

CHRISTIN
CHRIST UND
CuS
SOZIALISTIN
SOZIALIST

**Blätter des Bundes der
Religiösen Sozialistinnen und Sozialisten
Deutschlands e.V.**

Einzelverkauf
6,- DM

51. Jahrgang

November
1998

3/98

Darius Dunker
Weg ohne Ziel? Deutschland nach der Wahl

Siegfried Böhringer
Das Europäische Kairos-Dokument

Klaus Kreppel
**Brauchen wir noch Sozialistinnen
und Sozialisten?**

Heinz Halm
**Islam und Islamismus –
Eine Begriffsunterscheidung**

Jürgen Schübelin
Pinochet vergessen? Chile nach 25 Jahren

und weitere Beiträge

Impressum

CuS – Christin und Sozialistin/ Christ und Sozialist wird herausgegeben vom Vorstand des Bundes der Religiösen Sozialistinnen und Sozialisten (BRSD) e.V.:

Dr. Martina Ludwig, Chemnitz

Matthias Nauerth, Ellerbek

Philipp Stratmann, Tübingen

Erscheinungsweise vierteljährlich
Bezugspreis jährlich DM 30,-
(Ausland DM 35,-) incl. Porto

Zahlungen zu Beginn des Jahres
bitte an den Bund der Religiösen
Sozialistinnen und Sozialisten (BRSD),
Postbank Dortmund
189 389-464 (BLZ 440 100 46).

Quittungen werden auf Wunsch
zugesandt. Förderabo DM 40,- oder
mehr. Beiträge über DM 30,- sind als
Spende steuerlich absetzbar.

CuS im Internet:

<http://homepages.teuto.net/cus/>

Redaktion:

Darius Dunker, Aachen
Maik Eisfeld, Schlotheim/Thür.
Udo Fleige, Tübingen
Jürgen Gorenflo, Karlsruhe
Dörte Münch, Aachen
Matthias Nauerth, Ellerbek
Christa Peter, Berlin
Oliver Wildner, Hamburg

Abonnements und Retours:

BRSD c/o Dr. Martina Ludwig,
Hohensteiner Straße 12
09117 Chemnitz
Fon/Fax: 0371/85 77 366
Kündigungen werden zum
Jahresende wirksam.

Layout:

Thomas Biedermann, Hamburg

Druck: Hephata-Werkstätten,
Mönchengladbach

Hergestellt auf Umweltschutzpapier
ISSN-0945-828X

Inhaltsverzeichnis

Darius Dunker Weg ohne Ziel? Deutschland nach der Wahl	4
Siegfried Böhringer Als Hunderttausend aufstanden für einen andere Politik	5
Siegfried Böhringer Das Europäische Kairos-Dokument	8
Ulrich Peter Pfarrer, Sozialist, Humanist – Harald Poelchau	15
Klaus Kreppel Brauchen wir wieder Sozialistinnen und Sozialisten?	20
Heinz Halm Islam und Islamismus – Eine notwendige Begriffsklärung	34
Udo Fleige Interview mit Prof. Heinz Halm	39
Jürgen Schübelin Pinochet vergessen? Chile, 25 Jahre nach dem Militärputsch	41
Jürgen Schübelin Gero Gemballa über die Colonia Dignidad	49
Dörte Münch Auf dem Weg zu einer neuen Sensibilität. Dorothee Sölles „Mystik und Widerstand“	50
Erhard Griese Sorget euch nicht zu sehr um das Reich Gottes!	53

Editorial

*Vielleicht in dunklen Nächten hast du den Schrei
mit dem Dolch durchmessen, die Fußspur im Blut:
den einsamen Grat unseres tausendfach
zu Boden getretenen Kreuzes,
die heftigen Schläge an schweigender Tür,
den Abgrund oder den Blitz, der den Mörder verschlang,
wenn die Hunde heulen und die gewalttätige Polizei
unter die Schlafenden tritt,
brutal die Fäden zusammendrehen der Tränen,
entsetztem Lid entrissen.*

Pablo Neruda, Die Verbrechen

Als wir uns entschlossen hatten, Jürgen Schübelins Bericht über die Verhältnisse in Chile in diese Ausgabe von CuS aufzunehmen, ahnten wir nicht, daß das Schicksal jenes Landes wieder in die Schlagzeilen der europäischen Medien geraten würde. Im Oktober wurde der einstige Diktator Augusto Pinochet Ugarte in England verhaftet. Wie es in dem Land ein viertel Jahrhundert nach dem Militärputsch gegen die frei gewählte sozialistische Regierung heute aussieht, schildert der Beitrag in diesem Heft.

Auf den folgenden Seiten sind aber zunächst die politischen Verhältnisse in unserem Land Thema. Siegfried Böhringer berichtet von den Protesten gegen die alte Bundesregierung. Doch auch die neue wird eine kräftige linke Opposition brauchen, damit dieses Land wieder sozialer und gerechter werden kann. Ob wir Sozialistinnen und Sozialisten dazu brauchen, war Thema des Vortrags von Klaus Kreppel auf der Jahrestagung des BRSD, den wir in dieser und der nächsten Ausgabe abdrucken. Vorausgegangen war ihm der Vortrag von Arnold Pfeiffer, den wir in der vorigen Ausgabe veröffentlicht haben.

Dieses Heft erscheint spät, doch wir hoffen, daß noch in diesem Jahr die nächste Ausgabe bei euch sein kann. Es grüßen im Namen der ganzen Redaktion

Darius und Dörte

Uli und Christa Peter: Dank und Kompliment

Es ist banal und doch nicht immer deutlich: eine Organisation wie der BRSD existiert nur so lange, wie Menschen da sind, die ihr eine Zeit lang Intelligenz, Kreativität, Herz, Nerven, Geld und vor allem Zeit zur Verfügung stellen. Genauso ist es mit der spirituellen und politischen Ausstrahlung dieses Bundes, die von dem abhängt, was die Mitglieder einzubringen bereit sind.

Wer den Bund in den letzten Jahren erlebt hat, kennt die große Bedeutung von Uli und Christa Peter für den BRSD in diesem Sinne. Beide haben nun seit der vorletzten Ausgabe die zentrale Verantwortung für CuS abgegeben. Uli gehört nicht mehr zur Redaktion der Zeitschrift, nachdem er schon 1996 die Arbeit im Vereinsvorstand niedergelegt hatte. Christa hat die Chefredaktion von CuS abgegeben, bleibt allerdings normales Redaktionsmitglied.

Auch wenn sie damit ihr Engagement für den BRSD nicht beendet haben, so ist es doch der Rückzug beider Personen aus zentralen Verantwortlichkeiten, mit denen sie den Bund und diese Zeitschrift prägten. Dies nötigt zu zweierlei, was hier in aller Zurückhaltung, aber doch öffentlich geschehen soll: zum Ausdruck von Dank und zu einem Kompliment, und zwar dafür, daß sie so viel von sich dieser Zeitschrift, dieser Organisation und den konkreten Menschen in ihr zur Verfügung stellten und für die Qualität dessen, was sie in all den Jahren eingebracht haben.

In diesem Sinne kurz und herzlich: „Uli, Christa: Danke und Kompliment!“

Vorstand und Redaktion

Neuer Weg ohne neues Ziel?

„Erstmals in der Nachkriegs-Geschichte gibt es im Deutschen Bundestag eine sozialistisch-kommunistische Mehrheit.“ – Entstand dieser Satz einer ernsthaften Wahlanalyse und nicht rechtsextemer Propaganda, so wären die Ausgangspunkte für eine christlich-sozialistische Analyse der politischen Situation vielversprechend. Bei aller Zurückhaltung über tatsächlich zu erwartende Kursänderungen der neuen Bundesregierung können wir immerhin aber feststellen, daß jenes Wahlergebnis eingetroffen ist, das Matthias Nauerth in der vorigen Ausgabe von CuS bereits als interessanteste Möglichkeit skizziert hat: Die rot-grüne Mehrheit ist eingetreten, die PDS hat Fraktionsstärke erreicht. Daß SPD und Bündnis 90/Grüne nicht auf Stimmen der PDS angewiesen sind, hat uns eine wochenlange Selbsterfleischung der Linken erspart. Nun ist zu wünschen, daß die PDS tatsächlich mit Oppositionsarbeit von links her die Regierung zur Rechtfertigung ihres Kurses zwingen wird. Für die PDS selbst könnte diese Rolle heilend sein: Die Selbsterverortung am linken Rand würde beispielsweise die nationalistische Debatte, die in das „Neue Deutschland“ der PDS eingezogen ist, hoffentlich ausschließen.

Einige Änderungen haben vielleicht wirklich eine Chance. Das Staatsbürgerschaftsrecht wird – wenn auch zurückhaltender, als von den Grünen gefordert – reformiert. Der Versuch, mit der wirtschaftlichen Umgestaltung Europas auch eine europäische Beschäftigungspolitik zu verknüpfen, wird hoffentlich nicht mehr blockiert. Nach dieser Wahl schließt sich Deutschland der großen Mehrheit der sozialdemokratisch und sozialistisch regierten

Länder Europas an. Das provoziert aber auch ganz neue Sorgen der europäischen Sozialistinnen und Sozialisten, nach Tony Blairs „New Labour“ wachse mit Gerhard Schröders „neuer Mitte“ der Druck auf die europäischen Schwesterparteien, sich ebenfalls dem wirtschaftsliberalen Kurs anzuschließen.

Die konservative Presse hat nach der Wahl in diversen Publikationen die Befürchtungen ihrer Klientel ausgeräumt, es könnte sich allzu viel ändern. In der Tat: Auch der „Vorwärts“ brachte nach der Wahl Schröder und Fischer nur unter der Überschrift „Der neue Weg“. Von neuen Zielen ist kaum die Rede. Matthias Nauerths Hoffnung, die Parteienbasis würde ihrer Regierung nicht alles erlauben, scheint sich nach den Eindrücken von Koalitionsverhandlungen und Personaldiskussion bisher leider nicht zu bestätigen. Der große Wahlsieg der Frauen – ihnen gehören erstmals 31% der Bundestagsmandate (bei PDS und Grünen besitzen sie sogar eine große Mehrheit der Sitze) – fand bei der Kabinettsbildung ebenfalls wenig Berücksichtigung. So sind also die Aufgaben für uns Linke nach dieser Wahl klar: Alle drei „Wahlsieger“ brauchen innerparteiliche und externe Kräfte, die sich statt des bloßen Austauschs des Personals für neue gesellschaftliche Ziele und eine tatsächliche Änderung des politischen Kurses in diesem Land einsetzen.

Als Hunderttausend aufstanden für eine andere Politik

Ein Erlebnisbericht von der Großdemonstration am 20. Juni 98 in Berlin

Aus der „Erfurter Erklärung“ von Anfang 97 („Verantwortung für die soziale Demokratie“, vgl. CuS 3-4/97) ist anderthalb Jahre danach ein breiter Strom geworden. Beim „Bochumer Ratschlag“ vom 7.3.98 („Mut für eine andere Politik – Heraustreten aus der Zuschauerdemokratie“) beschlossen die dort Versammelten (ich konnte dabei sein), ein viertel Jahr vor den Bundestagswahlen mit einer Großdemonstration ihr Ziel einer anderen, wirklich sozialen Politik, und daher einer anderen Regierung, mit aller Kraft in der deutschen Öffentlichkeit laut werden zu lassen. Von einem Organisationsbüro in Frankfurt und einem zweiten in Berlin vorbereitet und koordiniert, gelang das gewagte Projekt.

Was war das Besondere am Berliner 20. Juni? War es die sehr große Zahl der Menschen, die mit starker Motivation und einem beachtlichen Einsatz an Zeit und Kraft (oft auch an Geld) aus allen Teilen der Bundesrepublik mit Bussen oder Bahnen zusammengekommen waren? In gleichem Maß waren es Frauen und Männer, Jüngere und Ältere, ganz Junge und ziemlich Alte (wie ich), die sich meist nach einer viele Stunden währenden nächtlichen und frühmorgendlichen Fahrt um 12 Uhr mittags in Berlin zusammenfanden. Zunächst trafen wir uns zu Auftaktkundgebungen an drei Punkten: in Kreuzberg, am Prenzlauer Berg, in Berlin Mitte, um dann in nicht enden wollenden Sternmarsch-Kolonnen zur

zentralen Kundgebung um 15 Uhr auf dem Alexanderplatz zusammenzuströmen. Fünf Stunden des beieinander Stehens, miteinander Gehens, sich Austauschens, des Aufmerkens und Reagierens auf Worte, Töne, Bilder, die ermutigen und verbinden konnten. Eindrucksvoll genug und unvergeßlich für alle Teilnehmenden – oder war es der alles durchziehende rote Faden des lauten und scharfen Protestes gegen die unsoziale Politik der Bonner Koalition in allen Reden, bei allen Aufschreien, auf allen Fahnen oder Transparenten des Tages? Sicher dies, aber nicht dies allein! Es war noch etwas ganz anderes, wirklich Sensationelles, Inspirierendes, das von den Medien, fixiert auf Prominenz, Skandal und vordergründige Sensation, fast ganz ignoriert und verschwiegen wurde.

Aus meiner noch frischen Erinnerung mache ich es an drei Punkten fest. Jetzt noch bin ich davon stark beeindruckt und ganz erfüllt, aber auch nachdenklich geworden:

1. Das ganz breite, vielfarbige Bündnis „für eine andere Politik“

Einzelne und Gruppen, die sonst durch Herkunft, Beruf, Mentalität wenig miteinander zu tun haben, wenig voneinander wissen, fanden zusammen, vereinten sich im gleichen „Schrei nach Gerechtigkeit“. Altersstufen, Nationalitäten, religiöse Zugehörigkeit, Bildungsunterschiede traten (in diesen Stunden jedenfalls) ganz zurück hinter der alle bewegenden Herausforderung, dem gemeinsamen Engagement. Gleich, ob jemand sich selbst von der Spaltung der Gesellschaft in Dazugehörende und Ausgeschlossene betroffen und bedroht fand, oder ob er/sie sich für andere betroffene und bedrohte Gruppen engagierte. Jeder und jede sah nicht mehr nur auf den eigenen Weg, das eigene Interesse, sondern öffnete sich für die Probleme der anderen. (Von mir empfunden als das

erste, kurze Aufleuchten eines größeren Miteinanders, bei dem nur der Mensch zählt, und das ich in dieser Weise noch nicht erlebt hatte; der Vorgesmack einer engagierten, großen Gemeinsamkeit, die sich freilich noch klären, festigen und viele Proben im Alltag bestehen muß, wenn sie nicht ein Strohfeuer bleiben soll.)

2. Die Stimme der Betroffenen

Sie erklang von vielen verschiedenen Seiten. Viel Musikalisches, viel Kabarettistisches war dabei. Entscheidend jedoch war: Man sprach nicht über die Leidtragenden der herrschenden Politik, sondern ließ sie selbst zu Wort kommen. Eine nicht vollständige Aufzählung: Da waren die gewerkschaftlich organisierten Arbeitnehmerinnen und Arbeitnehmer mit Horst Schmitthenner von der IG Metall als Hauptredner. In der Überzahl, und mit ihren hunderten roten Fahnen das ganze Bild prägend schien die Gewerkschaft Holz und Kunststoffe, die vielfach auch die Fahrten nach Berlin organisiert hatte, und deren bundesweiter Sprecher Gisbert Schlemmer ebenfalls zu den Erstunterzeichnern der „Erfurter Erklärung“ gehört. Neben den gewerkschaftlich Organisierten waren als zweite große, durch ihre Transparente sichtbare Gruppe die türkischen Arbeitervereine mit der leidenschaftlichen Anmahnung gleicher Lebensrechte für alle in unserer Bundesrepublik dabei. Weiter waren mit eindrucksvollen, engagierten Redebeiträgen die vielen Arbeitsloseninitiativen in ihrer bundesweiten Koordination (durch Angelika Beier, Bielefeld) vertreten; die Studierenden und die Schülerinnen und Schüler mit ihrer vielfach extrem erschwerten Ausbildungssituation; die Ausländerinnen und Ausländer in ihren großen rechtlichen und tatsächlichen Benachteiligungen (durch Murat Cakir, den Sprecher der ganz neu gebildeten Bundesarbeitsgemeinschaft der Ausländerbeiräte); und schließlich die

Gruppe der Flüchtlinge, deren ausgegrenzte Situation durch Julia Duchrow von der Aktion „Kein Mensch ist illegal“ eingebracht wurde. Das Bewußtsein, daß all diese Gruppen zu Opfern derselben herrschenden Politik geworden waren, brachte sie einander sehr nahe, und weckte einen sie alle entzündenden Ingrim, eine sie alle verbindende Vision gleicher Lebenschancen, die es gemeinsam zu erkämpfen gilt.

3. Die Abwesenheit der politischen Prominenz

Obwohl es sich ausdrücklich um eine Wählerinnen- und Wählerinitiative handelte, verlief das Ganze mit voller Absicht ohne Dabeisein irgendwelcher prominenter Personen aus Parteien, Parlamenten, Landesregierungen. Nicht für andere Köpfe in Parlament und Regierung, nicht für andere Parteien an der Macht wurde ja demonstriert, sondern wie es im Aufruf hieß – „für eine andere Politik“. Eine Politik „für soziale Gerechtigkeit und Demokratie, gegen Rassismus und Ausgrenzung“. Gemeinsam! Gleich, welcher Partei jemand angehört, mit ihr sympathisiert, sie am 27. September wählte, gleich, ob er oder sie überhaupt einer Partei angehört oder einer solchen nahesteht: Das allen gemeinsame Ziel wurde nicht in einem Machtwechsel, sondern in einem Politikwechsel gesehen, durch den die jetzigen sozialen Ungerechtigkeiten aufgehoben werden, einem grundlegenden Wechsel, den man sich freilich nur durch einen Wechsel der Regierungsparteien vorstellen kann. „Für eine andere Politik“, und nur darum, darum aber ganz entschieden „für eine andere Regierung“! Und daher kam die Entschlossenheit für ein weiteres Aufstehen auch über den Termin der Bundestagswahl hinaus. Nicht, um die Arbeit von Parlamenten, Regierungen und Verwaltungen zu ersetzen oder zu bevormunden, sondern um durch eine freie und breite Bürgerinitiative

die Unabhängigkeit der Entscheidungsträgerinnen und –träger von den Interessen der Wirtschaftsmächte, ihre politische Eigenständigkeit, erst zu ermöglichen. Damit, wie es in der Erfurter Erklärung heißt, eine andere Regierung „die Kraft für neue Konzeptionen, Theorie und Vision“ aufbringen kann. Weil es ohne das freie, nur dem Menschen verpflichtete Engagement der Bürgerinnen und Bürger nicht gehen wird, weil es auf eine starke, lebendige „Zivilgesellschaft“ ankommt, und weil die Politik niemals nur den Apparaten überlassen werden darf, wenn soziale Demokratie Wirklichkeit werden soll.

Dies war, wie ich finde, die stille Hintergrundüberzeugung der Demonstrierenden, welche die große Gemeinsamkeit dieses Tages erst entstehen ließ.

Zuletzt drei selbstkritische Anmerkungen:

a. Zu einer „anderen Politik“ gehört natürlich auch eine andere Umweltpolitik, die sowohl den Mitgeschöpfen dieser Erde wie den kommenden Generationen gerecht wird. Und auch eine die Menschen anderer Völker, Kulturen, Erdteile einbeziehende, auf globale Gerechtigkeit hin orientierte Außen- und Weltwirtschaftspolitik, wie auch eine andere, nicht-militaristische Sicherheitspolitik. Die Protestbewegung des 20. Juni 98 muß hierfür noch deutlicher geöffnet werden, als es in Berlin geschah.

b. Die Berliner Großdemo – der Tradition von Gewerkschaftsprotesten folgend – konzentrierte sich in ihren Parolen und Redebeiträgen weitgehend auf die absolut berechtigten Anklagen und Forderungen gegenüber der bisherigen Regierungspolitik. Die Frage, welches Nachdenken und Umdenken und Verantworten am Ort und im Alltag bei uns allen nötig ist, um eine wirklich gerechte Gesellschaft zu bauen, hatte dabei wenig Raum. Diese Frage muß aber viel Raum haben, wenn das Anklagen nicht alles sein soll. Es geht, wie das eben

veröffentlichte Europäische Kairos-Dokument im Titel sagt, schließlich doch nicht allein um die Einforderung einzelner Maßnahmen im Interesse Betroffener, sondern um etwas, für das wir alle verantwortlich sind: um „die Befreiung vom Diktat der deregulierten, globalisierten Wirtschaft und ihrer Konkurrenzkultur“.

c. Es mußte auffallen, daß Einzelne oder Gruppen aus der Ökumenischen Friedensbewegung („Für Friede, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung“), deren Arbeit in vielen Konferenzen und Erklärungen der letzten Jahre doch demselben Ziel wie die Berliner Demo gewidmet war, nicht in Erscheinung traten, und auch der ganze Berliner kirchliche Bereich unsichtbar blieb. (Mit der vielleicht einzigen und rühmlichen Ausnahme einer kleinen Kairos-Europa-Gruppe um Ulrich Duchrow.) Zwar waren einzelne Persönlichkeiten aus der ökumenischen Basis-Friedensbewegung von Beginn an, bei der Vorbereitung, oder als Rednerinnen und Redner in Berlin maßgebend dabei, wie Heino Falcke, Ulrich Duchrow, Christa Springe, Friedrich Schorlemmer und die wegen Erkrankung verhinderte Dorothee Sölle. Die Kräfte und Gruppen des „konziliären Prozesses“ im Ganzen blieben draußen (ebenso wie die durch ein gemeinsames „Projekt Weltethos“ eigentlich genauso auf diese Ziele gerichteten islamischen oder jüdischen Gruppierungen). Dabei war die große Versammlung durchaus bereit, Worte biblischer Mahnung und Hoffnung sich zu eigen zu machen, wie die ganz starke Zustimmung zu Friedrich Schorlemmers großer Schlußrede zeigte. Ich will nicht daran zweifeln, daß manche engagierte Christen und Christinnen (wie ich selbst) sich, ihres Friedensauftrages bewußt, in die demonstrierende Menge der Zigtausenden unauffällig eingereiht hatten. Dennoch: gleich, worin wir im einzelnen den Grund, der für mich so seltsamen, christlichen Abwesenheit in Berlin und an-

derswo sehen, wir müssen aus ihr heraus-treten und (nicht nur bei Demonstrationen) freimütig eintreten in die immer noch zaghaften, aber hoffnungsvollen Bündnisse dieser Zeit, wenn es nicht aus sein soll mit dem, was wir die Licht und Salzkraft unse- res Glaubens für diese Erde nennen.

Siegfried Böhringer

Das Europäische Kairos-Dokument

Ein Impuls zur Bündnisbildung für ein sozial gerechtes Europa

Ich berichte über das im Mai 1998 veröf-fentlichte Europäische Kairos-Dokument, mit dessen Entstehen ich auch persönlich verbunden bin, mit großer Freude. Nicht, daß sein thematischer Inhalt an sich etwas besonderes oder gar einmaliges wäre. Dies ist er nicht, schon die dem Dokument ange-fügte Literaturliste weist darauf hin. Das be-sondere dieses Textes liegt in der Erfahrung, dem Schmerz und der Hoffnung einer großen Zahl von Menschen und von Grup-pen aus allen Ländern Europas, die in ihm zum Ausdruck kommen, und in der starken Ermutigung, die dieser Text gerade dadurch für die Bildung eines breiten Bündnisses „für ein sozial gerechtes, lebensfreundliches und demokratisches Europa“ bedeuten kann – wie es im Titel des Dokumentes heißt. Ich denke, daß ein solches Bündnis gerade auch die Menschen einbeziehen kann, die – wie ich selbst – den Traditionen eines humanen Sozialismus verpflichtet sind mit dem kostbaren Vermächtnis, wie es sich etwa mit den Namen Christoph Blumhardt d.J., Martin Buber und Leonhard Ragaz ver-bindet. Mit den folgenden Informationen und Reflexionen möchte ich – ganz aus meinem eigenen sehr subjektiven Blickwin-

Übrigens: Das Frankfurter Organisati- onsbüro bleibt bestehen, damit es weiter gehen kann mit dem gemeinsamen „Auf- stehen für eine andere Politik“. Und die Beiträge der Berliner Demo werden bald in Buchform erscheinen.

kel – dazu beitragen, daß ein Interesse ge- weckt wird, welches dem in der Einleitung erklärten Ziel dieses Textes dient: Möglichst viele Menschen und Gruppen an ihrem ei- genen Ort und in ihrer eigenen Weise soll- ten diesen Text als Instrument nutzen, um die darin formulierten Analysen und Hand- lungsimpulse zu diskutieren, und sie sollten sich in irgendeiner Form zusammentun oder noch enger verbinden, um nach dem Maß ihrer Möglichkeiten „die gegenwärtige Si- tuation zu verändern.“ (S. 6; – Auch die im folgenden angegebenen Seitenzahlen be- ziehen sich auf das als Sonderdruck der Jun- gen Kirche erschienene Heft mit dem Text des Dokumentes.)

Kairos-Europa: Ein Kind des Konzili- aren Prozesses

Das Dokument, über das ich berichte, stellt eine Erklärung des Europaweiten Netzwerkes KAIROS EUROPA dar. Ja, man könnte diesen Text ohne weiteres als das eigentliche, das Bündnis-offene, aktuelle Grundsatz- und Aktionsprogramm dieses Netzwerkes bezeichnen. KAIROS EUROPA ist ein Kind des bei der Vollversammlung des Ökumenischen Rates in Vancouver 1983 initiierten „Konziliaren Prozesses“ für Gerechtigkeit, Friede und Bewahrung der Schöpfung. Ein eigenwilliges, und – soweit es den Weg der verfaßten Kirchen betrifft – ein mit dem Verlauf dieses Prozesses mehr und mehr unzufriedenes Kind sozusagen: Auf der ersten-Europäischen Ökumenischen Versammlung in Basel 1989 wurde es von Ökumenischen Gruppen ins Leben gerufen

(S.6), „weil abzusehen war, daß die Mehr- heit der europäischen Kirchen und Gemein- den den konziliaren Prozeß nicht in seinem verpflichtenden Charakter annehmen wür- den. [...] und keine Konsequenzen für ihre eigene Gestalt und das gesellschaftliche Handeln zu ziehen bereit sind.“ (Ulrich Duchrow 1992. In Ulrich Schmitthenner: Der konziliare Prozeß. 1998. S. 56.)

Dieser Eindruck hat sich in den darauf folgenden Jahren in vielfacher Weise be- stätigt und die Motive zu einem von amts- kirchlichen Programmen unabhängigen, und doch mit ihnen kooperierenden öku- menischen Engagement verstärkt. Wenn der Aufbruch des ökumenischen Frieden- sprozesses nicht erlahmen oder erstarren soll, darf er nicht den Amtskirchen allein überlassen bleiben.

Gesamteuropäische Vernetzung

Inzwischen gibt es etwa 500 – eine an- dere Angabe nennt die Zahl 1000 – sozial oder ökologisch engagierte ökumenische Gruppen und Netze in verschiedenen eu- ropäischen Ländern mit ihren nationalen Kooperationen, die sich in einer eigenstän- digen und lockeren Weise und mit eigenen, der nationalen und lokalen Situation ent- sprechenden, Aktions-Schwerpunkten in der Gemeinsamkeit der KAIROS-EUROPA- Bewegung verbunden haben: in Schweden, den Niederlanden, Belgien, Frankreich, Spa- nien, Italien, Schweiz, Österreich, Ungarn, Polen, Deutschland. Neu im Internet ist Kairos Europa in den Sprachen deutsch, englisch, französisch, spanisch, ungarisch, rumänisch, russisch. Das Kairos-Dokument ist bereits übersetzt ins Englische, Französische und Spanische. Weitere Übersetzun- gen – darunter sicher solche ins Ungarische, Russische und Schwedische – werden fol- gen. (S.35) Außerdem gibt es folgende Pro- jekte im Rahmen von Kairos: übergreifende Programmgruppen, ein in Kürze zu eröff- nendes Kairos-Zentrum zur kritischen Erfor-

schung und Verbesserung der Sozialpolitik in Europa – ein Koordinationsbüro in Brüssel – und ein von Ungarn aus versandtes KAIROS EUROPA NEWS BULLETIN. Von den vielen gemeinsamen Aktivitäten der letzten Jahre seien genannt: Die intensive, aktive Präsenz von Kairos bei der Europäi- schen Ökumenischen Versammlung in Graz 1997, besonders beim Bau des „Ökumeni- schen Dorfes“ und bereits bei der Vorberei- tung auf Graz, auch durch das von Ulrich Duchrow für Kairos verfaßte Heft „Versöh- nung im Kontext von Nicht-Versöhnung.“ Auch durch die Bildung eines Aktionsbünd- nisses der Basisgruppen für Graz. Außerdem sind schon manche internationale Konfe- renzen in Europa, und auch das Europäische Parlament selbst, von Kairos durch beson- dere Aktionen kritisch begleitet worden. Auf's Ganze des europäischen Kairos-Netzes gesehen können wir sagen, daß sein Leben sich nur im geringen Maße in organisatori- schen Formen zeigt, in hohem Maß jedoch im persönlichen Engagement, Beziehungen und Begegnungen.

Der „spiritus rector“

Man kann Ulrich Schmitthenner nur zu- stimmen, wenn er in dem erwähnten Buch Ulrich Duchrow, den Heidelberger Pfarrer und Theologieprofessor, als den „spiritus rector“ von Kairos bezeichnet. Dies läßt sich nicht übersehen und darf ruhig und aus- drücklich angesprochen werden, auch wenn es im Rahmen von Kairos nie in den Vorder- grund gerückt wurde.

Seitdem Ulrich Duchrow 1983 als kirch- licher Delegierter in Vancouver dabei war, hat er die Grundüberzeugungen des konzili- aren Prozesses in konsequenter und be- harrlicher Weise vertreten und immer aufs neue formuliert und vertieft. Wir können uns den Weg der europäischen Kairos-Be- wegung bis heute nur schwer vorstellen ohne das ihm eigene, aufmerksame, Dia- log-intensive Koordinieren und das unver-

drossene Vorangehen und Mitgehen auf den Ebenen der Organisation, der internationalen Kontakte, der Aktionen und der vertiefenden Grundorientierung, zu welcher er auch durch seine Schriften immer neue Impulse gegeben hat. Auch das neue Kairos-Dokument trägt seine Handschrift.

Das Kairos-Dokument: eine Gemeinschaftsarbeit

Dennoch ist dieses Dokument nicht das Werk eines Einzelnen oder einer offiziellen Instanz, sondern eine Kairos-Gemeinschaftsarbeit. Bereits 1996 ins Auge gefaßt, und mit dem Vorliegen eines ersten Entwurfes in Graz 1997 in eine neue Phase eingetreten, entstand es in seiner jetzt veröffentlichten Fassung durch einen Konsultationsprozeß, an dem sich etwa 200 Gruppen und Personen aus verschiedenen Ländern beteiligten. (S.6) Auch haben bereits nahezu 500 Gruppen und Einzelpersonen als Erstunterzeichnende ihr Einverständnis und ihre Unterstützung signalisiert. (S.57ff) Viele weitere werden folgen, besonders in anderen europäischen Ländern, sobald die Übersetzungen in die dortigen Sprachen vorliegen und bekannt werden. Auch dann wird der in Gang gekommene Kairos-Prozeß nicht beendet sein. Er ist dazu bestimmt, dauerhaft in den Dienst realer politischer Veränderungen gestellt zu werden. Bis Juni 1999 soll er durch das Arbeiten an den Fragen des Dokumentes in weiten daran interessierten Kreisen fortgesetzt werden mit der darauf folgenden Veröffentlichung der Ergebnisse, die vielleicht in eine erweiterte Fassung des Dokumentes einfließen für ein Großtreffen in Brüssel 1999 (verbunden mit gemeinsamen Forderungen an die europäische Politik). Im Jahr 2000 sollen dann die gewonnenen Erfahrungen und Einsichten in internationale Treffen von sozialen Bewegungen eingebracht werden. (S.35f, S.56) Natürlich haben wir im Kairos-Dokument nicht die einzig bestehende oder gar einzig

mögliche Formulierung eines Weges vor uns, hin auf ein anderes Europa, – auf ein Europa mit menschlichem Antlitz aus den Kräften des Glaubens. Doch sind dem Europäischen Kairos-Dokument einige Merkmale eigen, die ich als besonders beispielhaft und nachdenkenswert empfinde, mit denen ich auch persönlich ganz und gar übereinstimme, und durch welche dieser Text geeignet ist, eine gemeinsame Plattform für unterschiedliche Bewegungen zu bilden mit dem Ziel „eines sozial gerechten, lebensfreundlichen und demokratischen Europas.“ Auf solche Merkmale will ich im folgenden aufmerksam machen.

Sprechende und Angesprochene, Bündnisfähigkeit, biblische Begründung – und die wahre „Option für die Armen“

Zunächst finde ich es des Aufmerkwert, daß dieses Dokument nicht ein allgemeines Plädoyer für ein Europa der Gerechtigkeit darstellt, nicht einen Appell von einem vagen irgendwoher nach einem vagen irgendwohin. Es ist deutlich gesagt, wer hier die Sprechenden sind – nämlich die vor allem von der bestehenden Ungerechtigkeit betroffenen Gruppen in allen europäischen, besonders in den osteuropäischen Ländern, zusammen mit denen, die, ohne selbst betroffen zu sein, für sie einstehen. (S.6ff) So möchten, so sollten die Kairos-Gruppen sich verstehen. (Es scheint mir, daß dieses – die Opfer der Ungerechtigkeit ins Zentrum bringende Selbstverständnis – von Kairos in anderen Ländern Europas bereits stärker Wirklichkeit geworden ist als in Deutschland selbst.) Und es ist deutlich gesagt, wer die Angesprochenen sind: die engagierten Gruppierungen der Zivilgesellschaft, welche darauf aus sind, die Politik wieder in den Dienst des Menschen zu stellen – „Glaubensgemeinschaften, Gewerkschaften, soziale und ökologische Bewegungen.“ Daher ist auch die, am Ende des Dokumentes zu

findende, Kurzfassung als „Offener Brief“ ausdrücklich an diese Adressaten gerichtet. (S.9f, S.55). Mit einem solchen Konzept befreien wir uns von dem gängigen und nicht weiterführenden bloßen Klagen und Anklagen der „herrschenden Politik,“ und stärken die Partei- und Regierungsunabhängigen, nur der Menschlichkeit verpflichteten Bewegungen, um gemeinsam „von unten“ durch Druck wie durch konstruktiv-kritische Zusammenarbeit mit den Entscheidungsträgern reale politische Veränderungen zu erzielen. (Anders werden solche Veränderungen in der gegenwärtigen Situation ohnedies nicht möglich sein, wie besonders der französische Philosoph Anré Gorz eindrücklich dargelegt hat.) Das Kairos-Dokument will nicht anderen Gruppierungen Lehren erteilen und sie zur Sache rufen aus der Position eines eigenen, überlegenen Wahrheitsbesitzes heraus. Daher stehen auch die biblischen Begründungen seiner Aussagen nicht am Beginn, sondern am Schluß des Textes: nicht als Mittel, eigene Überzeugungen zu verbreiten, sondern als „ein Beispiel, wie kritische Selbstbesinnung zum Zweck verbesserter Bündnisfähigkeit aussehen könnte.“ (S.37) Es geht also überhaupt nicht darum, Kairos Europa als eine Art Superorganisation alternativer Gruppen aufzubauen, sondern bereits in dieser Richtung laufende Prozesse zu stärken. (S.9, S.36) Zugleich bleibt bei diesem Ansatz das immer häufiger gebrauchte Stichwort der „Option für die Armen“ kein frommer Wunsch und Vorsatz, sondern wird zur realen Grundlage jeder Veränderung. Auch kommen wir auf diesem Weg weg vom rein karitativen, paternalistischen Hilfe-Modell, das besagt, man müsse etwas für die Notleidenden tun, anstatt daß diese ermächtigt werden, selbst für ihre Sache einzutreten und so die Verhältnisse umzuwandeln, durch die sie heute noch zu Boden gedrückt und ausgegrenzt werden.

Schritte hin zu einem Menschen gerechten Europa

In der Gliederung des Hauptteiles des europäischen Kairos-Dokumentes ist un schwer der besonders von Leonardo Boff immer wieder beschworene Drei-Schritt der latein-amerikanischen Befreiungstheologie wiederzufinden: 1. Sehen (S.11: „Die Wahrheit der Situation sehen“) – 2. Urteilen (S.16: „Die Ursachen erkennen“ / S.21: „Mit Herz und Verstand urteilen“) – 3. Handeln (S.25: „Gemeinsam handeln“ / S.35: „Der weitere Prozeß und die nächsten Schritte“).

Es ist die Konsequenz, Entschiedenheit, Ganzheitlichkeit unseres Eintretens für „Friede durch Gerechtigkeit,“ welche hier im Blick auf das Europa der Gegenwart deutlich wird, und welche wir sowohl bei der herrschenden Politik wie auch am Leben, Reden und Handeln unserer Kirchen in der Regel so sehr vermissen. Weil ich diese drei Befreiungs-Schritte für so grundlegend halte, und sich ihre Anwendung auf die Grundprobleme Europas in unserem Dokument – wie ich meine – aufs neue bewährt hat, will ich kurz andeuten, wie ich sie verstehe, ohne auf die im Text dargelegten, aktuellen Konkretionen einzugehen.

Empfinden – Verstehen – Handeln

Um unser Dabeisein mit dem Herzen, dem Kopf und der Hand geht es bei diesen drei Schritten. Mit dem Herzen, das heißt: dem empathischen, in der Tiefe des Gemütes angerührten Hinblicken auf die Ausgegrenzten, Verarmten, Vergessenen (siehe auch S.26) und auf die ausgebeutete und zerstörte Natur. Ohne die reale mitfühlende Nähe zu den Opfern der Ungerechtigkeit blieben sowohl unsere Analysen wie unsere Aktionen seelenlos, ohne Innigkeit und Leidenschaft. – Mit dem Kopf, das heißt: dem klaren Blick auf die Hintergründe, Mechanismen und Akteure der Ungerechtigkeit,

der es uns erlaubt, „Roß und Reiter“ zu nennen und deutlich zu sehen und zu sagen, was es ist, das es zu entlarven, zu überwinden gilt, aber auch, worin unser eigener Anteil am Unrecht besteht, und welche übergreifenden Ziele und Visionen es sind, die sich uns auf tun. (Was im Europa von heute zu überwinden wäre, ist im Untertitel des Dokumentes beim Namen genannt als das „Diktat der deregulierten, globalisierten Wirtschaft und ihrer Konkurrenzkultur“; ein Diktat, das in einer remilitarisierten europäischen Außenpolitik seine ganze Härte zeigt. An der Stelle des Vorranges der vom Weltmarkt diktierten und nur wenigen zugute kommenden Geldvermehrung tritt bei dieser Urteilsbildung eine andere globale Hoffnungs- und Handlungsperspektive: die „Befriedigung der Grundbedürfnisse der örtlich lebenden Menschen in ihrer sozialen, kulturellen und natürlichen Umwelt und Rücksicht auf die Lebensmöglichkeiten der zukünftigen Generationen“ S.28.) Ohne dieses Mühen um die Klarheit des Erkennens würden unsere Mitleidsbezeugungen ohne Verstehen, unsere Aktionen ohne eindeutige Zielrichtung bleiben. – Mit der Hand, das heißt: dem realen Sich-Einmischen, Eintreten und Widerstand leisten mit dem Risiko eigenen Irrsins, und dem Aufsichnehmen von Konflikten und Ausgrenzungen. Auch mit der Notwendigkeit und Chance des Sich-Verbündens mit anderen Menschen und Gruppen auf demselben „Weg der Gerechtigkeit.“

Die Doppelstrategie unseres Handelns

Hier ist auch der Ort der von Kairos vertretenen „Doppelstrategie“ im Verwirklichen persönlicher und lokaler Alternativen einerseits, und im politischen Sich-Einmischen zur Veränderung des ganzen Unrechts-Systems andererseits. (S.29) Daher ist es nur logisch, wenn Kairos Europa sich aktiv beteiligt hat und noch beteiligt an der von der „Erfurter Erklärung“ ausgehenden

außerparteilichen Initiative zur Bundestagswahl 98, die mit der Berliner Großdemonstration am 20. Juni 98 ihren Höhepunkt fand unter dem Motto „Aufstehen für eine andere Politik.“ Es handelt sich um denjenigen Befreiungs-Schritt, der uns – nach Bonhoeffer – „aus ängstlichem Zögern heraus in den Sturm des Geschehens“ führt, weil Freiheit heißt, „nicht im Möglichen zu schweben, sondern das Wirkliche tapfer zu ergreifen.“ Wo wir uns diesem Schritt verweigern würden, könnte unser Fühlen und Denken nicht zur Tat werden, es bliebe ohne Wert, ohne Konsequenz, ohne Glaubwürdigkeit. Es ist eine Stärke des Kairos-Dokumentes, daß es uns den genannten befreienden Drei-Schritt mit konkreten Benennungen für den Weg zu einem menschlichen Europa der Zukunft ins Gedächtnis ruft. Es ist eine immer aufs neue mit Leben zu erfüllende Weg-Weisung, die für alles politische Handeln ebenso gilt wie für alle glaubende Existenz.

Rückbesinnung auf den prophetischen Auftrag christlicher Existenz

Mit dem zweiten Hauptteil des Dokumentes wird die kritische Selbstbesinnung der einzelnen Christen wie der christlichen Kirchen insgesamt angemahnt, mit dem Ziel, der vielfach vergessenen prophetischen Dimension christlicher Existenz neuen Raum zu schaffen. Aber auch: anderen Gruppierungen ein Beispiel dafür zu geben, wie ein selbstkritisches Besinnen auf die Wurzeln unserer Orientierung und die Grundmotive unseres Eintretens für Gerechtigkeit ausssehen kann. (S.37) Dieser Teil enthält eine sehr scharfe, tiefgehende Kritik gegenwärtigen Kirchentums sowie gegenwärtiger Theologie und Frömmigkeit, und eine Aufforderung zum radikalen Umdenken.

Um zu solchem Umdenken Impulse zu geben, werden in unserem Dokument zwei nah verbundene Ausgangsorte eingenommen.

Bibel und Gegenwart: Sozialgeschichtliche und kontextuelle Schriftauslegung

Der erste Ausgangsort besteht in der Erinnerung an das „Selbstverständliche, daß die biblischen Texte alle in bestimmten gesellschaftlichen, wirtschaftlichen, politischen und ideologischen Zusammenhängen (Kontexten) stehen und zu verstehen sind“ und daher „auch in jeder Situation neu verstanden werden“ müssen. Dennoch gibt es einen deutlichen roten Faden, der das gesamte biblische Zeugnis durchzieht und verbindet: Er besteht im Bekenntnis „zum Gott der Gerechtigkeit, des Friedens und der Liebe zu den Geschöpfen,“ und daher im „Nein zum Absolutismus von Macht und Reichtum,“ daher auch „in der Hoffnung auf eine neue Völkergemeinschaft mit menschlichem Gesicht (Reich Gottes)“ und auf den „Anfang einer neuen Menschheit inmitten dieses Weltsystems, das durch Ungerechtigkeit und Gottlosigkeit geprägt ist.“ Dies bedeutet in jeder neuen Situation eine biblisch vorgegebene Verpflichtung zur Solidarität mit allen Unterdrückten, und ein Bekenntnis zur Kirche als der „Kontrastgesellschaft des in seiner Liebe Gerechtigkeit und Solidarität stiftenden Gottes.“ (S.37ff) Es ist nichts anderes als der Ansatz sozialgeschichtlicher und zugleich „kontextueller“ Schriftauslegung, der hier eine aktuelle Anwendung findet, und der besagt: Die Wahrheit biblischer Texte kann nur im klaren Blick auf gegenwärtige gesellschaftliche Situationen und im entsprechenden solidarischen Handeln zutage treten.

Offene Fragen, kommende Aufgaben

Das europäische Kairos-Dokument konzentriert sich auf eine Veränderung der wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse im zusammenwachsenden Europa:

Und dies mit dem Ziel der Befreiung vom Diktat der neo-liberalen Wirtschaft

und ihrer Ideologie, und zugleich mit dem Ziel der Errichtung sozialer Gerechtigkeit, Lebensfreundlichkeit und wahrer Demokratie. Das Dokument gibt auch Rechenschaft über die biblischen Wurzeln und Kraftquellen, durch welche Christen/Christinnen sich zum Eintreten für diese Ziele motiviert finden. Mit dieser Zielsetzung mag es zusammenhängen, daß eine noch weiter reichende Dimension der Problematik im Dokument zwar nicht verschwiegen, doch relativ kurz abgehandelt wird. Sie ist auf S.16 des Textes angesprochen, und in einer früheren Schrift Duchrows näher ausgeführt mit der Feststellung, daß „Kapitalismus eine Herrschaftsform ist, die psychologische, kulturelle und politische Elemente einschließt“ und in welcher, wie R. L. Heilbronner sagt, die unbefriedigten Bedürfnisse des neuzeitlichen Menschen nach Liebe – und nach Schönheit – „als Wunsch nach Prestige, Macht und Herrschaft“ an die Oberfläche drängen. (Laßt uns auch den Westen demokratisieren. 1990. S.16) Ich würde ergänzen: Auch die panische Verdrängung des Todesgeschicks ist es, die hier in unersättlicher Macht-, Besitz- und Konsumgier an die Oberfläche drängt. Daher müßte nicht allein das politisch-strukturelle, sondern auch das mit ihm verbundene psychisch-existentielle Feld europäischer Kultur einer Neuentstehung ausgesetzt werden. Dies gilt besonders auch für die gestörte Grund-Beziehung des europäischen Menschen zur gesamten Natur, von der er doch ein ganz abhängiger, mit allen Geschöpfen aufs engste verwandter Teil ist, ein spätes Kind ihrer Evolution über Jahrmilliarden, wie es die kosmologische, wie die biologische Forschung unserer Zeit immer eindrücklicher sichtbar macht. Im letzten Grunde ist es nichts anderes als die Liebe, die Geschwisterlichkeit, die innige Verbundenheit mit allem Naturhaften, die den Kern der auf S.28 angesprochenen, allem anderen vor zu ordnenden menschlichen Grundbedürfnisse

sen bildet, und die daher bei allem Anstreben einer Veränderung der gegenwärtigen Situation wiedergewonnen werden muß. Wofür es einzutreten gilt, ist letztlich nicht nur eine bessere Wirtschafts- und Sozialstruktur Europas, sondern zugleich damit eine im Titel des Dokumentes angesprochene, alle anderen Ziele umfassende „Lebensfreundlichkeit“ dieses Kontinentes. Damit auch die Rettung des im ganzen Universum einmaligen und jetzt so tief bedrohten Le-

wunden werden, wenn das europäische Feld neu gepflügt werden soll. Es geht daher zutiefst um „spirituelle,“ und nicht allein um strukturelle Erneuerung, d.h. um den Wiederaufbau einer ganzheitlichen Kultur des Lebens, welcher nur gelingen kann zusammen mit der Rückkehr zu einer „Theologie des Lebens“ (So der Name eines Programms des Ökumenischen Rates). Dabei handelt es sich wohl um genau diejenige Dimension, welche von Leonardo Boff unter dem Leitwort „feiern“ immer wieder als ein vierter, die drei genannten Schritte begründender und ergänzender, befreiungstheologischer Schritt angemahnt wurde. Der Weg wahrer Gerechtigkeit ist eben gekennzeichnet nicht allein durch Mitgefühl, durch Urteilsschärfe, Tat- und Leidensbereitschaft, sondern – nach franziskanischem Vorbild sozusagen – ebenso durch „die mystische Liebe zur Erde,“ die „Aufmerksamkeit für das Alltägliche,“ durch die mit allem Lebendigen geteilte geschöpfliche Daseinsfreude, durch Gelassenheit und Todesbereitschaft, Zärtlichkeit und Heiterkeit.

Dies alles spricht jedoch gerade nicht gegen das Kairos-Dokument, sondern für ein nachdenkliches Aufnehmen, Beherzigen und Vertiefen der Impulse, die von ihm ausgehen in einem weiteren, nie abgeschlossenen Prozeß der Erneuerung.

Am Ende dieses Berichtes einige Informationen:

Die deutsche Koordination von Kairos Europa wird betreut durch Niels Hueck, Stöckenhalde 13, 74427 Fichtenberg. Bei ihm kann auch das Kairos-Dokument bezogen werden zum Einzelpreis von 4 DM, mit Mengenrabatt, ebenso – für Württemberg – bei Eberhard Baisch, Immergrünweg 4, 70374 Stuttgart, oder direkt beim Verlag Junge Kirche, Postfach 100707, 28007 Bremen. Die deutschsprachige Internet-Adresse von Kairos Europa ist: <http://www.c3.hu/~bocs/kairos-g.htm>.

Ulrich Peter

Pfarrer – Sozialist – Humanist

Harald Poelchau (1903 – 1972)

Im jüdischen Traktat Sanhedrin und bei Maimonides wird berichtet, daß der Gott Israels stets dafür sorgt, daß unter der großen Zahl der Nicht-Juden ein Sauerteig von Gerechten lebt. Einer dieser „Gerechten der Völker“, von denen Maimonides sagte „auch sie haben Anteil an der kommenden Welt“, war der evangelische Pfarrer Harald Poelchau.

Poelchau wuchs in ländlicher Umgebung auf. Sein 1866 geborener Vater Harald war Landpfarrer in Brauchitschdorf, einem Heidedorf mit 639 Einwohnern im schlesischen Kreis Lüben. Dieser Ort war noch feudalistisch strukturiert mit dem Rittergutsbesitzer und dem Pfarrer an der Spitze. Die Familie Poelchau – eine Pfarrer-Dynastie seit der Reformation, die unter anderem zwei lutherische Bischöfe aus der Familie Poelchau in Lettland hervorgebracht hatte – hielt sich sogar zwei Diensthofen, wie Harald Poelchau später in seiner Autobiographie berichtete, und war auch sonst von den Bauern sichtbar geschieden. Die gravierenden Klassenunterschiede zwischen „Herrschaften“ und „Gesinde“ empörten ihn bereits als Kind.

Poelchau sen., der 30 Jahre in dieser Gemeinde blieb, hatte mit seinem Sohn konkrete Pläne. Als dieser zehn Jahre alt war, schickte er ihn auf die „Ritterakademie“ nach Liegnitz, einem Internat, in dem traditionell die Söhne der schlesischen Landadeligen erzogen wurden. In Liegnitz begegnete Poelchau der dort sehr regen Bewegung der Schülerbibelkreise (BK). In den BK wurde er aktiv und bekam in

diesem Bund entscheidende Anstöße. Als sich am 27. 12. 1919 unter Führung des Tübinger Privatdozenten für Religionsgeschichte, Prof. Dr. Jakob Wilhelm Hauer (1881 – 1962) eine „jugendbewegte“ Gruppe von den BK trennte und sich als „Bund der Köngener“ neuorganisierte, war Poelchau mit dabei. Die Köngener, die nie mehr als 700 Mitglieder zählten, suchten gegenüber jeder äußeren Autorität die Freiheit mit engster Gebundenheit an Gott selbst zu verbinden. 1922, als Student in Tübingen, übernahm er die „Kanzlei“ der Köngener und fungierte als ehrenamtlicher Bundesgeschäftsführer.

Mit 18 Jahren verließ Poelchau, der eigentlich nicht Pfarrer werden wollte, die Schule, um evangelische Theologie zu studieren. Die damalige theologische Wissenschaft war in zwei Hauptrichtungen gespalten, die sog. „liberale“, die historisch-kritisch ausgerichtet war und die sog. „positive“, die „orthodox-biblizistisch“ orientiert war. Poelchau sen., als königstreuer Pastor selbstverständlich positiv ausgerichtet, war nur bereit, seinem Sohn das Studium zu finanzieren, wenn dieser nicht, wie von diesem geplant, auf die „liberale“ Marburger Universität ginge, sondern auf die als „positiv“ bekannte Kirchliche Hochschule in Bethel bei Bielefeld. Dies geschah dann auch. Wider Erwarten erwies sich Bethel nicht als engstirnig. Poelchau, der bisher das Christentum „nur als depressive Reflexion erfahren“ hatte, begegnete jetzt einem Christentum, das „tätige Hilfe im Leid“ war. Der Charakter der Hochschule als Einsprengsel in den Bodelschwingschen Anstalten und die Nähe zu den Kranken und Behinderten war eine wichtige Grundlage für die spätere Sozialarbeit Poelchaus. Nach Bethel studierte er drei Semester in Tübingen und wurde dort Werkstudent bei Bosch in Stuttgart. Diesen Begegnungen mit den Arbeitern im Betrieb verdankte er die entscheidenden Impulse, die er nach 1945 in der Berliner Kirchlichen Industriearbeit umsetzen konnte.



bensplaneten Erde, dessen Los, wie niemals zuvor, ganz in die Hände des Menschen gegeben ist. Und: Was es letztlich zu überwinden gilt, ist demnach die ganze tief verinnerlichte Kultur der Gewalt, der Besitzgier und der Überheblichkeit über alles Natürliche, welche die europäische Geschichte von Beginn an kennzeichnet, und welche heute ihren kritischen, das Überleben der Menschheit wie der Lebenswelt dieser Erde überhaupt gefährdenden Höhepunkt erreicht hat.

So ist es die psychische, die kommunikative und die kosmische Dimension des „Weges der Gerechtigkeit,“ die einer eigenen, sorgsamsten Zuwendung bedarf. Auch das mit dem ganzen gewaltsamen europäischen Weg verbundene Bild eines allmächtigen, Gewalt übenden Gottes muß über-

Nach Tübingen kam dann doch Marburg, die finanzielle Barriere war weggefallen, da die Inflation 1923 das väterliche Vermögen vernichtet hatte und der Sohn auf sich selbst gestellt war. Marburg wurde der entscheidende Ort für ihn. Hier lehrte der Theologe und Philosoph Paul Tillich. Er wurde „der entscheidende Funke“ für den jungen Studenten, der wie er später schrieb, bei Tillich erst „aufwachte“. Der religiöse Sozialist Paul Tillich wurde ihm der „Lehrer meines Lebens“, dem er die entscheidenden Prägungen verdankte. Durch den Einfluß Tillichs beschäftigte er sich mit Fragen der Gesellschaft, arbeitete an Publikationen der religiösen Sozialisten mit und verstand sich seit 1924 selbst als solcher. Unter anderem wurde er später Mitarbeiter an den 1930 erstmals erscheinenden „Neuen Blättern für den Sozialismus“, herausgegeben u.a. von Tillich.

1927 absolvierte P. in Breslau das 1. theologische Examen und bewarb sich erfolgreich um Aufnahme in das Berliner Dom-Kandidatenstift. Sein Hauptinteresse galt nicht dem Vikariat, sondern dem dadurch erst ermöglichten Besuch der „Wohlfahrtsschule“ am Sozialpolitischen Seminar der Hochschule für Politik in Berlin. Dieses vom Tillich-Freund und religiösen Sozialisten Carl Mennicke geleitete Seminar, bildete Fürsorger, in heutiger Terminologie Sozialarbeiter, aus. Poelchau absolvierte dort das Studium, das er als staatlich geprüfter Fürsorger abschloß. Danach ließ er sich vom Kirchendienst beurlauben und wurde Geschäftsführer der Deutschen Vereinigung für Jugendgerichte und Jugendgerichtshilfe in Berlin. Nach zwei Jahren in dieser Arbeit wurde er Tillichs Assistent am philosophischen Seminar in Frankfurt/M. und promovierte bei ihm am 22. 6. 1931 über „Die sozialphilosophischen Grundlagen der deutschen Wohlfahrtsgesetzgebung“.

Co-Referent war Carl Mennicke, der sich, auch dies ist bemerkenswert, aufgerufen sah, sich im Vorwort der Druckfassung von einer Hauptthese Poelchaus zu distanzieren. Offen-

sichtlich hatte der Doktorand seinen eigenen Kopf gehabt und auch durchgesetzt. Bemerkenswert ist die betonte Hervorhebung der Bedeutung der Solidarität in Poelchaus Arbeit. Im damaligen Protestantismus war diese Kategorie völlig ungebräuchlich und machte Poelchaus Adaption aus dem Wertekanon der Arbeiterbewegung deutlich.

Beschäftigungsmöglichkeiten im Bereich der Fürsorge bestanden aufgrund der Massenarbeitslosigkeit und der Krise der staatlichen Finanzen nicht, so daß sich P. unmittelbar nach der Promotion zum 2. theologischen Examen meldete, um seine Ausbildung zum Pfarrer abzuschließen. Dieses Examen bestand er dann am 24. 1. 1932. Eine Bewerbung als Gefängnisfürsorger im thüringischen Untermaßfeld scheiterte. Poelchau hatte sich die Anstalt Untermaßfeld ausgesucht, weil dort neue Formen des Strafvollzugs erprobt wurden. Untermaßfeld war eine der wenigen Anstalten, in denen die Vorgaben der Weimarer Strafvollzugsreform von 1927 wirklich umgesetzt wurden. Daraufhin bewarb er sich im Herbst 1932 um eine Gefängnisfarrstelle in Berlin-Tegel. „1933 zeigte sich, daß man nur noch an einer Stelle in Freiheit arbeiten konnte, in der Kirche, die sich nicht gleichschalten ließ, und daß man nur an einer Stelle sicher war, im Gefängnis.“ Diese Stelle bekam Poelchau. Besonders paradox war diese Berufung „auf Probe“ zum 1. April 1933, da Gefängnisfarrer Angestellte des Staates und nicht der Kirche waren. So wurde der religiöse Sozialist Poelchau, der am 1. Juli 1933 seine Festanstellung erhielt, der erste in der Amtszeit eines NS-Ministers berufene Strafanstaltspfarrer, während im selben Monat der religiöse Sozialist Erich Kürschner als Pfarrer in Tegel „wegen politischer Unzuverlässigkeit“ entlassen wurde. Allerdings war Poelchau mit seinen erst 29 Jahren nicht so exponiert wie Kürschner, der u.a. Reichstagskandidat der SPD gewesen war und später als Mitglied der Reichsleitung der illegalen Widerstandsgruppe

Neubeginnen selbst Gefangener des NS-Staates wurde.

Nach Tegel wurden 1934 erstmals in größeren Gruppen politische Häftlinge, vor allem aus KPD und SPD eingeliefert, für die P. eigene Arbeitskreise einrichtete. Damit dies unverdächtig aussah, nannte er dies „Religionsunterricht nur für Dissidenten“. In diesem „Unterricht“, an dem die KPD-Mitglieder erst nach ausdrücklicher Erlaubnis ihrer illegalen Leitung teilnahmen, wurden grundsätzliche menschliche, aber auch religions- und kirchensoziologische Fragen besprochen. Die Gefangenen wunderten sich über den Inhalt, nahmen die Abwechslung im Knastalltag aber dankbar an. Willi Zahlbaum, 1935 als Widerstandskämpfer aus der SAP Häftling in Tegel, erinnert sich: „Wenn er sprach, trafen sich in der Kirche nicht zufällig zahlreiche Dissidenten, die aktive Gegner des Herrschaftssystems der Nazis waren. Seine Auslegung der evangelischen Glaubenslehre regte die meisten von uns zu persönlicher geistiger Auseinandersetzung an. Das ermöglichte, das Gefühl der Einsamkeit in der Zelle zeitweilig zu verdrängen“.

Poelchau beschrieb in seinen Erinnerungen die Insassen aus dem Widerstand der Arbeiterbewegung als „aufrechte Männer mit normalen sozialen und familiären Bindungen und vielseitigen Interessen“. Einen Teil dieser Häftlinge traf er später im Zuchthaus Brandenburg wieder, da sie nach ihrer Entlassung aus dem Zuchthaus Tegel wieder illegal gearbeitet hatten und erneut verhaftet worden waren.

Als Gefängnisfarrer nahm er im Zuchthaus Brandenburg, in der Strafanstalt Plötzensee und auf den „Wehrmachts-Hinrichtungsplätzen“ auf dem Schießplatz Jungfermheide und in der in der Nähe des Olympia-Geländes gelegenen Murellenschlucht an Hinrichtungen teil. Zahlreiche Opfer waren politische Freunde aus dem „Kreisauer Kreis“, zu dem er selbst gehörte, und den Gruppen des 20. Juli. Allein in Plötzensee wurden zwischen 1940 und 1945 1785 Menschen hingerichtet. Die

erste Hinrichtung, an der er teilnehmen mußte, fand am 17.4. 1934 statt. Ihr folgten bis zur Befreiung 1945 noch ca. 1.200 weitere. Die Seelsorge für die zum Tode verurteilten wurde Poelchaus Hauptaufgabe.

Poelchau war, zusammen mit seiner Frau Dorothee, ohne die er und die illegale Arbeit nicht zu denken waren, erfolgreich daran beteiligt, verfolgten Juden zu helfen. U.a. verschafften sie mehreren „untergetauchten“ Juden Quartiere. Im Keller ihrer Wohnung in der Weddinger Afrikanischen Straße lagerten größere Mengen Lebensmittel, vor allem Kartoffeln, Erbsen und Mohrrüben, die er vom schlesischen Gut Kreisau seines Freundes Helmut von Moltke bekam. Poelchau hatte dort im Mai 1942 am ersten großen Treffen der später „Kreisauer Kreis“ genannten Widerstandsgruppe teilgenommen. Durch die aus „Kreisau“ stammenden Nahrungsmittel konnten zahlreiche Illegale, die ohne Lebensmittelkarten nicht überleben konnten, gerettet werden.

Dieser Helferkreis, zu dem mehrere andere Personen zählten, halfen Juden auch durch die Beschaffung falscher Papiere. Emil Fuchs berichtete, daß Poelchau „die Abschnitte der Lebensmittelkarten seiner Freunde“ sammelte, und sie an verfolgte Juden weitergab. Poelchau schmuggelte Nahrungsmittel in die Gefängnisse und Mitteilungen und Briefe nach draußen. Ihm verdanken wir die Kenntnis über die Gefängnisaufzeichnungen Bonhoeffers und die Abschiedsbriefe Helmut von Moltkes an seine Frau Freya. Über die Arbeit in der Widerstandsgruppe „Onkel Emil“ sind wir durch die Tagebücher Ruth Andreas-Friedrichs gut unterrichtet. In diesen Tagebüchern, veröffentlicht unter dem Titel „Der Schattenmann“, firmiert Poelchau unter dem Namen „Dr. Tegel“.

Kurz vor der Befreiung Berlins wurde die Strafanstalt Tegel aufgelöst und Poelchau verließ Berlin. Den Zusammenbruch des NS-Staates erlebte er in Süddeutschland.

Von August 1945 bis zum Frühjahr 1946 arbeitete P. beim „Evangelischen Hilfswerk“ in Stuttgart. „Im Winter 1945 wurde ich vor eine schwere Entscheidung gestellt“, schrieb Poelchau in seinen Erinnerungen, „entweder in die Leitung des Strafvollzugs der Zentralen Justizverwaltung der Sowjetischen Besatzungszone in Berlin einzutreten, oder hauptamtlich am Hilfswerk mitzuarbeiten.“ Eugen Gerstenmaier, Leiter des Hilfswerks, riet ab. Trotzdem trat er in die Deutsche Justizverwaltung (DJV) in Berlin ein. In seinen Erinnerungen hat Poelchau den 1. April als Dienstbeginn angegeben. Von da an arbeitete er als „Vortragender Rat“ zu allen wichtigen Fragen des Strafvollzugs Grundsatzpapiere aus. Poelchau war in dieser Eigenschaft Angestellter des Justizministeriums, in dessen Betriebsrat er gewählt wurde. Seine Haupttätigkeit bestand in Revisionsreisen in sämtliche Gefängnisse der SBZ. Lediglich die von der russischen Besatzungsmacht kontrollierten Anstalten waren ihm verwehrt.

Harald Poelchau interessierten vor allem zwei Dinge: die Seelsorge und die Erziehung der Erzieher. So kümmerte er sich speziell um das Konzept für einen neuen Ausbildungsgang für Erzieher im Strafvollzug. Der Lehrgang sollte am Kriminologischen Institut der Humboldt-Universität eingerichtet werden, wo er selbst einen Lehrauftrag innehatte. Im Laufe des Jahres 1948 verdichteten sich die Anzeichen, daß die Gefängnisse in der Ostzone nach sowjetischem Vorbild nicht mehr den Justizbehörden, sondern der Polizei unterstellt werden sollten. Am Ende desselben Jahres kündigte Harald Poelchau, weil das Gefängniswesen „aus der Justiz in die Hände der Polizei“ übergehen sollte, womit „das Prinzip der Sicherung und Abschreckung an die Stelle des Erziehungsprinzips“ treten würde, um das sich Poelchau „seit zwanzig Jahren mühte“.

Seinen Abschied reichte Poelchau bei Max Fechner ein. Fechner, der später erster Justizminister der DDR wurde, wollte den Pfarrer unbedingt zu einer weiteren Mitarbeit im

Strafvollzug überreden. Er bot Poelchau eine Professur am Kriminologischen Institut der Humboldt-Universität an, wo die angehenden Vollzugsbeamten ausgebildet werden sollten, aber Poelchau lehnte ab und schied zum 1. April 1949 aus dem Justizdienst aus.

Er ließ sich vom Präses der Berliner Kirche Kurt Scharf überreden, noch einmal als Gefängnispfarrer zu amtieren. Im Januar 1949 trat er seinen Dienst in Tegel an. Ein Jahr lang stritt er sich mit der Anstaltsleitung über die Behandlung der Häftlinge, dann hatte er genug.

Bischof Dibelius berief ihn daraufhin zum ersten Sozialpfarrer in der Geschichte der Berlin-Brandenburgischen Kirche. Sein Auftrag war die Herstellung von Kontakten der Kirche in und mit der industriellen Arbeiterschaft, die Geburtsstunde des heutigen „Kirchlichen Dienstes in der Arbeitswelt“. Hier konnte er an Ideen und Vorarbeiten aus der Arbeiterbildung seines Lehrers Carl Mennicke aus der Zeit nach 1919 anknüpfen. 1956 bekamen die von ihm aufgebauten Betriebsgruppen und betrieblichen Arbeitskreise ein Gemeindezentrum am Karolinger Platz in Berlin-Charlottenburg. Aus dieser Arbeit ging die „Evangelische Industriejugend“ hervor, die mit Auszubildenden verschiedener Berliner Berufsschulen und Betriebe Seminararbeit machte. Diese Jugendlichen bildeten den Hauptteil der jungen Arbeiter, die im Rahmen der „Aktion Sühnezeichen“ Wiederaufbauarbeit in England (Coventry) und anderen von Hitler-Deutschland geschädigten Ländern leisteten. Auch die Evangelische Berufsschularbeit Berlin ist ein Kind Poelchaus.

Harald Poelchau starb am 29.4.1972 an Kreislaufversagen im Behandlungszimmer seines Arztes. Er wurde auf dem Städt. Friedhof an der Zehlendorfer Onkel-Tom-Straße beerdigt. Seinen Namen trägt eine Oberschule am Charlottenburger Halemweg, eine Straße im Stadtbezirk Marzahn, eine Station auf der S-Bahnlinie von Potsdam nach Ahrensfelde und, seit dem 15.5.1990, das von ihm gegründete

Haus des KDA am Karolingerplatz. An seinem ehemaligen Wohnhaus im Wedding wurde am 17. 11. 1988 eine Gedenktafel enthüllt. Kurz vor seinem Tod erhielt Poelchau für seine Arbeit für verfolgte Juden die Anerkennung aus Israel: Er wurde als „Gerechter unter den Völkern“ geehrt. Im Herbst des gleichen Jahres, pflanzte seine Witwe Dorothee im Gedenkhain von Yad Vashem in Jerusalem einen Johannisbrotbaum, den Baum des Lebens (1. Psalm) zum Gedächtnis an diesen beeindruckenden Menschen.

„O Glück des Mannes,
der nicht ging im Rat der Frevler,
den Weg der Sünder nicht beschrift,
am Sitz der Dreisten nicht saß,
sondern Lust hat an SEINER Weisung,
über seiner Weisung murmelt tages und nachts!
Der wird sein
wie ein Baum, an Wassergräben verpflanz,
der zu seiner Zeit gibt seine Frucht
und sein Laub welkt nicht:
was alles er tut, es gelingt.
Nicht so sind die Frevler,
sondern wie Spreu, die ein Wind verweht.
Darum bestehen Frevler nicht im Gericht,
Sünder in der Gemeinde der Bewährten.
Denn ER kennt den Weg der Bewährten,
aber der Weg der Frevler verliert sich.“
(Psalm 1 in der Übersetzung Martin Busers)

Publikationen von Harald Poelchau

- 1.) „Zum Einbruch der Nationalsozialisten in die Körperschaften der evangelischen Kirche“, in: Neue Blätter für den Sozialismus, 12. Heft Dezember 1932, S.666/67.
- 2.) „Die sozialphilosophischen Grundlagen der deutschen Wohlfahrtsgesetzgebung“. Dissertation Frankfurt 1931, zugl. Buchhandelsausgabe Alfred Protte Verlag/ Potsdam 1931.
- 3.) „Die Ordnung der Bedrängten“. Berlin 1963. Taschenbuchausgabe 1965.

4.) „Die letzten Stunden“. Berlin 1949. Neuauflage Köln 1987.

5.) mit Werner Maser. „Pfarrer am Schafott der Nazis“. Rastatt 1982.

6.) „Zum 20. Juli 1944“, in: UNTERWEGS, Heft 4/1954.

7.) „Gruß“, in: Ruf und Antwort. Festgabe für Emil Fuchs zum 90. Geburtstag. Leipzig 1964.

Über Poelchau

- 1.) Hans-Rainer Sandvoß. Widerstand in einem Arbeiterbezirk. Berlin 1983.
- 2.) derselbe. Widerstand in Pankow und Reinickendorf. Berlin 1992
- 3.) derselbe. Widerstand in Spandau. Berlin 1988
- 4.) derselbe. Widerstand in Neukölln. Berlin 1990.
- 5.) Heinrich-Wilhelm Wömann. Widerstand in Charlottenburg. Berlin 1991.
- 6.) Ruth-Andreas Friedrich. Der Schattenmann. Frankfurt/M. 1986 (1. Auflage Berlin 1947).
- 7.) Kommunität. Hg. v. Freundeskreis der Ev. Akademie. Berlin 1988.
- 8.) Heinz Röhr, In memoriam Harald Poelchau, in: Christ und Sozialist Heft 3/1972.
- 9.) Andreas Beckmann/ Regina Kusch. Gott in Bautzen. Gefängnisseelsorge in der DDR. Berlin 1994.
- 10.) Wolfgang M. Schwiedrzik. Träume der ersten Stunde.. Berlin 1991.
- 11.) „In Memoriam“, in: Glaube und Gewissen, Berlin/DDR, Heft 7/1972, S.130.
- 12.) Willi Zahlbaum, „Das Beileid des Gefängnispfarrers“, in: Standpunkt, Berlin/DDR, 1989, S.218-222. Ebenfalls textidentisch in: antiFA, Berlin, Heft 9/1990, S.14/15.
- 13.) Emil Fuchs, „... daß sie nicht Herr über uns werden“, in: Heinrich Fink (Hg.) Stärker als die Angst, Berlin/DDR 1968

Eine gekürzte Fassung dieser Biographie erschien im Januar 1997 im Metzler-Lexikon „Demokratische Wege. Deutsche Lebensläufe aus Fünf Jahrhunderten“. Herausgegeben von Manfred Asendorf und Rolf von Bockel. Stuttgart/Weimar 1997, 747 S.

Brauchen wir wieder Sozialistinnen und Sozialisten?

1. Zur Fragestellung

Mit diesem Referat¹ möchte ich keine theoretische Sozialismus-Debatte ankurbeln, sondern eher ganz persönlich und subjektiv, ethisch und personalistisch vortragen, was mich unter Einbeziehung meiner historisch-theoretischen Studien, aber auch einiger Erfahrungen und literarisch vermittelter Eindrücke der neunziger Jahre dieses Jahrhunderts bewegt, die mit dem Thema verbundene Frage zu stellen.

Wenn ich von Sozialist/inn/en spreche, dann meine ich ganz konkrete Personen mit bestimmten ethischen und politischen Visionen und Verhaltensdispositionen, die ich näher ausfüllen will. Angesichts der vollen Bücherregale, die uns informieren wollen, was „ein Sozialist“, „eine Sozialistin“ ist, sein solle..., fühle ich mich fast überfordert, ein solches Thema anzugehen. Mit der Nativität des ausgrenzenden und eingrenzenden Beobachters traue ich mich vor zu einer vorläufigen Definition, von der ich mir aber nichts Absolutes verspreche, weil sie wieder ganz und gar von den hier anwesenden Experten, die sich ja durch die Mitgliedschaft im Bund der Religiösen Sozialist/inn/en längst entschieden haben, Sozialist/inn/en zu sein, zerpfückt werden kann und wird. Ich tröste mich dabei mit dem Ausspruch des Frankfurter Satirikers Rudolf Rolf: „Unter Sozialismus verstehen manche Vieles.“ Aber ohne Darlegung meines Sozialist/inn/en-Verständnisses komme ich nicht zu der Beantwortung der Frage, ob wir wieder Sozialist/inn/en brauchen.

Wenn ich vom „wieder“ spreche, dann sicherlich unter Rückgriff auf einige Vorbilder aus der Historie, denn ohne Rückbesinnung auf eine sozialistische Kontinuität läßt sich keine Perspektive für die gegenwärtige Situation, die ich ebenfalls kurz umschreiben möchte, entwickeln. Das Jahr 1998 bietet uns in vielerlei Hinsicht Gelegenheit, auf die Historie zurückzugreifen. Ich denke an Jahre wie 1848, 1918, 1968, mit denen ich als Historiker wie als konkret lebende Person verbunden bin.

Wenn ich davon sprechen möchte, ob wir Sozialist/inn/en „brauchen“, dann setze ich ja eine irgendwie geartete Situation voraus, die uns von der Notwendigkeit des Auftretens sozialistischer Persönlichkeiten überzeugen müßte. Dazu will ich in der bereits angekündigten subjektivistisch-personalistischen Art und Weise im letzten Teil meiner Ausführungen Stellung nehmen.

2. Was ist ein Sozialist/eine Sozialistin?

Ich könnte mit Ihnen/Euch durch eine Galerie sozialistischer Helden wandern und dabei für die einen wohlklingende, für die anderen abschreckende Namen nennen. Wir könnten Wallfahrten an die bekannten Grabstätten in Highgate oder Berlin-Lichtenberg veranstalten. Wir könnten ein Seminar über Sozialisten organisieren, um sie in Frühsozialisten oder Spätsozialisten, utopische Sozialisten oder reale Sozialisten, sozialistische Demokraten oder demokratische Sozialisten, religiöse Sozialisten, christliche Sozialisten oder Christen für den Sozialismus einzuordnen oder zu kategorisieren. Und ich glaube, wenn wir das in der Akribie so mancher Lexikonartikel, die ich selbst schon mitgeschrieben habe², betreiben würden, dann entspräche die Länge der Bearbeitungszeit der Distanz, die wir unseren Zuhörern und Lesern dabei schaffen. Auch die wissenschaftliche und moralische Glorifizierung würde unsere sozialistischen Heldinnen und Helden bloß unerreichbar machen. Ich muß gestehen, daß die

Frühphase der Sozialisten-Debatte im wiedergegründeten Bund der religiösen Sozialisten mit dazu geführt haben mag, eine Heiligengalerie von Leonhard Ragaz und Paul Tillich bis hin zum katholischen Wilhelm Hohoff zu schaffen. Dennoch brauchen wir sie als Anknüpfungspunkte für persönliche Identitätssuche und für die öffentlichen politischen und kirchlichen Legitimitätszwänge, in denen nachwachsende Sozialist/inn/en stehen. Wenn ich aber dennoch meinen angekündigten personalistischen Ansatz bei meiner Definitionssuche für Sozialist/in konsequent verfolge, dann komme ich nicht daran vorbei, Elemente aus deren Persönlichkeitsstrukturen herauszukristallisieren, die sich möglicherweise als „sozialistisch“ verallgemeinern lassen. Dabei soll vermieden werden, diese erwähnten Personen posthum sozialistisch zu vereinnahmen. Ich möchte eher versuchen, ihren „Sozialismus“ anhand konkreter Entscheidungen im Laufe ihrer Biographie auch tatsächlich zu verorten.

Mein bisheriges Forschungs- und Publikationsinteresse galt dem katholischen Segment der sozialistischen Tradition. Ich freue mich, heute darüber in einem Hause referieren zu dürfen, wo dies immer cum studio, manchmal cum und manchmal sine ira betrieben wurde.

In der Einladung zur heutigen Tagung schreiben Leiter und Mitarbeiter dieses Hauses:

„Das Verhältnis von Kirche und Arbeiterschaft und darin die kritische Frage nach der Aktualität des religiösen Sozialismus sind daher alles andere als rein theoretischer oder gar nostalgischer Natur. In der Tagung soll zunächst unter historischen Gesichtspunkten nach dem sozial- und theologiekritischen Erbe des religiösen Sozialismus gefragt, dann aber sein möglicher Beitrag in der heutigen sozialen Auseinandersetzung diskutiert werden.“ Dazu versuche ich heute ein wenig beizutragen.

Und ich möchte auch an diesem Ort, Dortmund, und in dieser Diözese, Paderborn, zu denen dieses Haus, die Kommende, gehört, den Ausgangspunkt meiner Beispielsammlung setzen.

2.1. Das Beispiel Walter Dirks

Mein Bericht beginnt in einem Ortsteil Dortmunds, in Hörde, im Jahre 1920, mitten im Bürgerkrieg, als die rote Armee der Kommunisten Hörde besetzt hatte. Ein bürgerlicher Abiturient berichtet:

„Mein Schulfreund und ich, 19jährig, die wir gerade das Abitur hinter uns hatten, besaßen einen Appetit, den die Eltern nicht mehr stillen konnten; auch gingen Gerüchte um, die Rote Armee werde die jungen Leute einziehen. Wir beschlossen, ins vertraute Sauerland zu wandern, wo wir unsere bäuerlichen nahrhaften Stützpunkte hatten. Zu diesem Zweck mußten wir die 'Front' durchqueren, die zwischen rot und schwarz-rot-gold und leider auch schwarz-weiß-rot südlich von Hörde auf dem Rücken des Höchsten im Ardey-Gebirge im Wald verlief. Drüben stand Noskes Reichwehr und standen Einheiten vom Corps Lichtschlag, einer der reaktionären Wehrgruppen, auf deren Hilfe die Regierung angewiesen zu sein meinte. Wir zogen nachts los, um die Linie heimlich zu überschreiten, wurden aber von den Wachen der Roten geschnappt. Wir waren aus mehreren Gründen verdächtig... Die Arbeitersoldaten konnten also annehmen, wir seien unterwegs zu den Noskes oder gar zu den Reaktionären. Sie brachten uns nach Hörde zurück, ins Hauptquartier, eine Gastwirtschaft, und wir mußten im Saal an der Wand stehen, bis morgens um sieben Uhr der Kommandant der Stadt erschien. Als er meinen Namen erfragt hatte, sagte er: 'Bist du etwa der Sohn von Frau Luise Dirks?' Ich sagte: Ja; da sah er mich lächelnd an und meinte: 'Dann kannst du ja kein Reaktionär sein!' 'Er glaubte unserer Schilderung und gab uns sogar einen Passierschein mit.'³

Sie haben es gemerkt – es handelt sich um Walter Dirks, geboren im Jahr 1901 in Dortmund-Hörde und gestorben 1991 in Wittnau bei Freiburg. Er erinnert mit dieser zitierten Stelle an seine Mutter, die einst mit dem 7jährigen Knaben im Jahre 1908 vom Schlafzimmerfenster aus die Gendarmen beobachtete, wie sie auf streikende Arbeiter einprügelten. Walter Dirks hat mir diese Szene oft erzählt, und den Kommentar der Mutter dazu, der zu den Kernsätzen seiner politischen Sozialisation gehören dürfte. Originalton Mutter Luise Dirks: „Ganz Hörde hängt vom Schicksal des Hochofenwerkes und des Hüttenwerks ab, und da bilden sich die Herren ein, das sei Privateigentum!“⁴ „Dieses Wort hat gegessen,“ schreibt Walter Dirks weiter, „und von da an bin ich nicht mehr so leicht auf die bürgerliche und auf die katholische Front gegen den eigentumsfeindlichen Sozialismus hereingefallen.“⁵ Und an anderer Stelle: „So konnte ich schon früh nicht nur den Sozialismus, sondern auch Momente des Marxismus, vor allem den Klassenkampf in 'angewandter Moral' verstehen. ... Man nehme die aristotelisch-thomistische Wertheithik und wende sie kasuistisch oder gar – auch das begann schon damals – geschichtlich auf den Tatbestand 'Kapitalistischer Eigentumsanspruch' und 'Kapitalistische Ausbeutung' an, dann steht man nicht nur bei Hohoff, sondern dann ist man auf dem Wege zu Marx.“⁶

Ich halte hier zunächst einmal mit dem Zitieren inne. Denn allmählich muß ich erklären und interpretieren und eine erste Verallgemeinerung formulieren, was ein Sozialist/eine Sozialistin sei. Sie läßt sich aus dem zitierten biographischen und theoriegeschichtlichen Zusammenhang bei Walter Dirks gut erstellen.

Man braucht nicht gleich eine sozialistische Mutter und auch keinen proletarischen Ahnenpaß vorzuweisen, um sich als Sozialist/in zu bekennen. Die meisten Theoretiker und Politiker des Sozialismus von A

wie Adler bis Z wie Zetkin haben sich aus dem Bürgertum rekrutiert, und Marx selbst hat durch seine Herkunft seine These widerlegt, daß das proletarische Sein das Bewußtsein konstituiere. Was aber den „Sozialisten/die Sozialistin“ ausmacht, ist die Fähigkeit, aus der Existenz der Proletariat, wie Walter Dirks einmal gesagt hat, zu fühlen und zu denken. Und das hat er ganz gewiß von seiner bürgerlichen Mutter, einer geborenen Risse – sie kam aus einer Familie, die übrigens zahlreiche Linkskatholiken hervorgebracht hat – vorgelebt bekommen. Luise Dirks war „Fürsorgerin“ – heute würde man sagen Sozialarbeiterin – zunächst in der ehrenamtlichen Armenpflege, später hauptberuflich bei der Stadt Dortmund. Sie war, wie Walter sagt, „im proletarischen Milieu der Hütten- und Hochofenstadt zu Hause“ und konnte ganz empirisch mit dem oben zitierten Kernsatz auf den Begriff bringen, worüber sich die Wirtschaftsdogmatiker von Ricardo über Marx bis Tugan-Baranowski und Böhm-Bawerk 150 Jahre lang stritten, nämlich um die sogenannte „Werttheorie“. Luise Dirks war damit noch keine Sozialistin, sie teilte aber mit potentiellen Sozialistinnen die emotionalen, empirischen und kognitiven Voraussetzungen für das, was man als „Kapitalismuskritik“ bezeichnen kann, und Kapitalismuskritik gehört damals wie heute zum Baukastensystem eines Sozialisten/einer Sozialistin. Walter Dirks leitet aus den Aussagen seiner Mutter einen sozialistischen Kernsatz bei der Definition des Kapitalismus ab, nämlich, daß der Kapitalist „privat“ aneigne, was „sozial“ erwirtschaftet worden sei. Und wenn die Arbeiter für ihren „gerechten“ Anteil streiken, kann es nicht angehen, daß sie von der Polizei niedergeprügelt werden, nur weil die von diesen Arbeitern erwirtschafteten Werte vom herrschenden Rechtssystem als „Privateigentum“ deklariert würden. Und Walter Dirks erinnert daran: daß selbst sein vom Neuthomismus beeinflusster katholischer Schullehrer stets dem Gemeineigentum den

Vorrang „über das christlich und philosophisch nicht unverdächtige Privateigentum“ gegeben habe, denn: „'privat' kam von privare='berauben'!“⁷

So glaube ich, daß Luise Dirks einfach eine konsequente Katholikin war, die ihre Wahrheiten „aus den Tiefen des Katholizismus“ schöpfte (Arnold Pfeiffer⁸). Mit ihrer vorbildhaften gesellschaftskritischen und engagiert tätigen Art lieferte sie lediglich so etwas wie den Nährboden, auf dem ihre Kinder ihre eigenen Lebensbäume pflanzen und wachsen lassen konnten. Zum Vorbild gehört auch Geduld und Unaufdringlichkeit, nicht gepredigte, sondern angewandte Moral, nicht bloße Gesinnungsethik, sondern Verantwortungsethik. Wenn Walter Dirks später gesagt hat, sein „Sozialismus aus christlicher Verantwortung“ habe ihn davor bewahrt „religiöser Sozialist“ zu werden⁹, dann hat das zwar einiges Kopfschütteln unter Religiösen Sozialisten provoziert, aber auch den „Religiösen Sozialismus“ seiner Zeit charakterisiert, den Dirks durch seine Vertreter kennengelernt hatte; und da waren sicherlich mache „gesinnungsethischen“ Fundamentalisten drunter, die der ganzen Bewegung einen „sektiererischen“ Beigeschmack gaben. Noch 1983, nach meiner Wahl zum Bundessprecher, fragte er mich aus diesen konkreten Erfahrungen heraus – er war vor 1933 ja auch zeitweise Mitglied des Bundes – ob die Religiösen Sozialisten eine Sekte seien¹⁰. Ich bemühte mich, ihn vom Gegenteil zu überzeugen.

Walter Dirks hatte fast ein ganzes Jahrhundert, unser auslaufendes 20. Jahrhundert, Zeit, seinen Lebensbaum als Sozialist zu pflanzen, wachsen zu lassen, aber auch willentlich nach manchen Seiten hin zu beschneiden oder zu veredeln und gelegentlich den Verzweigungen im Wurzelwerk des Sozialismus nachzugehen.

Hier einige Schlaglichter auf Vita und Werk, über die Sie mehr in seinen „Gesammelten Schriften“¹¹ erfahren können. In seine

Kindheit und Abiturientenzeit haben wir schon zwei kurze Streifzüge unternommen. Seine frühe Freundschaft zu Romano Guardini, seine Mitgliedschaft in der reformkatholischen Jugendbewegung „Quickborn“ motivierte Walter Dirks dazu, Theologie, Philosophie und Soziologie zu studieren, ohne aber je einen formellen Abschluß vorzuweisen.

- Dennoch wurde er im Alter zum Dr. theol. ehrenhalber promoviert und zum Honorarprofessor für Theologie habilitiert.
- Und dennoch legten Adorno und Horkheimer Wert darauf, ihn in den fünfziger Jahren als wissenschaftlichen Mitarbeiter an ihrem Frankfurter „Institut für Sozialforschung“ und als Mitherausgeber ihrer „Frankfurter Beiträge zur Soziologie“ – einer international renommierten wissenschaftlichen Zeitschrift, zu gewinnen.

Das Schreiben und das Publizieren und die Atmosphäre der Redaktionsstuben für Walter Dirks offensichtlich attraktiver als der geregelte Tagesablauf des universitären Seminarbetriebes. Als ich noch Student war, hat er mir 'mal augenzwinkernd gesagt, daß seit der Erfindung des Buchdruckes die Vorlesung eigentlich überflüssig sei. Ich warne aber in dieser Hinsicht, Walter Dirks blind nachzuahmen. Das dürfte nur dem genialen Autodidakten vorbehalten sein. Ich jedenfalls habe alle meine Studien „formal“ abgeschlossen. Und heute, am Ende des Jahrhunderts, würde Walter Dirks mit seinen Bewerbungsschreiben kaum eine Chance haben.

Bereits seit 1921 wird er publizistisch tätig, er schreibt pazifistische Aufsätze in Pater Stratmanns Zeitschrift „Der Friedenskämpfer“ und redigiert diese später, bis er 1924 hauptamtlicher Redakteur bei der Frankfurter „Rhein-Mainischen Volkszeitung“ wurde, die wir heute mit Fug und Recht als „linkskatholisch“ bezeichnen dürfen.¹² Daneben schreibt er regelmäßige Kolumnen für die „Deutsche Republik“, eine linksliberale Wochenzeitschrift.

Walter Dirks verarbeitet den Weltkrieg und wird Pazifist. Er kritisiert Wiederaufrüstungspläne und wird Antimilitarist. Er bekennt sich klar zur Weimarer Republik und wird dadurch – im ursprünglichen Sinne dieser Wortschöpfung – Republikaner. Er beobachtet schon früh die faschistischen Tendenzen unter Deutschlands Rechten und wird Antifaschist. Er kritisiert die ideologische Gebundenheit und Spaltung der deutschen Arbeiterbewegung und wird unabhängiger Sozialist.

Im Sommer 1933 nehmen ihn die Nationalsozialisten in Schutzhaft. Von 1934 bis 1943 – bis er Schreibverbot erhält – arbeitet er zunächst als Lokalredakteur und dann als Musikkritiker bei der liberalen „Frankfurter Zeitung“, die die Nazis nur deshalb nicht total gleichgeschaltet hatten, weil sie sie als Außenseiter gegenüber dem Ausland, wo die FZ verbreitet und gelesen wurde, benutzten.

Die Idee der Gründung einer Zeitschrift wie der späteren „Frankfurter Hefte“ entstand bereits 1944 in zahlreichen konspirativen Gesprächen. Von April 1946 an gab Walter Dirks zusammen mit Eugen Kogon, der von den Amerikanern aus dem KZ Buchenwald befreit worden war, 39 Jahre lang dann diese wichtige westdeutsche Nachkriegszeitung heraus, welche die politisch-kulturellen Entwicklungslinien kritisch begleitete. Dirks und Kogon entwarfen die Utopie eines „Sozialismus aus christlicher Verantwortung“, zunächst in der von ihnen mitgegründeten CDU, nach deren Rechtsschwenk gegen diese Partei. Die Summe der verpaßten Möglichkeiten eines gesellschaftlichen und ethischen Neuanfanges prägte Walter Dirks mit einem Satz, den Historiker und Literaten später zur Charakterisierung der gesamten Adenauer-Ära aufgriffen, den Satz vom „restaurativen Charakter der Epoche“¹³. Dirks' Aufsätze der 50er und 60er Jahre kommentieren in der gebotenen geistigen Schärfe Remilitarisierung und Notstandsgesetze – er blieb seiner pazifistischen und linksliberalen

biographischen Tradition treu. Viele Aufsätze über Christentum und Sozialismus und politische Theologie profilieren einen besonderen Menschen, der mit seiner originären „Politik aus dem Glauben“¹⁴ permanente Alternativen zur Erfahrung und Abfindung mit „Politik als schmutziges Geschäft“¹⁵ anbot und uns – hier beziehe ich mich nun als erwachende junge Generation mit ein – noch einmal Hoffnung auf Veränderung in Gesellschaft und Kirche um das Jahr 1968 herum machte. In meiner eigenen Biographie verbinde ich meine erste Begegnung mit Walter Dirks auf der Burg Rothenfels Mitte der sechziger Jahre mit der Gruppe des späteren „Kritischen Katholizismus“, in dem ich sechs wichtige Jahre, 1968 bis 1974 zunächst sporadisch, dann als verantwortlicher Redakteur mitwirkte. In diese Zeit fallen über die Vermittlung von Martin Stankowski, der sich in der Biographie von Walter Dirks besser auskannte als das Original selbst, zahlreiche Gespräche, Korrespondenzen, gemeinsame Auftritte beim Hohoff-Jubiläum 1973 und Aufsatz-Editionen¹⁶. Ich habe erst den „späten Dirks“ kennengelernt und ihn dennoch ein Vierteljahrhundert „genießen“ können. Mit zwei Aussagen von Walter Dirks möchte ich überleiten zu Wilhelm Hohoff.

2.2. Das Beispiel Wilhelm Hohoff

(1.) „Wer das vielverzweigte Wurzelwerk des europäischen Sozialismus im einzelnen durchforschen will, kommt an der noblen Figur dieses ebenso frommen wie eindeutig sozialistischen Priesters nicht vorbei.“¹⁷ – Dieser Satz motivierte mich, Hohoffs Werk und Leben zu durchforsten mit dem Ergebnis einer Hohoff-Biographie, die 1974 in der Forschungsreihe der Friedrich-Ebert-Stiftung erschienen ist¹⁸.

(2.) „Ich habe einige Positionen Hohoffs eine Weile geteilt. Vielleicht waren sie nützliche Zwischenstationen auf dem Wege aus dem römisch-katholischen System zur Unbehaftetheit geschichtlicher Entscheidung...“

Wilhelm Hohoff war für mich nicht nur ein leuchtendes Vorbild unabhängigen Denkens und sozialistischer Überzeugung in der Kirche, sondern eine wichtige Stütze im Übergang.“¹⁹ – Diese Aussage Walter Dirks' bestätigte mich in meiner methodischen Sichtweise, Wilhelm Hohoff theoriegeschichtlich zu „historisieren“ ohne dabei auf das pädagogisch Vorbildhafte mit seinem ethischen Hintergrund zu verzichten. Mit diesem zweiten personalistisch-biographischen Zugriff will ich umschreiben, welche Merkmale im katholischen Priester Wilhelm Hohoff zu einem „sozialistischen“ Profil gehören dürften, aus dem sich wiederum Verallgemeinerungen für die Beantwortung meiner Frage, ob wir heute „wieder“ Sozialist/inn/en brauchen, herleiten lassen.

Ich habe mein Referat mit Dortmund-Hörde begonnen und werde noch etwas tiefer ins Sauerland hineingehen, nach Medebach, um auf die Familie Hohoff zu stoßen. Dort wurde Wilhelm Hohoff im Jahre 1848, also vor 150 Jahren, geboren, in Paderborn verstarb er 75jährig, also vor genau 75 Jahren als „Pastor emeritus“. Sein Grab auf dem Paderborner Ostfriedhof wird noch heute von der SPD gepflegt.

Das Jahr der bürgerlichen Revolution 1848 hat sich, wenn überhaupt, nur negativ auf Wilhelm Hohoffs politische Sozialisation ausgewirkt. Noch als 60jähriger interpretierte er die Ereignisse seines Geburtsjahres „als Folge und Strafe für den Abfall von der Kirche, für die Auflehnung gegen die päpstliche Autorität“ durch Reformation, Aufklärung und französische Revolution.²⁰ Hohoff war also ganz und gar antirevolutionär-katholisch erzogen worden. Und dennoch wurde in ihm etwas typisch Katholisches grundgelegt, was ihn, ähnlich wie bei Mutter Dirks, eines Tages in die Nähe der Marxschen Werttheorie bringen sollte. Es waren die alten ökonomischen Wahrheiten der Scholastik, die nach Hohoff aus zwei wirtschaftsdogmatischen Komplexen bestanden:

1. der thomistischen Arbeitswerttheorie und
2. daraus entwickelt, der scholastischen Geldlehre.

Zunächst einige Daten aus seinem Lebenslauf: Nach dem Abitur in Brilon ab 1866 Studium der Philosophie und Theologie mit zahlreichen Vorlesungen in Nationalökonomie in Münster, Marburg, Bonn und Paderborn bis zur Priesterweihe dort im Jahr 1871.

Hohoff glaubte, nachdem er bereits im Jahre 1873 den ersten Band des Marx'schen „Kapital“ gelesen hatte, daß hier eine alte ökonomische Wahrheit wiederentdeckt worden sei, die bereits Aristoteles und Thomas von Aquin formuliert hatten; sie besagt, daß allein die menschliche Arbeit Faktor („causa efficiens“) und Maßstab („communis mensura“) ökonomischer Werte sei. Hieraus leitete Hohoff den Bewertungsmaßstab für den Austausch unterschiedlicher Güter ab und fand ihn im thomistischen Äquivalenzprinzip, das sich an der Ausgeglichenheit von Leistung und Gegenleistung orientiert. Das, was Thomas von Aquin noch als ethische Norm für den Wert eines Produktes deklamiert hatte, erklärten bürgerliche Ökonomen wie Adam Smith und David Ricardo zum „Produktionsfaktor“; und dies wiederum dürfte Karl Marx inspiriert haben, die Arbeitskraft als Quelle von mehr Wert zu charakterisieren, als sie in ihrem verdinglichten Charakter in Lohn zurückerhält. Diese Aussage ist als sogenannte Marx'sche „Mehrwertlehre“ überliefert worden. Und Hohoff interpretierte diesen von Marx aufgezeigten „Mehrwert“ mit seinem bescheidenen scholastischen Begriffsinstrumentarium als Differenz zwischen hohem „Gebrauchswert“ der Arbeit an sich und niedrigem Tauschwert der konkreten Lohnarbeit unter den gegebenen kapitalistischen Produktionsbedingungen.

Um den Beweis dieses wirtschaftsdogmatischen Zusammenhangs dreht sich von nun an Hohoffs gesamtes publizistisches Lebenswerk.²¹

Persönlich und beruflich ist es begleitet von einer gewissen Erfolglosigkeit. Statt der Berufung auf einen kanonistischen Lehrstuhl an der wiedererrichteten Paderborner Hochschule wird er – wohl durch Intervention der preußischen Regierung – in die Diaspora versetzt.²² Hohoff kompensiert seine Isolation durch Briefwechsel, Artikelschreiben und Begegnungen mit Theologen, Wissenschaftlern, Politikern aller couleure. Berühmt geworden ist sein Disput mit August Bebel²³, allerdings schon Jahre vorher und sein über Jahre dauernder Briefwechsel mit Karl Kautsky.²⁴

Nicht nur die Marxisten seiner Zeit bestätigten in Artikeln und Briefen Hohoffs Werttheorie. Auch die damalige Schulökonomie etikettierte Hohoffs Position als „links“. Im „Handwörterbuch der Staatswissenschaften“ wurde Hohoff neben Gustav Eckstein, Karl Kautsky, Franz Oppenheimer und Nikolaj Bucharin als „sozialistischer“ Kritiker der neoklassischen Grenznutzentheorie aufgelistet.²⁵ Hohoff war aber kein originär „sozialistischer“ Werttheoretiker, sondern ein objektivistisch-katholischer. Aber gerade jenes „Ernstnehmen“ dieser katholischen Wahrheit sollte Hohoff dann erst zum „Sozialisten“ machen, als Kirche und politischer Katholizismus sich vom „Objektivismus“ der thomistischen Scholastik zu lösen begannen. Er wurde zum „Sozialisten“ „wider Willen“, von Marxisten integriert und von der Amtskirche diffamiert, der gegenüber er sich mit quasi halsstarrigem Trotz dann im hohen Alter als „Sozialist“ und „Demokrat“ „outete“. Hohoffs Wandel vom „Sozialromantiker“ zum „Sozialisten“ läßt sich aber nicht allein auf diese sozialpsychologische Schiene reduzieren. Es ging eine Entwicklung voran, in der er sehr differenziert zwischen Karl Marx, dem Ökonomen, – „als solcher steht er einzig und unerreicht dar“ – und Karl Marx, dem Philosophen, unterschied. „Seine Philosophie ist ‚materialistisch‘ und darum notwendig inkonsequent und unhaltbar. Der Materialismus und Atheismus ist dem Sozialismus nicht wesentlich. Der mo-

derne Unglaube und Religionshaß ist keine sozialistische Erfindung und keine sozialistische Spezialität.“²⁶ Dies erklärte Hohoff unmißverständlich und klar, als man ihm bei seinem Bischof im Jahre 1922 denunzierte. Die letzten Lebensmonate Wilhelm Hohoffs sind geprägt von Erklärungen und Gegenerklärungen, von Versuchen des Generalvikars Rosenberg, Hohoff unter „sanftem Druck“ zu geben, um dem „Sozialismus“ abzuschwören.

Am aufgerollten Fallbeispiel dieses letzten Konfliktes will ich erklären, was ich unter einem „Sozialisten“ mit Vorbildcharakter verstehe.

Am 13. Juli 1922 ergeht an Hohoff, der seinen Lebensabend als „Pastor emeritus“ in Paderborn verbringt, ein Schreiben des Generalvikars:

„Von den verschiedensten Stellen wird Klage darüber geführt, daß Mitglieder der freien Gewerkschaften und der sozialdemokratischen Partei mit Berufung auf Ihre Person und Ihre mündlichen und gedruckten Äußerungen Katholiken zu werben suchen und Erfolg haben.“

Wilhelm Hohoff wird aufgefordert, sich davon zu distanzieren. Die entsprechende Formulierungshilfe wird sogleich vom Generalvikar mitgeliefert:

„Es wird berichtet, daß unter Berufung auf mich Katholiken zum Eintritt in die freien Gewerkschaften und in die sozialdemokratische Partei aufgefordert werden. Ich erkläre, daß dies wider meinen Willen geschieht.“²⁷

Da Hohoff nicht unmittelbar darauf reagiert, sucht der Generalvikar den kranken Hohoff am 19. Juli 1922 offensichtlich zu Hause auf, um die Unterschrift zu dieser vorformulierten Erklärung abzuholen. Zwischen Hohoff und Rosenberg muß an jenem 19.7.1922 offensichtlich ein heftiger Disput stattgefunden haben, denn Rosenberg hinterläßt folgende Protokollnotiz:

„Pfarrer Hohoff bestreitet der Behörde das Recht, über seine Schriften und seine An-

schauungen zu richten, weil er sich nach seinem Gewissen richten müsse und die Behörde die Sache nicht verstehe.

Er beantragt, daß die Angelegenheit vom Offizialat behandelt wird. Die Ankläger müßten ihm gegenübergestellt werden, er würde dann sein Buch über die Marxsche Kapitalkritik ganz vorlesen.

Er wird darauf hingewiesen, daß es sich um die Frage handelt, ob er es ruhig mit ansehen will, daß mit Berufung auf ihn Katholiken der Sozialdemokratie zugeführt werden.

Er leugnet, daß irgend jemand sich auf ihn berufen könnte.

Die Bischöfe seien nicht kompetent, in der sozialen Frage zu entscheiden, da sie nichts davon verstünden und sich nachweislich oft geirrt hätten. Die Sache müsse aber gründlich studiert sein.

Er lehnt jegliche Erklärung ab.

Nach ihm hat ein Katholik das Recht, Sozialdemokrat zu sein.

Daß die Sozialdemokratie sich auf ihn berufe, könne er nicht hindern.“²⁸

Hohoff verweigert schließlich seine Unterschrift und diktiert stattdessen Rosenberg folgendes Schreiben in seine Feder:

„Ich erkläre hiermit, daß ich Sozialist und Demokrat bin. Ich gehöre der sozialdemokratischen Partei aber nicht an. Insbesondere will ich nichts wissen von Unglauben und (Materialismus durchgestrichen, stattdessen:) Atheismus. Ich bin gläubiger katholischer Priester.“²⁹

Am nächsten Tag richtet Generalvikar Rosenberg an Wilhelm Hohoff folgenden Änderungsvorschlag zu dieser zunächst so hingenommenen Erklärung:

„Der erste Satz Ihrer Erklärung ist geeignet, von sozialdemokratischen Zeitungen und Rednern falsch angewendet zu werden. Außerdem ist er für Katholiken nicht verständlich. Man wird versucht sein zu folgern, daß Sie Sozialdemokrat seien.

Wir schlagen deshalb vor, statt des Satzes: 'Ich erkläre, daß ich Sozialist und Demo-

krat bin' zu sagen: 'Ich erkläre, daß ich die Interessen der Gemeinschaft dem Individualinteresse überordne und daß ich politisch einer demokratischen Staatsauffassung huldige.' Die weiteren Sätze können bleiben.

Sie wollen mitteilen, ob Sie mit unserem Vorschlage einverstanden sind oder eine andere Fassung selbst unterbreiten.“³⁰

Auch auf diesen Erklärungsentwurf geht Hohoff nicht ein, sondern formuliert noch einmal seine Hauptthesen aus dem Buch von 1908 „Die Bedeutung der Marxschen Kapitalkritik“. Die Auseinandersetzung eskaliert und findet ihren vorläufigen Höhepunkt mit einer öffentlichen Rüge im „Kirchlichen Amtsblatt“:

„... Wir mißbilligen es scharf, daß ein katholischer Geistlicher es ruhig ansieht, daß unter Berufung auf ihn Katholiken in Organisationen eintreten, in denen sie ernststen Gefahren für ihren Glauben ausgesetzt sind, und sehen uns genötigt, die Katholiken vor dem Anschluß an die freien Gewerkschaften und die sozialdemokratische Partei zu warnen.“³¹

Hohoff reagiert empört:

„Seit Wochen aufs schwerste erkrankt erhebe ich hiermit schärfsten Protest gegen das himmelschreiende Unrecht, das man mir angetan.

Ich hätte wahrlich etwas anderes und Besseres verdient vonseiten der Behörde.

Gott möge Euch verzeihen, wie auch ich es tue.“³²

Es folgt mit gleichem Schreiben noch eine Erklärung Hohoffs, in der er bestreitet, irgendeinen Menschen zu kennen, der „unter Berufung auf mich in Organisationen eingetreten ist, in denen er Gefahr laufen kann, seinen Glauben zu verlieren.“ Ein wirksames Mittel, dies zu verhindern, sei eine Belehrung durch die Geistlichkeit, unter Hinzuziehung seines Werkes „Die Bedeutung der Marxschen Kapitalkritik – eine Apologie des Christentums vom Standpunkte der Volkswirtschaftslehre und Rechtswissenschaft“.

Am 18.8.1922 wird noch einmal auf Drängen des Generalvikariates eine Erklärung Hohoffs nachgereicht:

„Auf die an mich gerichtete Frage, ob ich es für erlaubt erkläre, daß Katholiken sich den freien Gewerkschaften und der sozialdemokratischen Partei anschließen“, erwidere ich, daß dieses abhängt von den Umständen, die nach Zeit, Ort und Person sehr verschieden sind. Wann und wo durch Anschluß an eine Organisation, Gesellschaft oder Partei die Gefahr des Abfalls vom katholischen Glauben besteht, ist es zweifellos moralisch unzulässig, sich solchen Kreisen anzuschließen...“

Unter Bezugnahme auf die Feiern und Ehren zu seinem Goldenen Priesterjubiläum erklärt Hohoff schließlich:

„Voriges Jahr um diese Zeit sang man mir, oben und unten, Hosiannah, jetzt heißt es Crucifige!“

Communicantes Christi passionibus gaudete!“³⁴

Ein halbes Jahr später verstirbt Hohoff, einen Tag nach seinem 75. Geburtstag, am 10. Februar 1923.

Ich lese die ganze Akte Hohoff zum ersten Male wieder seit Abfassung meiner Dissertation über Wilhelm Hohoff vor einem Vierteljahrhundert. Selbstverständlich lese ich sie mit der heutigen Lebenserfahrung, aber mit ähnlicher Sympathie für die Uner-schrockenheit, die Hohoff gegenüber dem mächtigen kirchenpolitischen „Macher“ in der Gestalt eines Paderborner Generalvikars zeigt. Ich schmunzle dabei, daß mir in der Zwischenzeit ein fast analoges Schicksal beschieden wurde und denke dabei, ob der alte Hohoff nicht unsichtbar Pate gestanden haben mag, als ich im Jahre 1986 einen Konflikt mit dieser Behörde ausfechten mußte. Hatte sich seine Unbeugsamkeit in irgendwelchen verborgenen Kammern meines Unterbewußtseins als vorbildhaft eingepreßt? Dies wird mir mit Abfassung dieses Referates erst

klar. Und damit könnte ich eine These formulieren, daß sich „Vorbilder“ nicht immer auf der bewußten kognitiven Ebene abspielen, sondern, in Elementarteilchen zerlegt, in bestimmten Entscheidungssituationen unseres Lebens „wieder auferstehen“.

Natürlich war mir Hohoff vor allem wegen seiner Theorie, der Verknüpfung der Marx'schen Kapitalkritik mit der thomistischen Wirtschaftsethik, sympathisch. Aber mit der Erkenntnis, daß seine Art der Sozialismus-Rezeption nur für eine Epoche galt und für uns Heutige obsolet geworden ist, soll meine Präsentation Hohoffs nicht enden. Zeigt sich doch gerade im Konflikt, ob Theorie und Praxis, Ideen und Handeln eine konsequente Einheit in einem Menschen bilden.

Manchmal frage ich mich, ob sich Hohoff und der Generalvikar nicht doch mit der Formulierungshilfe, statt des griffigen „ich bin Sozialist“ von der Priorität der „Interessen der Gemeinschaft“ gegenüber dem „Individualinteresse“ zu sprechen, schnell hätten einigen können. Denn inhaltlich sind sich doch beide nähergekommen, da die Formulierung des Generalvikars ja auch der klassischen Definition von „socialis“ und der katholischen Tradition entspricht. Wollte etwa Hohoff im Altersstarrsinn einfach nur „Recht behalten“, fühlte er sich als „Experte“ von „Laien“ in ökonomischen Dingen unangemessen behandelt? Hatte Hohoff vielleicht doch schon den kleinen „Quantensprung vom katholischen Sozialethiker zum Sozialisten gemacht? Wollte er den „Formalisten“ Rosenberg mit inhaltlichen Debatten strafen und in langanhaltende Fachsimpeleien einspannen? Ich glaube, hier sollte einmal die „Sache“, die „Substanz“ Vorrang haben vor der „Form“, der „Akzidenz“, also ganz scholastisch. Hier ist Hohoff der typische „Dogmatiker“ der alten Schule, denn er wünschte ja auch, daß noch einmal überprüft werde, ob ihm, dem „Wahrheitssucher“, am Lebensende irgend ein „Irrtum“ nachgesagt werden könne. Die Marx'sche Kapitalkritik war und blieb für Ho-

hoff eine „Apologie des Christentums“. Er wollte Frieden machen mit seiner Kirche, und als diese es ihm nach dem „Hosiannah“ des Priesterjubiläums verweigert, erfolgt über das „Crucifige“ und das „Communicantes Christi passionibus gaudete“ eine Art Direktidentifikation mit den christlichen Märtyrern.

Aber letztlich sehe ich hinter dieser mystifizierten starren Haltung Hohoffs auch eine Art der Selbstachtung und Selbstbehauptung einer unabhängig gebliebenen Persönlichkeit gegenüber jeder Art Bevormundung, wir würden heute sagen, Fraktionszwang. Schon die Art und Weise, wie der Generalvikar vor dem ersten Zusammentreffen die vorgefertigte Erklärung und danach die Änderungsvorschläge präsentiert, ist Ausdruck einer „Arroganz der Macht“, der man sich urwüchsig widersetzen muß. Was Hohoff aber schließlich zum „politischen Menschen“ und damit nicht nur zum „Sozialisten“ wider willens macht, ist seine verantwortungsethische Unabhängigkeit, mit der er von „Gewissen“ spricht und wie er durch ein differenziertes situationsethisches Eingehen auf Einzelumstände sich gegen Pauschalurteile seitens der Amtskirche gegen Gewerkschaften und SPD wehrt. Er entlockt dem Vertreter der Amtskirche dabei Formulierungen, die zeigen, daß es ihm eben nicht um ein selbstständiges Abwägen des einzelnen Katholiken beim Für oder Wider eine sozialistische Entscheidung geht, die ganz der katholischen Tradition entspreche, sondern um die Aufrechterhaltung einer organisatorischen Lagermentalität. Menschen denen man unterstellt, sie würden vom Christentum der Sozialdemokratie „zugeführt“ und würden dabei automatisch „ernsten Gefahren für ihren Glauben ausgesetzt“, erkennt man eben einen eigenen unabhängigen Willen und eine gefestigte Glaubenssubstanz ab.

Und dafür wurde Wilhelm Hohoff Vorbild. Mit dem Auszug aus einem Schreiben, das ein katholischer Arbeiter an Wilhelm Ho-

hoff noch zu Lebzeiten richtete, will ich das bestätigen:

„Wie war doch meine Seele erfaßt von ihrer verehrten freien und unerschrockenen Persönlichkeit. Haben Sie doch gleich wie unser unvergeßlicher Bischof Ketteler für das wirkliche Christentum und dadurch für die Arbeiterschaft mit heiligem Eifer gearbeitet. Ich versichere Ihnen, daß Sie bei sehr vielen katholischen Arbeitern auch unvergeßlich bleiben werden.“³⁴

2.3. Was also ist „Ein Sozialist/eine Sozialistin“?

An den beiden Beispielen Dirks und Hohoff versuche ich noch einmal systematisch zusammenzufassen, was unter „einem Sozialisten/einer Sozialistin“ zu verstehen sein dürfte.

Ein Sozialist/eine Sozialistin braucht:

- Empathie, personal wie strukturell, was so viel bedeuten soll wie Fähigkeit und Bereitschaft, aus der Existenzweise des Proletariates, wie man vor hundert Jahren zu sagen pflegte, zu fühlen und zu denken und für die sozial Benachteiligten, arbeitenden, von Arbeitslosigkeit bedrohten oder arbeitslosen Menschen Partei zu ergreifen.
- Aktive und passive Kritikfähigkeit; „aktiv“ bedeutet einmal, möglichst „theoriegeleitet“ ungleiche und ungerechte kapitalistische Machtstrukturen zu benennen, zum anderen, das Gespür für die Legitimität einer Aktion, eines Streiks der Arbeiter, einer Demonstration der sich vor drohenden Gefahren wehrenden Menschen zu entwickeln und zu zeigen; „passiv“ meint: sein eigenes Urteilen und Verhalten von anderen kritisch überprüfen zu lassen und Fehler auch eingestehen.
- Konfliktfähigkeit, was manchmal bedeutet, Mut zu zeigen, wenn Unrecht und Machtmißbrauch offensichtlich werden und auch unter Androhung eigener Nachteile seiner Meinung treu zu bleiben und umgekehrt unter bewußter Inkaufnahme von Verzicht

auf Privilegien auch einmal „zurückzutreten“ (z.B. als sozialistischer Politiker).

- Toleranz und Fähigkeit, ungelöste Widersprüche auszuhalten: Denn bei aller Konfliktfähigkeit für die Auseinandersetzung mit unterschiedlichen Theorien, Ideologien und Machtstrukturen darf die Sichtweise für die dahinter stehenden konkreten Menschen – seien sie nun Mitstreitende für ähnliche Ziele oder Vertreter konträrer politischer Positionen – nicht verloren gehen.
- Unabhängigkeit in der Meinungsbildung gehört damit ebenfalls zur Definition eines „Sozialisten“, einer „Sozialistin“, was nicht immer in der sozialistischen Tradition gepflegt wurde und häufig durch Parteidisziplin unterdrückt wurde. Vor allem jene Sozialisten, die den „Lagergeist“ geschlossener Systeme zu überwinden versuchten, weil sie unbequeme Wahrheiten sagten, hatten mit „Exkommunikationen“ aller Art zu rechnen.
- Orientierung an Rechtsstaatlichkeit und Demokratie sind ebenfalls wesentliche Konstituenten für eine sozialistische Persönlichkeit, das schließt ein, auf die Veränderung der bestehenden Rechtssysteme zugunsten der sozial Benachteiligten hinzuwirken, das schließt aber auch aus, daß dies mit undemokratischen, diktatorischen Mitteln geschieht. Gerade das „demokratische Prinzip“ war ein wesentliches Konstituens sozialistischer Tradition: Wirtschaftsdemokratie, Mitbestimmung, Produzenten- und Konsumentensouveränität waren und sind Slogans der demokratischen Sozialisten.
- Orientierung an einer sozialen Utopie, konkret oder abstrakt, die den Sozialisten/die Sozialistin befähigt, zu träumen oder zu erkennen, Visionen oder Auditionen zu haben, daß noch etwas kommt, was den Absolutheitsanspruch der gegenwärtigen Situation relativiert und das letzte Wort noch nicht gesprochen ist.

3. Brauchen wir heute wieder Sozialist/inn/en?

Wodurch ist u.a. die gegenwärtige Lage gekennzeichnet? Ein Jahrzehnt geht zu Ende, das durch den Zusammenbruch des „realexistierenden Sozialismus“ die von Marx einst infragegestellte These von der Überlebensfähigkeit des Kapitalismus nicht nur widerlegt, sondern die funktionale Überlegenheit der Marktwirtschaft über jede Art von Planwirtschaft bestätigt hat. Diese Überlegenheit des Kapitalismus hat sich nicht nur in den nationalen Volkswirtschaften bestätigt, sondern hat durch die Internationalisierung des Kapitals am Ende dieses Jahrzehnts eine neue Phase des Weltkapitalismus eingeleitet. Die sogenannte „Globalisierung“ ist einerseits durch verstärkten Konkurrenzdruck unter den Produktionsfaktoren Kapital und Arbeit gekennzeichnet, andererseits zeigt sich, daß trotz rasanter ökonomischer Zuwachsraten in fast allen westlichen Industrieländern sich die Spaltung ihrer Gesellschaften in Gewinner und Verlierer dieser Entwicklung verstärkt. Mittel- und Kleinbetriebe sind in Konkurs gegangen, große internationale Konzerne expandieren, Elefantenhochzeiten legalisieren ihre bereits lange praktizierten Verflechtungen. Arbeitslosigkeit ist in den Industrieländern zum Dauerphänomen geworden.

Die Tatsache, daß kein wirklicher Sozialist dem Zusammenbruch des realexistierenden Sozialismus ab 1989 nachgetrauert hat, bestätigt nicht nur die Einschätzung eines falschen Weges seit 1917 in Rußland, der, wenn nicht gleich mit der Oktoberrevolution, so doch nach Einschätzung ernstzunehmender Historiker, spätestens mit der Stalinisierung der Kommunistischen Parteien in Rußland und im übrigen Europa eingeschlagen wurde. Mit der Wende in Osteuropa wurden noch einmal Hoffnungen der Linken geweckt, daß die Marktwirtschaft „als solche“ ja nicht unbedingt mit Kapitalismus zu identifizieren sei. Alternativen werden nicht nur

zum Kapitalismus gedacht, sondern auch im Kapitalismus.³⁵ Und ich glaube, daß es in der gegenwärtigen Situation des „Kapitalismus pur“ an der Zeit ist, daß Sozialist/inn/en sich der alten Tradition vom „Gemeinnutz vor Eigennutz“, der Hohoff und die Kanonist anhängen, oder ihrer eigenen originären Attributierung des „Sozialen“ wiedererinnern oder sich neubesinnen (darin sehe ich keinen Widerspruch) und die Postulate des „Sozialstaates“ und der „sozialen Marktwirtschaft“ von der Politik wieder einfordern. Dafür ist der 1. Mai sicherlich ein wichtiger Erinnerungs- und Forderungstag.

„Markt“ als solcher ist „ein höchst sinnreiches und kunstvolles System der Ökonomie, das heißt der gesellschaftlichen Produktion und Verteilung von Gütern und Dienstleistungen“ und „Kapitalismus“ ist eine „Gesellschaftsordnung mit ganz bestimmten grundlegenden sozialen Traditionen, Institutionen, Verhaltensweisen, die das gesamte menschliche Leben prägen und die weit über die Ökonomie im engeren Sinne hinausreichen und die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen bestimmen, unter denen der Markt funktioniert: die Eigentumsverhältnisse, das Erb- und Steuerrecht, den Grad der ökonomischen und sozialen Gleichheit oder Ungleichheit, die Machtstruktur der Gesellschaft und der politischen Ordnung, das Werte- und Erziehungssystem, kurz das, was in der Sprache der marxistischen Tradition die gesellschaftliche Klassenstruktur genannt wird.“³⁶

Peter von Oertzen stellt die Frage, ob diese historische Verbindung von Markt und Kapitalismus zwingend notwendig sei und ob sie aufgelöst werden könne. Und dies zeichnet meiner Meinung nach übrigens eine „sozialistische“ Persönlichkeit „von heute“ aus, nämlich die gesetzten, vor uns liegenden empirischen Gegebenheiten nicht hinzunehmen, sondern sie zu hinterfragen und dabei die Alternativen nicht bloß „dualistisch“ zur einmal identifizierten „kapitalistischen“ Marktwirt-

schaft zu formulieren, sondern „dialektisch“ in einer hypothetischen Trennung von Marktwirtschaft und Kapitalismus zu suchen. Peter von Oertzen bestätigt zwar, daß zum „konsequenten Sozialisten“ die Sichtweise gehört, daß das Privateigentum an den Produktionsmitteln abzuschaffen und die „Anarchie des Marktes“ durch die „Planwirtschaft“ zu ersetzen sei. Diese Auffassung hält von Oertzen nicht für falsch, aber für viel zu oberflächlich. Unter Verweis auf das Grundsatzprogramm der SPD hält er es immer noch für möglich, solche gesellschaftlichen Rahmenbedingungen zu schaffen, daß die in großen Teilen der Wirtschaft fortbestehende Preis- und Qualitätskonkurrenz selbständiger Unternehmen nicht mehr Selbstzweck ist, sondern „Mittel für eine stets sich erweiternde Gestaltung des Lebensprozesses für die Gesellschaft der Produzenten.“ Und: „Freilich genügen ökonomische und politische Strukturveränderungen alleine nicht. Ein Prozeß des Umdenkens“ ist nötig.³⁸ Gerade bei den sich anbahnenden Chancen einer politischen Wende im Herbst 1998 in Deutschland ist es notwendig, die siegreichen Macher vom Typ eines Schröder durch Sozialisten in der SPD und Umdenker bei den Grünen einzukreisen und einzubinden.

3.1. Zum Abschluß: Das Beispiel Dorothee Sölle

Gesiegt haben mit der Wende von 1989/90 nach Dorothee Sölle.³⁸

- Demokratie u n d Kapitalismus,
- Bananen u n d Pressefreiheit,
- Italienreisen u n d Respekt vor den Menschenrechten.

Dorothee Sölle warnt vor neuen pessimistischen Entweder-Oder-Denkmodellen, mit denen Linke häufig die schlechte Gegenwart verurteilen und wagt es, Begriffe in ihr Denken aufzunehmen, denen sie bisher ausgewichen war: sie spricht von „demokratischem Kapitalismus“! Dieser Sieg des „Demokratischen Kapitalismus“ hat aber auch seinen

Preis. Opfer wurden die „schwächsten Glieder der staatssozialistischen Gesellschaft“, die zwar einen unzureichenden aber doch existierenden Schutz ihres Arbeitsplatzes, ihrer Krankenversorgung, ihrer Behausung hatten. „Verloren haben die Frauen, die keinen Kindergartenplatz mehr einklagen können und als erste entlassen werden, weil sie der Kinder wegen manchmal fehlen müssen“. Verloren haben die älteren Menschen, und vor allem, wie wir am horrenden 13%-Anteil der Rechtsradikalen in Sachsen-Anhalt sehen, die junge Generation.

Dorothee Sölle bestätigt in ihrer Person die Notwendigkeit des Vorhandenseins von Sozialistinnen, weil sie den Mut hat, die neuen Opfer des Sieges dieses „demokratischen Kapitalismus“ zu nennen, diesem aber auch in differenzierter Weise nicht nur seine Gefahren, sondern auch seine „Chancen“ einzuräumen und ihre eigene Sichtweise zum Kapitalismus zu ändern unter Anerkennung von Attributen, vor denen sie sich bisher gescheut hat. Dorothee Sölle ist weiterhin ein Beispiel für die Existenznotwendigkeit von Sozialistinnen, weil sie mit dem Blick von Europa in die Dritte Welt Solidarität mit dieser einfordert. „Die Frage, die sich aus der Analyse der Dritten Welt ergibt, heißt, ob es denn jetzt, unter der Alleinherrschaft des Kapitalismus keinerlei Hoffnung mehr für die Verelendeten gibt. Müssen sie die Rolle der Rohstofflieferanten und billigen Arbeitssklaven für immer spielen, müssen sie ihre Länder für Militärbasen und Giftmülldeponien hergeben und ihre Kinder der Prostitution?“ Mit dem Sieg des demokratischen Kapitalismus über den Staatssozialismus hat also nicht nur das untere Drittel der europäischen sondern das Dreiviertel der Weltgesellschaft verloren – und hier zeigt Dorothee Sölle ihr kritisches Vorbild als feministische Ökosozialisation, die dem maskulin geprägten Sieger, dem „Kapitalismus“, wie dem maskulin geprägten Verlierer, dem „Staatssozialismus“ gleiche ausbeuterische Verhaltensmuster gegenüber

„unserer Mutter, der Erde“ attestiert. „Hat der Kapitalismus nicht dasselbe Verhältnis zur Natur wie der Staatsozialismus? Er behandelt sie wie Frauen, wie Wilde, wie etwas, das man erforschen und durchdringen, penetrieren muß, um es verfügbar und nutzbar zu machen.“³⁹ In ihrer dargebotenen Fähigkeit zur Utopie wird Dorothee Sölle auch Vorbild für Sozialistinnen, die sich nicht bloß wie „politische“ Sozialisten auf das „Machbare“ konzentrieren. Sie zeigt, daß sozialistische Menschen getragen sein müssen von einer „Religiosität“ und „Spiritualität“, die noch einen „Welttraum“ wie ihr jüdisches Vorbild, Jesus von Nazareth, träumen. „Trachtet am ehesten nach dem Reich Gottes und seiner Gerechtigkeit, so wird euch alles andere zufallen.“⁴⁰ Für Dorothee Sölle „leuchtet“ etwas im Christentum auf, „das die Kultur von Geld und Genuß, von Gewalt und Karriere, in der wir leben, empfindlich stört.“ „Auch in uns steckt etwas von dieser Utopie Jesu, daß wir alle, miteinander, den Willen Gottes tun, eine andere Weltwirtschaftsordnung aufbauen... Auch in uns lebt der Wunsch, die Schöpfung des Lebens auf dem kleinen blauen Planeten nicht zugrunde zu richten. Auch in uns steckt 'das von Gott', wie die Quäker sagen, diese Kraft, das Leben zu heiligen und es nicht dem Profit unterzuordnen. Jesus ist gekommen, das von Gott in uns wiederaufzuwecken, das will heraus und frei und sichtbar werden.“⁴¹ Mit Dorothee Sölle finde ich nicht nur eine Bestätigung für eine positive Antwort auf meine Frage, ob wir heute wieder Sozialist/inn/en brauchen, sondern eine zusätzliche Erweiterung, nämlich, daß diese Sozialist/inn/en Visionen brauchen, die sich an einer religiösen, dem Judentum und Christentum erwachsenen und z.T. auch entwachsenen, Tradition orientieren, ja selbst „religiöse“ Menschen sind.

Es ist mehr als ein „Zugeständnis“ an den Bund der religiösen Sozialisten, wenn ich abschließend, gerade nach Zusammenbruch des Staatssozialismus, der auch ein atheisti-

scher Sozialismus war, behaupten möchte, daß Sozialisten überhaupt nur noch eine Chance haben, wenn sie religiös, visionär, spirituell (alles austauschbare Synonyma) sind – ich sage nicht „christlich“ wegen des damit verbundenen Ideologieverdacht, subsumiere aber die christlichen Sozialisten unter diese Attribute.

Die Antwort auf die gestellte Frage lautet für mich: Ja, wir brauchen „wieder“ Sozialistinnen und Sozialisten, wir brauchen darüber hinaus „religiöse“ Sozialistinnen und Sozialisten. Die drei Generationen Hohoff, Dirks und Sölle weisen auf eine Kontinuität hin. Ihre Theorien und Konflikte bedeuten für uns keine nostalgische Traditionspflege. Wir reißen sie dem historischen und aktuellen Dunkel der Vergessenheit, beziehen die Kontexte ihrer Kämpfe in die unsrigen mit ein, setzen ihre Utopien und Hoffnungen analog zu unseren eigenen Zielen und betreiben damit sogar eine Art „gefährlicher Erinnerung“, damit sich etwas in unserer Gesellschaft verändert.

Anmerkungen

1 Referat anlässlich der gemeinsamen Tagung des Bundes der Religiösen Sozialistinnen und Sozialisten Deutschlands e.V. mit der Kommende (Sozialinstitut des Erzbistums Paderborn), Dortmund, am 1./2. Mai 1998 zum Thema: „Kirche und Arbeiterbewegung – ein (un)gebrochenes Verhältnis?“

2 Ich verweise dabei auf meine „Sozialismus“-Artikel im „Historisch-Kritisches Wörterbuch des Marxismus“, Bd. 2, 1995, Sp. 495 ff und im neuen „Lexikon für Theologie und Kirche“, Bd. II, 1994, Sp. 1102.

3 Walter Dirks: Der singende Stotterer. Autobiographische Texte. München 1983, S. 67 f.

4 Walter Dirks, Vorwort zu Klaus Kreppel: Entscheidung für den Sozialismus. Die politische Biographie Wilhelm Hohoffs 1848-1923. Bonn-Bad Godesberg 1974, S. VI.

5 Walter Dirks: Der singende Stotterer, a.a.O.

6 Walter Dirks, Vorwort, a.a.O.

7 Walter Dirks, Vorwort, a.a.O.

8 Vgl. Arnold Pfeiffers Referat „Das religionskritische Erbe des religiösen Sozialismus“ auf der gleichen Tagung wie Anm. 1.

9 Walter Dirks, Vorwort, S. VII.

10 Walter Dirks/Klaus Kreppel: Chancen eines religiösen Sozialismus. In: Christ und Sozialist 2/84, S. 22.

11 Walter Dirks: Gesammelte Schriften. 8 Bände (Hg.v. F. Boll u.a.). Zürich 1988 ff.

12 Vgl. Martin Stankowski: Linkskatholizismus nach 1945. Köln 1974. S. 68 ff.

13 Vgl. Gesammelte Werke, Bd. 4 : „Sozialismus oder Restauration“.

14 Vgl. Gesammelte Werke, Bd. 6 : „Politik aus dem Glauben“.

15 Walter Dirks: Das schmutzige Geschäft? Die Politik und die Verantwortung der Christen. Olten und Freiburg i.B. 1964.

16 S. „Fragezeichen“ – Bildungspolitische Zeitschrift. Paderborn. 6. Jg., Heft 5/6, 1972/73. Dokumentation Wilhelm Hohoff mit Beiträgen von Klaus Kreppel, Walter Dirks, Horst Herrmann, Heinz Kühn und Wilhelm Weber. – Ebenfalls: Heinz Kühn – Walter Dirks – Horst Herrmann – Klaus Kreppel: Christ und Sozialist. Pfarrer Wilhelm Hohoff. Essen 1973.

17 Walter Dirks: Ein Priester und ein Sozialist. In: Kritischer Katholizismus“ Nr.6. Köln 1971.

18 Titel siehe Anm. 3.

19 s.Anm. 3, a.a.O. S. VI.

20 Wilhelm Hohoff: Die Bedeutung der Marxschen Kapitalkritik. Paderborn 1908, S. 121.

21 Seine wichtigsten Publikationen in Buchform sind: Protestantismus und Sozialismus (Paderborn 1881); Die Revolution seit dem 16. Jahrhundert (Freiburg 1887); Warenwert und Kapitalprofit (Paderborn 1902); Die Bedeutung der Marxschen Kapitalkritik (Paderborn 1908). Dazu eine Fülle von wissenschaftlichen Artikeln in katholischen, später auch sozialdemokratischen Zeitschriften.

22 Vgl. Theodor Herr. Der „rote Pastor“ Wilhelm Hohoff (1848-1923) bewirbt sich um eine Berufung an die Paderborner Universität. In: Theologie und Glaube, Jg. 79, Paderborn 1989, Nr. 4, S. 446 ff.

23 August Bebel/Wilhelm Hohoff: Christentum und Sozialismus (1873/74): 11 Neuauflagen allein zu Lebzeiten Hohoffs und Übersetzungen ins Polnische, Ungarische und Russische (worauf Lenin in seinem Schweizer Exil auf Hohoff aufmerksam geworden und mit ihm in Briefkontakt getreten sein soll).

24 Vgl. dazu Klaus Kreppel (wie Anm.3), S. 71 ff.

25 Vgl. P. N. Rosenstein-Rodan: Grenznutzen. In: Handwörterbuch der Staatswissenschaft. 4. Aufl., Bd. 4, Jena 1927, Sp. 1211.

26 Akte „Pastor a.D. Hohoff und seine Stellung zur Sozialdemokratie. Archiv XXII,2 (Parteipolitik). Erzbischöfliches Generalvikariat Paderborn.

27 A.a.O.: Generalvikar Rosenberg an Hohoff vom 13. Juli 1922.

28 A.a.O.: Aktennotiz Rosenberg vom 19.7.1922.

29 A.a.O.: Erklärung Hohoffs vom 19.7.1922.

30 A.a.O.: Generalvikar Rosenberg an Hohoff vom 20. Juli 1922.

31 S. „Kirchliches Amtsblatt für die Diözese Paderborn“. Stück 13. Jg. LXV. 8. August 1922. Ziff. 163, S. 89.

Heinz Halm

Islam und Islamismus – Eine notwendige Begriffsklärung

Der gängige Begriff „Islamischer Fundamentalismus“ ist irreführend. Man sollte besser von „Islamismus“ reden. Was der Begriff meint und wie mit ihm der Islam von der Politik mißbraucht wird, legt Professor Dr. H. Halm vom Orientalischen Seminar der Universität Tübingen dar. (Dieser Artikel von Prof. Halm erschien zuerst in den Evangelischen Kommentaren 3/95. Der Nachdruck erfolgte mit freundlicher Genehmigung des Autors.)

32 Akte „Pastor a.D. Hohoff...“, a.a.O., Schreiben Hohoffs vom 12.8.1922.

33 A.a.O., Schreiben Hohoffs an Generalvikar vom 18.8.1922. Letzter Satz in Deutsch: „Freuet euch, die ihr teilhabt an den Leiden Christi!“

34 Brief des Arbeiters Wilhelm Derichs aus Streifeld an Wilhelm Hohoff vom 12. August 1921. In: Nachlaß Wilhelm Hohoff. Friedrich-Ebert-Stiftung, Bonn-Bad Godesberg.

35 Ich orientiere mich bei der Verarbeitung der folgenden Informationen, Interpretationen, Visionen an: Wolfgang Kessler: Alternative im Kapitalismus oder Alternative zum Kapitalismus? PUBLIK-FORUM Materialmappe. Oberursel 1992.

36 Peter von Oertzen: Was bleibt von der sozialistischen Vision? A.a.O., S. 43.

37 A.a.O., S. 44.

38 Dorothee Sölle: Moses, Jesus und Marx - Utopisten auf der Suche nach Gerechtigkeit. A.a.O., S. 9 ff.

39 A.a.O., S. 11.

40 Mt 6, 33.

41 Dorothee Sölle, a.a.O., S. 12.

„Fundamentalismus“

Zu den gängigen Mißverständnissen, die bei der Beurteilung nahöstlicher Politik durch Europäer auftreten, gehört die Annahme, der „islamische Fundamentalismus“ bedeute oder bezwecke gar bewußt einen Rückfall ins Mittelalter. Der Irrtum ist verständlich, berufen sich doch die „Fundamentalisten“ selber auf den Koran, ein Buch des 7. Jahrhunderts, und beschwören als Ideal meist das Goldene Zeitalter der vier „Rechtgeleiteten Kalifen“, das heißt der vier ersten Nachfolger des Propheten Mohammed, die die islamische Gemeinschaft („umma“) von 632 bis 661 regierten.

Daher wird häufig versucht, Motive und Ziele der „Fundamentalisten“ aus dem Koran heraus durch Auffinden und Zitieren einzelner Verse zu erklären. Wer das tut

geht den „Fundamentalisten“ auf den Leim und begibt sich auf die Ebene ihrer Argumentation und Agitation, statt die für eine Analyse dieses Phänomens nötige Distanz einzunehmen.

Schon das Wort „Fundamentalismus“ mit dem in unseren Medien alles und jedes etikettiert wird, was zwischen Algerien und den Philippinen, Tschetschenien und dem Sudan nach Islam riecht, führt in die Irre. „Fundamentalismus“ ist ein religionswissenschaftlicher Begriff, der hier ganz inadäquat auf ein Phänomen angewendet wird, das wesentlich politischer Natur ist und häufig gar nichts mit dem zu tun hat, was die Religionswissenschaft mit „Fundamentalismus“ meint.

Tatsächlich haben wir es mit einer modernen politischen Ideologie zu tun, die sich einer der islamischen Tradition entlehnten Sprache bedient und damit den Anspruch erhebt, der einzig wahre, echte reine Ur-Islam zu sein. Mit „Fundamentalismus“ im religionswissenschaftlichen Sinne bezeichnet man vor allem eine Schriftgläubigkeit, die den Wort-sinn der geoffenbarten Schrift gegen sich wandelnde Deutungen verteidigt - etwa die Schöpfungsgeschichte des Sechstageswerks gegen das wissenschaftliche Weltbild, die Erschaffung des Paares Adam und Eva gegen die Evolutionstheorie setzt.

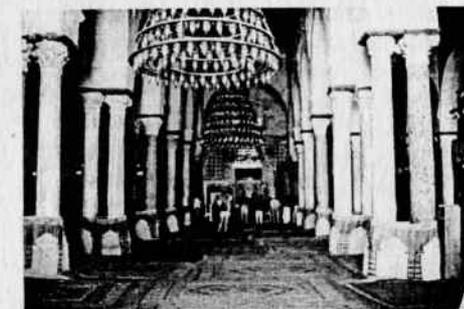
In solchen Auseinandersetzungen ist der Begriff zu Anfang dieses Jahrhunderts in Amerika entstanden. Die „Zeugen Jehovas“ sind Fundamentalisten in diesem Sinne, genau so wie evangelische oder katholische „Kreationisten“. Fundamentalismus gibt es in allen Religionen, die sich auf ein geoffenbartes Buch berufen - im Christentum und Judentum ebenso wie im Islam.

Ideologie nicht mit Religion verwechseln

Islamische Fundamentalisten in diesem ursprünglichen Sinne sind etwa die puritanischen Wahhabitiden, die seit dem 18. Jahrhundert auf der Arabischen Halbinsel einen „ge-

reinigten“ Islam durchzusetzen suchten und deren Lehren bis heute das Fundament des saudischen Staates sind. Gegen die saudische Monarchie aber agitieren die „Fundamentalisten“ unserer Tage: Die Saudis lassen neuerdings Anhänger der „Muslimbruderschaft“ verhaften, weil sie ihre Herrschaft von diesen bedroht fühlen. Schon dies müßte uns bei der Verwendung unserer gängigen Begriffe etwas vorsichtiger machen.

Statt von islamischem „Fundamentalismus“ könnte (und sollte) man lieber von „Islamismus“ sprechen, um das Phänomen, um das es hier geht, vom traditionellen Islam – also der Religion – abzuheben und als Ideologie (wie Liberalismus, Nationalismus, Sozialismus) zu kennzeichnen. Tatsächlich handelt es sich um eine moderne politische Ideologie,



die gegen Ende des 18. Jahrhunderts als Reaktion auf die als übermächtig empfundene Kolonialherrschaft der Europäer entstanden ist, seit dem Ende der zwanziger Jahre sich in organisierten Formen artikuliert (Gründung der ägyptischen Muslimbruderschaft 1928) und erst nach dem Sechstageskrieg von 1967 zu einer Massenbewegung wurde und damit erstmals ins Bewußtsein der Europäer trat.

Bis dahin hatte bei uns niemand den Islam als politische Kraft ausgemacht: wir kannten die Auflehnung nahöstlicher Länder gegen die europäische Bevormundung nur in der Form bürgerlich-nationalistischer Opposition, etwa in Gestalt des iranischen Premiers Mossaddegh (1931-53), der die angloiranische Ölgesellschaft verstaatlichte, oder in

Form von Gamal Abd el-Nassers „arabischem Sozialismus“ der dasselbe mit dem Suezkanal tat.

Im Junikrieg von 1967 aber erlitt Abd el Nassers arabischer Nationalismus eine vernichtende Niederlage; seitdem sind aus Europa importierte Ideen und Ideologien bei weiten Kreisen muslimischer Intellektueller diskreditiert; man führt die andauernde Unterlegenheit der islamischen Welt gegenüber dem nach wie vor politisch, wirtschaftlich und militärisch überlegenen Westen darauf zurück, daß die Muslime - zu ihrem Verderb - den Westen sklavisch nachgeahmt hätten, anstatt sich auf ihre eigene Stärke, ihre eigenen traditionellen Werte zu besinnen.

Der Islam als das einigende Band von rund einer Milliarde Menschen bot sich als der neue Bezugsrahmen an; alles Westliche wurde von nun an beargwöhnt, ja verteufelt, und neue „islamistische“ Ideologien - nicht nur eine, sondern ein ganzes Bündel - schossen ins Kraut. Es sind unverändert Ideologien, die eine Mobilisierung gegen die europäisch-amerikanische Vorherrschaft, gegen den westlichen „Imperialismus“ zum Ziele haben; nur bedienen sie sich nicht mehr des herkömmlichen, uns allen vertrauten Jargons marxistisch-leninistischer Provenienz - wie noch Mao Zedong - sondern entlehnen ihr Vokabular dem Koran und der islamischen Tradition. Sie geben ihre Oppositions- oder Revolutionsideologie als den eigentlich wahren Kern des Islam aus.

Bezeichnend ist, daß die beiden wichtigsten (in Europa weithin unbekannt) islamistischen Ideologen, der Indo-Pakistani Maududi (1903 -1979) und der Ägypter Sayyid Qutb (1906-1966), ihre Ideologie nicht nur in Traktaten und Pamphleten, sondern vor allem je in einem Korankommentar untergebracht haben: die Ideologie erscheint damit nicht mehr als Gedankengebäude ihres Autors, sondern als göttliche Offenbarung - unfehlbar und unangreifbar, durch den An-

spruch göttlicher Herkunft gefeit gegen jegliche Kritik.

Totalitär und uniform

Der Ideologie-Charakter des Islamismus zeigt sich auch in seinem Totalitätsanspruch: Im Unterschied zum traditionellen Islam, der ungeheuer vielfältig, ja pluralistisch war und ist (man denke etwa an die zahlreichen mystischen Strömungen, die sich mit dem Gesetzes-Islam der „schari'a“ durchaus vertragen), treten die modernen Islamisten mit dem Anspruch der Ausschließlichkeit auf und streben nach Unterdrückung jeder von ihrer eigenen Ideologie abweichenden Form des Islam; während eine große Weltreligion sich Pluralismus durchaus leisten kann, muß eine Ideologie auf Uniformität bestehen, da jede Abweichung ihren Totalitätsanspruch in Frage stellt. Das ideologische Gedankengebäude des genannten Maududi ist von dem (unten zitierten) Historiker Reinhard Schulze zu Recht mit dem - gleichzeitigen - italienischen Faschismus Mussolinis verglichen worden.

Die Vordenker und Ideologen des Islamismus sind ganz überwiegend „Laien“, das heißt sie kommen nicht aus den Reihen der traditionellen islamischen Religionsgelehrten („ulama'„): Maududi war Journalist, Hassan al-Banna der Gründer der Muslimbruderschaft, war Schullehrer, Sayyid Qutb Journalist und Schriftsteller, Ali Schari'ati der Vordenker der islamischen Revolution im Iran, hatte an der Sorbonne einen Doktorgrad in iranischer Literatur erworben. Auch Hassan at-Turabi, Führer der Muslimbrüder und mächtiger Mann des Sudan, hat seinen Doktor jur. an der Sorbonne gemacht, so wie Abbasi al-Madani, der Anführer der algerischen Heilsfront (FIS) seinen Doktor in Pädagogik in England. Necmettin Erbakan, die führende Figur des türkischen Islamismus, wurde in Aachen zum Doktor-Ingenieur promoviert. Eine markante Ausnahme bildet der Ayatollah Khomeini, doch auch der kann - obwohl er ein schiitischer Kleriker ist - im Grunde als ein

populistischer Revolutionär in einem Drittweltland charakterisiert werden - so wie Mao Zedong oder Fidel Castro.

Zum Schluß sei das bisher Ausgeführte in zehn notwendigerweise zugespitzten Thesen zusammengefaßt:

- Der Islamismus ist als moderne Ideologie von der traditionellen Religion des Islam zu unterscheiden.
- Der Islamismus ist in erster Linie ein politisches, nicht ein religiöses Phänomen.
- Er ist der Versuch, sich dem als übermächtig erlebten Einfluß des Westens zu entzie-

Abo und Geschenk-Abo »CuS«

Seit 1948 erscheint die Vierteljahrszeitschrift der deutschen Religiösen Sozialistinnen und Sozialisten: »Christ und Sozialist/ Christin und Sozialistin (CuS)«

Das Jahresabo kostet DM 30,- (Ausland DM 35,-) incl. Versand. Die tatsächlichen Kosten können durch ein »Förder-Abo« gedeckt werden, um das wir unsere LeserInnen mit eigenem Einkommen bitten. Der Preis für dieses Förder-Abo beträgt DM 40,-, DM 50,- oder mehr. Der Mitgliedsbeitrag im Bund der Religiösen Sozialistinnen und Sozialisten beträgt zur Zeit DM 90,- pro Jahr; darin enthalten ist das Abo für »CuS« sowie der Mitglieder-Rundbrief. Beträge über DM 30,- sind steuerlich absetzbar.

An BRSD: c/o Martina Ludwig, Hohensteiner Straße 12, 09117 Chemnitz

Ich möchte Mitglied werden im BRSD (Bezug von »CuS« inclusive!)

Hiermit abonniere ich »CuS« ab Heft Nr.:

zum Bezugspreis von DM 30,- (Ausland DM 35,-) im Jahr,

zum Förderpreis von DM im Jahr.

Hiermit bestelle ich ein Geschenk-Abo von »CuS« ab Heft Nr.: bis

Heft Nr.: /bis auf Widerruf für

Name
und
Anschrift:

zum Bezugspreis von DM 30,- (Ausland DM 35,-) im Jahr,

zum Förderpreis von DM im Jahr

BestellerIn:

Datum: _____ Unterschrift: _____

hen und diesem etwas Eigenes entgegenzusetzen.

- Die geschlossenen Gesellschafts- und Staatsentwürfe der islamistischen Ideologien sind in aller Regel totalitär.
- Der Islamismus ist ein Krisensymptom: Er ist Ausdruck einer tiefgreifenden ökonomischen, gesellschaftlichen und politischen Krise der nahöstlichen Staaten.
- Er ist nicht die Ursache, sondern die Folge des Scheiterns der (einheimischen) Regime, die nach der Unabhängigkeit der nahöstlichen und nordafrikanischen Staaten an die Stelle der europäischen Kolonialherren getreten sind.
- Die islamistischen Ideologien sind nicht einheitlich; es gibt „rechte“ oder faschistoide ebenso wie „linke“ sozialrevolutionäre Modelle. Gemeinsam ist beiden die scharfe

Frontstellung gegen „den Westen“ (nicht etwa gegen das Christentum!).

- Die verschiedenen islamistischen Gruppierungen sind nicht zentral gelenkt, doch suchen sie die Kooperation. Sie werden von bestimmten auch miteinander rivalisierenden Staaten (wie etwa Iran und Saudi-Arabien) unterstützt, die sie für ihre politischen Ziele zu instrumentalisieren suchen.
- Der Islamismus wird die islamische Welt so wenig politisch einigen, wie der arabische Nationalismus in hundert Jahren die Araber hat politisch einigen können.
- Der Islamismus wird nicht die alleinbestimmende politische Kraft im Nahen Osten werden, doch ist er ein politischer Faktor, mit dem für absehbare Zeit zu rechnen sein wird.
- Eine Antwort auf die Herausforderung des Islamismus können nur die islamischen

Der Preis des Abos ist am Anfang des Kalenderjahres auf unser Konto bei der Postbank Dortmund Nr. 189 389-464 (BLZ 440 100 46) zu überweisen. Leichter geht es für beide Teile, wenn Sie uns eine Abbuchungserlaubnis erteilen (auch »Alt-AbonnentInnen«).

KontoinhaberIn:

Anschrift:

Hiermit ermächtige ich den Bund der Religiösen Sozialistinnen und Sozialisten Deutschlands e.V. widerruflich

- eine einmalige Spende in Höhe von DM ,
- die Abo-Gebühr für »CuS« von DM 30,- (Ausland DM 35,-) im Jahr,
- die Gebühr für ein Förder-Abo in Höhe von DM im Jahr von meinem Konto bei der (Kreditinstitut)

BLZ Konto-Nr. einzuziehen.

Datum: Unterschrift:

Die Abbuchungsermächtigung bezieht sich auf ein Neu-Abo Alt-Abo

Länder selber geben. Wirtschaftliche Stabilität sowie politische Mitsprache und wirtschaftliche Mitwirkung weiterer Kreise der Bevölkerung müßten die Antwort darauf sein. Sie wären aber bereits die Lösung jener Krise, auf die der Islamismus die Reaktion ist; und diese Lösung ist derzeit nicht in Sicht.

Bücher zum Thema

Die beste Einführung in das Thema ist das Buch des Schweizer Journalisten Arnold

Interview mit Prof. Dr. Heinz Halm, Orientalisches Seminar der Universität Tübingen

CuS: Lieber Herr Professor Halm, immer wieder wird in Deutschland die Ansicht vertreten, man solle den Bau von Moscheen hierzulande nicht zulassen. Zwei Gründe werden angeführt. Erstens: In islamischen Ländern dürfe man auch keine Kirchen bauen und zweitens: Man könne Moscheen ohnehin nicht mit Kirchen vergleichen, da Moscheen keine Gotteshäuser seien, sondern Versammlungs- oder Volkshäuser, in denen man essen, schlafen, saunieren und zum Friseur gehen könne. – Einige sagen, man dürfe sich deshalb auch nicht darüber aufregen, wenn islamische Fundamentalisten in deutschen Moscheen Waffen verstecken würden, denn nach deren Verständnis sei die Moschee dadurch nicht zu entweihen, da sie ja ein Volkshaus und kein Gotteshaus ist.

Wie denken Sie über den Moscheebau in Deutschland und die genannten Gegenargumente?

Halm: In Deutschland wird aufgrund des Artikels 4 Grundgesetz "die ungestörte Religionsausübung ... gewährleistet". Daher ist

Hottinger, *Islamischer Fundamentalismus*, Verlag Ferdinand Schöningh/ Wilhelm Fink, Paderborn/München 1993. In die tieferen historischen Zusammenhänge führt Reinhard Schulzes *Geschichte der islamischen Welt im 20. Jahrhundert*, Verlag C H Beck, München 1994 ein.

die Möglichkeit, Moscheen zu bauen, eine Selbstverständlichkeit - ganz gleich, welche Regelungen in anderen Ländern gelten. Natürlich sind Moscheen Gottes- und Bethäuser, und daß man darin saunieren und zum Friseur gehen kann, ist ein groteskes Gerücht. Das Verstecken von Waffen wird selbstverständlich von dem Grundrecht auf freie Meinungsäußerung nicht gedeckt; es ist in jedem Fall eine strafbare Handlung.

CuS: Werden Islamisten in islamischen Ländern aus den Moscheen in Deutschland ferngesteuert?

Halm: Islamistische Gruppierungen – von denen es sehr viele unterschiedliche gibt – werden nicht zentral gesteuert. Einige werden von Regierungen islamischer Länder finanziert, während sich die Aktivitäten anderer gerade gegen die Regierungen bestimmter nahöstlicher Länder richten. Manche Organisationen unterhalten internationale Netzwerke, in die vereinzelt auch in Deutschland agierende Gruppe einbezogen sind, doch ist es unzulässig, „den Moscheen in Deutschland“ generell eine Zusammenarbeit mit extremistischen Gruppierungen zu unterstellen.

CuS: Von einem ranghohen christlichen Würdenträger wurde jüngst in einem Vortrag die Ansicht vertreten, der Islam sei gar keine Religion, sondern bestenfalls ein Sozialsystem plus Gottesdienste. Mohammed selber zog

bewaffnet in Mekka ein, das sei eines Religionsstifters unwürdig...

Halm: Das Verhältnis zu dem Alltagsphänomen der staatlichen Gewalt ist in verschiedenen Religionen unterschiedlich geregelt. Auch das Christentum kennt im Mittelalter die Idealgestalt des miles christianus, des christlichen Ritters, der das Schwert für den rechten Glauben führt, und die Päpste rufen zum Kreuzzug auf. Was eines Religionsstifters würdig ist, darüber entscheiden die Gläubigen der jeweiligen Religion.

CuS: Andersgläubigen die Kehle durchzuschneiden, wie das zur Zeit in Algerien immer wieder geschieht, sei im Islam quasi „normal“. So müsse in manchen islamischen Ländern auch derjenige getötet werden, der zum Christentum konvertiere.....

Halm: Daß es im Islam „normal“ sei, dem Andersgläubigen die Kehle durchzuschneiden, ist einfach Quatsch. Der furchtbare Terror in Algerien ist durch den Islam nicht gedeckt und wird von gläubigen Muslimen mit Abscheu verurteilt. Im Mittelalter war der Abfall vom Islam ein Verbrechen, auf das die Todesstrafe stand, die aber nur ein ordentliches Gericht nach einem Prozeß verhängen konnte. Eine solche Anschauung wird heute nur von ganz extremistischen Gruppen vertreten; geltendes Recht ist sie nur in zwei von Extremisten regierten Ländern, dem Sudan und dem Iran. In allen übrigen islamischen Ländern gilt dieses mittelalterliche Gesetz schon lange nicht mehr.

CuS: Selbst an hohen islamischen Feiertagen wie dem Hammel- oder Opferfest, gehe man als Moslem nicht zum Gebet in die Moschee und bete auch nicht vor dem Opfer, das Fest sei ein rein weltlich-soziales Fest....

Halm: Die Behauptung zeugt von totaler Unkenntnis des Islams. Die beiden höchsten religiösen Feste des Islam sind das Fest des Fastenbrechens (am Tag nach dem Ende des Fastenmonats Ramadan) und das Opferfest, das auf dem Höhepunkt der Woche der Pilgerfahrt nach Mekka von den Muslimen in

der ganzen Welt gefeiert wird. Beide Feste haben religiösen Charakter. Mit gleichem Recht wie der zitierte Sprecher könnte man behaupten, Weihnachten und Ostern seien keine religiösen Feste.

CuS: Oberhaupt der islamischen „Kirche“ sei in manchen Ländern, z.B. in Tunesien, kein islamische Theologe, sondern der Staatspräsident...

Halm: Es gibt weder eine islamische „Kirche“ noch ein höchstes Oberhaupt. Wir lassen uns allzuhäufig von unseren eigenen, christlich geprägten Vorstellungen verleiten. Der Islam hat traditionell weder eine Organisationsform noch eine Gemeindestruktur, und die modernen Länder der islamischen Welt haben in aller Regel auch kein religiöses Oberhaupt, am wenigsten Tunesien, das ein laizistischer Staat ist; der Staatspräsident Ben Ali hat sowenig religiöse Funktionen wie Präsident Chirac. In Marokko dagegen trägt der König den Titel eines „Befehlshabers der Gläubigen“ und beansprucht damit die Nachfolge des Propheten Mohammed, aber nur in der weltlichen, rein diesseitigen Regierung der Gläubigen. In anderen Ländern wie Ägypten, dem Jemen oder Jordanien gibt es einen obersten Mufti, einen Gutachter in religiösen Fragen, der auf Anfrage unverbindliche Richtlinien vorgibt.

CuS: Im Fastenmonat Ramadan dürfe man zwar nicht rauchen, aber wenn man tagsüber in die Cafés ginge, dann seien diese hinter zugezogenen Vorhängen mit Moslems und mit Qualm aus der Wasserpfeife gut gefüllt. Der Muselman – ein Heuchler?

Halm: So wie es Christen gibt, die nicht in die Kirche gehen, so gibt es auch Muslime, die im Ramadan nicht fasten. Der letzte zitierte Satz ist eine Beleidigung für alle gläubigen Muslime. – Die Behauptungen des von Ihnen zitierten christlichen Würdenträgers sind nicht nur Unsinn, sondern böswillige Hetze.

(CuS dankt Herrn Professor Halm für dieses Interview, das wir Anfang Mai 1998 mit ihm führen konnten.)

Jürgen Schübelin

Pinochet vergessen?

Chile – 25 Jahre nach dem Militärputsch

Vor 25 Jahren, am 11. September 1973, putschten sich in Chile die Generäle an die Macht. Die eigene Luftwaffe legte den Präsidentenpalast in Schutt und Asche. Präsident Salvador Allende starb während des Sturmangriffs auf die Moneda. 17 dunkle Jahre dauerte das Regime der Militärs unter Augusto Pinochet. Der Staatsterrorismus verschlang Tausende von Menschenleben und zerteilte die chilenische Gesellschaft für immer. Doch stärker noch als die Blutsur der Militärs markiert die durch den Putsch möglich gewordene – und in dieser Radikalität bis heute einzigartig gebliebene – kapitalistische Revolution unter Pinochet dieses südamerikanische Land.

„Modell Chile“ – Ein neues Markenzeichen

Chile wird seit den sechziger Jahren in der einschlägigen Literatur nicht mehr als Entwicklungs- sondern als Schwellenland apostrophiert. In der Analyse lateinamerikanischer Wirtschaftswissenschaftler setzt sich mit immer mehr Vehemenz der Begriff país emergente (aufstrebender Staat) durch. Mit kaum verbrämter Euphorie feiern die Regierung und der Finanzsektor die seit 1986 unterbrochen hohen Wachstumsraten beim Bruttosozialprodukt, die relativ niedrige Inflation, die hohe Sparrate und die beachtlichen Auslandsinvestitionen. Ihr Ziel: das Stereotyp vom „Chile Pinochets“ durch ein neues Markenzeichen zu ersetzen, das vom „Modell Chile.“ Das historische Wunsch-

denken der krolischen Eliten, seit der Zeit der Unabhängigkeitskämpfe von der spanischen Krone, als Teil der zivilisierten, kultivierten, westlichen Welt anerkannt zu werden, und die Aufnahme als ständiges Mitglied in den Kreis der erfolgreichsten Nationen zu erreichen, scheint für viele jetzt – vor der Jahrtausendwende – endlich Wirklichkeit zu werden. Die penetrante Lautstärke, unverhohlene Selbstgefälligkeit und Arroganz der Werber für das „Modell Chile,“ ihre krampfhaften Bemühungen, immer Klassenbeste in dieser imaginären Schule der Aufstiegs-kandidaten in die „Erste Welt“ sein zu wollen, wurzeln in dem tief verankerten Wunsch, ein für alle Mal den historischen und geographischen Schönheitsfehler, durch den Chile in eine so wenig attraktive Nachbarschaft, eine so geschäftsschädigende Umgebung – eben das restliche Lateinamerika – geraten ist, zu korrigieren.

Die große Transformation der chilenischen Ökonomie

In Chile war es, nach Jahrzehnten der Krise und sich wiederholender Fehlschläge, beim Versuch, eine nachholende industrielle Revolution zu erreichen, mit der die ökonomische und soziale Integration aller Chilenen bewältigt werden sollte, der Staat, der in den dreißiger Jahren schließlich die Schlüsselrolle beim Aufbau eines nationalen Entwicklungsmodells übernahm. Das Ziel: die immer stärker werdenden sozialen Spannungen durch einen großangelegten nationalen Industrialisierungsprozeß unter Kontrolle zu bringen. Der chilenische Historiker Gabriel Salazar (1997) spricht von dem Versuch einer „fordistischen Revolution,“ mit dem Staat als Modernisierungsmotor und stellvertretenden Repräsentanten des chilenischen Industriekapitalismus. Der Staat übernahm die Rolle des großen Protektors der Industrie und war bereit, wenn nötig, die Ankurbelung produktiver Prozesse mit erheblichen Ressourcen zu ermöglichen. Chile

erlebte ab 1939 unter der Verantwortung der sozialdemokratischen Regierungen dieser Epoche seinen eigenen new deal zwischen den großen (mehrheitlich staatlichen) Industrieunternehmen und den organisierten Arbeitern. Es waren die Jahre der wichtigsten Investitionen in Bildung, öffentliche Gesundheit, soziale Dienstleistungen und Infrastruktur. Der Staat trieb den sozialen Wohnungsbau voran und setzte ein umfassendes System sozialer Sicherung durch.

Diese Mischung aus Strategien nachholender Entwicklung (unter Präsident Pedro Aguirre Cerda), behutsamen Versuchen eines desarrollo autocrático (unter Eduardo Frei und Salvador Allende – etwa im Blick auf die Agrarreform und die Nationalisierung des Kupfers), vermischt mit Elementen keynesianischer Steuerungspolitik – und dabei immer in Konkurrenz zu national-populistischen Heilsverkündern –, hat, nach dem Urteil von Salazar und anderer Analytiker dieser Epoche, nie zum ersehnten take off geführt. Die industrielle Revolution à la criolla und der Versuch der wirtschaftlichen und sozialen Integration aller Chilenen sind letztlich gescheitert.

Die blutige Machtergreifung im September 1973 durch die „politisch-militärische Klasse,“ die bei diesem Unterfangen durch ein breites Bündnis der „zivilen politischen Klasse“ unterstützt wurde – und denen es beiden unmißverständlich um die Zerschlagung der „Zivilgesellschaft“ ging – ist der einschneidendste Veränderungsprozeß in der chilenischen Geschichte. J. Martínez und A. Díaz (1996) sprechen von der gran transformación, Salazar apostrophiert diese Umwälzung als „die endgültige kapitalistische Revolution.“

Ihre wichtigste Grundlage besteht in der massiven Ausweitung des Rohstoff-exportierenden Primärsektors (Kupferbergbau, Fischmehl, Früchte für den Export, Holz). Die Politik einer nachholenden Industrialisierung, die das Ziel hatte, den Import von

Konsumgütern zu ersetzen (1939-1973) und so den Binnenmarkt zu stärken, wird mit einem Schlag beendet. An ihre Stelle tritt nun die Strategie, die großen nationalen Industrien – zum Beispiel im Textilbereich – durch „territorial kleine, aber merkantil starke, automatisierte und internationalisierte Betriebe zu ersetzen, produktive Prozesse zu zerstückeln und wichtige Segmente auszulagern. Das alles geschieht mit dem Ziel – ohne das Risiko von Widerstand – Automatisierungen durchzusetzen – und sich gleichzeitig der Kosten für menschliche Arbeit zu entledigen, indem alle verbleibenden arbeitsintensiven Bereiche am Produktionsprozeß in Bienenkörbe mit abhängigen Kleinunternehmen ausgelagert werden“ (Salazar, 1997).

Ein weiteres charakteristisches Element dieser „Modernisierung“ der chilenischen Ökonomie ist die Eigentumskonzentration in den Händen großer Finanzgruppen. Der Wirtschaftswissenschaftler Hugo Fazio zeigt in einer Untersuchung aus dem Jahr 1997, daß der Börsenwert der großen Konsortien und Wirtschaftsgruppen an der Börse, problemlos das chilenische Bruttoinlandsprodukt übertrifft.

Die radikale Flexibilisierung des Arbeitsmarktes – oder die „Prekärisierung“ der Beschäftigungsverhältnisse

Das „Modell Chile“ basiert auch auf dem Raubbau an der menschlichen Arbeitskraft. Dem Militärregime gelang durch seinen Staatsterrorismus und eine repressive Arbeitsgesetzgebung innerhalb weniger Jahre die Neutralisierung und Zerstörung der Gewerkschaftsbewegung. Die neuen Arbeitsgesetze (Leyes Pinera) vom Juli 1979 ermöglichten die Atomisierung der Gewerkschaften. In mittleren und großen Betrieben können parallel mehrere Gewerkschaften existieren, die alle in Konkurrenz zueinander stehen. Jeder Firmenchef verhandelt mit jeder Gewerkschaft einzeln über eventuelle

Lohnsteigerungen und die Verbesserung von Arbeitsbedingungen. Im Fall eines Streiks kann das Unternehmen sofort Ersatzpersonal beschäftigen. Sollte der Arbeitskonflikt nach 60 Tagen noch nicht beendet sein, müssen die Streikenden zurück an ihre Arbeitsplätze, sonst werden sie entlassen. Während eines Streiks hat ein Beschäftigter weder ein Anrecht auf Lohn, noch auf Sozialversicherungsbeiträge.

In den zurückliegenden achteinhalb Jahren, die seit dem Beginn der transición, des Übergangs zur Demokratie, vergangen sind, hat sich an diesen völlig ungleichen Bedingungen für Kapital und Arbeit nichts geändert. Pinera, Pinochet und seine Berater aus der Schule um den Chicagoer Wirtschaftstheoretiker Milton Friedman nahmen schon Ende der siebziger Jahre die Forderungen eines Arbeitsmarktes vorweg, die denen aus dem Zeitalter der Globalisierung entsprechen sollten. Die radikale Flexibilisierung menschlicher Arbeit, die durch das Militärregime als politisches Instrument zur Diszipli-

nierung, zur Verhinderung jeglicher gewerkschaftlicher Strukturen und zur frühen Erstückung möglicher Widerstandsherde verstanden wurde, ist für die Globalisierung uneingeschränkt dienlich. Sie verlangt nämlich keine strengen und dauerhaften Strukturen, sondern eher elastische und mutierbare Vernetzungen.

Die beiden chilenischen Ökonomen Yáñez und López (1996) definieren „Flexibilisierung“ nur als Instrument, das Einstellung und Entlassung eines Beschäftigten vereinfacht. Espinoza et al. (1997) ergänzen in ihrem Versuch der Systematisierung dieses Phänomens folgende Aspekte von Flexibilisierung: Arbeit ohne schriftlichen Vertrag, Arbeit ohne jegliche Sozialversicherungsbeiträge, Bezahlung unterhalb des gesetzlichen Mindestlohns und exzessive Ausweitung der täglichen Arbeitszeit. Alle diese Elemente fassen sie unter dem Begriff „Prekärisierung von Arbeit“ zusammen.

In Chile konzentrieren sich diese prekären Arbeitsformen rund um die Achsen des Wirtschaftsmodells: in der Exportlandwirtschaft, der Holz- und der Fischindustrie. Die weltweite Tendenz, Produktionsprozesse an Subunternehmen auszulagern, spiegelt sich in Chile in der immensen Zahl von Klein- und Kleinbetrieben wider, die für die „großen“ automatisierten Unternehmen ar-



beiten. Es sind diese subcontratistas, die besonders verschlechterte Arbeitsbedingungen anbieten. Sie sind immer genau so groß, daß ihre Mitarbeiterzahl es gesetzlich nicht zuläßt, eine Gewerkschaft zu gründen. In diesen microempresas konzentriert sich der höchste Prozentsatz von Menschen, die ohne Vertrag und soziale Sicherung arbeiten müssen.

Diese Situation betrifft vor allem die armen Bevölkerungsteile. Aus der Gruppe der 20 Prozent Ärmsten im urbanen Raum, findet ein Fünftel nur im informellen Bereich Arbeit; weitere 15 Prozent der Erwerbstätigen aus diesem Bevölkerungssegment sind gezwungen, sich ohne Arbeitsvertrag anstellen zu lassen; 40% sind keiner Rentenversicherung angeschlossen; 13% erzielen mit ihrer Arbeit nicht einmal den gesetzlichen Mindestlohn und 30% kommen bei der Bezahlung nicht auf den Stand von zwei Mindestgehältern.

Das Stadt-Land-Gefälle: Wie man dazu kommt, als „nicht überlebensfähig“ katalogisiert zu werden

Der Anteil an armen und extrem armen Menschen an der Gesamtbevölkerung liegt in ländlichen Gebieten bemerkenswert höher als in der Stadt. Die oben erwähnte Verringerung von Armut läßt sich höchstens für den urbanen Raum belegen. In den ländlichen Gebieten Chiles weisen die Armutszahlen weitaus weniger Veränderung auf. Im Gegenteil: Die sich seit Jahren verschärfende strukturelle Agrarkrise, die vor allem Familienbetriebe mit weniger als fünf Hektar Wirtschaftsfläche betrifft, hat ganz sicher nicht dazu beigetragen, die Gesamtsituation zu verbessern. Ein harter Kern von Familien auf dem Land lebt weiterhin unter Bedingungen von extremer Armut, daran konnte auch das wachsende Bruttosozialprodukt im Land nicht ändern.

Der geringe, unbedeutende Rückgang des Anteils von Menschen, die in den ländli-

chen Gebieten Chiles in Armut oder extremer Armut leben, erhärtet den Verdacht, daß die scheinbar ein wenig verbesserte Situation lediglich ein Ergebnis des Migrationsprozesses vom Land in die Stadt ist. Im ganzen Land leiden ländliche Kommune unter Bevölkerungsschwund, während die Städte wachsen. 86% der chilenischen Bevölkerung konzentriert sich auf urbane Ballungsräume.

Die Netto-Einkommensentwicklung auf dem Land ist in Chile seit Jahren rückläufig. Allein im Zeitraum 1992 bis 1994 sank das Pro-Kopf-Einkommen in ländlichen Haushalten um 3,2%, während es in den Städten im Durchschnitt um 7,1% stieg. Die Perspektiven sind nur wenig ermutigend: Es wird geschätzt, daß in den nächsten zehn Jahren noch einmal zwischen 100.000 und 200.000 Familien aus ländlichen Gebieten in die Städte abwandern müssen, weil ihnen der unter dem Militärregime eingeleitete Strukturwandel der Landwirtschaft und sein Verdrängungsprozeß keinerlei Chance für eine Teilnahme am Markt läßt. In den Diskussionen der verschiedenen wirtschaftsliberalen Denkschulen wird die traditionelle Landwirtschaft in Chile als „überflüssiger Sektor“ apostrophiert und Agrarexperten in der Regierung von Eduardo Frei betonen, daß der Anteil der Menschen auf dem Land in den kommenden 10 bis 15 Jahren auf unter 10% an der Gesamtbevölkerung Chiles sinken muß – und zwar als Konsequenz aus der sich beschleunigenden Entwicklung in der Industrie, im Handel und urbanen Dienstleistungssektor. Das staatliche Landwirtschaftsförderprogramm INDAP spricht ganz offen von „lebensunfähigen“ bäuerlichen Betrieben, bei denen es keinen Sinn mache, Agrarkredite zur Verfügung zu stellen, Beratungsdienste zu organisieren oder gar bei der Mechanisierung der Produktion zu helfen. Unter diese dead line fallen in Chile rund 180 000 landwirtschaftliche Betriebe, die nicht über die ausreichende

Größe verfügen, um als tragfähige Familienunternehmen eingestuft zu werden.

Alle Untersuchungen zur Armut in Chile stimmen darin überein, daß sich ein Teil der extremen Armut im Bereich von bäuerlichen Kleinbetrieben – minifundios – konzentriert. Dabei ist diese Armut auf dem Land ganz offensichtlich anders als die urbane Armut – und sie ist, wie das chilenische Forschungsinstitut SUR betont, auch nicht in erster Linie das Ergebnis oder die Ableitung von Modernisierungsprozessen. SUR gelangt zu dem Schluß, „Armut in der ländlichen Gesellschaft ist Armut, die durch verspätete Entwicklung verursacht wird.“ Diese kategorische Behauptung bedarf jedoch der Präzisierung.

Beispielsweise wirkt sich für die kleinen Erzeuger von Oreganum, Knoblauch und Luzerne in den Gebirgstälern des „Großen Nordens“ von Chile, für die Aymaras, die sich durch die Zucht von Alpacas und Lamas im chilenischen Andenhochland ihren Lebensunterhalt verdienen, sowie für die verarmten Kleinbauern des „Kleinen Nordens“ (IV. Region), die von Ziegenherden und kleinstflächigem Ackerbau an steilen Hängen leben, der moderne, industrielle Bergbau mit seinem unstillbaren Durst nach Wasser verheerend und existenzvernichtend aus. Durch die Umleitung von Flüssen, die Kontamination von Wasservorräten, Boden und Luft wurde ihnen die Möglichkeit zu überleben genommen. Den Kampf um das Wasser gewinnen grundsätzlich die Bergbauunternehmen. Niemand verhindert, daß von ihnen durch Flußumleitungen und das Abschöpfen sämtlicher Grundwasservorräte weite Landstriche in Wüsten verwandelt werden, und sie seit eineinhalb Jahrhunderten die ökologischen Kosten des Bergbaus ihren – ach so „zurückgebliebenen“ – Nachbarn aufbürden.

Weitere Opfer der gewaltsamen Modernisierungen sind die campesinos der unbewässerten Küstenregion von Talca (VII. Re-

gion) bis hinunter nach Puerto Montt (X. Region). Die Expansion der industriellen Forstwirtschaft hat die Verdrängung von bäuerlichen Gemeinschaften zur Folge. Aus einer Kulturlandschaft mit Ackerböden und großer Artenvielfalt werden Monokulturen mit Pinien- und Eukalyptusplantagen. Die sozialen und ökologischen Folgen dieser „Modernisierung“ sind verheerend. Versteppungsprozesse sind heute nicht mehr nur ein Problem für die Trockenzone Nordchiles, sondern auch der mittleren und südlichen Regionen. Die chilenische Umweltorganisation CODEFF betont, daß in der „grünen“ Seenlandschaft der X. Region bereits 45% aller Böden irreparable Erosionsschäden erlitten haben. In der noch weiter südlich gelegenen XI. Region mit ihren Wäldern erreichen die Erosionsschäden 30% und weiter nördlich in der V. Region (Valpapaíso) und der IV. (La Serena) umfaßt der Anteil an irreparabler Bodendegradation 52 und 40% aller ehemals landwirtschaftlich nutzbaren Flächen.

Die durch die industrielle Forstwirtschaft produzierten Reichtümer von überwiegend transnationalen Konzernen, die sich in der Zellulose- oder chips-Produktion engagieren, stehen in eklatantem Widerspruch zu der Armut, die sich in walddreichen Gegenden konzentriert. Das Büro des ded (Deutscher Entwicklungsdienst) in Santiago belegte 1993 mit einer Studie, daß in Regionen mit „Industriewald“ der Anteil von in Armut oder extremer Armut lebenden Menschen um ein Vielfaches über dem Landesdurchschnitt liegt.

Eine weitere „Modernisierung,“ die ganz eindeutig zu einer Verarmung von klein- und mittelbäuerlichen Betrieben beigetragen hat, ist der explosionsartig gestiegene Einsatz von Chemikalien im agrarindustriellen und exportorientierten Sektor der chilenischen Landwirtschaft. Zwischen 1985 und 1996 stieg in Chile die Anwendung von Insektiziden um 64%, von Unkrautvernich-

tungsmitteln um 221% und von chemischen Wachstumsförderern um 81%. Von den in Chile am häufigsten angewendeten Agrochemikalien stehen 130 auf einer von den Vereinten Nationen zusammengestellten „verbotenen Liste“ von gesundheitschädigenden Produkten. Besonders bekannt geworden ist der Fall des exzessiven Pestizidgebrauchs in der VI. Region (Rancagua), wo 60% der importierten Agrarchemikalien ausgebracht werden. Dort wurden gehäuft genetische Veränderungen bei Neugeborenen, sowie überdurchschnittlich viele Fehlgeburten und Verkrüppelungen registriert.

Frauen und Armut

Während der schweren Wirtschaftskrise zu Beginn der achtziger Jahre, als die Konsequenzen aus der brachialen Durchsetzung des neoliberalen Wirtschaftsmodells in Chile mit seiner „Schockpolitik“, der völligen Marktöffnung und des Einfrierens der Wechselkurse (1979 – 1982) dazu führten, daß in weniger als drei Jahren über 1000 Industrieunternehmen in Konkurs gingen, und die Arbeitslosigkeit auf die Rekordhöhe von fast 33% der erwerbstätigen Bevölkerung schnellte, waren es die Frauen, die in dieser trostlosen Situation der sozialen Verwüstung eine Schlüsselrolle für das Überleben der armen Bevölkerung übernehmen mußten. Sie wurden mit ihrer Überlebensarbeit zu den „Stoßdämpfern“ der lateinamerikanischen Krisengesellschaften. Traditionell wurden in Chile Strategien und Initiativen zur Selbsthilfe unter armen und extrem armen Menschen (1976 erreichte der Anteil der Armen und völlig Mittellosen an der chilenischen Bevölkerung die historische Höchstmarke von 56,9%) immer schon als Angelegenheit der Frauen wahrgenommen (z.B. Gemeinschaftsküchen und -Bäckereien, Gruppen zum gemeinsamen Einkauf oder Obdachlosenkomitees). Wir können für die Zeit dieser Krisenjahre also nicht bloß von einer „Femi-

nisierung der Arbeit,“ sondern auch von einer „Feminisierung der Verantwortung“ sprechen. Jetzt sind es die Frauen, denen die am schlechtesten bezahlten und gesellschaftlich am wenigsten anerkannten Tätigkeiten zufallen. Dort, wo Frauen es schaffen, tatsächlich einen formalen Arbeitsplatz zu erkämpfen, liegt ihre Bezahlung immer weit unter der von Männern mit vergleichbaren Tätigkeiten. An diesem Zustand systematischer Lohnungleichheit und Lohndiskriminierung ändert sich auch nach dem Beginn der Wiederbelebung der chilenischen Wirtschaft ab 1985 nicht das Geringste.

Ähnlich alarmierend stellt sich die Situation beim Vergleich der Arbeitslosenraten zwischen Frauen und Männern dar. Frauen, die zum ärmsten Fünftel der chilenischen Bevölkerung gehören, sind – zusammen mit Jugendlichen aus derselben sozioökonomischen Gruppe – weiterhin am stärksten von der Arbeitslosigkeit betroffen. Die Gründe sind offensichtlich: Ein erzwungener früher Eintritt in den (informellen) Arbeitsmarkt, der gezwungenermaßen vorzeitige Schulabbruch und die erste Schwangerschaft, meist noch als Minderjährige, verschließen definitiv den Zugang zu einer qualitativ anspruchsvollen und festen Beschäftigung. In Chile ist in jedem vierten Haushalt eine Frau als alleinerziehende Mutter gleichzeitig für das finanzielle Überleben der Familie verantwortlich. Das Phänomen von Frauen, die allein die wirtschaftliche Verantwortung für den Unterhalt ihrer Familie übernehmen mußten, ist in Armenviertelsektoren stärker ausgeprägt als in den Mittel- und Oberschichten. Es ist mehr ein Problem der Frauen in den Städten, nicht so sehr der ländlichen Bevölkerung. Der überwiegende Teil von Haushalten, die allein von Frauen getragen werden, wird als arm oder extrem arm eingestuft.

Es ist in diesem Zusammenhang notwendig, auf die gegenüber Frauen außerordentlich patriarchale und diskriminierende

chilenische Gesetzgebung hinzuweisen. Die im Land geltenden Familiengesetze stammen noch aus dem bürgerlichen Gesetzbuch von 1855 und sind in ihren entscheidenden Passagen seither nicht revidiert worden. In Chile existiert nach wie vor kein Scheidungsgesetz, was zu grotesken sozialen Situationen führt. Während sich scheidungswillige Ehepaare mit hohem Einkommen in Gerichtsverhandlungen mittels eines legalen Betrugers Annullierungserklärungen ihrer Ehe erkaufen, bleibt ärmeren Familien nur die de-facto-Trennung und das Verlassen des gemeinsamen Hauses. Das fehlende Scheidungsrecht beeinträchtigt vor allem Frauen, weil es sie im Falle von Eheproblemen (etwa einer de-facto-Trennung) ohne jeglichen rechtlichen Schutz läßt. Aber auch der legale Betrug der Annullierung führt in den meisten Fällen dazu, daß Frauen sämtliche – in langen Ehejahren miterworbene – Rentenansprüche und sonstige soziale Absicherungen verlieren, in Erbschaftsfragen nicht berücksichtigt werden und auf keine gesetzlichen Unterhaltszahlungen hoffen dürfen.

Außerdem haben immer wieder chilenische NGOs darauf hingewiesen, daß für Frauen (nicht für Männer) nach wie vor drastische Strafandrohungen für Ehebruch im Gesetzbuch enthalten sind. Wichtig ist etwa die Bestimmung, daß Kinder, die außerhalb der gesetzlichen Ehe geboren werden, in Erbangelegenheiten nicht die gleichen Rechte wie eheliche Kinder besitzen. Durch dieses Disziplinierungsinstrument soll das politische Ziel dieser patriarchalischen Gesellschaft erreicht werden, die Weitergabe von Besitz und Reichtum an die nächste Generation auf väterlicher Linie zu garantieren. Die chilenische Realität zeigt, daß 34,2 von 100 Kindern von dem Gesetz als „illegitim“ eingestuft werden, d.h. in nicht-ehelichen Beziehungen zur Welt kamen.

Auch die Konsequenzen eines unzureichenden, stark beschnittenen, Sozialversicherungssystems treffen vor allem Frauen

aus den ärmsten Bevölkerungsgruppen besonders hart.

Die Sozialwissenschaftlerin Sara González kommt zu dem Schluß: „Unsere Gesellschaft kann es sich also leisten, nicht in ein entsprechendes soziales Sicherungssystem investieren zu müssen, weil sie über eine genügend große Reservearmee verfügt, die ökonomisch nicht anerkannt werden muß – und für die es reicht, wenn man an die Pflichten von Mutter und Hausfrau erinnert. Diese Last, die da den Frauen aufgebürdet wird, verschärft den Prozeß der Feminisierung der Armut und nimmt den Betroffenen jede Möglichkeit zur Selbstverwirklichung und Weiterentwicklung.“

Vor diesem Hintergrund muß darauf bestanden werden, daß der gender-Ansatz, nicht bloß eine Angelegenheit der Frauen ist. Die Überwindung der „Feminisierung der Armut“ und ihrer Folgen in Chile und Lateinamerika – wie etwa die soziale Fragmentierung und asymmetrische Verteilung der Kosten, die notwendig waren, um die „nachhaltigen“ Krisensituationen abzupuffern (und so die Verluste in der Einführungsphase des „Modells“ zu sozialisieren, indem man die Armut privatisierte) -, verlangen vielmehr nach einer bewußten Einbeziehung der gesamten Gesellschaft. So, wie es offensichtlich ist, daß „die Armut“ nicht das ausschließliche Problem der Armen sein kann, sondern des gesamten Systems, das sie verursacht, reproduziert und verewigt, so betrifft in Chile auch die Ungleichheit vor dem Gesetz, die Diskriminierung und der Ausschluß von Frauen von Einfluß- und Entscheidungsprozessen die gesamte Gesellschaft – Frauen und Männer gemeinsam.

Ungleiche Verteilung – Wirtschaftswachstum ohne Gerechtigkeit

Die ungleiche Einkommensverteilung, die Vertiefung der Abgründe zwischen Armen und Reichen sind zum häßlichsten und markantesten Schönheitsfehler des neuen

Markenzeichens „Modell Chile“ geworden. Die Weltbank katalogisierte Chile 1996 als das Land mit dem weltweit neuntschlechtesten Ergebnis in Sachen Einkommensverteilung. Der Anteil der 20% Reichsten im Land erzielt, so die Berechnungen der Weltbank ein Einkommen, das 18,3mal größer ist als das der 20% Ärmsten. Dieser Kuchenanteil des reichsten Fünftels der Bevölkerung umfaßt 61% des Nationaleinkommens.

Die Schere zwischen Armen und Reichen hat sich in Chile im Verlauf der zurückliegenden drei Jahrzehnte immer weiter geöffnet. Während in den 17 Jahren unter dem Militärregime dem Phänomen keinerlei Aufmerksamkeit geschenkt wurde, trat Patricio Aylwin im März 1990 sein Mandat als Präsident der ersten Regierung des „Übergangs zur Demokratie“ mit dem Versprechen, für ein „Wirtschaftswachstum mit gerechter Einkommensverteilung“ (crecimiento con equidad) zu kämpfen, an. Diese Zusage beruhte auf der Überzeugung, daß ein verstärktes Wirtschaftswachstum und einige umverteilende Maßnahmen sowie eine „fokalisierte“ staatliche Sozialpolitik diejenigen sozialen Gruppen, die durch den Verelendungsprozeß während der Jahre des Militärregimes am stärksten in Mitleidenschaft gezogen worden waren, am zunehmenden Reichtum des Landes beteiligen könne. Was sich jedoch entwickelte, war ein „Wachstum ohne Gleichheit“, ein eindrucksvoller Anstieg von Reichtum ohne die entsprechend gerechte Verteilung. Die Jahre mit dem höchsten Wirtschaftswachstum in Chile sind gleichzeitig die Periode, in der sich die Schere zwischen Arm und Reich am schnellsten weiter öffnete.

Um es noch einmal zusammenzufassen: extreme Armut ist in Chile unmittelbar mit dem Problem verknüpft, eine angemessen bezahlte Arbeit zu finden. Im ärmsten Zehntel der Bevölkerung erreicht die offizielle Arbeitslosenrate 21,8%. Für Frauen und Jugendliche liegen diese Zahlen noch einmal

höher. In der Gruppe der bereits wirtschaftlich aktiven oder arbeitssuchenden Jugendlichen zwischen 15 und 19 Jahren aus urbanen Armenvierteln waren im November 1997 35% ohne Beschäftigung.

Diese Zahlen dokumentieren die fatalen Konsequenzen eines „klassischen“ Teufelskreises: Der frühe Eintritt in den Arbeitsprozeß (Subsistenzproduktion), der durch die Armut zu Hause erzwungen wird, führt zu einem Abbruch des Schulbesuches, einem Verlassen des formalen Bildungssystems schon nach wenigen Grundschuljahren. Die Konsequenzen des viel zu frühen Einstiegs in den Arbeitsmarkt, verbunden mit dem Schulabbruch, führen, wie auch das chilenische Planungs- und Entwicklungsministerium anerkennt, in eine klassische Sackgasse: hohe Arbeitslosenzahlen, unsichere, extrem schlecht bezahlte (hauptsächlich informelle) Beschäftigungen verhindern dauerhaft die Möglichkeit zur sozialen Integration Hunderttausender von Jugendlichen.

Nach einer der Ursachen muß nicht lange geforscht werden. Der chilenische Staat gibt monatlich für die Ausbildung eines Kindes in einer öffentlichen Grundschule ganze 30 Dollar aus. Eltern eines Kindes, das eine private Schule besucht, bezahlen im Monatsdurchschnitt stattdessen 250 Dollar. Die Folgen: Lediglich eine extrem kleine Gruppe chilenischer Jugendlichen hat die Chance zu einem Hochschulstudium. Der Anteil derjenigen, die Grundschule, Hauptschule, weiterführende Schule, Fachhochschule oder Universität durchlaufen haben, liegt in Chile gerade eben bei 2,8% der Bevölkerung.

Vor Chiles Aufstieg in den Kreis der Master Club-Mitglieder ist das „Modell“ offenbar doch noch etwas nachbesserungsbedürftig.

(Der vorliegende Beitrag ist ein Ausschnitt einer vom Verfasser Ende 1997 erarbeiteten Länderanalyse zu Chile. Der ausführliche Artikel und die Literaturliste kann bei der Redaktion angefordert werden).



die uns interessieren

Jürgen Schübelin

Die Geschichte der Colonia Dignidad ist eine deutsche Geschichte...

Gero Gemballa über einen deutschen Skandal in Chile

Zynismus war schon immer fester Bestandteil von Terrorherrschaft: „Arbeit macht frei“, schrieb die SS über das Haupttor von Auschwitz, „Libertad“ nannte die uruguayische Militärjunta das größte und furchtbarste Foltergefängnis im Land, und „Colonia Dignidad“ (Kolonie der Würde) ist der Name eines kleinen faschistischen Modellstaats in der südchilenischen Provinz, umgeben von Stacheldraht, Wachtürmen, Stolperfallen - autark, aggressiv und schwer bewaffnet. Nirgendwo wird dem Prinzip Sauberkeit so gehuldigt wie in Dignidad. Wer etwas verschmutzt oder zerbricht, wird bestraft. Wer „unreine“ Gedanken hegt, wird dafür geprügelt und mit Elektroschocks gefoltert. Unwertes Leben, nämlich das von politischen Gegnern des Pinochetregimes oder auch von Dissidenten aus den eigenen Reihen, wurde ausge- merzt.

Der Herr über Leben und Tod in Dignidad, der ehemalige Baptistenprediger Paul Schäfer, genannt der Professor, ist ein

Sauberkeitsfanatiker: die zehn- bis vierzehnjährigen Jungen, die er Nacht für Nacht vergewaltigt, werden von ihm zuvor eigenhändig eingeseift und gewaschen. Und die wenigen unter den Hunderten vom chilenischen Geheimdienst DINA nach Dignidad geschafften Oppositionellen, die die Folterkatakomben unter dem deutschen Mustergut lebend verlassen haben, beschreiben, daß, nach allen sich über Stunden hinziehenden Torturen, der „Versuchsraum“ penibel gescheuert, von Blutspuren und Exkrementen gesäubert wurde.

Gero Gemballa beendet sein zweites Buch über die „Colonia Dignidad“ mit den Sätzen: „Es ist erstaunlich, daß die Colonia Dignidad anders als andere Sekten in der internationalen Berichterstattung so nah am Tatsächlichen beschrieben wurde, so wenig Übertreibung, Phantasie und Gruseliges hinzugefügt wurde. Vielleicht lag das daran, daß die Realität eigentlich nur noch schwerer zu übertreffen ist.“

Gemballa, der seit 1988 immer wieder über die Colonia Dignidad schreibt, ist die bisher beste Systematisierung ihrer unsäglich- en 40jährigen Geschichte gelungen. Gemballa widerlegt die These, daß es für die Verbrechen der Colonia Dignidad nur einen einzigen, allein verantwortlichen Täter gebe, eben Paul Schäfer. In seiner Analyse des Systems von Herrschaft und Terror wird deutlich, welches institutionelle Geflecht aus Wirtschaftsinteressen, Geheimdienstaktivitäten, Waffenschiebereien und

aktiver Komplizenschaft an der Massenliquidierung von Gegnern des Pinochet-Regimes nötig war, um Dignidad unangreifbar zu machen, und weshalb alle Versuche, diese kriminelle Vereinigung auszuschalten, bislang kläglich scheitern mußten.

Die Geschichte der Colonia Dignidad ist eine deutsche Geschichte. Aber - und auch diese These Gemballas ist schlüssig - die Mischung aus Fritz Langs „Metropolis“ und Himmlers Theresienstadt konnte nur in einem Land Südamerikas überleben, in dem völkische Deuschtümelei und die Unantastbarkeit der Mörder in Uniform für einen bislang undurchdringlichen Schutzschild über Schäfers Reich sorgten. Mit am erschütterndsten an Gemballas Buch ist das Kapitel über die Kinder von Dignidad: Sie

Dörte Münch:

Auf dem Weg zu einer neuen Sensibilität

Eine Rezension zu Dorothee Sölles „Mystik und Widerstand. ‚Du stilles Geschrei‘“

Mystik und Widerstand - zwei Eckpunkte eines aus der Religion motivierten politischen Engagements für diese Welt? - Daß sich Dorothee Sölle, nach vielen Jahren politisch-theologisch engagierter Arbeit und Beschäftigung mit der Gott-ist-tot-Theologie, feministischer und Befreiungstheologie, gerade mit diesen beiden Begriffen auseinandersetzt, scheint folgerichtig und ist ein Geschenk für alle, die aus ihrem religiösen Bewußtsein heraus das Engagement für eine menschenfreundlichere Welt mit ihr teilen.

Das Buch nähert sich der Mystik von einer neuen Seite im Gegensatz zum land-

leben dort, um sexuell mißbraucht zu werden - und, so die Vorwürfe aus jüngster Zeit, als Lieferanten für den lukrativen Handel mit menschlichen Organen. Ihr Schicksal und der verzweifelte Mut einiger chilenischer Bauernfamilien im Kampf um ihre Kinder, die hinter dem Stacheldraht von Dignidad verschwunden waren, sorgten immerhin für Kratzer am Imperium. Gemballas Buch läßt niemanden gleichgültig - vor allem, weil der Skandal Dignidad noch lange nicht ausgestanden ist. (Nachdruck mit freundlicher Genehmigung aus „der überblick“ 2/98 Hamburg)

Gero Gemballa: Colonia Dignidad. Ein Reporter auf den Spuren eines deutschen Skandals. Campus-Verlag, Frankfurt/New York 1998, 213 S.

läufig gängigen Verfahren zur Bewertung mystischen Erlebens. Mystikerinnen und Mystiker werden in den Kirchen als theologische DenkerInnen geschätzt - die Kraft allerdings, aus der sie leben und lebten, wird banalisiert als eine sehr individuelle, nicht nachvollziehbare. Die Betroffenen werden durch Heiligsprechungen von uns weggerückt. Der Mystik hängt das Image von Weltflucht und Beschränkung auf das eigene Seelenheil an. Dieser Bereich wird in den Religionen als derjenige begriffen, der in eine explizit private Sphäre führt - so kann diese Kraft natürlich auch den religiösen Herrschaftsinstitutionen nur bedingt gefährlich werden! Wenn Religion nur noch als Spiritualität ohne Bezug zur Welt gesehen und von der Ethik getrennt wird, wird sie eben ihres Sinns entleert, ihre weltliche Erfahrungsbasis reduziert, und die Ethik wird zu einer beliebigen Verabredung.

So wählt Dorothee Sölle einen sozialgeschichtlichen Ansatz für ihre Untersuchungen. Ihr Interesse gilt dem Verhalten - der

Ethik, wenn man so will - von MystikerInnen verschiedener Zeiten in Bezug auf ihre Gesellschaften. Mystisches Erleben, d.h. die gelebte Gottesliebe und das Glücksempfinden, welches solchen Erfahrungen entspringt - so ihre These - bewirkt eine neue Sensibilität bezüglich gesellschaftlicher Mißstände und Kraft zum Widerstand gegen diese Zustände. Auf das „und“ kommt es ihr an - die Verbindung von Mystik und Widerstand.

Immer wieder hat Sölle im Bereich kirchlicher Institutionen oder in der wissenschaftlichen Theologie gearbeitet. - In ihrem religiösen Bewußtsein hat sie aber weder im einen noch im anderen Bereich eine Heimat gefunden. Die Mystik ist es, die sie fasziniert, gerade auch in dem Wunsch, eine andere Gestalt von Spiritualität zu finden, die sie im Protestantismus vermißt. Ihre Suche führt allerdings nicht zum Katholizismus, dem sie Spiritualität, beispielsweise in der Liturgie, durchaus zuspricht; die römische Institution disqualifiziert sich, wie sie schreibt, letztlich als ein Ort mystischer Beheimatung mit ihrem Nein zu Frauen, zu einer humanen Sexualität und zur geistigen Freiheit.



Mystik ist also nicht als etwas an eine Institution gebundenes oder außergewöhnliches zu verstehen, sondern als etwas den Alltag und das ganze Leben bestimmendes. Wir können alle MystikerInnen sein und Dorothee Sölles Ziel ist es, eine Mystik des Alltags zu entwerfen. Dahinter verbirgt sich für sie Gottesliebe, die sie leben, verstehen und verbreiten möchte. Die Erfahrung, geliebt zu werden und Liebe weiterzugeben, ist eine Glückserfahrung, die so allumfassend ekstatisch ist, daß sie durch das Erfahrenere heimatlos macht, d. h. die Menschen werden aus ihrem alltäglichem Leben, in dem sie sich bequem eingerichtet haben, herausgeholt. In einer solchen Zuwendung zum Leben werden Konventionen und Rollenbilder über den Haufen geworfen. Damit liegt uns in diesem Buch eine neue, alltagsnahe Definition von mystischer Erfahrung und Leben vor.

Aber es bleibt nicht bei einer neuen Begriffsklärung, Sölle macht sich systematisch auf die Suche nach alltäglichen mystischen Erfahrungen und begibt sich im zweiten Teil des Buches an Orte, wo sie diese zu finden glaubt: Orte wie Natur, Erotik, Leiden, Gemeinschaft und Freude. Hier zeigt sie auch, wie automatisch jene neue Sensibilität aus dem Erfahrenen heraus entsteht: Ein Verständnis von erotischer Beziehung, zum Beispiel, muß zunächst neu über Aktivität und Passivität, über Geben und Nehmen, über Einssein und Zweisein nachdenken. Das bestehende Bild vom aktiven männlichen Prinzip und passivem weiblichen Prinzip wurde in diesem Verständnis schon in der mittelalterlichen Mystik aus den Angeln gehoben. Sölle schreibt: „Die Mystik der Erotik, vor allem die der Frauen, aber auch die der Männer, deren Seele ja als weiblich begriffen wurde, hat an den Grundfesten patriarchaler Ordnungen gerüttelt. Ihr Denken ist von einem Verständnis von Gegenseitigkeit getragen: Geben und Nehmen, Begehren und Ergreifen,

Liebtwerden und Lieben gehen ständig ineinander über, ohne daß eines das erste, Grundlegende, und eines das zweite wäre."

Gott ist in dieser Beziehung nicht der statische, herrschende und schöpfende Gott. Er ist derjenige, der selbst in Beziehung tritt und zu dem wir in Beziehung treten, in dem wir einerseits immer wieder das Gefühl von Vertrautheit und Aufgehobenheit und gleichzeitig unsagbare Ferne und den Wunsch mehr Kennenzulernen wiederfinden. Und diese Mensch-Gott-Beziehung begreift Sölle als deckungsgleich mit den Beziehungen der Menschen untereinander. Wir können diese Erfahrung überall dort machen, wo wir in Beziehung treten, ob nun zu uns selbst, unserm Gott oder zu anderen – dort, wo wir uns auf das Andere einlassen. „Falls es die Liebe wirklich gäbe, so müßte sie zwei Bedingungen erfüllen: Sie müßte eine Art von Gegenseitigkeit aufbauen, in der die Unbekanntheit des Bekannten, die Andersheit der Anderen erhalten bliebe.“

Dorothee Sölle erzählt uns aus den Erkenntnissen und Lebensgeschichten von Mystikerinnen und Mystikern verschiedener Religionen zu verschiedenen Zeiten. Aus den jeweils zitierten Texten spricht das Erstaunen und die Freude über den neuen Blick auf die Welt und die unsagbare Kraft, die zum Handeln treibt. Die grundlegende These des Buches: Ein Leben aus der Mystik heraus stiftet zum Widerstand an – Mystik ist Widerstand, baut auf diese Beobachtungen. Und damit beantwortet Sölle mit Hilfe der Erinnerung an Mystikerinnen und Mystiker – aber auch persönlich, die Frage nach einem für sie aktuellen Sinn von Religion. „Religion ist in unserer Welt ebenso überflüssig wie unentbehrlich. Im funktionalistischen Sinn ist sie überflüssig, sie hat die alten Rollen abgegeben: Die Wissenschaft erklärt die Welt; Staat und Wirtschaft regeln das Gemeinwesen; eine

gemeinsame Ethik zerfällt in Stammessitten. Im mystischen Sinn jedoch ist die Religion, gerade für die Liebenden, unerlässlich. Noch benennt sie unsere Armut, noch erinnert sie an die verbindende, heilende Macht in uns.“

In dieser Hinsicht zieht sie einerseits alle diejenigen zur Verantwortung, die mystisches Erleben tatsächlich als Weltflucht benutzen, man beachte den Mystikboom innerhalb der Esoterik, – versteht aber deren Hunger nach Spiritualität. Und andererseits versucht sie, eine neue Auseinandersetzung über Spiritualität in die linke Bewegung hineinzutragen, die zu einer Überbewertung des Rationalismus neigt. Auch wenn es für jeden Widerstand genügend rationale Begründungen gibt, Dorothee Sölle eröffnet uns einen Zugang zu einer Quelle von Kraft und Hoffnung, aus der wir diesen verwirklichen können.

Mystik und Widerstand – gerade durch die Verbindung beider Aspekte liegt uns ein für weitere Auseinandersetzung unumgängliches Buch vor: Sölle holt den Begriff „Mystik“ aus der verstaubten Ecke des Mittelalters hervor und schmückt den Begriff „Widerstand“ mit neuer Hoffnung im Kampf gegen herrschende Ungerechtigkeit. Das Buch enthält viele Anstöße für diejenigen, die immer wieder versuchen, „Gott zu denken“ und dieses im Alltag umzusetzen. Dieses Buch ist eine Einladung sich auf diesen Widerstand einzulassen, eine Anstiftung zum Widerstand.

Dorothee Sölle: *Mystik und Widerstand. »Du stilles Geschrei«*. Hoffmann und Campe 1997 (ISBN 3-455-08583-0).

Erhard Griese

Sorget euch nicht zu sehr um das Reich Gottes!

(Ein Gleichnis, das nicht jeder weiter erzählen wollte)

Jesus sagt: Mit dem Reich Gottes ist es so, wie wenn ein Mensch Samen aufs Land wirft – und schläft und aufsteht, Nacht für Nacht und Tag für Tag. Und der Same geht auf und wächst – er weiß nicht, wie?

Denn von selbst bringt die Erde Frucht, zuerst den Halm, danach die Ähre, danach den vollen Weizen in der Ähre.

Wenn sie aber die Frucht gebracht hat, so schickt er alsbald die Sichel hin; denn die Ernte ist da.

(Mk 4,26-29)

Dieses Gleichnis vom Reich Gottes ist ganz besonders interessant, ja geheimnisvoll.

Wir haben es im Markus-Evangelium gelesen. Aber wenn wir nun in die anderen Evangelien schauen, so suchen wir es dort vergebens. Das ist deshalb so überraschend, weil sonst Matthäus und Lukas praktisch alles, was Markus berichtet, auch in ihre Evangelien aufgenommen haben. Es muß als sicher gelten, daß beide das Markus-Evangelium als Vorlage benutzt haben. –

Dann aber haben sie dieses Gleichnis weggelassen, ausgespart, ausgeblendet. Warum nur? Andere Gleichnisse haben ja ähnliche Bilder: das vom Sämann und vierfachen Ackerfeld, das vom Unkraut unter dem Weizen, und das schöne Gleichnis von dem kleinen Senfkorn, das zum großen

Baum wird, in dem die Vögel des Himmels wohnen.

Haben die beiden anderen Evangelisten so sehr an ein baldiges Wiederkommen des Herrn gedacht, noch ehe die Frucht der Missionspredigt abzusehen sei, daß ihnen dieses Gleichnis von der still wachsenden Saat zu geduldig vorkam, zu lange Zeit zu lassen schien, bis die Zeit der Ernte da ist?

Wahrscheinlicher ist: Schien ihnen dieses Gleichnis von der still wachsenden Saat vielleicht zu sehr einen Geist der Sorglosigkeit, ja der Passivität, des Abwartens zu atmen – statt des Handelns, des missionarischen Eifers, den Lukas und Matthäus für so wichtig halten mußten, daß sie auf das mißverständliche Gleichnis von der still wachsenden Saat verzichten wollten?

Wenn das so ist – und es sieht ganz danach aus –, dann ist es besonders interessant, mit diesem Gleichnis das Beispiel der ganz frühen, authentisch auf Jesus selbst zurückgehenden Reich-Gottes-Verkündigung zu entdecken. Es ist sozusagen geradezu der Originalton Jesu. So hat Jesus zu seinen Jüngern gesprochen. Und fast mußte man sagen: So hat er zu sich selbst gesprochen.

Das Gleichnis stammt aus der Zeit des allerersten öffentlichen Auftretens Jesu. Er kommt vom Jordan, wo er sich von Johannes taufen ließ, zurück in seine Heimat Galiläa. Er sieht die vielen Menschen, die Leidenden, Hungernden, Verstörten, Ausgestoßenen, Ausgebeuteten – wie Schafe, die keinen Hirten haben. Er sieht die verachteten Sünder und die selbstsicheren Frommen. Und er beginnt, das Reich Gottes auszurufen:

„Die Zeit ist erfüllt, und das Reich Gottes ist nahe herbei gekommen.“

Keht um, alles wird anders.

Gott sucht das Verlorene. Sucht mit, folgt mir nach!

Ihr seid das Salz der Erde und das Licht der Welt!

Wehe den Reichen – glücklich die Armen! Wehe den Satten – glücklich die Hungernden! Wehe denen, die jetzt noch lachen – glücklich, die jetzt noch weinen!

Alles wird anders, kehrt um, verändert euch, lebt nach der neuen Gerechtigkeit! Gottes Reich kommt!“

Das Evangelium vom Reich Gottes: Gottes Wille allein wird gelten, nicht mehr die Bosheit der Menschen, die Macht der Unterdrücker, die Willkür der Herrschenden! Menschenwürde und Gerechtigkeit, Frieden und Glück – das ist es, was Gott will.

Jesus redet nicht nur vom Reich Gottes. Jede Begegnung mit Menschen, jede Berufung eines Menschen in seine Nachfolge, jede Konfrontation mit Krankheit und Elend wird zu einem Zeichen des kommenden Gottesreiches. Gottes Liebe hat eine Gestalt bekommen, ein Gesicht, Hände, Füße, Augen, eine Stimme – die des Mannes aus Nazareth. Und nun fragt Jesus nicht nur seine Jünger, sondern vielleicht auch ein wenig sich selbst: Wie ist das mit dem Kommen des Gottesreiches? Bringt das Wort, das da ausgestreut wird wie ein Samenkorn, schon Frucht? Ist die kleine Jünergemeinde schon Anfang des Gottesreiches? Es ist doch so wenig zu sehen von dem, was da herauskommen soll!

Das ist eine Frage, die stellt sich keiner, der immer nur passiv abwartet. Es ist eine Frage, die sich nur der stellt, der etwas getan hat, wofür er ein Ergebnis erwartet. Insofern hat das Gleichnis nichts mit einer passiven Haltung zu tun. Der Sämann hat ja seine Arbeit getan. Das Samenkorn ist ausgestreut, hingeworfen auf den Acker der Welt. Darum ist dieses Gleichnis heute wieder ganz aktuell – nicht für die, die schlafen oder gar nichts tun für das Reich Gottes (aber die hören uns ja jetzt nicht zu)

– aber es gilt allen, die sich einmal im Leben Mühe gegeben haben, etwas für Gott und für sein Reich zu tun. Und für diese alle bedeutet es Trost und Ermutigung, Entlastung und Befreiung von Sorge und Zweifel, Grund zum Aufatmen und zur Hoffnung: Nichts ist umsonst, was ihr getan habt. Einmal verkündigt, ist das Gottesreich in der Menschenwelt wie das Samenkorn in der Erde: versteckt, verborgen, nicht sichtbar, aber voller Kraft. Und wie der Sämann dann alles der Sonne und dem Regen überläßt, so ruft Jesus das Gottesreich aus und weiß: der Same wird aufgehen. In der Zwischenzeit gilt: Grabt nicht in der Erde, um nachzuprüfen, ob das Samenkorn noch da ist! Und wenn das erste Grün schimmert: Zupft nicht an den Halmen herum, biegt euch die Ähren nicht selbst zu recht!

Es ist ein faszinierender Gedanke: Mit dem Gottesreich geht es so natürlich zu wie in der Schöpfung. Es ist keine übernatürliche Angelegenheit, nichts, was nach besonderen überirdischen Gesetzen vor sich geht, sondern so natürlich wie Saat und Wachstum, Reifen und Ernten.

Das Samenkorn, das in die Erde gesenkt ist, ist nicht verloren, die Aussaat nicht vergebens, die Mühe nicht umsonst. Schlaft nur ruhig, geht eurer sonstigen Arbeit nach! Die Zeit arbeitet nicht gegen euch, sie arbeitet für euch. Das Reich Gottes kommt. Die Ernte wird groß sein.

Autorinnen und Autoren

Siegfried Böhringer lebt in Nagold. Er arbeitete in der Klinikseelsorge und ist jetzt Pfarrer im Ruhestand.

Darius Dunker ist Redaktionsmitglied von CuS. Er lebt und studiert in Aachen und ist dort in der JUSO-Hochschulgruppe aktiv.

Udo Fleige ist Lehrer für Biologie und Evangelische Religionslehre in Tübingen und Redakteur von CuS.

Dr. Ulrich Peter ist Berufsschultheologe und aktiver Gewerkschafter in Berlin.

Erhard Griese ist Gemeindepfarrer und lebt in Düsseldorf.

Prof. Heinz Halm ist Leiter des Seminars für Orientalistik an der Universität Tübingen.

Klaus Kreppel ist Fachleiter und Lehrer für Sozialwissenschaften, Geschichte und Theologie in Bielefeld.

Dörte Münch studiert in Aachen Literaturwissenschaften und Evangelische Theologie und ist Redakteurin von CuS.

Jürgen Schübelin lebt in Hamburg und arbeitet in der Redaktion "überblick".

Mitarbeit: CuS versucht eine Mischung aus aktuellen politischen Ereignissen, theologischer und politischer Diskussion, Aktualisierung religiös-sozialistischer Theologie und Politik, Aufarbeitung religiös-sozialistischer Geschichte und von Beiträgen, die sich um die Entwicklung einer Befreiungstheologie und einer entsprechenden Praxis in und für Europa bemühen. **Wir freuen uns über unverlangt eingesandte Manuskripte.** Auch Texte, die der Meinung der Redaktion nicht entsprechen, aber für unsere Leserinnen und Leser interessant sind, werden veröffentlicht. Gleiches gilt für LeserInnenbriefe. Wer regelmäßig geistesverwandte fremdsprachige Zeitschriften liest, sollte uns dies mitteilen und uns Artikel zur Übersetzung vorschlagen.

Technik: Da die Redaktionsarbeit unentgeltlich erfolgt, haben wir nur in Ausnahmefällen Zeit für das Übertragen von Manuskripten auf Diskette. Wir bitten, uns Texte folgendermaßen zuzusenden:

- ohne besondere Gestaltung in einem der PC-üblichen Textformate (RTF, TXT oder DOC) auf einer PC-formatierten 3½-Zoll-Diskette oder per e-Mail an Darius@gmx.de
- Sollte kein PC zur Verfügung stehen, erbitten wir eine saubere Schreibmaschinenfassung auf weißem Papier, damit wir den Text einscannen können. Für uns würde dies eine erhebliche Arbeitserleichterung bedeuten!

Sprache: Wir wünschen uns eine Sprache, die die weibliche und männliche Form gleichermaßen berücksichtigt!

Endredaktion: Über einen Abdruck entscheiden die Mitarbeiterinnen der Redaktion. Ein Anspruch auf Veröffentlichung besteht nicht.

**Abonnement
und Retour:** BRSD,
c/o Martina Ludwig,
Hohensteiner Str. 12
09117 Chemnitz

Streifbandzeitung
Gebühr bezahlt
K 20988

Helmut Gollwitzer

Warum bin ich als Christ Sozialist? – Thesen – (Auszüge)

Warum wird ein Mensch Sozialist?

Ein Mensch wird Sozialist, weil er entweder durch die Schäden des gegenwärtigen Gesellschaftssystems selber schwer getroffen ist oder weil er sich mit diesen Betroffenen identifiziert, aus moralischen Motiven oder aus rationaler Einsicht in die Dringlichkeit revolutionärer Veränderung oder aus beidem.

Ein Mensch wird Sozialist, wenn er die gesellschaftlichen Schäden nicht nur als Einzelphänomene erfährt oder beobachtet, sondern die Vordergrundsphänomene durchschaut auf ihren Zusammenhang hin: den Zusammenhang, den sie untereinander haben und den Zusammenhang mit den Grundstrukturen der gegenwärtigen Gesellschaft, mit der in ihr dominierenden Produktionsweise.

Solche Vordergrundsphänomene waren schon seit dem Frühkapitalismus: Arbeitslosigkeit, krasse Ungleichheit der Chancen und der Lebensverhältnisse, verheerende Wirkung der kapitalistischen Krisen auf ungezählte Existenzen, ökonomische Ursachen internationaler Konflikte (Kriege), militärisch-industrieller Komplex (Rüstungsindustrie, Waffenhandel), Versklavung anderer Völker (Kolonialismus). – Hinzugekommen sind heute: Ressourcenvergeudung, Unmenschlichkeit der Städte, Landschaftszerstörung, Erhöhung der Produktivität durch verschärfte Zerstückelung und Mechanisierung der Arbeit (Taylorisierung) und der Effektivitätskontrolle, Wegrationalisierung von Arbeitsplätzen und Entqualifizierung der Arbeit durch neue Technologie, Diskrepanz zwischen Befriedigung der Konsumbedürfnisse und Frustration in den Lebensbedürfnissen, Kommerzialisierung der zwischenmenschlichen Beziehungen und der Sexualität, Zerfall der Familie, Unterwerfung der Bürger unter bürokratisch-technokratische Apparate.

Hinzu kommt, daß gleichzeitig mit der Befriedigung der materiellen Bedürfnisse der breiten Masse in den Industriestaaten die materielle Verelendung der Mehrheit der Weltbevölkerung ein in der Geschichte noch nie gesehenes Ausmaß erreicht hat. Die Frage drängt sich auf, ob der Wohlstand hier und das Elend dort ursächlich zusammengehören wie zwei Seiten derselben Medaille.