

und die aufgezeigten Perspektiven dankbar sein. Immerhin ergibt sich daraus bis hinein in den schulischen Alltag, daß der künftige Religionsunterricht nicht mehr mit Zielen überfrachtet ist, die eindeutig der kirchlichen Gemeindekatechese zugehören. Zugleich könnte der Ernst des Engagements der Synode für einen nach wie vor *christlichen Religionsunterricht* die Frage nach der Wahrheit des Christentums in einer Weise aufwerfen, daß durch die bewußte Einbeziehung der „religiösen Dimension“ (historisch und anthropologisch gesehen) erst das Aufgreifen der Wahrheitsfrage einen interessanten, unersetzlichen und zugleich offenen Religionsunterricht garantiert. Solange uns selbst die *Sache der Religion* aufregend genug erscheint, wird man auch um die Zukunft des Religionsunterrichts nicht zu fürchten haben, wie immer Religion und Christentum im einzelnen aufeinander zu beziehen sein mögen.

Josef Wohlmuth

¹ In der Erst- und Zweitaufgabe des LThK z. B. werden unter dem Stichwort Religionsunterricht nur die jeweils rechtlichen Fragen behandelt. Alles übrige wird dort unter dem Stichwort Katechese (und Zusammensetzungen) gesagt. In *Sacramentum Mundi*, dem Lexikon für die Praxis, findet man zwar das Stichwort Religionspädagogik, aber keine Zeile über den Religionsunterricht. ² Vgl. zu den Einzelheiten der historischen Entwicklung des Religionsunterrichts: *E. Ch. Helmreich*, Religionsunterricht in Deutschland. Von der Klosterschule bis heute, Düsseldorf - Hamburg 1966, S. 17—70. ³ Vgl. Helmreich a. a. O., S. 61—65. Weitere, sehr aufschlußreiche Einzelheiten bei *F. X. Thalhofer*, Entwicklung des katholischen Katechismus in Deutschland von Canisius bis Deharbe, Freiburg 1899, bes. S. 56—102. Zum Religionsbegriff der Aufklärung vgl. *E. Hegel*, Aufklärung. II. Kirchengeschichte (A. Religionsbegriff), in: LThK² I, S. 1058—63, bes. S. 1059. ⁴ *Jean-Jacques Rousseau*, Émile oder Über die Erziehung, hrsg. von M. Rang, Stuttgart 1970, S. 530. ⁵ Das Wort vom „neuen Menschen“ verwendet *I. Kant* an einer zentralen Stelle seiner Spätschrift „Der Streit der Fakultäten“ (1798), in der er sich gegen die pietistischen Tendenzen des Ministers Woellner wendet. Nach Kant wird der neue Mensch heraufgeführt, wenn Orthodoxismus

und Mystizismus durch eine „auf dem Kritizismus der praktischen Vernunft gegründete wahre Religionslehre“ ersetzt werden. Vgl. *I. Kant*, der Streit der Fakultäten, hrsg. von K. Reich, Hamburg 1959 (= Phil. Bibliothek, Bd 252), S. 57 f. Es wäre interessant, die Auswirkung dieser Schrift auf die Begründung des Religionsunterrichts in der Folgezeit zu studieren. ⁶ Zitiert bei Helmreich a. a. O., S. 59. ⁷ Vgl. *E. Kreis*, Religionspädagogische Entwürfe der Nachkriegszeit, in: Informationen zum religionsunterricht 3+4/1970, S. 14—17. Was für den evangelischen Religionsunterricht der Nachkriegszeit gilt, läßt sich mutatis mutandis auch vom katholischen sagen. ⁸ Der Religionsunterricht in der Schule. Ein Beschluß der Gemeinsamen Synode der Bistümer der Bundesrepublik Deutschland. Vgl. den Text in diesem Heft, S. 442. Die im folgenden Text beigefügten Zahlen in Klammern beziehen sich auf die Gliederungsnummern des Beschlusstextes. ⁹ Dies ist die in der zweiten Lesung erreichte und dann beibehaltene offizielle Sprachregelung. ¹⁰ Bericht zur Vorlage „Der Religionsunterricht in der Schule“ von Sachkommission I, in: Synode. Amtliche Mitteilungen der Gemeinsamen Synode der Bistümer der Bundesrepublik Deutschland 5/1973, S. 5—73—15 bis 18 (Zitat 17). ¹¹ Vgl. ebd. (17). ¹² Vgl. Bericht zur Vorlage „Der Religionsunterricht in der Schule“ von Sachkommission I (zweite Lesung), in: Synode 4/1974, S. 4—74—29 bis 35; zu den Einwänden der Bischofskonferenz vgl. Synode 1/1974, S. 1—74—35 f. ¹³ Synode 4/1974, S. 4—74—30. ¹⁴ Synode 4/1974, S. 4—74—32. ¹⁵ Émile a. a. O., S. 531. ¹⁶ Synode 4/1974, S. 4—74—32. ¹⁷ Im nachhinein sieht man, daß *H. Halbfas* in vieler Hinsicht zum großen Anreger der Religionspädagogik wurde, auch wenn er noch eine „Fundamentalkatechetik“ und nicht eine Fundamental-Religionspädagogik schrieb. Seine Ausführungen zum Religionsbegriff erscheinen aber noch recht unbefriedigend. ¹⁸ Als neuere Ausführungen von Seiten der Religionspädagogik vgl. z. B. *E. Feifel*, Grundlegung der Religionspädagogik im Religionsbegriff, in: Handbuch der Religionspädagogik, Bd 1, Gütersloh - Zürich - Einsiedeln - Köln 1973, S. 34—48; *G. Lange*, Religion und Glaube, in: KatBl 99 (1974), S. 733—750; *G. Baudler*, Religion und Glaube oder das Problem einer mehrperspektivischen Theologie. Vorbemerkungen zu einer Theologie des Religionsunterrichts, in: KatBl 100 (1975), S. 26—31; *H. Schrödter*, Die Religion der Religionspädagogik. Untersuchung zu einem vielgebrauchten Begriff und seiner Rolle für die Praxis, Zürich - Einsiedeln - Köln 1975 (= Religionspädagogik — Theorie und Praxis, Bd 29). Eine überzeugende Konzeption scheint noch auszustehen. ¹⁹ Vgl. *W. Pannenberg*, Wissenschaftstheorie und Theologie, Frankfurt 1973. Die These, daß Wahrheitsanspruch und Strittigkeit sich auch theologisch gegenseitig bedingen, zieht sich durch das gesamte Werk.

Länderbericht

Indien in der Krise

Ende einer Demokratie von oben

Der 26. Juni 1975 wird auf lange Zeit von Bedeutung für das Schicksal Indiens sein. Der an diesem Tag von der indischen Ministerpräsidentin *Indira Gandhi* durchgesetzte Ausnahmezustand und die seitdem laufende Demontage des demokratischen Gerüsts des bisher — allerdings sehr oberflächlich — als „größte Demokratie der Welt“ deklarierten zweitgrößten Staates der Welt hat erneut die politische Szene Asiens verändert.

Es ist zwar richtig, daß das Gerichtsurteil wegen Korruption im Wahlkampf den Ausschlag für die rigorosen Maßnahmen von Frau Gandhi gegeben hat, doch zeichnete sich die Krise bereits lange vorher ab. Es fehlte weder in Indien noch bei ausländischen Beobachtern an Mutmaßungen, die in den letzten Jahren immer weniger erfolgreiche Ministerpräsidentin werde schließlich zu diktatorischen Mitteln greifen, um die ihr unbequeme Op-

position auszuschalten und ihren eigenen Einfluß auszuweiten und zu festigen. Dabei verfügte sie mit ihrer Kongreßpartei seit 1971 über eine so überwältigende Mehrheit, daß sie ohnehin schon alles in ihrem Sinne beeinflussen konnte. Und sie machte ausreichend Gebrauch von dieser Möglichkeit. Seit dem Krieg gegen Pakistan herrschte bereits ein begrenzter Ausnahmezustand, der Sondergesetze brachte, mit deren Hilfe jeder Verdächtige ohne Haftbefehl und Prozeß für einige Zeit ins Gefängnis gebracht werden konnte.

Wenn sie trotz allem jetzt noch weiter gegangen ist, so deutet dies auf tiefgreifende Veränderungen in der Einstellung der Bevölkerung hin. Seit einiger Zeit schon war ein klarer Vertrauensschwund zu verzeichnen. Die noch im Wahlkampf 1971 als „Mutter Indiens“ und unter dem Motto „Indira ist Indien, Indien ist Indira“ stürmisch gefeierte Ministerpräsidentin wurde zunehmend an der Diskrepanz zwischen ihren Versprechungen und der harten Alltagsrealität der Mehrheit der Bevölkerung gemessen. Der Krieg gegen Pakistan und die erste Atombombe verschafften ihr vorübergehend noch einmal ein großes Prestige, doch Arbeitslosigkeit, Hunger, Inflation ließen sich dadurch nicht verdecken. Unruhen, Gewalttätigkeit und Schlendrian in der Verwaltung waren die Folgen. „Garibi Hatao“ (Verbannt die Armut) lautete der Hauptslogan von Frau Gandhi im letzten Wahlkampf, doch weder die dafür dringend notwendige Landreform noch die nicht minder wichtige grundlegende Bildungsreform wurden verwirklicht. Selbst die mit großem propagandistischem Aufwand begonnene Verstaatlichung des Getreidegroßhandels mußte schon nach kurzer Experimentierphase wieder aufgegeben werden. Es fehlte ein klares Konzept ebenso wie die Widerstandskraft gegen die Großgrundbesitzer, Großkonzerne und Wucherer. Auch jetzt hat sie sich noch nicht eindeutig von diesen eine Sozialreform behindernden Gruppen gelöst. Deshalb wird ihr mit viel Vorschußlorbeeren bedachtes 20-Punkte-Programm zur Verbesserung der wirtschaftlichen Situation auch kaum dauerhafte und spürbare Veränderungen der Struktur bringen.

Vieles, was sie jetzt als ein überzeugendes Programm hinstellt, hat sie auch früher schon in Aussicht gestellt. So soll die Versorgung der Bevölkerung mit Grundnahrungsmitteln gewährleistet werden, Preiskontrollen und Bekämpfung der Schwarzmarkthändler und Schmuggler, der Inflation und der landwirtschaftlichen Ausbeutung sind angekündigt. Erste Erfolge sind wegen des harten Eingreifens der Polizei zu verzeichnen. Die Verwaltung arbeitet wieder effektiver, die in den vergangenen Monaten teilweise horrend gestiegenen Preise für die wichtigsten Nahrungsmittel konnten gesenkt werden. Doch Vergleiche mit anderen asiatischen Ländern, die mit ähnlicher Begründung Notstandsverfassungen durchgesetzt haben (Philippinen, Südkorea) mahnen zur Skepsis. Solange kein wirkliches Reformprogramm vorgelegt wird, bleibt es bei

einigen unter Druck entstandenen Scheinerfolgen, bei Alibi-Erlebnissen, die einen Wandel nur vortäuschen.

„Demokratie“ als Streitobjekt

Wieder einmal taucht im Fall Indien die Frage auf, ob unser westliches Demokratiemodell ohne Übergänge sinnvoll auf ein Entwicklungsland übertragen werden kann. Als britisches Erbe haben es die Inder übernommen und es mit der ganzen Palette demokratischer Einrichtungen ausgefüllt. Und doch blieb das Unterfangen Stückwerk, weil von Anfang an eigentlich nur eine Partei entsprechend vorbereitet war. Es gab zwar eine Opposition, aber eigentlich niemals eine, die Aussicht auf Ablösung der regierenden Kongreßpartei hatte. Es gab zwar regelmäßig Wahlen, doch bei einem Analphabetenanteil von ca. 70% bleibt der politische Informations- und Bildungsstand rudimentär. Die fehlende Bewußtseinsbildung erleichtert es Indira Gandhi natürlich heute auch, die demokratische Fassade zu beseitigen und die Masse der Bevölkerung durch kurzfristig sichtbare Erfolge wieder für einige Zeit für sich zu gewinnen.

Wegen einer angeblichen „faschistischen“ Gefahr und eines „reaktionären“ Umsturzversuches griff Indira Gandhi zum Mittel des Ausnahmezustandes, zu Sonderrechten und Verfassungsänderungen, zu Pressezensur und Einschränkung der Grundrechte. Beweise für eine solche Gefahr konnte sie allerdings nicht vorlegen. Deshalb änderte sie schon bald ihre Argumentationsweise und sprach von der Notwendigkeit, die bisher von der Opposition verhinderte Sozialreform ohne die Querschüsse seitens der Medien und der oppositionellen Parteien durchzuführen. In Wirklichkeit war nur die für sie unerträgliche Tatsache offenbar geworden, daß sich im letzten Jahr eine Bewegung gebildet hatte, die mit ihren Erfolgen in einzelnen Bundesstaaten eine ernstzunehmende Herausforderung für die in 28 Jahren Regierungsverantwortung abgewirtschaftete und von Korruption zerfressene Kongreßpartei darstellte. Das Auftauchen einer demokratischen Alternative leitete im Grunde das Ende des Demokratischen Experiments in Indien ein.

Seitdem läßt sich keine klare Linie mehr aus den Aussagen der Regierungschefin zur Demokratie ablesen. Sie pocht weiter darauf, daß alles demokratisch bleibe, räumt aber ein, daß die schon früher von kommunistischer Seite geforderte „begrenzte Demokratie“ derzeit die einzige Lösung biete. Sie hat davon gesprochen, Demokratie sei wichtig — „aber nicht wichtiger als das Überleben der Nation“. Einerseits lobt sie Indien, es sei „selbst heute noch demokratischer als irgendein Entwicklungsland“, andererseits erklärt sie, das, was vor den Tagen des Ausnahmezustandes gewesen sei, „war ja keine echte Demokratie, keine wirkliche Freiheit. Es war Zügellosigkeit, und kein Land in der Welt kann es sich leisten, solche Zügellosig-

keit zuzulassen“. Schließlich behauptet sie, Indien habe „zuviel Freiheit“ gewährt, so daß die Arbeit der Regierung torpediert werden konnte.

Diese Schutzbehauptungen allerdings nehmen ihr nur wenige ab. Sie wirken besonders deshalb unglaubwürdig, weil sie auf die Mißstände in ihrer Partei, auf die Korruptionsvorwürfe und die Anklagen wegen Mißwirtschaft überhaupt nicht eingeht. Wenn sie jetzt versucht, die Demokratie in ihrer Bedeutung herabzusetzen, so mag sie auf weite Strecken damit Erfolg haben. Es ist aber nicht zu übersehen, daß der Widerstand gegen diesen Versuch in einzelnen Bundesstaaten erheblich ist. So rief der Ministerpräsident des südindischen Staates Tamil Nadu, *Karunanidhi*, der auch Vorsitzender der in Tamil Nadu regierenden Partei *Dravida Mennetra Kazhagam* (DMK) ist, am 7. Juli bei einer Protestkundgebung den Massen zu: „Unsere Hauptsorge ist die Demokratie. Schon vor tausend Jahren hat es Demokratie in Tamil Nadu gegeben, wie die Inschrift auf einem Stein in Chingleput bezeugt, die von der Wahl der Dorfvorsteher zur Zeit des Königs Paranthaka Cholan erzählt . . . Die DMK hat eine uralte politische Tradition und kann es nicht vertragen, die Demokratie zerstört zu sehen . . . Ich bitte euch alle, aufzustehen und das Gelübde abzulegen, daß wir die Demokratie beschützen werden“ (zit. nach FAZ, 25. 7. 75). Mit diesem Hinweis wird im übrigen die Behauptung mancher westlicher Kommentatoren entkräftet, in Indien sei Demokratie wegen des traditionellen Sozialgefüges ein Fremdkörper.

Die chinesische Herausforderung

Eng mit der Auseinandersetzung über die Demokratie verbunden ist auch die Frage, welchen Weg für Indien die Regierungschefin einschlagen will. Sie spricht immer häufiger von einem „sozialistischen Weg“, die derzeit bestens mit ihr zusammenarbeitenden, nach Moskau ausgerichteten Kommunisten fordern einen „demokratischen Sozialismus“, doch gleichzeitig hört man aus Indien: „Als Mittel, die Mehrheit der Nation hinter sich zu bringen, ist Sozialismus derzeit nicht gefragt“ (vgl. SZ, 31. 7. 75). Der schon früher häufig angestellte Vergleich mit der Volksrepublik China gewinnt in diesem Zusammenhang wieder an Bedeutung.

Es ist kein Geheimnis, daß schon seit langem gerade unter liberalen Indern — und verstärkt in den Reihen der christlichen Kirchen Indiens — die Frage diskutiert wird, ob nicht auch Indien entsprechend dem chinesischen Vorbild auf bestimmte Freiheiten verzichten solle, um die sozio-ökonomischen Bedingungen in einem „großen Sprung nach vorn“ radikal zu verbessern. In kirchlichen Dokumenten bzw. Protokollen kirchlicher Tagungen über die politische und wirtschaftliche Lage des Landes fehlt selten ein entsprechender Verweis auf die Erfolge in China. Die

Mai/Juni-Ausgabe der offiziellen Zeitschrift der „Caritas India“, „Seva Vani“, beispielsweise enthält gleich an zwei Stellen kommentarlos Wiedergaben von typischen Beispielen des chinesischen Modells („Geh zum Volke, lebe mit ihm, lerne von ihm, liebe es, diene ihm, plane mit ihm . . .“; Berücksichtigung der Bedürfnisse der Massen sowie Bewußtseinsbildung unter den Massen). Und in den Arbeitskreisberichten eines Seminars der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche in Indien über „Christliche Soziale Verantwortung“ vom 7. bis 9. Mai 1975 in Madras finden sich u. a. folgende Hinweise: „Indien mit einer Bevölkerung von 560 Millionen und einem jährlichen Bevölkerungswachstum von 2,4% konnte das Pro-Kopf-Einkommen nur um 1,5% steigern, während China mit 800 Millionen und einem jährlichen Bevölkerungswachstum von 3,2% ein Wachstum des Pro-Kopf-Einkommens von 5,4% zu verzeichnen hat.“ An anderer Stelle heißt es: „Wir wissen, daß die Regierung Chinas, obwohl es die größte Bevölkerung der Welt hat, nicht besonders an Bevölkerungskontrolle interessiert ist . . . Dennoch setzt sie jeden einzelnen für das wirtschaftliche Wachstum ein. Die bedeutendste Tatsache ist jedoch, daß es keinen ernsthaften Nahrungsmangel in diesem Land gibt.“ Gerade Vertreter der im sozialen Bereich engagierten christlichen Kirchen haben in der Vergangenheit wiederholt auf die Dringlichkeit einer „Revolution“, einer Sozial- und Kulturrevolution hingewiesen, da ihrer Meinung nach nur so Indien aus Not und Krise einigermaßen herausgeführt werden kann. In vielem ähneln ihre Überlegungen denen von Frau Gandhi. Wenn sie ihr dennoch die Gefolgschaft versagen, so deshalb, weil ihnen ihr Konzept nicht überzeugend erscheint, weil sie als Hauptmotiv bei der Regierungschefin die Wahrung des Eigeninteresses vermuten.

Indira Gandhi spricht neuerdings selbst viel von einer „Neuen Ordnung“. Ihre Beispiele dazu erinnern stark an das Modell einer „Neuen Gesellschaft“ und eines „Neuen Menschen“ im China Mao Tse-tungs. Dennoch will sie von dieser Parallele nichts wissen. Ja, sie klagt sogar, daß diejenigen, die Indien heute kritisieren, gleichzeitig China und anderen Staaten mit autoritären Regierungen Beifall spenden. Die Maoisten im eigenen Lande hat sie in die Reihe der feindlichen und verbotenen Gruppierungen verwiesen. Ihr Moskau-Kurs ist zu festgefahren, die Kritik an ihrem Verhalten aus Peking zu beißend, als daß sie in diesem Punkte einen Kurswechsel vornehmen könnte. Im übrigen ist die Situation heute in Indien ganz anders als 1949 in China. Dort handelte es sich um eine Revolution auf breiterer Grundlage, um eine Volkserhebung zum Sturz einer abgewirtschafteten Regierung. In Indien dagegen will Indira Gandhi eine „Revolution“ von oben verordnen, ohne Verankerung in den Massen, ohne intensive Vorbereitung. Sie hätte in der Vergangenheit durchaus die Möglichkeit gehabt, ein Mao Tse-tung Indiens zu werden. An der Ausstrahlungskraft fehlte es ihr, wie die Wahlen von 1971 deutlich gezeigt haben, jedenfalls nicht.

Zusammenbruch moralischer Autorität

Die Krisensymptome, von denen Indien heute erschüttert wird, sind nicht neu. Schon vor längerer Zeit erhoben sich Stimmen, die vor einem „weiteren Nachlassen der öffentlichen Moral und zunehmendem Ignorieren sozial-ethischer Maßstäbe“ warnten (Hindustan Times, 29. 9. 73). Noch deutlicher wurde der Chefredakteur dieser Zeitung, B. G. Verghese, in drei umfangreichen Artikeln über die Situation in Indien im April 1974 (Auszüge in: Indo-Asia, Juli 1974, S. 209 ff.). Verghese schrieb damals u. a.: „Seit der Unabhängigkeit war unser Land noch niemals in einer solch tiefen und umfassenden Krise. Die entscheidende Herausforderung Indiens ist die Armut. Die gegenwärtige Wirtschaftskrise hat ihre Wurzeln jedoch in einer politischen Krise, die entstanden ist, weil es an dem Willen gebricht, das Richtige zu tun. Der Kern der politischen Krise wiederum ist eine moralische Krise: Der Zusammenbruch der moralischen Autorität... Die Unentschiedenheit an der Spitze führte zu Zynismus, Disziplinlosigkeit, zu Wut und Ausbrüchen der Gewalt. Es gibt deutliche Zeichen der Desintegration und ein sich allmählich entwickelndes Chaos.“

Seit April 1974 ist mit dem 72jährigen ehemaligen Gandhi-Jünger *Jayaprakash Narayan* nach fast 25jähriger politischer Enthaltensamkeit ein Mann an die Öffentlichkeit getreten, der dem Zerfall und „Zertrampeln“ der Werte Indiens den Kampf angesagt hat. Er hat eine kulturelle, erziehungspolitische, soziale und moralische Revolution aufs Papier geschrieben und gilt als integrierter Fortsetzer der Bestrebungen von *Mahatma Gandhi*. Daraus entstand für Indira Gandhi, die Nehru-Tochter, die bisher größte Herausforderung. Als einer der ersten wurde Narayan Ende Juni verhaftet.

Der Zusammenbruch von Moral und traditionellen Werten hat verschiedene Wurzeln. Die Einheit Indiens, auf verbindenden Grundüberzeugungen beruhend, hatte anfänglich aus zwei Gründen Bestand: „a) religiös: über Jahrtausende hinweg hatte Indien seine religiös-kulturelle Einheit, seinen ‚Hindu way of life‘, seine religiös sanktionierte Kasten-Sozialstruktur, seine gemeinsame Sanskrit-Sprachtradition bewahrt. b) säkular: unter den Engländern hatte sich eine gesamtindische, westlich gebildete, sich englisch verständigende Verwaltungs- und Bildungselite sowie im Kampf gegen die Engländer ein westlichen Nationalismusbildern folgender indischer Nationalismus herausgebildet“ (Internationales Asien-Forum, April 1970, S. 251). Diese beiden Dimensionen indischer Einheit wurden von zwei unterschiedlichen Seiten in Frage gestellt: Einmal von der fortschreitenden, bereits von Nehru bewußt angestrebten Säkularisierung der indischen Gesellschaft und Politik (ohne die die Muslime keinen Platz in der indischen Nation hätten), die einer religiös begründeten „Hindu-Nation“ keinen Raum gibt. Die hinduistische Jan-Sangh-Partei hat diesem Konzept von Anfang

an den Kampf angesagt. Die zweite Dimension schließlich sieht sich durch die im demokratischen Prozeß empor-kommenden regionalen Eliten gefährdet, die nicht mehr durch eine gemeinsame westliche Bildung oder durch das Bewußtsein eines einigenden Unabhängigkeitskampfes geprägt sind.

Die Abfolge des Wertzerfalls wird noch deutlicher dargestellt in einem Sonderheft „Values in Crisis“ der vom Theologischen Zentrum in Alleppey in Kerala herausgegebenen Zeitschrift „Jeevadhara“ (A Journal of Christian Interpretation, Nr. 25, Jan./Febr. 1975). Demnach achtete Indien in seinem nationalen Befreiungskampf von 1921 bis 1947 Ideale wie Freiheit, Gleichheit und Gewaltlosigkeit in ganz besonderer Weise. Sie erhielten eine neue und zeitgemäße Interpretation, die sich von früheren unterschied. Jeder der für die Öffentlichkeit arbeitete, sah sein „dharma“ (Pflicht) darin, dem Volk zu dienen. Ihr Einsatz war größtenteils selbstlos. Jedem einzelnen war bewußt, daß Indien aus seiner Erniedrigung nur herauskommen konnte, wenn alle gemeinsam für die Freiheit kämpften. In ihrem Freiheitskampf waren die Inder damals inspiriert von Gandhi. Durch das Vorbild einzelner, die selbst den Einsatz ihres Lebens beim Kampf für das Gemeinwohl nicht scheuten, wurde das soziale Leben des Landes stark geprägt: „Damals dachten nur wenige daran, durch den Gebrauch unfairer Methoden reich oder mächtig zu werden. Dienen, und nicht Bedient-Werden war die Krönung des Lebens.“

Doch bereits mit Erlangung der Unabhängigkeit änderte sich das Bild radikal. Man konnte Güter und Macht erlangen, gut leben und sich frei äußern. Der so lang bewahrte Idealismus brach weitgehend zusammen. Vom Tode Gandhis an kam es gerade in den Reihen seiner engsten Mitarbeiter zu einer Trennung von Wort und Tat, der Profit bestimmte das Handeln. Parallel dazu erfaßte die indische Jugend die aus dem Westen übernommene Skepsis gegenüber traditionellen Werten. Leere und Resignation — verstärkt durch die schlechten beruflichen Chancen und wirtschaftlichen Bedingungen — herrschen seitdem unter der Jugend vor.

Nur unter den Arbeitern und Bauern gab es in den fünfziger Jahren noch einmal einen neuen Wertkonsens, als sie sich gemeinsam für eine neue Gesellschaftsordnung einsetzten. Teilweise mit marxistischem Gedankengut angereichert, waren sie bereit, Opfer und Verfolgung auf sich zu nehmen, um ihr Ziel zu erreichen. Durch Kompromisse seitens der Unternehmer, die die organisierte Arbeiter- und Bauernschaft zu fürchten begannen, allerdings wurden die revolutionären Ziele schon bald abgeblockt. Das Profitmotiv zerstörte alle neuen Ideale und Werte.

Die Kommerzialisierung hat auch nicht vor dem Erziehungswesen und der Kunst haltgemacht: „Im Namen der Erziehung wird Wissen verkauft und bezahlt.“ Und besonders im politischen Bereich hat sich der Einfluß des Geldes erschreckend ausgeweitet. Die großen Industrie-

unternehmen investieren ihr Geld in einem „politischen Handelsunternehmen“, einer Partei: „Kurz, der Kollaps auf dem Gebiet der Werte hat alle Bereiche unseres Lebens erfaßt.“

Die Krisensituation als Folge dieses Kollapses ergab sich aber erst durch den Konflikt verschiedener in der indischen Gesellschaft heute wirksamer Wertsysteme. So wetteifern heute Feudalwerte, die weiterhin das sozio-ökonomische und politische Leben bestimmen, mit solchen aus dem westlich-kapitalistischen (Privatinteresse, Wettbewerb, Leistung) und schließlich solchen aus dem sozialistischen Wertsystem, die von den linken Parteien propagiert werden. Gegenwärtig bestimmend sind die Werte des Westens, obwohl sie der indischen Kultur eigentlich fremd sind, in der z. B. das Privatinteresse immer vom „privaten“ Interesse der Familie oder der Kaste eingeengt war. Daß dieser Einbruch dennoch gelungen ist, ist andererseits auf die jahrhundertlange psychologische Vorbereitung durch den Feudalismus zurückzuführen. So fand die für eine Kastengesellschaft charakteristische Arbeitsteilung unter den westlichen Bedingungen ihre natürliche Fortsetzung. Die automatische Verbindung von Reichtum und Status mit der Herkunft ließ es größtenteils natürlich erscheinen, daß die „Herrenklasse“ die Besitzenden stellt und die Entscheidungen fällt. Die gegenwärtige Krise läßt sich auf diesem Hintergrund auf zwei sehr unterschiedliche Phänomene zurückführen. Weder die Verbreitung westlicher noch kommunistischer Werte an sich hätten zu dem heutigen Debakel geführt. Vielmehr war es die Unfähigkeit, die von kapitalistischen Propagandisten geweckten Bedürfnisse der Massen zu befriedigen, die zu der weit verbreiteten Frustration führten. Insofern handelt es sich nicht so sehr um einen Konflikt zwischen Kapitalismus und Feudalismus oder Sozialismus, sondern eher um eine Auseinandersetzung zwischen kapitalistischen Werten und Praxis. Der Feudalismus spielt insofern eine Rolle, als er Fatalismus und Jenseitigkeit fördert. Schließlich haben die marxistischen Parteien des Landes erheblich zu der allgemeinen Krise beigetragen: „Ihre Führer predigten den neuen Himmel und die neue Erde einer klassenlosen Gesellschaft, während sie sich selbst in ihrem eigenen Himmel offensichtlichen Genusses niedergelassen haben. Dadurch, daß sie den Abstand zwischen Erwartung und Erfüllung verbreiteten, säten auch sie den Samen der Frustration.“

Besinnung auf Mahatma Gandhi

Die Auswüchse und Fehlentwicklungen des Kapitalismus westlichen Zuschnitts, die in so erheblichem Maße zur Zerstörung traditioneller Werte beigetragen haben, werden fast übereinstimmend von sozialkritischen christlichen Kreisen als auch von Jayaprakash Narayan und seiner Bewegung Jana Tantra Samaj angeprangert, die in kurzer Zeit große Teile des Landes erfaßte, besonders bei der Jugend und den Studenten auf ein unerwartetes Echo

stieß und zu einer nicht mehr für möglich gehaltenen Solidarisierung führte. Auffallend ist, daß man sich von beiden Seiten immer wieder auf Mahatma Gandhi und sein Konzept „Sarvodaya“ (Wohlfahrt für alle) beruft. (Unter diesem Aspekt ist es erklärlich, daß die Pressezensur auch Aussprüche von Gandhi betrifft!) Die Ideale Gandhis scheinen eine gute Basis für die geforderte „totale Revolution“ zu sein, die — laut *Sebastian Kappen* in „Jeevadhara“ — „die Transformation aller heutigen Werte verlangt“. Ihm und vielen anderen, die sich vom Christentum her Gedanken über eine Neuordnung der indischen Gesellschaft machen, schwebt ein Sozialgefüge vor, das den Wert jedes einzelnen anerkennt und respektiert, in dem statt des unerbittlichen Konkurrenzkampfes, der von vornherein die Mehrheit der Bevölkerung an den Rand des Existenzminimums drängt, die Bereitschaft zu Kooperation aller vorherrscht. All dies kann nach Meinung der Befürworter eines solch radikalen Wandels, für den es allerdings bisher nur Überlegungen gibt, nur im Rahmen einer umfassenden Kulturrevolution mit dem Ziel einer „sozialistischen“ Zukunft geschehen, die „in Harmonie mit der Botschaft des Evangeliums lebt“. Die konkrete Ausfüllung eines solchen sozialistischen Konzeptes und die Abgrenzung gegen pervertierte sozialistische Modelle werden zu den schwierigsten Aufgaben zählen. Allerdings wird man daran auch erst Erfolg oder Mißerfolg messen.

Die u. a. um diese Zeitschrift gescharten Katholiken sind sich aber durchaus bewußt, daß die Verwirklichung der Ziele auf sich warten läßt. Mit nur 7,67 Millionen Katholiken (= 1,4% der Bevölkerung) und 6,45 Millionen Protestanten (= 1,2% der Bevölkerung) ist der Stellenwert der Christen sehr niedrig. Zudem ist die Diskrepanz zwischen den Kirchenleitungen und christlichen Gruppen gerade in den Fragen sozialer Reformen eklatant. Als Minderheit mit — derzeit noch — großen Gütern und Besitztümern, mit starken Institutionen und insofern unverhältnismäßig großem Einfluß hat sich die katholische Kirche bisher in politischen und wirtschaftlichen Fragen zurückgehalten, um den status quo nicht zu gefährden. Auch jetzt nach der Ausrufung des Ausnahmezustandes hat sie sich nicht zu Wort gemeldet.

Die kirchliche Presse unterliegt ebenfalls der Zensur („The Examiner“, die Kirchenzeitung von Bombay, vom 28. Juni hat z. B. in einem Artikel über den Ausgang der Wahlen in Gujarat anstatt des Schlußabsatzes einen großen schwarzen Fleck). Auf dem 24. Jahrestreffen der Katholischen Union Indiens Anfang Juli blieb es bei allgemeinen Aufrufen zum Einsatz für die Unberührbaren und die Unterdrückten (NCNS, 11. 7. 75), und die Christliche Union Indiens als politischer Sprecher der christlichen Kirchen rief zur Unterstützung der Regierungsmaßnahmen auf (vgl. The New Leader, Bangalore, 27. 7. 75).

Manche Reformansätze innerhalb der Kirchen werden jetzt wohl vorläufig nicht verwirklicht werden. Zurückhaltung heißt die Parole. In der Mai/Juni-Ausgabe von

„Jeevadhara“ dagegen findet sich folgender Vermerk: „Hier ist eine Bemerkung zu Jayaprakash Narayans Bewegung angebracht, die gegenwärtig so viel Aufmerksamkeit erregt. Selbst wenn die Motive einiger seiner augenblicklichen Verbündeten fragwürdig und ihre Integrität anzuzweifeln ist, so ist seine grundsätzliche Position doch empfehlenswert. Angeregt von den Ideen Gandhis, hat er ernsthaft die Macht des Volkes gegenüber der des Staates herausgestellt. Er ist tief davon überzeugt, daß das Volk Herr über sein Schicksal sein sollte. Das ist etwas, was auch Jesu von Nazareth angezogen hätte.“

Ähnlich ist die Polarisierung innerhalb der lutherischen Kirchen Indiens gelagert. Auf dem Seminar in Madras wies *Nirmal Minz* aus Ranchi eindringlich darauf hin: „Die Mehrheit unserer Mitglieder — bis zu neunzig Prozent — gehört zu den armen Klassen. Woran liegt es dann, daß unsere Kirche noch immer Wertvorstellungen des Mittelstandes vertritt? Wer ist berufen, für die Armen zu sprechen?“

Da sich die innerkirchliche Diskussion zunehmend auf die

Frage der Armut, der Fürsprache für die Masse der Inder, der Glaubwürdigkeit der Kirche zuspitzt, könnten die christlichen Kirchen im Endeffekt als Resultat dieses inzwischen geradezu stürmisch in Gang gesetzten Prozesses der Standortbestimmung durchaus eines Tages einen nicht zu übersehenden Beitrag zur Lösung der gesellschaftlichen Probleme des Landes leisten. Die Auseinandersetzung über die bestimmenden Werte und die derzeit wenig erfreuliche Bilanz, daß auch in den Kirchen das Geld als überragender Wert häufig ausschlaggebend für das Handeln ist, bieten Anlaß zu einer Neubesinnung. Unüberhörbar sind in letzter Zeit die Forderungen aus den Kirchen, die aus dem Ausland importierte äußere Wohlhabenheit abzubauen. Der durchaus als schmerzlich empfundene Prozeß wird als heilsam angesehen für die Bewältigung der gegenwärtigen Krise. Eigeninitiative, Selbständigkeit, Selbstvertrauen, „revolutionäre Geduld“ und Bewußtseinsbildung durch Überzeugung, nicht Agitation gelten als notwendiges Instrumentarium für den grundlegenden Wandel.

Norbert Sommer

Kirchliches und religiöses Leben

Die Jesuiten, der Papst und die Gesamtkirche

Zur 32. Generalkongregation des Ordens

„*Decreta Congregationis Generalis XXXII*“ — unter diesem Titel kam vor kurzem (Juni 1975) die offizielle Ausgabe der Dokumente heraus, die von der 32. Generalkongregation (GK) der Gesellschaft Jesu in Rom vom 2. Dezember 1974 bis 7. März 1975 ausgearbeitet und beschlossen wurden, das Ergebnis aus drei Monaten gemeinsamer Beratung von 236 Jesuiten aus rund 80 Provinzen des Ordens (der insgesamt 29 000 Mitglieder zählt). Über diese GK wurde schon viel geschrieben, Richtiges und Entstellendes. (Zu den besten Gesamtberichten gehören: Friedrich Wulf, *Wohin steuern die Jesuiten?*, in: *Geist und Leben*, April 1975, 137—147, und Walter Kern, *Der Schluß als Beginn. Zur Generalkongregation der Jesuiten*, in: *Stimmen der Zeit*, Mai 1975, 289—292.) Die Publikation der Dekrete gibt aber den Anlaß zu einer Besinnung auf die Vorgänge, Ergebnisse und Auswirkungen im Orden und in der Kirche. Wir haben deshalb den gegenwärtigen Provinzial der österreichischen Jesuitenprovinz und bekannten Professor für christliche Philosophie an der Universität Innsbruck, *Emerich Coreth*,

um eine abschließende Würdigung gebeten. (Die Zwischenüberschriften sind von der Redaktion.)

Allein die Tatsache, daß die Dekrete der GK schon offiziell veröffentlicht sind, ist nicht selbstverständlich. Papst Paul VI. hatte am 15. Februar verlangt, daß ihm die Dekrete vor ihrer Publikation zur Überprüfung vorgelegt werden; dies geschah zum Abschluß der GK am 7. März. Nach einem spannungsreichen Intervall — niemand wußte, was inzwischen vor sich ging — wurden die Dekrete mit einem Schreiben des Kardinalstaatssekretärs *Jean Villot* vom 2. Mai 1975 im Auftrag des Papstes an den Ordensgeneral *P. Pedro Arrupe* zurückgestellt und zur Veröffentlichung freigegeben. Bereits im folgenden Monat lag die Ausgabe in einem Band von 200 Seiten gedruckt vor. Er enthält eine historische Einführung (9—40) und im Anhang kirchliche Dokumente, die sich auf die GK beziehen (163—203). Den Hauptteil des Bandes bilden auf rund 120 Seiten (41—161) die von der GK verfaßten Dekrete; sie sind damit rechtskräftig promulgiert.