen Synoden. Es ist das große Manko zum Beispiel des Schweizerischen Pastoralforums, daß da jeweils nichts weitergehen konnte, niemand am Ball blieb im Hinblick auf eine zweite Begegnung zum selben Thema. Das hat sehr viel mit einem dynamischen Verständnis von Wahrheits- und Entscheidungsfindung, aber auch mit der Ernsthaftigkeit des Aufeinander-Hörens und Aufeinander-Zugehens, mit der Stetigkeit eines verantwortlichen Engagements und nicht zuletzt mit dem Zuwachs an sachlicher Kompetenz und an Breite der eingebrachten Erfahrungen zu tun. Man fragt sich, warum eigentlich so schnell vergessen und vertan worden ist, was an methodischer Erfahrung vom Konzil und von den nachfolgenden

Synoden zu lernen war. Gilt es nicht in erster Linie hier, am *Ereignis* Konzil als vielseitigem Kommunikationsprozeß wieder anzuknüpfen und über die möglichen Vielfältigkeiten dieses Ereignisses Erfahrungen auszutauschen? Schließlich hat es ja nicht nur unsere Synoden gegeben. Die ganze Welt spricht heute von Medellín (1968) und Puebla (1979), und es wäre von Interesse, noch viel mehr über andere interdiözesane Veranstaltungen, auch in permanenter Form (etwa den interdiözesanen Seelsorgerat in Flandern), in der Gesamtkirche bekannt- und bewußtzumachen.

Inspiration beim Vater des Konzils

Freilich, wie von Medellín oder Puebla, so würde man auch vom Konzil wenig aussagen, wenn man nur das formal-ekklesiale oder allenfalls auch noch menschlich-existentielle Ereignis der weltweiten Versammlung und Begegnung ohne die historische Stunde in ihren verschiedenen Dimensionen und ohne den maßgebenden geistigen Impuls im Auge hätte. *Das Zweite Vatikanum bleibt rückgebunden an die Gestalt und an die Eröffnungsrede Johannes' XXIII.* Er bleibt der Vater dieses Konzils, und was er der Kirche am 11. Oktober 1962 als Inspiration mitgab, war am 8. Dezember 1965 noch keineswegs ausgeschöpft. Wenn man deshalb schon meint, die zwanzig Jahre seither seien an Texten zu messen, dann wäre in erster Linie an diesem prophetischen Grundwort anzuknüpfen, das weittragender war als alles, was dann das Konzil im einzelnen erarbeitet und an Dokumenten verabschiedet hat.

Wer an Johannes XXIII. und an seine Eröffnungsrede denkt, wird mit der gelebten Überzeugung dieses Mannes konfrontiert, das Evangelium, der Kern des christlichen Glaubensguts, sei zum Erbe der ganzen Menschheit geworden. Die Kirche mit ihrem Lehramt ist somit in Pflicht genommen, diesen Kern so offenzulegen, daß er für die ganze Vielfalt menschlicher Situationen zum Orientierungspunkt und zum Kraftzentrum werden kann. Deshalb darf das Lehramt sich nicht mit der Wiederholung geprägter Formeln begnügen: Es muß durch und durch «pastoral», das heißt eben auf die konkreten Situationen, Ängste, Hoffnungen und Nöte der Menschen ausgerichtet werden; es hat weniger «Wahrheiten an sich» zu verkünden und weiterzugeben, als die verändernde und bekehrende Wirksamkeit des Evangeliums in der aufdeckenden und unterscheidenden Deutung der «Zeichen der Zeit» zu bezeugen.

Papst Johannes ging es bei dieser Weisung darum, daß sich die Kirche sowohl ihrer eigenen Geschichte wie den Herausforderungen neuer Situationen stelle und den Rückstand aufhole, der sie in ihrer Mentalität vom «heutigen» Empfinden der Menschen und von den verborgenen Absichten der Vorsehung im «guten Heute Gottes» trenne. Deshalb wandte er sich gegen die pessimistische Geschichtsauffassung der «Unglücksprophezen» und rief dazu auf, den «Sprung nach vorwärts» in unbekanntes Gelände zu riskieren: nicht in Verteidigungshaltung und nicht in der Meinung, schon alles zum voraus besser zu wissen, sondern in der Bereitschaft, sich neuen Gegebenheiten anzuvertrauen, sie zu assimilieren und in ihnen im Sinne der Nachfolge Jesu weiterzuschreiten. All dies war in seinem schlichten Begriff «aggiornamento» enthalten, den einzig das unscheinbare Konzilsdokument über das Ordensleben⁴ in seiner Redaktionsgeschichte zu übersetzen bemüht war, und zwar als «zeitgemäße Erneuerung», für die «das Evangelium und die Nachfolge Jesu» als oberstes Kriterium zu gelten hat.

Es ist erfreulich, daß unter den uns bekannten bischöflichen Stimmen zur bevorstehenden Synode mindestens eine ihre wichtigsten Aussagen im Rückgriff auf Johannes XXIII. gemacht hat. *James W. Malone*, Bischof von Youngstown, Ohio, Präsident der Nationalen Konferenz katholischer Bischöfe in den USA (NCCB) und deren Vertreter auf der Synode in Rom, eröffnet die Sonderausgabe der Zeitschrift «America» (28.9.

⁴ Vgl. L. Kaufmann, *Evangelium suprema regula. Die Kriterien kirchlicher Erneuerung im Spiegel des Ordensdekrets*, in: J. C. Hampe (Hrsg.), *Die Autorität der Freiheit. Gegenwart des Konzils und Zukunft der Kirche im ökumenischen Disput*. Bd. II, München 1967, S. 291-334.

85) mit der dreifachen Frage nach der Zielsetzung des Konzils, wieweit wir ihr gefolgt sind und was in ihrem Sinn heute zu tun sei. Von Malone stammt in diesem Zusammenhang das Wort, für die Antwort auf die erste Frage gelte es zum «Vater» des Konzils zu gehen. Malone zitiert die Einberufungsbulle von 1961, in welcher Papst Johannes von einer «Aufgabe von ungeheurem Ernst» sprach, die der Kirche durch die «Krisenprozesse der Gesellschaft» gestellt sei, gelte es doch nichts weniger als «die moderne Welt mit den lebensspendenden und nie versiegenden Energien des Evangeliums in Berührung zu bringen».

Malone faßte dann die «elektrisierende» Eröffnungsansprache vom 11. Oktober 1962 in einem «Doppelauftrag an das Vatikanum II» zusammen: «Unerschütterliche Treue und kühne Kreativität». Beides müsse die Kirche befähigen, ein «Instrument der Versöhnung und der Einheit» zu sein, sowohl im Ganzen der Gesellschaft als auch im individuellen Leben.

Nachkonzilszeit: Ein gemischtes Bild

Und wie weit wurde dieser Auftrag seither erfüllt? Für Malone ist es ausgemacht, daß es viel zu früh ist, irgendein Schlußwort zum Vatikanum II zu sprechen. Aber, so sagt er, «die Unheilpropheten, auf die Papst Johannes hinwies, sind immer noch sehr intensiv bei uns am Werk. Sie möchten uns glauben machen, die zwei letzten Jahrzehnte hätten uns nichts als Auflösung und Zusammenbruch gebracht, so daß die Kirche ihre Rettung nur in der Rückkehr zu einem früheren «goldenen Zeitalter», wie es in ihrer Vorstellung lebt, finden könne. Ich glaube, daß wir weder ihre Lagebeurteilung noch ihre Empfehlungen akzeptieren können.» Malone wendet sich dann aber nicht minder gegen einen «vereinfachenden Optimismus oder radikalen Reformismus». Vieles, was man vor 20 Jahren sich erhofft habe, sei nicht passiert, es habe auch «falsche Starts» gegeben, und manches, was als Lösung für gängige Probleme vorgeschlagen worden sei, habe sich als unvereinbar mit der von Papst Johannes so eindringlich geforderten Treue erwiesen.

Der amerikanische Bischof sieht angesichts der großen Zielsetzungen von Papst Johannes ein «gemischtes Bild». Die sogenannte «moderne Welt» mit ihren säkularistischen Ideologien habe sich als «widerstrebender» gegenüber der christlichen Botschaft erwiesen, als Papst Johannes und das Konzil möglicherweise vorausgesetzt hätten. Allerdings hätten Menschen in der Nachfolge Jesu ihre Fähigkeit unter Beweis gestellt, «Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art» zu teilen. Aber Unsicherheit, Entfremdung, Spannungen und Konflikte hätten in der Welt gewiß nicht abgenommen, sondern sich eher verschärft. «Gemischt» ist für den Bischof auch das Bild der Gläubigen, und so stellt er die Frage: «Was ist der Grund für den offensichtlichen Unterschied zwischen denen, die sich in der Evangelisierung der weltlichen Ordnung engagieren, und denen, die selber in Gefahr stehen, verweltlicht zu werden? Warum hat die Sehweise von Papst Johannes und des Konzils die einen ganz erfaßt, andere nur oberflächlich oder überhaupt nicht berührt? Vielleicht liegen Fragen wie diese denen, die spezifischer auf die Synode hin gestellt werden, zugrunde.»

Sehr dezidiert zählt nun Malone kulturelle Faktoren auf, die in jüngster Zeit im katholischen Leben in den USA und anderswo Probleme geschaffen haben. Sie kämen «von außen» und hätten nichts mit dem Konzil zu tun, so ein übertriebener Individualismus, die Abneigung, dauernde Verpflichtungen auf sich zu nehmen, der weitverbreitete Zusammenbruch des Familienlebens und die sexuelle Revolution: «Es ist vernünftig anzunehmen, daß ohne das Konzil und ohne das neue Leben, das es in einer so entscheidenden Stunde dem Katholizismus eingehaucht hat, das Gewicht der genannten kulturellen Faktoren noch viel schwerer und nachteiliger auf uns gelastet hätte.»

Was gilt es zu tun? Malone glaubt, es komme vor allem darauf an, das Konzil gründlicher zu studieren und seine Lehren sich innerlich anzueignen. Er erhofft sich weniger von einer «Kathese der Veränderung» als von einer Sicht auf die große Tradi-

tion des Christentums, in die sich auch das Vatikanum II einfüge. Denn, so meint er, für die Katholiken in den USA gehe es derzeit vor allem um die Stärkung ihrer «katholischen Identität». Allerdings müsse sie in einer Weise gesucht werden, die sich mit der ökumenischen Öffnung, mit dem Engagement für Evangelisation und mit der Funktion des Sauertergs in den weltlichen Ordnungen vertrage.

Identität finden – eine Sackgasse

Diese Problematik um die vermißte, verlorene oder gesuchte Identität taucht auch in der Stellungnahme der niederländischen Bischöfe auf. Aber sie spitzt sich noch polarisierender zu. Es sei nicht gelungen, heißt es da, soziales und politisches Engagement aus dem Glauben auf der einen Seite mit dem liturgischen Leben und katechetischen Wirken der Kirche auf der anderen Seite zusammenzubringen; vielmehr bestehe «die Gefahr der Spaltung zwischen sozialen und politischen Aktivisten, die nicht zur Kirche gehen, und Kirchgängern, für die der Glaube eine rein private Angelegenheit geworden ist».⁵

Angesichts solcher Äußerungen muß man sich fragen, ob das Problem mit der Identität nicht mißverstanden werden kann. Führt es nicht in eine Sackgasse, wenn wir nicht noch konsequenter auf Johannes XXIII. zurückgehen, der auch für sich persönlich schon als junger Mensch um die Verbindung von Treue und Kreativität gerungen und den Schritt von der Imitation zur Nachfolge⁶ vollzogen hat? Dieser Schritt beinhaltet aber dasselbe, was auch eine «zeitgemäße Erneuerung» mit dem Evangelium als «oberster Regel» meint: Man «hat» das Gemeinte nie, man bleibt hinter ihm zurück, und die Identifikation bleibt sowohl für den einzelnen wie für die Kirche prekär. Das Risiko, sie zu verlieren, muß ebenso eingegangen werden, wie die Suche nach ihr nie aufgegeben werden darf. Christliche Existenz ist, wie Christus selber, anders als gefährdet nicht zu haben.

*

Am Schluß dieser fragmentarischen Umschau im Vorfeld der Bischofssynode kommen wir auf den Rat zurück, mit dem wir begonnen haben. Er stammte aus der Mentalität des angelsächsischen Understatements und lautete: «Nicht zuviel erwarten». Wir können jetzt hinzufügen: «Auch nicht zuviel befürchten». Der Rat richtet sich sowohl an diejenigen, die Veränderungen wünschen, wie an die andern, die auf Bestätigung des Bestehenden warten, und ganz besonders an jene, die meinen, für die drängenden Probleme der Menschen die katholische Lösung zu haben. Solche Statuierungen sind nicht Aufgabe der Synode. Hier mögen Erfahrungen ausgetauscht und Entscheidungen vorbereitet werden; aber worin wirklich die Frucht des Konzils besteht, wie sie reifen kann und wie sie zu ergreifen ist, das muß für die Vielfalt der Situationen und Gezeiten offenbleiben. Es ist eine Sache von Charisma und Kairós und letztlich nicht in unsere Hand gelegt.

Ludwig Kaufmann

⁵ Vgl. die Zusammenfassung der niederländischen Stellungnahme zur Synode, in: *The Tablet*, 12. 10. 85, S. 1078 (im Originaltext S. 5/6).

⁶ Zu Gestalt und prophetischem Charisma von Johannes XXIII. und zur Reifung seiner geistlichen Persönlichkeit sind drei neuere Studien in einem Sammelband, hrsg. vom Istituto per le scienze religiose, zugänglich: *Fede, tradizione, profezia. Studi su Giovanni XXIII e sul Vaticano II*. Verlag Queriniana, Brescia 1984. Vgl. die Besprechung in: *Il regno - attualità* 10/ '85, S. 290. Sowohl die erste Studie (von G. Bartelli) wie die dritte (von G. Alberigo) bestätigen, wie tief die Eröffnungsansprache für das Konzil in der existentiellen geistlichen Erfahrung Roncallis seit seiner Studienzeit wurzelt. Zu seinem Schritt von der Imitation zur kreativen Nachfolge vgl. Johannes XXIII. oder der Glaube an das gute Heute Gottes, in: L. Kaufmann, *Damit wir morgen Christ sein können. Vorläufer im Glauben*. Freiburg/Br. 1984, S. 11-48. – Über das «vorausleitende Zeugnis von Papst Roncalli» vgl. G. Alberigo, *Christentum und Geschichte im II. Vatikanum*, in: E. Klinger, K. Wittstadt, Hrsg., *Glaube im Prozeß. Christsein nach dem II. Vatikanum*. Für Karl Rahner. Freiburg-Basel-Wien 1984, S. 143-158.

Theologie angesichts der ethnischen Vielfalt

Notizen über Befreiung und zur Sache der Indianer (I)

«Mit Erlaubnis der Schwester, die gescheiter ist als ich; aber ich habe das hier (zeigt auf ihre Stirn, meint das Gedächtnis); das läßt mich nie im Stich und das ist besser. Ich möchte mich vorstellen. Ich bin Maria von San Ignacio de Moxos. San Ignacio ist ein großes Dorf. Überaus schön, besonders zur Zeit des Festes. Ah! Das Fest ... Ja, so ist mein Volk.

Früher hat man in meinem Dorf alles geerntet. Wir lebten im Überfluß. Wir pflanzten sogar Zucker. Wißt ihr, was Zucker ist? Also wir hatten Zucker, und es blieb noch übrig.

Jetzt haben uns die Weißen eingepfercht und möchten, daß wir weiterhin pflanzen. Sie haben unser Land geraubt. Kann man vielleicht in einer Faust pflanzen? (Sie zeigt ihre Faust.) Jetzt können wir nicht einmal mehr Holz holen, weil alles eingezäunt ist. Und wenn unsere Männer durch die Zäune schlüpfen, um nur einen Stecken zu schneiden, dann wollen sie sie töten.

Man kann schon nicht mehr pflanzen, nicht mehr Holz holen. Wir sind eingepfercht und immer mehr eingezäunt ...»

So hat sich Maria Menacho auf dem II. Interkulturellen Treffen der Indianer Ostboliviens vorgestellt, das im Juni 1983 in Trinidad (Beni/Bolivien) stattfand. Ihre Vorstellung ist wie eine in den Sand gefallene Kokosnuß. Es ist nicht schwierig, sie zu öffnen, um ihr das Lebenswasser eines Volkes und sein vom Leid und vom Widerstand gezeichnetes Fruchtfleisch zu entnehmen. Maria von San Ignacio gehört zu den 20000 Überlebenden der 15 Reduktionen, in denen die Jesuiten zwischen 1684 und 1767 das Volk der Mojos, das zur Sprachfamilie der Aruak gehört, zusammengefaßt hatten.¹ Das Land der Mojos, das heute zum Regierungsbezirk Beni gehört, war – ehe die Jesuiten kamen – von Expeditionen auf der Suche nach dem sagenumwobenen El Dorado heimgesucht worden. Dann, nach der Vertreibung der Jesuiten in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, verwalteten Staatsbeamte die Reduktionen und bereicherten sich auf Kosten der Indianer.

Schließlich dezimierte der Gummi-Boom am Ende des 19. Jahrhunderts auf drastische Weise die indianische Bevölkerung und führte die überlebenden Mojos in die totale Abhängigkeit von Händlern und Großgrundbesitzern. Die Mojos reagierten auf die Invasion ihres Landes mit der messianischen Bewegung der *Loma Santa*, die 1887 begann und später den Charakter eines militärischen Widerstandes annahm. Diese Bewegung existiert immer noch, gleichwohl ohne ihre ursprüngliche Kraft.² Heute leben die Mojos in einer sehr großen ökonomischen Abhängigkeit von bolivianischen Kaufleuten und Händlern, die sich am ungleichen Tausch der Waren bereichern. Außerdem werden sie von Großgrundbesitzern ausgebeutet, für die sie als Tagelöhner arbeiten.

Sprechen aus der Erfahrung des Widerstandes

Der Diskurs von Maria Menacho, der Frau aus dem Volke – ohne Umschweife und ohne Bitterkeit – ist von einer stichhaltigen Logik, wenn sie etwa behauptet, daß es besser ist, *das Gedächtnis* zu haben *als gescheit* zu sein; wenn sie die *Zeit vorher* als Zeit der Ernte mit dem *Heute* vergleicht, wo man weder säen noch pflanzen kann; wenn sie der Würde, *zu einem großen Dorf und Volk zu gehören*, die Schande gegenüberstellt, *Weißer und Landräuber* zu sein; wenn sie auf der *Identität ihres Volkes* als Mojos und «Ignatianos» besteht, auf der Identität eines Volkes, das zu feiern und zu arbeiten weiß und das sich am Fest seines Schutzpatrons, des Heiligen Ignatius, am

¹ Vgl. Alfred Métraux, *The native tribes of eastern Bolivia and western Matto Grosso* (Smithsonian Institution. Bureau of American Ethnology, Bulletin 124). Washington 1942.

² Vgl. Jürgen Riester, *En busca de la Loma Santa*. Los Amigos del libro, La Paz/Cochabamba 1976, S. 47–50.

31. Juli trifft und immer wieder zusammenfindet, um zu widerstehen.

Die formlose Vorstellung von Maria aus San Ignacio de Moxos ist wie eine Zirkelnuß, die in ihrem Innern die Fruchtkerne einer säkularen Weisheit und Widerstandskraft birgt. Überall auf dem lateinamerikanischen Kontinent leben die indianischen Völker diese Erfahrung von Maria Menacho. Die Indianergesetzgebung im Chile Pinochets zum Beispiel, welche die «Aufteilung der Reserven und die Liquidation der indianischen Gemeinschaften» dekretiert, zielt ganz offen auf den Ethnozid ab.³ Auf den Völkermord hat es auch die Rede des Bürgermeisters Antônio Evangelista Batista da Silva (von São Gabriel da Cachoeira/Amazonas) abgesehen, wenn er an den staatsbürgerlichen Geist der Tukano-Indianer und der anderen Gruppen vom Alto Rio Negro appelliert: «Die Indianer müßten ihre Reichtümer (Gold) verkaufen, ... damit der Staat keine Steuern verliert, die ja dann an die Kommunen weitergegeben werden ... Denn was fehlt, ist die Unterrichtung der Indianer über die Vermarktung ihrer Bodenschätze, wobei natürlich die Interessen des Staates gewahrt bleiben müssen und konsequenterweise auch die der Kommunen und des Volkes.»⁴

Die nationalen Ideologien stimmen in der Behauptung überein, daß das indianische Anderssein – innerhalb der Mechanismen einer zwangsläufigen Evolution – einen zurückgebliebenen, zu überwindenden Zustand darstellt. Sie stimmen darin überein, daß Indianerland brachliegendes Land ist, das in den Großgrundbesitz eingegliedert werden muß. Schließlich gibt es eine länderübergreifende, ideologische Sprachregelung darüber, daß indianische Identität keine Konsistenz besitzt gegenüber der Identität, welche der Nationalstaat und die Weltzivilisation mit ihren sich mehr und mehr vereinheitlichenden ideologischen, technologischen und ökonomischen Mustern verleihen.

In dieser Weltzivilisation, in dieser sogenannten Modernität steht die Kirche vor einem Scheideweg. Einerseits lebt sie noch – oder schon wieder – mit ideologischen Überresten der Christenheit zusammen, nämlich nicht nur *eine*, sondern die *einzige* zu sein; mit dem Willen, den «Anderen» anzupassen, einzuverleiben und einzupassen und damit sein Anderssein zu zerstören. Andererseits stellt eben diese Kirche – innerhalb der Modernität – nur eine Subkultur dar. Und ihr Weg geht dahin, nicht nur eine soziologische Minderheit zu sein, sondern – als kleine Herde und Salz der Erde – eine Minderheit zu sein, die sich mit andern Minderheiten zur radikalen Verteidigung der Menschen verbündet.⁵

Schließlich reflektiert die Rede von Maria aus San Ignacio den Widerstand und das erhobene Haupt der indianischen Frau nach einer die Jahrhunderte überdauernden Erniedrigung.⁶ Dieser Widerstand der indianischen Völker ist noch kein in

³ Vgl. die Gesetzesdekrete Nr. 2.568 (28.3.1979) und 2.750 (21.6.1979), die das Indianergesetz Nr. 17.729 von 1972 (S. Allende) abändern.

⁴ Bericht der Indianerschutzbehörde (Funai) über die «Erste Versammlung der Indianerführer der Gemeinden von Taracua, Pari-Cachoeira, Jauareté und Içana. Zur Debatte über Erzausbeutung in Indianergebieten» (1.6.1985). In diesem Bericht wird die Erzausbeutung als «das größte Problem» bezeichnet, das in der Gegend existiert.

⁵ In der Enzyklika *Maximum Illud* (von 1919) erklärte sich Papst Benedikt XV. «schmerzlich überrascht» von der Existenz einer Milliarde von Heiden, die «in der Finsternis und im Todesschatten» leben (Nr. 6). Das Konzilsdekret *Ad Gentes* stellt 1965 fest, daß es «zwei Milliarden Menschen gibt – und diese Ziffer erhöht sich täglich –, welche die evangelische Botschaft noch nicht oder sehr wenig davon gehört haben» (Nr. 10). Nach dem statistischen Jahrbuch des Vatikans von 1981 repräsentieren alle Christen zusammen nur 31,4% der Weltbevölkerung, 3% weniger als 1907; vgl. P. Süss, *Diálogo e missão*, in: *Porantim* 68 (Herbst 1984), S. 7–10.

⁶ Vgl. José Oscar Beozzo, *A mulher indígena e a Igreja na situação escravista do Brasil colonial*, in: Cehila, Hrsg., *A mulher pobre na História da Igreja na América Latina*. Paulinas, São Paulo 1984, S. 70–93.

gleichem Ausmaß artikulierter Widerstand, wie ihre Feinde gegen diese konspirieren. Das Schließen von Bündnissen und die spezifische und solidarisch geöffnete Organisation des indianischen Widerstandes sind die große Herausforderung des gegenwärtigen Augenblickes.

Aus dem Blickwinkel indianischer Bevölkerung

Die theologische Reflexion über diese Herausforderungen – eine Reflexion auf der Grundlage der historischen Erfahrungen der Völker und im Lichte des Glaubens – bedeutet nicht, eine zusätzliche Spezialfrage an eine traditionell erarbeitete Theologie anzufügen oder eine theologische Fußnote zum Traktat einer christlichen Anthropologie. Die ethnische Frage – besonders im indianischen Amerika, aber auch in Afrika und Asien – bricht wie ein Vulkan aus der Geschichte aus, gleichberechtigt mit der Klassenfrage, wie ein Zeichen der Zeit, wie ein Komet, der die Geburt eines neuen Subjekts ankündigt. Sollte dieses neue Subjekt jedoch nur ein zusätzliches «Pastoralproblem» schaffen, ohne «freien Zugang» zum dogmatischen Traktat, zur Biblexegese zu haben, ohne sich einbringen zu können bei liturgischer Neugestaltung, dann wird dieses Subjekt der Kirche nicht verloren gehen, weil sie es ganz einfach nie gewonnen hat. Es wird sich lediglich die Erfahrung wiederholen, welche die europäische Kirche mit der Arbeiterschaft gemacht hat. Die Kirche Lateinamerikas, die an ihrer Basis eine Kirche der Armen ist, ist keine Kirche der Indianer. Beim Eintritt in die Kirche mußten die indianischen Völker zumeist ihren Eigennamen aufgeben und zu synkretistischen Praktiken ihre Zuflucht nehmen. Der Kampf um die Inkulturation, der gleichzeitig ein Kampf um die wahrhaftige Katholizität ist, hat noch nicht einmal begonnen. Johannes Paul II. hat diese Inkulturation kürzlich in der Enzyklika *Slavorum Apostoli* definiert als die «Inkarnation des Evangeliums in den einheimischen Kulturen – wie auch die Eingliederung dieser Kulturen in das Leben der Kirche».⁷ Die vielfach von offiziellen Dokumenten im Indikativ gelesene pastorale Praxis muß im Imperativ an die Kirche neu formuliert werden. Viele Behauptungen sind nur Versprechen.⁸ Beim Verbinden der *Re-Lektüre* der historischen und sozialen Wirklichkeit des lateinamerikanischen Kontinents mit der *Re-Lektüre* von Offenbarung und Tradition der Kirche vom Blickwinkel der indianischen Völker aus wird der Theologe zum Sammler versprengter, vergessener und nicht artikulierter Daten der Sozialwissenschaften; im Innern der Kirche stellt er gleichzeitig das unbequeme Gewissen für die Kirche dar, indem er ihre nicht erfüllten Versprechen einklagt.

Am Beginn der Theologie der Befreiung (etwa ab 1968) stand in der *Dependenztheorie* eine von den Sozialwissenschaften relativ gut erarbeitete Theorie zur Verfügung. Sie ist der Markstein auf dem Weg vom *Jahrzehnt der Entwicklung* zum *Jahrhundert der Befreiung*. Gleichzeitig tauchte als neues historisches Subjekt das Volk auf – christlich, arm und unterdrückt –, mit seiner Sehnsucht nach einer tiefgreifenden Umwandlung des Kontinents auf der Grundlage des neuen Gebots, das nicht gestattet, «die Erlösungsordnung von der Schöpfungsordnung zu trennen».⁹

Aufgrund der Herausforderung durch die Sache der Indianer befindet sich die Theologie heute in einem Dilemma. Die Sozialwissenschaften vermochten noch nicht, die ethnisch-kulturellen und die sozioökonomischen Analysen, die ethnischen Perspektiven und die Klassenperspektiven miteinander zu verbinden. Wie soll das Ethnische als etwas, das bleiben soll, mit dem Verschwinden der sozialen Klassen, das angestrebt wird, zusammengedacht werden, ohne daß das Ethnische – das notwendigerweise im Plural existieren muß – auf eine Mehrzahl

⁷ Johannes Paul II., *Slavorum Apostoli*, Nr. 21.

⁸ Die Behauptung von *Puebla*: «Wo die Kirche Gestalt annimmt, dort trägt sie lebensnotwendig zur Entstehung der Nationalitäten bei und verleiht ihnen ein eigenes Gepräge» (Nr. 4) bleibt für die indianischen Nationen ein Imperativ.

⁹ Paul VI., *Evangelii Nuntiandi*, Nr. 31.

von Klassen hinausläuft oder zu interethnischen Auseinandersetzungen oder Rassenkämpfen führt?

Andererseits hat das Fehlen von kontinuierlichen Erfahrungen einer inkulturierten und befreienden Pastoral an der Seite der indianischen Völker vor allem dazu beigetragen, daß es keine theologische Reflexion des Ethnischen gibt. Darüber hinaus ist zu sagen, daß das neue Subjekt des lateinamerikanischen Kontinents (und damit auch der theologischen Reflexion) nicht mehr einfach das christliche Volk, der Arme und der Unterdrückte ist. Es wird ein Subjekt im Plural sein: die indianischen Völker, die nicht notwendigerweise Christen zu sein brauchen oder Arme und Unterdrückte. Diese Völker mit ihrem Eigennamen haben etwas Spezifisches, das den globalisierenden Sozialanalysen entgeht. Das Unheil dieser Völker vorwegzunehmen, indem man sie analytisch der bäuerlichen Landbevölkerung gleichstellt, wäre zumindest eine «weiße» Perspektive, die im Gegensatz stünde zu den eigenen Perspektiven dieser Völker. Die Hoffnung der indianischen Völker beruht nicht auf Rassenvermischung, wie die Hoffnung der Afroamerikaner nicht auf einer «Weißwerdung» (als Menschwerdung) beruht. Die Hoffnungsperspektive besteht in der Affirmation des Unterschieds. Dieser Unterschied schwächt keineswegs den Befreiungskampf. Er ist seine Wurzel und seine Perspektive.

Keine vertikalen Machtstrukturen

Autonome indianische Gesellschaften zeichnen sich durch das Gleichgewicht aus, das zwischen den Systemen der Umweltanpassung, der Sozialwelt und des diese Welten interpretierenden Sinnhorizontes herrscht. Mit anderen Worten: Wir finden eine materielle Kultur (eine «Technologie») vor, die sich an die ökologischen Bedingungen, an die sozialen Verhältnisse, an die Notwendigkeiten der Gruppe und ihre familiären Produktionsverhältnisse angepaßt hat. Die Logik der materiellen Kultur und der Sozialbeziehungen wird durch nicht weiter hinterfragte Traditionen und Glaubensvorstellungen interpretiert. Diese erzeugen eine in sich stimmige Weltanschauung, die wiederum über die Reproduktion von Bräuchen und Werten wacht.

Die Eingeborenengesellschaften mit ihrer Subsistenzökonomie verdanken den Grad ihrer Autonomie dem Grad ihrer Nicht-Integration in die Herrschafts- und Ausbeutungsverhältnisse der herrschenden Gesellschaft. Diese «primäre Autonomie», die keineswegs zwischenethnische Tausch- und Abhängigkeitsverhältnisse ausschließt – wie sie zum Beispiel zwischen dem Tukano- und dem Makustamm am Oberlauf des Rio Negro existieren – unterscheidet sich grundlegend von einem Autonomie-Statut. Ein solches wäre schon Ergebnis von Verhandlungen zwischen Nationalstaat und indianischen Gesellschaften, die schon die traumatisierende Erfahrung gemacht haben, zur Peripherie einer herrschenden Gesellschaft zu gehören.

Subsistenzökonomien mit ihrer familiären oder häuslichen Produktionsweise existieren – streng genommen – nur in Gesellschaften ohne die vertikale Machtstruktur eines Staates mit seinen Forderungen nach ökonomischem Überschuß und nach Gesetzeserfüllung. Es ist die Abwesenheit des Staates, welche die Tribalgesellschaft von einer Zivilisation unterscheidet.¹⁰ In Tribalgesellschaften gebieten die Produktionseinheiten (Haus, Familie) über die Zeit, den Prozeß und das Produkt ökonomischer Aktivität. Die Tendenz der Subsistenzökonomie geht darauf hinaus, in wenig Arbeitszeit das «ausreichende Minimum» zur Befriedigung aller Bedürfnisse zu produzieren.¹¹ Arbeit hat immer auch eine spielerische Qualität.

Erholung ist in diesen Gesellschaften ein dem religiösen Feld zugehöriger Tauschmechanismus, der immer wieder die Gleichheit der Familien und Individuen herstellt. Diese Gleichheit ist Voraussetzung und Ziel der spielerischen Interaktion. Die Zeit wird hier mehr in ihrer kosmi-

¹⁰ Vgl. Marshall D. Sahlins, *Sociedades tribais*. Zaher, Rio de Janeiro 1974, S. 15.

¹¹ Vgl. Pierre Clastres, *Arqueologia da violência*. Ed. Brasiliense, São Paulo 1982, S. 132.

schen Dimension («hier und heute») gelebt, als in einer chronologisch-linearen Perspektive mit einem besonderen Gewicht von Vergangenheit und Zukunft. Das soll nicht heißen, daß Tribalgesellschaften ahistorische Gesellschaften sind. Alle Völker und ihre Kulturen sitzen auf dem Wagen der Geschichte, wie man ja gut an der Entwicklung der Sprachen beobachten kann. Die kulturelle Stimmigkeit ist etwas geschichtlich konstruiertes und nicht etwas «natürlich» Vorgefundenes. Die indianischen Völker haben es immer verstanden, sich an neue Realitäten anzupassen und neue Tatsachen in ihr Weltbild und ihre Mythen zu integrieren.¹² Die Aymara-Indianer des bolivianischen Hochlandes zum Beispiel haben die ländliche Gewerkschaftsbewegung übernommen, ohne ihre ethnische Identität deshalb aufzugeben. Die örtliche Landarbeitergewerkschaft ist die typische traditionelle Gemeinschaftsorganisation, die nur ganz wenig verändert wurde. «Innenpolitisch» lebt die traditionelle Organisation weiter; «außenpolitisch», im Kampf um politische Forderungen, nennt sich die gleiche Organisation «Gewerkschaftszentrale».¹³ Kulturelle Veränderungen als solche brauchen nicht tödlich zu sein. Tödlich sind die Veränderungen, welche die Gemeinschafts- (z. B. durch individuelle Landverteilung) und Gleichheitsstrukturen (z. B. durch Privilegien, indianisches Staatsbeamten-tum) zerstören. Tödlich ist der apokalyptisch kurze Zeitablauf solcher Veränderungen (z. B. durch Umsiedlungen, Straßenbauten), der keine geschichtliche Anpassung gestattet.

Tribale Logik: Mangel oder Überfluß für alle

Das ökologische Gleichgewicht autochthoner Gesellschaften wird getragen von einer sozialen und einer religiösen Ökologie (Animismus). Xavier Albó unterstreicht die Mäßigung der Aymara-Indianer, die das bolivianische Hochland bewohnen. «Man darf das Beste nicht maximieren: ... man darf nicht auf ein Produkt allein setzen, nicht auf ein Gebiet allein, nicht auf eine einzige politische Option ... Das unberechenbare Hochland hat die Aymara gelehrt, vorsichtig und klug zu sein, mit verschiedenen – offensichtlich gegensätzlichen – Karten gleichzeitig zu spielen.»¹⁴ Autonome Tribalgesellschaften sind Gesellschaften ohne soziale Klassen, mit einer funktionellen Arbeitsteilung auf der Grundlage von Geschlechts- und Altersdifferenzierung. In der familiären Produktionsweise ist die respektvolle Behandlung der Natur die logische Ergänzung der nicht ausgebeuteten Arbeitskraft.

Die Macht, ökonomischen Überschuß und seine progressive Maximierung für eine andere Klasse oder Gesellschaft oder für einen Markt eintreiben zu können, zerstört das ökologische, soziale und ideologische Gleichgewicht. In Tribalgesellschaften ersetzt das Prinzip der Gegenseitigkeit die Notwendigkeit des Marktes oder eines «Versicherungssystems». Die tribale Logik läßt Mangel und Überfluß für alle zu, nicht aber Akkumulation und Elend für nur einige wenige. Andererseits bewirken totemische Bräuche, Animismus und/oder Polytheismus eine mystische Integration zwischen Mensch und Natur. Im ökologischen Bereich zeigte sich der animistische Immanentismus respektvoller als der monotheistische Transzendentalismus christlicher Herkunft. Die Furcht vor den Göttern ist – ökologisch gesehen – wirkungsvoller als die Liebe zum Nächsten in einer entzauberten Umwelt.

Die politischen Häupter dieser autochthonen Gesellschaft artikulieren den innertribalen Konsens. Sie haben nicht die Macht, zu gebieten oder Gesetze zu erlassen. Ihre Autorität wächst mit ihrer Großzügigkeit und mit ihrer funktionalen Kompetenz. Vielfach ist ihr Amt zeitlich befristet: ein Dienstant, das gleiche Bedingungen für alle garantiert.

Die Abwesenheit einer Zentralgewalt (Staat) mit ihrem Zwang und die Abwesenheit von Klassenstrukturen garantieren eine der sozialen Gleichheit komplementäre individuelle Freiheit. Autonome indianische Gesellschaften sind Gesellschaften mit einem großen Freiheitsraum, jedoch ohne ideologische Alternative für das Individuum. Wer auf individueller Ebene eine ideologische Alternative in ein Indianerdorf bringt (etwa durch «religiöse Bekehrung»), zerstört die Einheit des Stammes und

¹² Vgl. Eva Gerhards, Mythen im Wandel. Veränderungen in der Mythologie verschiedener Ethnien des außerandinen Südamerika durch den Kontakt mit den Weißen (Münchener Beiträge zur Amerikanistik, Band 4). Hohenschäftlarn 1981.

¹³ Vgl. Xavier Albó, Bases étnicas y sociales para la participación aymara (Manuskript). Cipca, La Paz 1981, S. 5 und 16.

¹⁴ Ders., S. 21.

das Gleichgewicht des ökologischen, des sozialen und des religiösen Systems. Die abrupte Einführung der Monogamie durch Missionare zum Beispiel hat nicht selten die Dörfer für die Prostitution geöffnet. Jedoch nicht immer waren die indianischen Völker «Opfer» der Missionare. Oft waren die Missionare «Opfer» der Verteidigungsmechanismen der Indianer und ihrer Fähigkeit zu «symbolischer Re-Interpretation». Die Indianer verstanden es nicht selten, in den Zeichen der «neuen» Religion ihre althergebrachten Glaubensvorstellungen zu leben.

Es werden heute immer weniger Tribalgesellschaften, die ihre «ursprüngliche Autonomie» leben. Aber solange indianische Stämme – und es werden immer mehr – auf ihre Eigennamen stolz sind, ist dies als Zeichen zu werten, daß diese «primäre Autonomie» noch nicht gänzlich zerstört wurde. Diese Reste von Autonomie und ursprünglicher Identität sind keine toten Scherben eines völlig zerstörten Kulturgefäßes oder neolithische Reste, die in einer evolutionistischen Optik notwendigerweise verschwinden müßten. Aus dem Ton dieser «Scherben» wird das neue historische Subjekt Amerikas gebildet werden. Die Gestaltung und Befreiung dieses Kontinents muß neu durchdacht werden auf der Grundlage kultureller Andersheit und eines ethnischen Plurals. In diesem geschichtlichen Augenblick ist der wahrhaft revolutionäre Akt nicht die Beschleunigung der Logik von schon im Gang befindlichen Evolutions- und Integrationsmechanismen. Im Gegenteil – revolutionär ist es, ihre Notbremse zu ziehen.

Pachamama – Muttererde

Eine spezifische Form des Andersseins der indianischen Völker stellt ihr mythisches Ursprungsverhältnis zu ihrem Grund und Boden dar. Pachamama, die Muttererde der Aymara-Indianer des Andenraums, hat bei jedem Volk ganz besondere Züge und Attribute. Schlechte Behandlung rächt sie mit Aggressivität. Dieser Boden ist nicht nur ein verarmtes «Produktionsmittel». Er ist der Ort des kollektiven Gedächtnisses des Volkes, seiner Geschichte, der Ort von Spiel und Arbeit, wo man Lebens- und Todesriten feiert. Vor allem das Leben wird hier gefeiert. Die autonomen Indianergesellschaften mit ihrer Subsistenzkultur unterscheiden sich wesentlich von der Nationalgesellschaft in der Frage des Bodens: durch seine ursprüngliche Aneignung (kein Kauf), durch den Anbau (Subsistenz) im strukturellen (Gemeinschaftseigentum) und im ideologischen Bereich («heiliger Boden»).

In einer generellen Konfliktsituation struktureller Art zwischen der kapitalistischen Eigentumsordnung, die auf Handel abzielt, und der indianischen Eigentumsordnung, bei der es um Leben geht, ist der Besitz bzw. das gemeinschaftliche Eigentum des Bodens und die Kontrolle des Territoriums für die indianischen Völker und Nationen so wesentlich wie für jedes andere Volk oder für jede andere Nation.¹⁵ Für die herrschende Klasse der Gesellschaft hat die Frage des indianischen Bodens mit ihren sich vom kapitalistischen System wesentlich unterscheidenden Parametern *subversiven Charakter*. Für die indianischen Gemeinschaften aber, die bedroht sind, ihre relative Landautonomie gegenüber der herrschenden Gesellschaft zu verlieren, hat die Landfrage *erlösend-befreienden Charakter*. Sie ist der Knoten, wo alle Teilfragen indianischer Befreiung und indianischen Widerstandes zusammenlaufen: die politischen, sozialen, ökonomischen und religiösen Fragen. Daher ist der Kampf um Grund und Boden ein besonders privilegierter Ort einer ganzheitlichen Evangelisation, wo die Dichotomie von Präevangelisation und Evangelisation aufgehoben wird.¹⁶ Die Reichweite des indianischen Kampfes um Boden geht sehr weit über nur ethnische Forderungen hinaus. Letztlich geht es um den Anfang einer neuen Logik in den Beziehungen der Menschen un-

¹⁵ Paulo Süß, Terra para viver: os povos indígenas e a realidade da terra: Matias M. Lenz; Hrsg., A igreja e a propriedade da terra no Brasil. Ed. Loyola, São Paulo 1980, S. 47-56.

¹⁶ Paul VI., Evangelii Nuntiandi, Nr. 51.

tereinander und in den Beziehungen zur Natur, um Beziehungen, welche die Maximierung des «Besten» zum Wohle von nur wenigen nicht akzeptieren. Die Konzeption von Boden und Territorium (mit eingeschlossen die Bodenschätze) der autochthonen Völker unterscheidet ihren Widerstandskampf – wenigstens in einem ersten Stadium und auch auf verschiedenen Ebenen – von ähnlich gelagerten Befreiungsprozessen der in der Gesellschaft integrierten Gruppen, zum Beispiel der Kleinbauern (die sich schon praktisch für das Privateigentum entschieden haben), der Landlosen, der Arbeiter, die schon schmerzlich in das Ausbeutungssystem eingegliedert sind, und der Afroamerikaner. Die Unterschiede und die spezifischen Widerstands- und Befreiungskämpfe sind kein Hindernis für ein Bündnis in einem gesellschaftlichen Umwandlungsprozeß, den jeder Partner, wenn er überleben will, zu Ende gehen muß. (2. Teil folgt.)

Günter Paulo Süß, Brasília/DF

DER VORLIEGENDE TEXT ist der erste Teil eines überarbeiteten Referates, das Günter Paulo Süß auf dem 18. Lateinamerikatag in Wien (2. Juni 1985) gehalten hat. Der Autor ist Sekretär des Brasilianischen Indianer-Missionsrates (CIMI = Conselho Indigenista Missionário). Neueste Veröffentlichung: Vom Geschrei zum Gesang. Brasilianische Meditationen. Publik-Forum/Jugenddienst-Verlag, Wuppertal 1985. Zur einführenden Information vgl.: Handbook of Middle American Indians. 16 Bände, Austin 1964–1976; Handbook of South American Indians (Bureau of American Ethnology, Bulletin 143). 7 Bände, Washington 1945–1959; Wolfgang Müller, Die Indianer Lateinamerikas. Ein ethnostatistischer Überblick. Berlin 1984; Indianer in Lateinamerika. Neues Bewußtsein und Strategien der Befreiung. Dokumente der zweiten Tagung von Barbados. Wuppertal/Gelnhausen 1982.

Mit Taubblinden leben

Eine Erfahrung in den Niederlanden

Etwa vor zwei Jahren habe ich mich um eine Stelle als Kommunikationstherapeutin für Taubblinde beworben. Zuvor war ich noch nie einem taubblinden Menschen begegnet. Eigentlich wußte ich also nicht, was ich da begann.

An der Akademie für Ausdruck durch Wort und Gestik in Utrecht habe ich eine Ausbildung als Dozentin für dramatische Kunst erhalten. Aufgrund dieser Ausbildung habe ich dann an verschiedenen Orten Unterricht in dramatischer Kunst gegeben. Ich sah und sehe noch stets Spiel und Schauspiel als Mittel an, um formend tätig zu sein. Obwohl ich in meiner heutigen Funktion keinen Theaterunterricht mehr gebe, ist diese Ausbildung doch eine unverzichtbare Grundlage für die Art und Weise, meine heutige Arbeit zu tun.

Bereits während meiner Ausbildung, besonders aber danach habe ich mich u. a. mit tauben Menschen befaßt. An verschiedenen Schulen für Taube gab ich Unterricht und spielte und arbeitete in jener Zeit auch am Theater für Taube in Amsterdam.

Der Taube sucht seinen Platz

Von allen Gruppen, die in den letzten Jahren ein Stück Emanzipation bzw. Erwerb von Selbständigkeit erfahren haben, stehen die Tauben, die ich als eine Minderheit betrachte, mit an letzter Stelle. In den USA hat diese Gruppe bereits viel früher einen emanzipatorischen Prozeß hinter sich gebracht. Sie gilt denn auch als beispielhaftes Vorbild für den Zusammenschluß der Tauben bei uns in den Niederlanden. (Ich spreche hier bewußt noch nicht von der Gruppe Taubblinder, sondern beschränke mich vorerst auf die Tauben.)

Der taube Mensch gehört nicht zu unserer Gesellschaft; das läßt sich allgemein sagen, er gehört einfach nicht dazu. Ein illustrierendes Beispiel: Als ausländischer Arbeiter (Gastarbeiter) kann man in Holland in bestimmten Situationen einen Dolmetscher in Anspruch nehmen. Krankenhäuser, Gerichte und andere öffentliche Einrichtungen verfügen bereits seit geraumer

Zeit über diese Möglichkeit. Das verhindert viele Mißverständnisse und erleichtert ein Stück notwendiger Integration. Der erste Kurs zur Ausbildung von Dolmetschern für Taube wurde jedoch erst in diesem Jahr begonnen. Über diese Entwicklung kann man natürlich sehr froh sein. Der scharfe Kontrast in den Entwicklungsphasen ist jedoch nicht zu übersehen.

Etwas weniger als früher, aber noch immer werden Taube für dumm gehalten. Im Mittelalter war es in der Tat so. Damals genossen diese Menschen noch keinen Unterricht und blieben also stumm = dumm. Im Niederländischen bedeutet stumm: dumm und stumm. Das niederländische «doof» für «taub» ist im Deutschen ja nicht ganz unbekannt!

Die Kirche begann schließlich damit, behinderte Menschen zu unterrichten. Abbé Charles Michel de l'Épée (1712–1789) traf einmal taube Zwillinge. Die beiden hatten eine eigene Sprache entwickelt und waren miteinander in angeregtem Gespräch. De l'Épée dachte sich, wenn diese Menschen so miteinander kommunizieren können, müssen sie auch eine Seele haben. Also können wir sie lehren, Gott zu lieben. So wurde er zum Begründer des Taubstummenunterrichts nach der Gebärdensprache. 1770 gründete er die erste Taubstummenanstalt. Als man nämlich einmal entdeckt hatte, daß Taube eine Seele haben, wollte man auch etwas für sie tun. Das waren dann ein paar Seelen mehr, die für Gott gewonnen werden konnten.

Dies war die eine Strömung. Die andere kam von medizinischer Seite durch die Entdeckung unterschiedlicher Krankheitsbilder, die Taubheit zur Folge hatten usw. Seit jener Zeit nahmen Entwicklungen ihren Anfang, die in den letzten Jahren nicht mehr aufzuhalten sind. Den schützenden Flügeln der (katholischen) Kirche ist man entflohen. Stattdessen gibt es staatliche Schulen, und in den Niederlanden wurde selbst ein Rat der Tauben gebildet. Auch die Technologie hilft weiter, der Teletext, das Taubtelefon und in nächster Zukunft alle Möglichkeiten der Computer. Bereits jetzt, noch in einem Anfangsstadium, verwenden Taubenschulen eifrig Computer, um den Sprachunterricht anzuregen und zu verbessern.

Seitdem also Möglichkeiten geschaffen werden, um tauben Menschen Unterricht zu erteilen, können wir nicht mehr von «Taubstummen» sprechen. Taube Menschen arbeiten auf ihren Schulen hart daran, «unsere Sprache» einigermaßen zu erlernen und auch sprechen zu lernen. Ich empfinde dafür immer wieder große Bewunderung. Frau und Mann, die sich emanzipierten, Behinderte, die um den Abbau oder das Abflachen von Schwellen und Trottoirs baten, Blinde, die nach Hilfsmitteln riefen – öffentliche Einrichtungen wurden angepaßt, um Selbständigkeit und Emanzipation zu erreichen. Und auch der taube Mensch ist auf der Suche nach einer eigenen Identität.

Die «Muttersprache» des Tauben

Ich möchte zunächst deutlich den Unterschied aufzeigen zwischen jemandem, der taub geboren wurde, und jemandem, der später taub geworden ist. Ein Mensch, der in fortgeschrittenem Alter taub geworden ist, hat die Sprache auf eine normale Art und Weise erlernen können, hat automatisch gelernt, welche Sachen welche Namen haben. Ein taub geborener Mensch, ein prälingual Tauber, hingegen hat noch nie ein gesprochenes Wort gehört; auch hat er sich selbst nicht sprechen hören, nicht einmal mit einem sogenannten bionetischen Ohr (kochleäre Implantation), worüber in letzter Zeit soviel veröffentlicht wird.

Dieser prälingual taube Mensch ist also hinsichtlich seiner Kommunikation schwer behindert. Sowohl in der Kommunikation mit seinem Mitmenschen als auch mit sich selbst. Auch für unseren «inneren» Dialog (the Inner Talk) ist Sprache ja nötig. Wir benötigen Sprache, um mit uns selbst und mit einem anderen in Dialog zu kommen. Über unsere Ohren können wir nämlich «Sprache» aufnehmen und verarbeiten. Unsere Sprache ist unser Denken. Wir können also nicht behaupten, daß Taube sich so wie wir fühlen, wenn wir etwa in China sind und Chinesisch nicht beherrschen. Wir haben ja doch unsere eigene Mut-

tersprache, mit der wir über dieses Leben nachdenken können. Wir besitzen also bereits Sprache. Und Taube? Sie haben eine eigene Sprache, die Sprache des Körpers (*la langue du corps*). Sie steht nicht unverbunden neben der angelernten, gesprochenen Sprache, sondern ist eine unverzichtbare Unterstützung derselben. Über die Körpersprache gibt es in den Niederlanden auf den verschiedenen Instituten für Taube unterschiedliche Auffassungen. Der Meinungsunterschied besteht zwischen den Anhängern der sogenannten «oralen» und jenen der sogenannten «totalen» Kommunikation. Die «orale» Kommunikationstheorie zielt als Ideal das ausschließliche Erlernen des Sprechens an, also die weitgehende Anpassung an die hörende Gesellschaft. Ich bin keine Anhängerin der oralen Kommunikation. Bereits während des einseitigen Unterrichts stirbt ein Stück der eigenen Kultur, der eigenen Erfahrungswelt und der eigenen Identität der Tauben. Man darf nämlich die Körpersprache, und damit diese dem tauben Menschen so eigene Identität, nicht im Keim ersticken. Was ist nun *totale* Kommunikation? Es handelt sich um die Kombination eines manuellen, eines auditiven und eines oralen Kommunikationssystems. Sie betrachtet die Gebärdensprache als eine wichtige visuelle Unterstützung der oralen und auditiven Aspekte der Kommunikation für taube Menschen. Kurz gesagt: «Sprechen» mit Gebärdensprache als Hilfe. Diese Auffassung kommt übrigens aus Amerika. In Schweden ist man soweit, die Gebärdensprache bereits zur offiziellen Muttersprache des tauben Menschen erklärt zu haben. Sie beginnen damit und lehren den tauben Kindern zunächst diese Gebärdensprache. Ab dem 8. Lebensjahr lernen diese Kinder dann Schwedisch als zweite Sprache.

Ein tauber Mensch gehört dazu, zu unserer Gesellschaft. Soweit sind wir noch lange nicht. Aber es wird danach gestrebt. Und es ist klar, daß die Entwicklungen, die während der letzten Jahrzehnte begannen, nicht mehr zurückzudrehen sind. Der wichtigste Punkt ist dabei der Bewußtwerdungsprozeß des tauben Menschen selbst.

«Wenn Hören und Sehen vergehen»

Nun wollen wir auf die Welt des taub-blinden Menschen eingehen. Gelegentlich spricht man auch von hinsichtlich ihrer Sinnesorgane mehrfach Behinderten. Gesellschaftlich gesehen hat diese Gruppe noch keine eigene Interessenvertretung. Muß sie sich bei einer der Blindenorganisationen oder beim Taubenrat anschließen? Die Gruppe ist ja relativ klein. In Holland gibt es ungefähr 250 Menschen, die taub-blind sind. Seit einigen Jahren besteht, finanziert von der Regierung, eine Stiftung für Taubblinde. Im Dienst dieser Stiftung steht ein Angestellter, der alle möglichen Initiativen koordiniert.

Bei den taubblinden Menschen sind die Funktionen der «Ohren» und «Augen» teilweise oder gänzlich ausgefallen. Von den fünf Sinnesorganen, die der Mensch besitzt, funktionieren also noch der Tast-, Geruchs- und Geschmackssinn. Nebenbei möchte ich anmerken, daß nicht alle diese Leute gänzlich taub und gänzlich blind sind. Einige von ihnen können noch etwas von einem Geräusch hören. Dank den heutigen Hilfsmitteln auf dem optischen und auditiven Sektor besteht manchmal auch noch die Möglichkeit, dieses Vermögen zu verbessern oder zu unterstützen.

Das auffallendste Merkmal von Menschen mit dieser Behinderung ist, daß der Kontakt bzw. die Kommunikation mit den anderen und der Umwelt nicht ohne Schwierigkeiten ist. Mir stellt sich nun gelegentlich die Frage: Wer ist hier nun behindert? Der taubblinde Mensch selbst oder die Menschen, die mit ihm zu tun haben? Der Helfer weiß oft in erster Linie nicht, wie er den Kontakt herstellen kann.

Zur Förderung der Kommunikation mit diesen Menschen stehe ich im Dienst des Pflegeheims Kalorama in Beek bei Nijmegen. Dieses Heim bietet in zwei speziell dafür bestimmten Wohneinheiten ca. 64 Menschen Unterkunft, die an ihren Sinnesorganen mehrfach behindert sind.

Bislang ist dieses Haus die einzige Spezialeinrichtung für Erwachsene in den Niederlanden. Gewiß werden diese Menschen auch in andere Pflegeheime aufgenommen und geraten dann oft in eine unnötige Isolation. Aber das muß nicht immer so sein. Trauriger ist, daß bis vor kurzem diese Menschen in psychiatrischen Anstalten untergebracht worden sind. Die Unkenntnis dieser Art von Behinderung machte Ärzte und Helfer oft hilflos (mit Taubblinden kommunizieren wir oft unter Zuhilfenahme von Buchstabensymbolen, die in ihre Handfläche geschrieben werden).

Drei globale Ursachen kann ich als Antwort auf die Frage nennen, wie/wodurch jemand taub und blind wird:

> Die erste Ursache ist die *Rubella*, die Röteln, die die Mutter während der Schwangerschaft bekommt. Sie, die Rubella, kann verursachen, daß das Kind mit mehreren Beeinträchtigungen der Sinnesorgane geboren wird. Die heutigen Präventivmaßnahmen, etwa vorgeschriebene Impfung gegen Rubella, haben da gute Erfolge gezeitigt. Die meisten Kinder, die heute noch mit Rubella geboren werden, sind häufig Kinder ethnischer Minderheiten, wo die Vorbeugungsmaßnahmen noch nicht so weit ausgebaut sind.

> Eine zweite Ursache kann das Zusammentreffen mehrerer Umstände sein, Viruskrankheiten während der Schwangerschaft, Rhesus-Antagonismus usw., blind geboren werden und später taub werden resp. umgekehrt.

> Ein dritter möglicher Verursacher ist das sogenannte *Usher-Syndrom*, eine Erbkrankheit. *Usher* hat 1914 als erster etwas über dieses Syndrom veröffentlicht. Er beschreibt die Verbindung zwischen angeborener Taubheit und tapeto-retinaler Degeneration, das ist Degenerierung der Netzhaut, die schließlich zur Blindheit führt. Die Menschen, die am Usher-Syndrom leiden, sind also oft taub geboren und werden später langsam blind. Eine große Gruppe derjenigen, die in unserem Pflegeheim wohnen, leidet an diesem Syndrom.

Eine erste Gruppe, die früh Taubblinden, wird heute bereits im Kleinkindalter in Spezialabteilungen der Tauben-Institute aufgenommen. Mit großer Bewunderung habe ich an einem «Tag der Offenen Tür» beobachten können, wie diese Kinder aufgenommen werden. Alles ist sehr individuell geregelt. Es wird alles getan, damit diese Kinder das Leben, ihr Leben finden, ein Bild der Welt und des Lebens in ihrer Umgebung aufbauen. Alles geschieht über Symbole, und von den Symbolen ausgehend wird zur Sprache übergegangen, die in die Hand gesprochen wird. In einer solchen Unterrichtssituation ist garantiert, daß jeweils ein Begleiter nur einen Schüler hat. Dabei wird mit großer Sorgfalt gearbeitet. So lernen diese Kinder, auf eigenen Beinen zu stehen. Die am schwersten Behinderten kommen nach der Schulzeit zu uns. Sie haben es da sicher gut, obwohl ich persönlich bedauere, daß der intensive Lernprozeß, der auf der Schule stattfinden kann, in unserem Pflegeheim keine Fortsetzung findet. Wir haben dafür einfach nicht genug Fachleute.

Die zweite Gruppe bilden die Leute, die zwar taub geboren wurden und deshalb eine Schule für Taube besucht haben, dann aber normal am gesellschaftlichen Leben teilgenommen haben. Einige von ihnen erlernten ein Handwerk oder haben eine Schulausbildung abgeschlossen, sind bereits verheiratet, haben Kinder ... Und dann wird jener *retinitis pigmentosa* manifest, die *tapeto-retinale Degenerierung*. Sie macht sich zunächst als Nachtblindheit bemerkbar, dann als Verlust des peripheren Gesichtsfeldes. Diese Menschen machen einen langen Prozeß mit, während sie ihr Sehvermögen verlieren. Es können Jahre vergehen, bevor sie die letzte Sehkraft verloren haben. Dann sind sie dazu verurteilt, als Taubblinde weiter zu leben. Und sie waren doch als Taube so daran gewöhnt, durch ihr «Sehen» alles zu tun. Diese Leute sind nicht mit den Blinden zu vergleichen, die blind geboren wurden. Sie sind ja nicht daran gewöhnt, als Blinde zu leben. Und solange sie noch etwas sehen, wollen sie auch nicht die Hilfsmittel für Blinde in Anspruch nehmen. Sie wollen alles sehen, bis ihr letzter Hoffnungsfunkel erloschen ist. Der hochentwickelte, feine Tastsinn blind geborener Menschen kann bei diesen Früh-Tauben/Spät-Blinden niemals mehr so gut entwickelt werden.

Langsam aus dem Leben wegsterben

Mir fällt besonders auf, daß diese Menschen niemals davon sprechen, daß sie taub sind, sondern stets traurig darüber sind, daß sie blind werden.

Ein tauber Erwachsener lernt es, mit seiner Taubheit zu leben. Ein blinder Erwachsener auch, was sein Blindsein betrifft. Der Prozeß des Blindwerdens hingegen, dem ein tauber Mensch unterworfen wird, ist eine unvorstellbare Aufgabe. Nicht jeder kann das verarbeiten. Die Menschen, die am Usher-Syndrom leiden (ich beschränke mich im folgenden auf diese Gruppe), sterben also eigentlich langsam aus dem Weg, was Leben ist.

Die Menschen, die an diesem Syndrom leiden, begreifen zunächst ihre Lage nicht oder sie leugnen ihre Situation, machen sich selbst etwas vor, obwohl ihre Umgebung längst von ihrer Behinderung weiß. Kommen sie dann zu uns, treffen sie zum erstenmal Schicksalsgenossen. Oft sehen sie dann in ihrer neuen Umgebung andere, die in einem fortgeschrittenen Stadium des Blindwerdens oder bereits völlig erblindet sind. Das weckt bei ihnen Fragen, sie geraten in einen Prozeß langanhaltenden Widerstands. Zumindest dann, wenn sie nicht bereits nachhaltig hospitalisiert sind.

Manchmal äußert sich dieses Aufbäumen in Aggressivität. Hinzu kommen Probleme im sexuellen Bereich, Einsamkeit, Suchen nach einem Partner oder Probleme mit dem Alkohol. Jüngere Erwachsene haben versucht, selbständig zu wohnen. Das ist schiefgegangen. Familien drohen auseinanderzubrechen, weil ein Partner bei uns aufgenommen wird. Kinder entfremden sich ihren Eltern, weil sie nicht mehr mit ihnen kommunizieren können. Junge taube Menschen, die blind geworden sind, kommen bei uns wohnen und verlieren so ihre mühsam aufgebauten Kontakte in ihrer bisherigen Umgebung.

Aus meinem heutigen Arbeitsbereich, aus der Praxis hätte ich vieles zu berichten. Jede Geschichte, jede Lebensgeschichte dieser Menschen ist interessant, sehr individuell getönt. Was soll ich daraus auswählen? Zwei Skizzen mögen genügen, diesen Bericht abzuschließen.

► Einer unserer Bewohner, ein schon etwas älterer Mann, ist bereits ein Jahr lang total blind. Eines Tages treffe ich ihn in einem der Wohnzimmer. Da sitzt er und betrachtet ausführlich Ferienfotos. Ich spreche ihn an und frage ihn, was auf den Fotos zu sehen sei. Er phantasiert etwas und erzählt mir alles Mögliche. Ich unterbreche ihn, sage ihm, daß auf den Fotos et-

was ganz Anderes zu sehen sei. Ich wußte, daß ich ihm nur auf diese Weise helfen konnte, also dadurch, daß ich ihm sagte: Du bist nun blind und siehst nicht mehr, was auf den Fotos zu sehen ist; wenn Du mich aber fragst, kann ich es Dir wohl sagen.

Er war darüber so wütend, daß er beinahe den Tisch demoliert hätte. Nach einiger Zeit brachte ich ihn soweit, daß er ruhig wurde, und zwar dadurch, daß ich mit ihm probierte, Erinnerungen aufzufrischen an die Zeit, als er noch sehen konnte, seine Augen noch gut waren. Du sahst die Räder auf der Straße, Du sahst Blumen im Park, Du sahst die Häuser und die Vögel, Deine Tasse Kaffee und die Gesichter der Menschen, Dein eigenes Gesicht konntest Du sehen und jetzt kannst Du es nur noch fühlen. Du sahst alles und alles. Und das taten wir zusammen noch eine Zeitlang so.

Diese Form der Konfrontation habe ich einige Male mit ihm unternommen. Er tat als Tauber alles mit seinen Augen. Wenn er spricht, spricht er mit viel Gebärden und Mimik. Unser Gesicht sieht er nun nicht mehr und auch nicht mehr unseren Ausdruck. Wir müssen versuchen, unseren non-verbalen Ausdruck soviel wie nur möglich in Worte umzusetzen. Das muß ganz bewußt geschehen. Unsere Emotionen müssen wir in Sprache umsetzen und diese dann in seine Hand buchstabieren.

► Ein junger Mann, ungefähr 24 Jahre alt, wohnt seit zwei Jahren bei uns. Er befindet sich noch in einem Lebensabschnitt, in dem er nach seiner Identität sucht. Er ist auch taub geboren, besuchte eines der Institute für Taube und galt als schwieriger Schüler. Erst später kommt man dahinter, daß sein Sehvermögen abnimmt. Er ist ein intelligenter Junge, beschäftigt sich mit Töpferei, doch kann er seine Produkte nur mühsam verkaufen. Auch hat er Interesse an Computern.

Er hat alles Mögliche ausgedacht, um sein Sehvermögen zu erhalten. In letzter Zeit wird es ihm immer deutlicher bewußt, daß er eines Tages gänzlich blind werden kann. Dagegen lehnt er sich mit allen Kräften auf. Er klammert sich an jeden Hoffnungsschimmer und stellt dem Arzt im Hause viele schwierige Fragen. Er führt sich recht unabhängig auf und weist jede Form einer möglichen Begleitung oder Hilfe ab. Ein Junge mit einem besonders starken Charakter. Ein Junge auch, der in diesem Leben hier kämpft. Er möchte gerne jemand sein. Aber kein blinder Mensch.

Kann eigentlich jemand, der taub und blind ist, aus seinem Inneren lernen zu leben und aus seinem Inneren lernen zu hören und zu sehen?
Bess de Leeuw, Nijmegen

Mexiko: Das Ende des «Entwicklungs»-Mythos

Der folgende Beitrag, der den «Entwicklungs»-Mythos am Beispiel Mexikos ad absurdum führen will, ist noch vor der Erdbebenkatastrophe vom September dieses Jahres geschrieben worden. Der Autor, *Gustavo Esteva*, ist einer der angesehensten Nationalökonomien seines Landes. Er ist Herausgeber einer wichtigen Wochenzeitung (*El Gallo Illustrado*) und Gründer des bedeutendsten Zusammenschlusses von (insgesamt vierhundert) Basisinitiativen, darunter derjenigen von Tepito, einem vom Erdbeben besonders schwer betroffenen Bezirk der Hauptstadt. In einem Brief vom 23. September (drei Tage nach dem ersten Erdbeben) bezeichnet Esteva die von Millionen von Mexikanern in dieser Extremsituation bezeugte Hilfsbereitschaft und Solidarität als «ein Wunder», als «eine eindrucksvolle Demonstration, daß unsere Stadt immer noch am Leben war». Gleichzeitig äußert er die Befürchtung, daß ein von der Regierung mit ausländischem Kapital organisierter und kontrollierter Wiederaufbau gerade die Solidarität und «Konvivialität» zerstören könnte, die in den vergangenen Jahren – zumal in Tepito – mühsam aufgebaut wurden. *Red.*

Die Armen Mexikos sind bekannt für ihren schwarzen Humor. Der Ausdruck «Entwicklung» kommt bei ihnen heute meist in Witzform vor. Meine Sicht der mexikanischen Wirtschaftslage ist natürlich durch mein Umfeld, die Leute, mit denen ich lebe, bestimmt. In den letzten zehn Jahren habe ich mit mehreren hundert Intellektuellen, die nicht mehr in ihrem angestammten

Beruf tätig sind, im Dienste eines Netzes von vierhundert Basisorganisationen in Slums und Dörfern gearbeitet. In diesen sozialen Milieus ist «Entwicklung» immer schon als Bedrohung empfunden worden. Während des Ölbooms verschleierte Illusionen die Gefahr. Der wirtschaftliche Kollaps von 1980 hat Abwertung und Arbeitslosigkeit gebracht und die Gefahren, die mit Entwicklung verbunden sind, offengelegt. Wenn man heute in Mexiko-Stadt lebt, muß man entweder reich oder völlig apathisch sein, um nicht zu bemerken, daß Entwicklung in eine Sackgasse führt.

Leid der Armen, Korruption, Umweltzerstörung

In unserer Umgebung ist Entwicklung schon lange als Bedrohung wahrgenommen worden. Die meisten Bauern haben erkannt, daß Entwicklung ihre traditionelle Anbauweise und damit ihren Lebensunterhalt zerstört. Slumbewohner wissen, daß ihre Fertigkeiten für die durch Entwicklung geschaffenen neuen Arbeitsplätze überflüssig und ihre Ausbildung nicht adäquat sind. Wenn es ihnen gelingt, in den von ihnen errichteten Hütten oder in leerstehenden Gebäuden ein aktives Gemeinschaftsleben aufzubauen, kommt die Polizei mit Bulldozern und ver-

treibt sie – im Namen von Entwicklung. Die echten Randgruppen wissen, was es heißt, Stück um Stück in die Bargeldwirtschaft hineingedrängt zu werden.

Am anderen Ende der Bildungsskala steht der immer größer werdende Kreis von ehemaligen Wirtschaftsfachleuten, Soziologen oder Industriemanagern, die mit der Basis arbeiten. Sie haben große Mühe, ihren ehemaligen Berufskollegen verständlich zu machen, was sie gelernt haben: Es gibt keinen Indikator für das Leid, das durch den Verlust an Selbstvertrauen, Menschenwürde und Solidarität verursacht wird. Dieses Leid ist der nichtmeßbare Preis für ein quantifizierbares Wachstum.

Das «Entwicklungs»-Modell stand bisher unter dem Schutz eines Tabus. Wissenschaftler von rechts wie von links unterstützten die Behauptungen der Politiker, das Leid der armen Bevölkerungsmehrheit sei unvermeidlich, und letztlich werde sich alles zu ihrem Wohl auswirken. Die fallenden Rohölpreise, der steigende Schuldenberg und die Verwandlung Mexikos in eine Freihandelszone, in der mit ausländischem Kapital in hochautomatisierten Fabriken VW-Käfer für den Export in die Bundesrepublik produziert werden, haben die Korruption in der Politik und die Zerstörung der Natur, die mit «Entwicklung» einhergingen, sichtbar, berührbar und riechbar gemacht. Der Kausalzusammenhang zwischen der Umweltzerstörung und dem Verlust an Solidarität, der bisher gerade von den Ärmsten als gegeben hingenommen worden war, ist jetzt von Fachleuten dokumentiert worden. Dies verschafft uns eine viel bessere Position, um uns jener nicht hinterfragten «Weisheit» zu widersetzen, die sich in politischen Programmen und in all den unrechtmäßigen Abgaben ausdrückt, die uns die Trägheit unserer Bürokraten nach wie vor aufbürdet. Selbst Akademiker, die gelernt haben, eher den Meinungen von Experten als ihrer eigenen Nase zu trauen, sagen jetzt, daß Entwicklung übel riecht.

In unseren Kreisen war der Ausdruck «Entwicklung» bis anhin kein Diskussionsthema. Er gehörte in eine Reihe mit Schlagwörtern wie *adelante* («vorwärts»), *arriba* («aufwärts»), «Revolution», «strukturelle Veränderung» und anderen verschwommenen Slogans, die die Mexikaner mit ein bißchen Ironie zu wiederholen pflegen. Seit kurzem wagen es ein paar wenige von uns, das, was wir selbst machen, als Entwicklung darzustellen. Wir sind damit nicht allein: In den letzten Jahren ist ein neues Establishment entstanden, das unter der Flagge «alternative Entwicklung» um die Welt segelt. «Beteiligung der Betroffenen», «Selbsthilfe», «ganzheitliche Entwicklung», «Vernetzung», «Dezentralisierung», «lokale Verantwortung» und «sanfte Technologie» heißen ihre Allheilmittel. Ich möchte an dieser Stelle die Diskussion mit denjenigen aufnehmen, die im In- und Ausland den üblen Geruch von «Entwicklung» mit dem Deodorant «alternative Entwicklung» überdecken wollen.

«Krise» oder Chance?

Für eine ganze Generation war Fortschritt/Entwicklung/Wachstum mit einer Aura des Heiligen und Unantastbaren umgeben. Entwicklung war der gemeinsame Götze von sich heftig bekämpfenden Sekten, die alle dasselbe Ziel verfolgten, freilich mit gegensätzlichen Mitteln. Es ist an der Zeit, Entwicklung selbst als einen bösen Mythos zu entlarven, der noch immer die Menschen bedroht, mit denen ich hier in Mexiko lebe. Wir sollten uns aber auch gegen die Fristverlängerung wenden, die ein neues «alternatives» Establishment diesem Mythos gewähren will. Wir können weder UNO-Bürokraten noch die neuen Kreuzritter des «alternativen Entwicklungsmodells», deren Anerkennung und Einkommen schließlich von der Entwicklungsförderung abhängen, bitten, die Dinge in die Hand zu nehmen. Wir selber müssen den Mut haben, aufzuzeigen, daß die drei «Entwicklungsdekaden» ein gewaltiges, verantwortungsloses Experiment waren, das nach der Erfahrung der meisten Menschen dieser Erde kläglich gescheitert ist. Mexikos Krise befähigt uns zur Demontage des Ziels «Entwicklung».

Werner Georg Kümmel:
DREISSIG JAHRE JESUSFORSCHUNG
(1950–1980). 560 Seiten, geb., ca. Fr. 81.–
Hanstein Verlag bei Athenäum

Der renommierte Neutestamentler Werner Georg Kümmel hat die Geschichte der Jesusforschung aus der Zeit zwischen 1950 und 1980 kritisch kommentiert. Er hat fortlaufend resümiert, was in deutscher, englischer und französischer Sprache an Büchern und Zeitschriften zu diesem Thema veröffentlicht wurde.

Der nun vorliegende Band stellt diese Rezensionen im Zusammenhang vor. Auf diese Weise erhält der Leser einen wirklich kritischen Gesamtüberblick über dreissig Jahre Jesusforschung.

Mexikos Bank für die Ländliche Entwicklung verfügt nicht mehr über genügend Geld, um die Bauern zum Anbau von Sorghum als Tierfutter anzuhalten. Die Folge ist, daß die Bauern vielerorts wieder zu ihrer traditionellen wechselnden Fruchtplanung zurückkehren. Der vermehrte Anbau von Mais und Bohnen hat nicht nur die Ernährung der Bauern verbessert, sondern auch wieder eine gewisse Solidarität auf Dorfebene geschaffen, so daß das wenige vorhandene Geld für mehr Leute reicht.

Produktionsgenossenschaften schießen mitten in Mexiko-Stadt aus dem Boden und gedeihen – dank der verminderten Kaufkraft derjenigen, die ihren Arbeitsplatz verloren haben. In den Slums gibt es Reparaturwerkstätten für elektrische Apparate; andere betreiben geradezu die Imitation ausländischer Markenprodukte, die sie als Schmuggelware in Umlauf setzen. Schon öfters konnte ich beobachten, daß die «Slum-Produzenten» die Waren mit ihren eigenen Namen und Adressen versehen: Es scheint den Kunden größeres Vertrauen einzuflößen. Quartiere leben wieder auf. Der kleine Eckladen, der die Lebensmittel frei Haus liefert, und die Straßenstände gehören wieder zum Straßenbild, aus dem sie vor Jahren verschwunden waren. Trotz Inflation, Geldentwertung, Arbeitslosigkeit und Rückgang des Bruttosozialprodukts geht es den meisten Menschen, mit denen ich hier lebe, um einiges besser als in den vergangenen Jahren.

Zu diesem Gefühl gesteigerter Lebensqualität trägt der Umstand bei, daß der Unterschied zwischen jenen, die eine Zeitlang vom Wachstum profitieren konnten, und den anderen, die unter den Wachstumsraten nur zu leiden hatten, mehr und mehr abnimmt. Im Sommer dieses Jahres hat die mexikanische Regierung 50000 Staatsangestellte entlassen und gleichzeitig angekündigt, daß bis Ende Jahr mindestens 100000 weitere ihre Posten verlieren würden. Doch jene, die ihre Arbeit verloren haben, können kaum als «Arbeitslose» bezeichnet werden: Die meisten werden nie wieder offiziell auf einer Lohnliste figurieren. Als sogenannte Arbeitskräfte haben sie gelernt, die Stempeluhr zu betätigen, Befehle auszuführen und eine baldige Beförderung anzustreben. Diejenigen, um die die «Entwicklung» einen großen Bogen gemacht hatte, sind jetzt im Vorteil. Sie wissen auch, daß sie besser gerüstet sind. Sie haben gelernt, sich durchzuschlagen. Sie wissen, wie mit sehr wenig Geld auszukommen ist, kennen die Möglichkeiten des Grau- und Schwarzmarkts. Wichtig ist, daß die Zahl derjenigen, die vom Zusammenbruch des Wachstumsmythos eher profitieren, viel größer ist als die (immer noch bedeutende) Zahl derer, die ihren Arbeitsplatz durch die Krise verloren haben. Viele von uns sind der Meinung, daß Mexiko dank der wirtschaftlichen Krise seine politische Stabilität gefestigt hat.

Selbst bei den Intellektuellen gibt es immer mehr Leute, die das Ende des «Entwicklungs»-Mythos begrüßen und so zur Ernüchterung gegenüber der offiziellen Politik beitragen. Wir be-

tonen, daß wir niemals imstande sein werden, unseren Schuldenberg abzutragen, solange die «Entwicklungs»-Politik weiterverfolgt wird. Auch die äußerst strengen Devisenkontrollen, die man verfügt hat, können den massiven Dollartransfer in die USA nicht unterbinden. Während unsere Regierung stolz darauf ist, daß sie von unserer 100-Milliarden-Dollar-Schuld jährlich 15 Mia. zurückzahlt, wanderten 20-40 Mia. Dollar ganz offiziell ins Ausland ab – mit der Hilfe, aber gegen die erklärte Absicht unserer Regierung. Industrie- und Handelsunternehmen, die in bezug auf die zur Rückzahlung der Auslandsschuld benötigten Dollars als «besonders produktiv» gelten, erhalten von der Regierung sogenannte «kontrollierte Dollars» zu 60% des Wechselkurses und exportieren – legal und illegal – zwei- bis dreimal mehr an ausländischen Devisen, als Mexiko bei diesen Geschäften verdient. Mit anderen Worten: Mexiko sollte eigentlich seine Außenschuld abtragen und verdoppelt sie stattdessen! Und dies geschieht in einem Land, das im Jahre 1983 für mehr als 2,5 Mia. Dollar Nahrungsmittel importiert hat. Wäre diese Summe im Lande selbst eingesetzt worden, hätten sich nach Ablauf von etwa 1½ Jahren die meisten Regionen des Landes selber mit Nahrungsmitteln versorgen können.

«Entwicklung»: von der Metapher zum Mythos

Wie diese wenigen Streiflichter auf die mexikanische Wirtschaft zeigen, hat die sogenannte Krise in Mexiko ein Klima geschaffen, in dem das «Entwicklungs»-Modell realistisch beurteilt werden kann. Aber ich wende mich jetzt nicht an meine mexikanischen Landsleute. Nie zuvor hatte ich es mit so vielen Leuten zu tun, die im guten Glauben ein neues Märchenschloß – genannt «alternative Entwicklung» – auf dem wackligen Untergrund von «Entwicklung» errichten wollten und dabei vergaßen, daß sie im Begriffe waren, auf sumpfigem Boden zu bauen. Um zu verhindern, daß sanfte Technologie, Planung vor Ort, kooperative Unternehmensführung und weitere Schlüsselemente unserer mexikanischen Wiederentdeckung der Solidarität im Morast von «Entwicklung» versinken, möchte ich einiges zum «Entwicklungs»-Mythos sagen.

Ich möchte den Versuch einer Archäologie dieses Mythos unternehmen. Als Mexikaner leben wir seit Jahrhunderten mit versinkenden Monumenten, die auf Ruinen erbaut wurden, welche ihrerseits wieder auf Ruinen stehen. Aber die Ruinen von «Entwicklung» haben kein vergleichbares Fundament.

Auf Spanisch jedenfalls bezeichnete *desarrollo* bis weit ins 19. Jahrhundert hinein das Entrollen einer Schriftrolle. Gemeint war also: «einem Gegenstand seine ursprüngliche Form zurückgeben». Mitte des 19. Jahrhunderts begann die Biologie, das Wort als Metapher zu verwenden: «Entwicklung» meinte jetzt, daß ein lebender Organismus bis zu seiner eigenen, vollen Gestalt wächst. Seit *Ch. Darwin* bezeichnet das Wort dann ein Wachstum zu einer immer vollkommeneren Gestalt. Im ersten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts bemühte sich *J. Schumpeter*, das Wort in der Sprache der Nationalökonomie anzusiedeln, aber es wurde nie ein brauchbarer Fachterminus daraus. Entwicklungsökonomien haben keine spezifische technische Kompetenz, sie bestreiten vielmehr ihren Lebensunterhalt mit Geldern, die von Politikern für «Entwicklung» freigestellt worden sind. Nach einem Jahrhundert seiner Verwendung ist das Wort «Entwicklung» durch die Bereiche von mindestens drei Spezialwissenschaften gewandert und ist am Ende seines Weges wieder in der Alltagssprache aufgetaucht, wo seine Umrissse etwa so verschwommen sind wie die einer Amöbe. Das Wort wird gebraucht für ein Wohnungsprogramm, den logischen Aufbau eines Gedankens, das geistige Erwachen des Kindes oder für das Wachstum der Brüste eines jungen Mädchens. Es ist zu einem Allerweltswort geworden, das meine Kollegen und ich aus unserem Wortschatz zu verbannen suchen, eines jener Wörter, das nicht klar definiert ist und das man nicht verwenden kann, ohne daß gleichzeitig sehr starke Konnotationen mitschwingen. Eine Konnotation hat «Entwicklung» jedenfalls immer: Wegkommen von jenem unbeschreiblich unwürdigen Zustand des *sub-desarrollo* oder «Unter-Entwicklung», ein Begriff, den US-Präsident Harry Truman am 10. Januar 1949 prägte. Selten hat sich ein Ausdruck so schnell – noch am Tag, an dem er erfunden wurde – in der ganzen Welt durchgesetzt wie dieser. Truman bezeichnete damit jenes Elend, in dem die meisten Menschen und menschlichen Gemeinschaften außerhalb der USA leben. Er benannte damit ein zwar unamerikanisches Phänomen, aber eines, in dem sogar Anti-Yankees einen unbefriedigenden Zustand erkennen mußten. Er verwendete das Wort für eine soziale Realität, zu deren Anwalt sich fast jeder erklären kann, ohne sich doch mit dem persönlichen Makel identifizieren zu müssen, den diese Realität bei der Mehrheit der Betroffenen zurückläßt. Es wurde ein Anlaß zur massenhaften Vermehrung bürokratischer Gebilde.

Seit Truman folgte eine Entwicklungstheorie der anderen. In all diesen Theorien erscheint «Entwicklung» wie eine algebraische Formel, wie ein beliebiges Zeichen, das von seinem jeweiligen theoretischen Kontext her definiert wird. Doch je unterschiedlicher und widersprüchlicher die Definitionen von «Entwicklung» wurden, desto stärker wurden die Konnotationen des Begriffs. Entwicklung heißt, auf einer Straße loszufahren, welche andere viel besser kennen, ein Ziel anzuvisieren, das andere schon erreicht haben, es ist wie ein Rennen in einer Einbahnstraße. Entwicklung besagt das Aufgeben von Umwelt, Solidarität, von traditionellen Deutungs- und Kulturmustern zugunsten ständig wechselnder Ratschläge von «Experten». Entwicklung verheißt Reichtum und Wohlstand, doch für die große Mehrheit hat sie stets nur die fortschreitende Modernisierung ihrer Armut gebracht: die wachsende Abhängigkeit von fremder Führung und Anleitung.

Mexikos mißliche Lage, die andere als Krise bezeichnen, sehen wir als eine Chance an. Unsere Chance ist gekommen, mit anderen, die ihren Arbeitsplatz jetzt definitiv verloren haben, die vielen Kniffe zu teilen, die uns die moderne Technik gelehrt hat; eine Technik, die bisher von einer Klasse von Schmarotzern, die im Dienste von «Entwicklung» standen, für sich beansprucht wurde. Wir haben die Chance, menschliches Wohlergehen von «Entwicklung» abzukoppeln. Ich würde mich freuen, wenn man unsere Überlegungen auch außerhalb Mexikos nachvollziehen könnte.

Gustavo Esteva, México, D.F.

Übersetzt und bearbeitet von Doris Graf und Clemens Locher.



Herausgeber: Institut für weltanschauliche Fragen
Redaktion: Ludwig Kaufmann, Clemens Locher, Karl Weber, Josef Bruhin, Albert Ebner, Mario v. Galli, Robert Hotz, Nikolaus Klein, Josef Renggli, Pietro Selvatico

Ständige Mitarbeiter: Paul Erbrich (München), Raymond Schwager (Innsbruck)

Anschrift von Redaktion und Administration: Scheideggstr. 45, CH-8002 Zürich, Tel. (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: Postgiroamt Stuttgart (BLZ 600 100 70)
Konto Nr. 6290-700

Österreich: Postsparkasse Wien, Konto Nr. 2390.127

Italien: Postcheckkonto Rom Nr. 29290004

Jahresabonnement 1986:

Schweiz: Fr. 37.- / Studenten Fr. 26.-

Deutschland: DM 45.- / Studenten DM 30.-

Österreich: öS 340.- / Studenten öS 230.-

Übrige Länder: sFr. 37.- zuzüglich Versandkosten

Gönnerabonnement: Fr. 45.- / DM 55.- (Der Mehrbetrag wird dem Fonds für Abonnemente in Ländern mit behindertem Zahlungsverkehr zugeführt.)

Einzelexemplar: Fr. 2.50 / DM 3.- / öS 22.-

Das Abonnement verlängert sich automatisch, wenn die Kündigung nicht 1 Monat vor Ablauf erfolgt ist.

AZ

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion

8002 Zürich