Christ und Sozialist

Blätter des Bundes der Religiösen Sozialisten Deutschlands

Gott will die völlige Befreiung der Unterdrückten

Adolfo Abascal-Jaen
Kairos in Zentralamerika
Herausforderung an Kirche und Welt

Frei Betto
Glaube, Politik und Ideologie in Lateinamerika

Udo Fleige
Nicaragua nach Reagan

Siegfried Katterle
Arbeit für alle?
Zur Zukunft der Arbeitsgesellschaft

Neue Folge 13. Jg. Düsseldorf, März 1989

1/89

ZU DIESEM HEFT

Der neue Jahrgang führt sich mit diesem Heft ein wenig verändert - verbessert - in Satz und Lay-out ein. Beides wird jetzt in Bochum gemacht, wo bisher schon unsere Flugblätter gedruckt wurden. Der Versand geschieht von Düsseldorf aus. Aber die Abos werden in Tübingen verwaltet. An- und Abmeldungen sowie Adressenänderungen also bitte nur dorthin: B.R.S.D., Postfach 2521, 7400 Tübingen!

Ich schreibe dies am 8. März 1989. Am 8. März 1857 forderten in Chicago 90.000 Textilarbeiterinnen bei ihrem großen Streik **"Brot und Rosen".** Aus dem Datum wurde der **Internationale Frauentag,** und deshalb demonstrierten am 8. März 1917 in St.Petersburg Tausende russischer Frauen - der Auftakt zur Revolution im Zarenreich. Hätten Sie gewußt, wie hier Amerika und Rußland - durch die Frauen - zusammenhängen?

Noch ein Gedenken zu diesem Tag: Am 8. März 1890 ist **Oswald von Nell-Breuning SJ** geboren. Der "Nestor der katholischen Soziallehre" beginnt heute sein 100. Lebensjahr. In einem "Lexikon linker Leitfiguren" (Büchergilde Gutenberg), das u.a. Jesus, Franz von Assisi, Papst Johannes XXIII., Camilo Torres und Martin Niemöller neben Karl Marx und Rosa Luxemburg nennt, wird auch er mit einer Kurzbiografie aufgeführt; andere Namen noch Lebender sind Dom Helder Camara und Heinrich Albertz. Mit Karl Marx verbindet Oswald von Nell-Breuning also nicht nur der gemeinsame Geburtsort Trier.

Mit diesem Jahrgang stellen wir die einzelnen Hefte jeweils unter einen Leitsatz. Für diese erste Nummer stammt er aus einer Ansprache des brasilianischen Bischofs Antonio Fragoso aus dem Jahre 1971: **GOTT WILL DIE VÖLLIGE BEFREIUNG DER UNTERDRÜCKTEN.**

Lateinamerika ist auch das Thema der meisten Beiträge gewidmet. Adolfo Abascal-Jaen, Exekutiv-Sekretär des Centre OEcuménique de Liaisons Internationales (COELI) in Brüssel, erläutert das KAIROS-Dokument aus Zentralamerika. Wir übernehmen mit Dank seinen Artikel aus der Zeitschrift des Centre und Frei Bettos Beitrag von den "Neuen Wegen". Udo Fleige beobachtet seit seinem Aufenthalt in Nicaragua 1985 das Geschehen dort. Sein Beitrag erinnert uns an das Solidaritätsprojekt Pädagogisches Institut "José Marti" in Matagalpa (siehe auch CuS 4/86 und 2/87). Zusammen mit den "Christen für den Sozialismus" erbitten wir weiterhin Spenden mit dem Vermerk **"NICARAGUA"** auf unser Konto Postgiro Dortmund 1 893 464 (BLZ 440 100 46). Ebenso wichtig sind aber auch (s.S.48) Spenden mit dem Stichwort **"KIRCHENTAG"** für unsere Aktivitäten in Berlin: im "Lehrhaus in der Gemeinde Bernauer 111 - REICH GOTTES UND SOZIALISMUS" und auf dem Markt der Möglichkeiten.

Prof. Siegfried Katterle, früherer Redakteur von CuS, hat seinen Vortrag im Oktober 1988 auf einem Symposion der Ev. Akademikerschaft in Bochum gehalten (vgl. auch CuS 3/87 und 1/88).

Connie Benson D'Agostino aus New York, die auf unserer Jahrestagung in Bad Hersfeld aus ihrem Land und von den Religiösen Sozialisten in den USA berichtete (CuS 4/88), grüßt uns mit einem Bericht, der auch als biblische Besinnung am Anfang dieses Heftes hätte stehen können. Wer nach Nordamerika fährt, sollte mit ihr Kontakt aufnehmen.

Für 2/89 sind Beiträge anzukünden zu den Themen **Evangelikal, Sozialgeschichtliche Bibelauslegung** und **Christoph Blumhardt.** Von Blumhardt stammt auch das Leitwort: **IN FLEISCH UND BLUT MUSS DIE GERECHTIGKEIT SEIN.** Dieses Heft soll fertig werden zum Kirchentag in Berlin, wo wir uns übrigens treffen können.

Es grüßt alle Leser/innen

Ihr/Euer Erhard Griese

GOTT WILL DIE VÖLLIGE BEFREIUNG DER UNTERDRÜCKTEN

Antonio Fragoso

Jesucristo Liberador

Wie ihr wißt, ist das Evangelium die Botschaft von der Befreiung aller Menschen. Es war Gott der Vater selbst, der für seinen Sohn den Namen Befreier wählte. Aber schon im Alten Testament gab es Vorläufer des Cristo Liberador. Der eindrucksvollste ist Mose. Das Volk der Juden war zuerst ein Volk der Sklaven, ausgeschlossen aus dem politischen, wirtschaftlichen und sozialen Leben des Landes, in dem sie lebten wie ihr. Es war ein kolonisiertes Volk, ein Opfer des grausamen Imperialismus von Ramses II. Niedrige Löhne, aufgezwungene Arbeit für fremde Herren, Diskriminierung – alles das erlebten sie täglich. Da sandte Gott Mose. Er sandte ihn, damit er sein Volk befreie. Es wäre für Gott ein Leichtes gewesen, zu Mose zu sagen: „Geh nach Ägypten, Mose. Lebe inmitten meines Volkes und predige ihnen Verzicht; predige die geistige Erneuerung des Lebens, damit es sich von seinen Sünden abkehre und eines Tages bei mir sei, für immer glücklich."

Das könnte Gott gesagt haben. Aber das sagte er nicht. Er wollte zeigen, daß er sich nicht zufrieden gibt mit der rein geistigen Befreiung der Menschen. *Gott will die völlige Befreiung der Unterdrückten.* Und Christus, meine Brüder, kam nicht nur, um die Menschen von ihren Sünden zu erlösen. Er kam, um uns aus den Folgen der Sünde zu befreien. Wir kennen diese Folgen. Sie heißen: keine Straßen, kein Wasser, keine Wohnungen, keine Ärzte für die Bauern, Geld in wenigen Händen konzentriert, Land im Besitz einer Minderheit, Bankkredite nur für bestimmte Gruppen, Schulen, die nicht für alle da sind, obwohl alle die Intelligenz hätten, sie zu nutzen.

Christus ist der Befreier. Und wir Christen, die ihm folgen wollen, sind zuerst und zutiefst gerufen, uns im Kampf um die hundertprozentige Befreiung der Menschen zu engagieren. Aber wer stirbt an der Front im Kampf um die Gerechtigkeit? Wir Christen? Wie ist es möglich, daß wir unter einer Regierung, die sich christlich nennt, nicht den Mut haben, den Landbesitz zum Gemeingut zu machen, und es nicht weit ein Regime gibt (Anm.: gemeint ist Kuba), das sich kommunistisch nennt und den Mut hat, die Produktionsgüter und das Land zum Allgemeinbesitz zu machen. Wer ist da Christ?

Glaubt mir, ein Evangelium, das so gepredigt wird, daß wir passiv bleiben, resignieren, Ungerechtigkeit dulden, Diskriminierung, Unterdrückung, Imperialismus, Kolonialismus — ein solches Evangelium ist kein Christus-Evangelium. Das Evangelium ist sehr anspruchsvoll. Und wir verkünden in unseren Gottesdiensten und mit unserem Sakramentenempfang den Unglauben, wenn alle, die uns im Gottesdienst versammelt sehen, uns nicht wiederfinden in der vordersten Front beim Kampf um die Gerechtigkeit, damit alle unsere Brüder frei werden.

Antonio Fragoso, Bischof in NO-Brasilien
1971 in Belo Horizonte
Ansprache vor Gewerkschaften und Arbeitern

Adolfo Abascal-Jaen

Kairos in Zentralamerika: Eine Herausforderung an Kirche und Welt

Das Dokument dieses Titels wurde am Ostersonntag, den 3. April 1988, in Managua veröffentlicht. Es stellt einen Aufruf zu einem Glauben dar, der die gegenwärtige historische Konfliktsituation wahrnimmt und konsequent zu handeln beginnt. Dieser Ruf geht aus von den *Basisgemeinden Zentralamerikas*, nach einem Prozeß der Reflexion und des Dialogs, der vom *Centro Ecumenico Antonio Valdivieso* und dem *Inter-Church Center of Social and Theological Studies* (beide Managua) initiiert worden war. Dieser Text, inspiriert von dem südafrikanischen Dokument mit demselben Titel, präsentiert sich als Schritt in einem Reflexionsprozeß, der auf Weiterentwicklung hin angelegt ist. Darum verlangt der Text in seiner Einführung nach „Reaktionen, Anregungen, Reflexionen und kritischen Einwänden" von seiten der Leser „aus der ganzen Welt".

Der erste Teil des Dokuments bietet eine *Analyse der zentralamerikanischen Wirklichkeit* im Zeichen des *Krieges*. Dieser Krieg, der während des letzten Jahrzehnts den Tod von über 200.000 Menschen (fast 1% der Bevölkerung der Region) verursachte, ist das „Produkt der Ungerechtigkeit", die von den „Privilegierten" ausgeübt wird, die „die ökonomische, politische und militärische Macht jederzeit fest in den Händen halten", unterstützt von den jeweiligen US-Regierungen. Zu diesem Krieg gehört eine tatsächliche ökonomische Aggression gegen die Bevölkerungsmehrheit, eine Aggression, deren Folge das ungehinderte Schwinden der Kaufkraft der Arbeiter ist, damit Arbeitslosigkeit, Prostitution, Zerstörung der Umwelt durch die transnationalen Konzerne und die Auswanderungsbestrebungen auf der Suche nach einem anständigen Lebensstandard. Hinzugefügt werden müssen Analphabetentum und die „kulturelle Invasion, die den nordamerikanischen Way of Life ins Land bringt", ebenso wie die ungenügende Gesundheitsversorgung. Dieser tatsächlich totale Krieg, jüngste Phase einer langen Geschichte der Unterdrückung, die im 16. Jahrhundert mit der spanischen Kolonisierung einsetzte und die manch blutige Episode umfaßt wie das Massaker an 30.000 salvadorianischen Bauern 1932, nimmt in den verschiedenen Ländern unterschiedliche Formen an. In Nicaragua muß der revolutionäre Staat seine sozialen Errungenschaften und die Unabhängigkeit des Landes gegen die vielfältige Aggression des US-Imperiums verteidigen. In Guatemala und El Salvador schlachten die nationalen Armeen unter dem Schutz „christlich-demokratischer" Regierungen die Bevölkerung hin, um das Ausbeutungssystem aufrechtzuerhalten. In Honduras übt das den USA ergebene Militär die Macht aus. In Costa Rica ist die Demokratie geschwächt durch Armut und Verschuldung. In Panama versucht das „Imperium" Vorwände zu finden, um den Vertrag nicht zu respektieren, der es zwingen würde, dem Land seine Haupteinnahmequelle, nämlich den Kanal zwischen den Ozeanen, zurückzugeben.

Angesichts dieser vielfältigen Aggression verteidigen sich die Völker Zentralamerikas. Es ist eine lange Geschichte, deren Höhepunkt der Sieg der sandinistischen Revolution ist. Dieser Sieg führte zu der Entwicklung des „Projektes einer authentischen und völligen Demokratie", einer Demokratie, die zugleich „partizipatorisch" (im Blick auf die Rolle der „Massenorganisationen") und „repräsentativ" (im Blick auf den Pluralismus der politischen Parteien) ist und die „Bekräftigung der kulturellen und politischen Autonomie" des Volkes erlaubt. Der Kampf des zentralamerikanischen Volkes hat in ganz Lateinamerika die Wiedererweckung des Ideals Simon BOLIVARs möglich gemacht: ein von den USA unabhängiges Lateinamerika. So entstand die „Contadora-Gruppe". Unter dem Banner von Selbstbestimmung und Unterlassung von Intervention bringen mehrere lateinamerikanische Nationen den Vorschlag einer „neuen internationalen politischen Ordnung" ein. In diesem Kontext ist etwas auffällig neu: die massive Beteiligung von Christen in dem Kampf des Volkes, die bewaffnete Auseinandersetzung eingeschlossen. Diese Teilnahme hat zu einer langen Liste von Märtyrern geführt, unter denen Erzbischof Oscar Arnulfo ROMERO der bekannteste ist. Solche „Zeugen eines lebendigen Glaubens", der „gegen alle Hoffnung hofft", offenbaren eine neue Spiritualität, zu der eine neue theologische Reflexion gehört. Neue Formen der Evangelisierung entwickeln sich, wie der Dialog, der in der gemeinsamen Praxis von Christen und anderen Revolutionären wurzelt und die Quelle von Beziehungen ist, die nicht ohne Spannungen bleiben, aber sehr fruchtbar für die Befreiungsbewegung sind.

Der zweite – und längste – Teil des Dokuments bietet einen *Blick des Glaubens auf die „historische Stunde Zentralamerikas"*.

Auf der Grundlage des Wortes und der Praxis Jesu, für den „die Option für die Armen" ganz zentral ist,

des Gottes des Lebens und des Friedens im Kampf mit den Götzen, die von Jesus aufgedeckt werden,

und der „Utopie des Reiches Gottes, die von Jesus als Wille des Gottes der Geschichte" offenbart wird,

versucht unser Text die Zeichen für und die Zeichen gegen dieses Reich im gegenwärtigen historischen Augenblick in Zentralamerika zu entdecken.

Unter den *Zeichen für das Gottesreich* ist vor allem die Tatsache zu nennen, daß *„das Volk zum Subjekt seiner Geschichte wird."* „Die bisher stets unterdrückten Völker werden sich ihrer Würde bewußt. Sie hören auf, 'Masse' zu sein und werden immer deutlicher 'Volk'." So „brechen die Armen in die Geschichte ein". Und dieses Volk, ebenso unterdrückt wie gläubig, wird ebenfalls von Tag zu Tag mehr zum „Volk Gottes". Als neuer „Knecht Jahwehs" empfängt dieses Volk aus dem Glauben das Licht, das es braucht, um Ungerechtigkeit zu entlarven, und die Kraft, Jesus nachzufolgen, dem „Befreier aus aller Unterdrückung". „Mit Maria von Nazareth verkündigen auch wir die Größe des Herrn, denn er hat die Erniedrigung der Armen gesehen ... Etwas von der Utopie des Gottesreiches verwirklicht sich historisch im Prozeß des Friedensprojektes der Armen, mit der Aufhebung der Hindernisse, die sie von einem menschenwürdigen Leben fernhalten. In dem Kampf für die Rechte der Armen geht es um einen Rechtsstreit, den Gott selber führt." Ein solcher Zugang des unterdrückten Volkes zur Würde eines Subjekts seiner Geschichte ist eine gute Botschaft, die nur von den Geringen gehört werden kann und von denen, die dieselbe Sicht der Dinge haben".

Ein weiteres Zeichen des Gottesreiches ist *„der Fortschritt des Friedensprojekts des Volkes"*. Der Grund für die Gewalt in Zentralamerika heute ist die Plünderung der Reichtümer dieser Länder durch die Imperien – durch das spanische Imperium zuerst und dann durch die USA – in Komplizenschaft mit der ortsansässigen Oligarchie und „dem Segen der Kirche". Die Völker der Region leisten gemeinsam Widerstand gegen diese Ausplünderung und „bemühen sich, Frieden auf der Grundlage des Rechtes der Armen aufzubauen ..."

Wieder ein anderes Zeichen sind *Kreuz und Verfolgung um des Reiches Gottes willen*. In Nachahmung des Imperiums, das Jesus tötete, jagt das Imperium von heute mit mörderischer Gewalt die Armen, die sich erhoben haben. Aber diese Gewalt hat „das Zeugnis des Martyriums so vieler Männer und Frauen erblühen lassen", das ein Ruf zur Treue gegenüber der Sache des Gottes der Armen ist.

Ein viertes Zeichen des Gottesreiches liegt im Offenbarwerden einer *„historischen Prophetie des Gottes der Armen"*. In der Tat, „die Armen Zentralamerikas haben entdeckt, daß der Gott der 'westlichen, christlichen Gesellschaft' gar nicht der Gott Jesu, sondern ein Götze des Imperiums ist. ... Sie haben den Widerstand gegen einen solchen pseudo-christlichen Gott begonnen. Aber sie tun das keineswegs im Namen eines Atheismus oder in Gegnerschaft zur Religion, vielmehr haben sie sich ganz ausdrücklich ... an den Gott Jesu gewandt, der als der Gott der Armen und der Gott des Lebens unzweideutig wiederentdeckt wor-

den ist." Der Krieg in Zentralamerika ist in diesem Sinne „ein Kampf zwischen Göttern". Die Armen Zentralamerikas sind so zu „einer lebendigen Prophetie" geworden, die „aus der geschichtlichen Praxis heraus entstand" und die christlichen Kirchen beständig „einlädt, die Götzen des Imperiums zu verlassen und sich zu dem wahren Gott, der in Jesus offenbar wurde, zu bekehren — ohne zwei Herren zur selben Zeit dienen zu wollen".

Man kann so von einer *Gegenwart des Heils in der Befreiungsbewegung* sprechen. Tatsächlich „sagt uns der Glaube, daß die Geschichte des menschgewordenen Gottes ineins geht mit der Geschichte der Menschen, daß die Heilsgeschichte die Geschichte unserer völligen Befreiung ist. Darum ist, auch wenn der vorläufige Fortschritt in der Welt sorgfältig von dem Anwachsen des Reiches Gottes unterschieden werden muß, nichtsdestoweniger zu betonen, daß vorläufiger Fortschritt, wie er sich in den Schritten hin zur Befreiung zeigt, von höchstem Interesse für das Reich Gottes ist". Historische Befreiung und eschatologische Erlösung dürfen weder verwechselt noch voneinander getrennt werden. Denn „es gibt eine Gegenwart des Reiches Gottes — im Mysterium des Glaubens — im Voranschreiten der Bewegung zur Befreiung des Volkes, auch wenn diese Bewegung ihre Eigenständigkeit aufweist ..."

Neben diesen Zeichen für das Reich Gottes gibt es aber auch Zeichen, die gegen das Reich Gottes stehen. Als erstes ist da die *„Sünde wider den Heiligen Geist*, die darin besteht, daß das Werk und die Herrlichkeit Gottes in dem, was das Leben der Menschen, das Leben der Armen, den Frieden für das Volk fördert, nicht anerkannt wird". Diese Sünde nimmt Gestalt an in *einer Theologie und einer pastoralen Praxis, die* die Angriffe gegen die Souveränität der Völker, die Ausbeutung durch den „monopolistischen und transnationalen Kapitalismus", die Unterdrückung durch den Imperialismus, „die Marionettenregierungen und pseudodemokratischen Fassaden, die unsere wahre Wirklichkeit vor der Welt verschleiern", *rechtfertigt*. Diese Sünde manifestiert sich auch in der fundamentalistischen und apokalyptischen Theologie der Sekten, die behaupten, jede geschichtliche Veränderung sei das Werk des Teufels. Und noch in anderen, *angeblich unpolitischen Theologien*, die wie die der Sekten zu einem entfremdenden Pseudo-Spiritualismus gehören, die den „Feinden der Armen" in die Hände spielen, sind Mitschuldige dieser Sünde gegen den Heiligen Geist alle jene der Dritten wie der Ersten Welt, die sich nicht engagieren, indem sie, „während die Armen weiterhin sterben, Informationsmangel, sogenannte Neutralität, einen Pluralismus der Deutungen, die Komplexität des Problems ..." vorgeben.

Ein anderes Zeichen gegen das Reich Gottes ist *Sünde, die inmitten der Bewegung des Volkes* geschieht. Die Bewegung des Volkes ist „ein notwendiges Mittel im Dienste des Reiches Gottes". Der Glaube macht fähig, „das, was nur Mittel ist, nicht zu etwas Absolutem zu machen". Und jede nur vermittelnde Größe steht als menschliche Wirklichkeit unter der Bedrohung durch Sünde. Das macht eine *kritische Anstrengung* nötig, die alles Negative in der Bewegung des Volkes beim Namen nennt: innere Rivalitäten, eine zu große Distanz vom Volk, Populismus, Militarismus, Bürokratie, Mißbräuche, Diskriminierungen, Racheakte. Diese kritische Bemühung muß ineins gehen mit einer *selbstkritischen Anstrengung auf seiten der Christen, die im Kampf des Volkes engagiert sind.* Deshalb erbitten die Unterzeichner „Vergebung von Gott und den Geschwistern" für ihre „Müdigkeit und Mutlosigkeit", für „die Konflikte in der Gemeinschaft", „das Streben nach Macht und den Durst nach Vorherrschaft", für „Intoleranz und Mißtrauen". Diese Kritik, die die Sünde aufspürt, ist — in der Nachfolge Jesu — auch, falls nötig, gegenüber dem Volk selbst zu üben.

Das Dokument sieht ein drittes Antizeichen in *„der Manipulation der Verteidigung der Demokratie und der Menschenrechte"*. Für das Dokument „sind Demokratie und Menschenrechte ein Schritt voran in der Geschichte der Menschheit, eine unveräußerliche Errungenschaft, die ständig zu vertiefen ist". Darum müssen die beim Namen genannt werden, „die dieses Banner der Armen gegen die Interessen des Volkes gebrauchen". Das ist der Fall, wenn Demokratie und Menschenrechte benutzt werden, um hinter der Fassade von Wahlen „repressive und völkermörderische Regierungen" zu legitimieren – wie jene, die formal von Christdemokraten geleitet werden. Oder wenn sie benutzt werden, um kritischen Fragen an die sozio-ökonomische Ordnung auszuweichen, die in der imperial regierten „westlich-christlichen Gesellschaft" herrscht. Oder wenn sie manipuliert werden, um die Angriffe gegen die Rechte der Völker auf Selbstbestimmung und die Lebensrechte der Armen zu rechtfertigen.

Unkritische Verurteilungen von Gewalt durch Kirchen sind ebenfalls ein Antizeichen. Nach Jahrhunderten der Komplizenschaft mit „einem System von Herrschaft und Gewalt" geschieht es gerade in dem Augenblick, als die Armen aufstehen, um sich selbst zu verteidigen, daß die Kirchen „jede Gewalt, egal woher sie kommt", verurteilen. Auf diese Weise schlagen sie den Kampf der Armen um Leben und Würde über denselben Leisten wie die Gewalt des Unterdrückers. Und sie unterstützen, während sie Gewalt verurteilen, die gegen das Volk gerichteten repressiven Kräfte durch Entsendung von Militärgeistlichen und weigern sich, den Terrorismus der „Contras" in Nicaragua zu verurteilen.

Ein letztes Antizeichen erscheint auch in dem *Ruf der Kirchen nach einer Versöhnung, die sich mit der Sünde arrangiert.* Während solche Kirchen vortäuschen, über dem Streit zu stehen, befürworten sie in Wirklichkeit den Kompromiß mit der Ungerechtigkeit: es ist „der Friede, den die Welt gibt ..., eine sogenannte 'Versöhnung', die Unrecht und Unterdrückung zudeckt". Wahrer Friede jedoch ist „Frucht der Gerechtigkeit".

Das bisher Gesagte bringt die Verfasser des Dokuments zu dem Schluß, „daß die historische Stunde in diesem Teil der Welt einen *KAIROS* darstellt, eine Gnadenzeit, eine Stunde der Entscheidung". Dieser besondere Zeitpunkt stellt uns vor die entscheidende Wahl: „Entweder wir blockieren für viele Jahre einen Raum, der sich für die Hoffnung der Armen geöffnet hat oder wir lassen einen neuen Tag für die Menschheit, für die Kirche, prophetisch heraufdämmern". Wie ein Geschenk bietet sich die Chance an, „eine neue internationale Ordnung" zu errichten, in der die gedemütigten Völker wirkliche Selbstbestimmung erreichen. Es ist „eine gnadenhafte Gelegenheit, im Geiste der Reue Wiedergutmachung zu leisten für die historischen Irrtümer der Conquista und des Völkermordes – am Abend der Feier ihres 500. Geburtstages; ein Gnadenangebot an die Kirchen, die historischen Sünden zu büßen, ... unseren Glauben in der Geschichte Fleisch annehmen zu lassen; ... eine gnädige Möglichkeit der Konversion für die Erste Welt und für die 'westlich-christliche Gesellschaft', die zu dem wahren Gott zurückkehren muß, den die Armen wiederzuentdecken möglich machen."

Die Antwort auf diesen Kairos in Zentralamerika schließt eine *Option für die Armen* und folglich „gegen das System des Todes, das die Welt beherrscht", ein. Sie enthält die Anerkennung des Rechtes der Armen, „selbst ihre Befreiung zuwege zu bringen und Vorkämpfer eines Befreiungsprojektes für alle zu werden, das bei denen beginnt, die am meisten unterdrückt sind: den Frauen, den Indianern, den Afro-Amerikanern". Diese Antwort *stärkt die Hoffnung des Volkes*, indem sie ihm Mut macht, inmitten von Krieg und Armut durchzuhalten, um Unabhängigkeit vom Imperium zu erringen. Für die Kirchen geht es auch darum, *für das Reich Gottes* da zu sein statt für sich selbst, indem sie sich zum Schaden einer Solidarität mit den „historischen Kämpfen, in denen die Ehre Gottes und das Kommen seines Reiches auf dem Spiel steht", nur mit ihren eigenen inneren Angelegenheiten beschäftigen. Das schließt die Verweigerung gegenüber „jeglicher Dichotomie" und „jedem Reduktionismus" ein. (Das heißt: Die Botschaft des Glaubens darf nicht zerteilt werden — in einen „weltlichen" und einen „geistlichen" Sektor; und sie darf nicht auf nur einen – den innerlichen – Aspekt reduziert werden.) Vielmehr haben die Kirchen den Auftrag, sich im Volk zu „inkarnieren", jeder vorgeblichen Neutralität den Abschied zu geben und auch „interne Zwistigkeiten hintanzustellen, indem sie sich eindeutig für die Armen entscheiden".

Dieser KAIROS stellt auch *„eine Her-*

ausforderung für Kirche und Welt" dar. Sie müssen den Armen Zentralamerikas zum „Nächsten" werden, der ihre Würde achtet, indem er sie als gleichberechtigt anerkennt. Das ist nur möglich, wenn der Glaube auf der Höhe der gemeinsamen Geschichte der Menschheit gelebt wird.

Das Dokument endet mit einem *dritten Teil*, der dem Thema *„Handeln heute"* gewidmet ist. Er ist ein dringlicher Ruf zur Solidarität. Die *Gemeinden Zentralamerikas* werden eingeladen, ihre Verbindungen untereinander enger zu knüpfen, eine „ökumenische Kommunikation und Kooperation" zu entwickeln. Von der Regierung der *USA* wird verlangt: der endgültige Stop aller Unterstützung der „Contras" in Nicaragua und jeder Militärhilfe für die salvadorianische und guatemaltekische Regierung (an der auch *Israels* Regierung beteiligt ist); der Rückzug der US-Truppen und der „Contras" aus Honduras; die Anerkennung der Souveränität Panamas und die Rückgabe der Kanalzone an dieses Land. Ein dringender Ruf ergeht an die Völker und Regierungen *Lateinamerikas*, sich weiterhin für den Frieden in Zentralamerika einzusetzen. Ein anderer Ruf aber ergeht an die *Regierungen und internationalen Organisationen*, ein Ruf zur sozialen und ökonomischen Wiederherstellung der Region und nach der Aufhebung der ausländischen Militärbasen in Zentralamerika und der Karibik. Die *Kirchen* werden eingeladen, im Jahre 1992 Bußgottesdienste zur 500. Wiederkehr des Tages der „Unterwerfung Lateinamerikas" zu halten. Den Kirchen der USA und Kanadas gilt der Ruf, „zu Fastenaktionen und Zeichen des Widerstands" gegenüber der Aggression wie dem von Brian WILSON zu ermutigen, der seine Beine bei dem Versuch verlor, einen Lastwagen mit tödlichen Waffen aufzuhalten. Das Dokument begrüßt „die großartige Solidarität der Kirchen und der Bevölkerung der USA", warnt aber auch, „der Kampf würde lang und schmerzvoll werden". Die Kirchen werden auch eingeladen, Gottesdienste für Zentralamerika zu halten, vor allem alljährlich zum 24. März, dem Tag des Martyriums von Oscar A. ROMERO. Schließlich erbittet das Dokument von den Vereinten Nationen, den Regierungen der reichen Länder und den großen Finanzkonzernen einen *Erlaß der Außenhandelsschulden der Dritten Welt*, „weil diese Schuld aufgrund von Ungerechtigkeit aufgehäuft wurde und — neben anderen Gründen — weil zur Zeit der tatsächliche Rückfluß von Finanzmitteln aus der Dritten Welt in die reichen Länder größer ist als die Gesamtsumme dieser Schulden".

(aus dem Englischen übersetzt von Erhard Griese)

International Intercommunications
COELI (Centre Œcuménique de Liaisons Internationales)
Rue de Boulet 31
B-1000 Bruxelles, Belgium
Nr. 47 (Herbst 1988), S. 3-6 ■

Gesucht wird...

(1) ...der literarische Nachweis, daß die Bezeichnung der Religion als „Opium des Volkes" auf den englischen Sozialisten (Charles?) Kingsley zurückgeht. (Oder ist sie noch älter?)

(2) ...der literarische Nachweis und genaue Wortlaut des Satzes „Eigentum ist Diebstahl", wie er sich sinngemäß bei dem Kirchenvater Johannes Chrysostomus findet.

Frei Betto

Glaube, Politik und Ideologie in Lateinamerika

Wer über Glaube, Politik und Ideologie in Lateinamerika sprechen will, muß sich mit der gemeinsamen Praxis von Christen und Marxisten im Befreiungsprozeß der Länder dieses Kontinents auseinandersetzen. Lateinamerika ist heute die Weltregion mit der größten Anzahl Christen: eine gläubige und unterdrückte Region, unter der Vorherrschaft des nordamerikanischen Kapitalismus, der unsere Länder in wirtschaftlicher Abhängigkeit hält. Durch die Verschuldung des Kontinents, die gegenwärtig 400 Milliarden Dollar übersteigt, ist unsere Wirtschaft dem Verfall nahe. Mehr als 300 Millionen Hungernde in Lateinamerika sind die schreckliche Folge dieser Abhängigkeit.

Mein Land, Brasilien, schuldet den internationalen Banken 130 Milliarden Dollar. In den letzten fünf Jahren zahlten wir für unsere Auslandsschuld Zinsen in der Höhe von 65 Milliarden Dollar, was etwa dem Bruttosozialprodukt von Österreich entspricht. Auf 10 Prozent der 141 Millionen zählenden Gesamtbevölkerung entfallen mehr als 47 Prozent des Nationalprodukts, und der Rest muß unter 127 Millionen Menschen verteilt werden. 87 von 1000 Kindern sterben schon im ersten Lebensjahr. Die Unterernährung verursacht täglich den Tod von 1000 Neugeborenen. Unter den 69 Millionen, die weniger als 19 Jahre alt sind, haben 39 Millionen Familie, Schule oder Arbeit, die restlichen 30 Millionen vegetieren auf den Straßen wie verlassene Hunde.

Über Lateinamerika reden, bedeutet aber nicht nur, das Elend feststellen, zu dem wir durch die ungerechten Wirtschaftsbeziehungen zwischen dem Norden und dem Süden unseres Planeten verurteilt sind, sondern auch, die Zeichen einer befreienden Hoffnung verkünden. Diese Zeichen heißen:

— Kuba, das vor dreißig Jahren die kapitalistische Herrschaft überwunden hat. Heute weist es den höchsten Grad sozialer Entwicklung in Lateinamerika auf. Kuba hat die Armut und den Analphabetismus überwunden, die kostenlose Bildung auf allen Ebenen eingeführt und ein Gesundheitssystem geschaffen, das weiterentwickelt ist als dasjenige vieler Länder der Ersten Welt.

— Nicaragua, dessen Projekt einer echten Volksdemokratie allerdings noch durch die Aggression der Söldner im Dienste der US-Regierung behindert wird.

— El Salvador, wo die nationale Befreiungsbewegung Farabundo Marti für eine neue Gesellschaft arbeitet.

— Panama, das seine Souveränität verteidigt gegen das nordamerikanische Monopol über den Kanal, der den atlantischen mit dem pazifischen Ozean verbindet.

Der Glaube als politisch inkarnierte Gabe

„Nichts ist politischer als die Behauptung, Religion habe mit Politik nichts zu tun", sagt der südafrikanische Bischof Desmond Tutu. In Lateinamerika kann man Glauben, Politik und Ideologie genausowenig trennen, wie das im Palästina des 1. Jahrhunderts möglich war. Im Lande Jesu hatten diejenigen, die über die politische Macht verfügten, auch die religiöse Macht inne. Vielleicht wäre es für einige Gottesdienstbesucher befremdend, wenn die Lesungen des Evangeliums mit den Namen von Reagan und Gorbatschow, Pinochet und Raul Alfonsin, Daniel Ortega und Fidel Castro eingeleitet würden. Lukas sieht das anders. Bevor er uns in die Praxis Jesu einführt, situiert er diese in ihrem politischen Kontext: „... im 15. Jahr der Regierung des Kaisers Tiberius; Pontius Pilatus war Statthalter von Judäa, Herodes Tetrarch von Galiläa, sein Bruder Philippus Tetrarch von Abilene; Hohepriester waren Hannas und Kajafas" (Lk 3, 1-2).

Unter dem Zeichen des Kreuzes hat die

iberische Kolonialisierung Lateinamerikas den Völkermord an den Indios begangen und die Bodenschätze ausgeplündert. Unter dem komplizenhaften Schweigen der katholischen Kirche wurden mehr als 10 Millionen Schwarze aus Afrika als Sklaven auf unseren Kontinent verschleppt. Im Einvernehmen mit den christlichen Kirchen etablierte sich in unseren Ländern das kapitalistische Herrschaftssystem.

Glaube, Politik und Ideologie werden nicht erst verbunden, seit es um die aktuellen Befreiuungsprozesse geht. Sie sind immer schon vereint in unserem konkreten Leben. Wir dürfen uns auch nicht täuschen lassen durch eine fundamentalistische Bibellektüre, die versucht, was Gott inkarniert hat, zu desinkarnieren. Der Glaube ist eine Gabe des Vaters für uns, die wir in dieser Welt leben, auch eine politische Gabe für die Bewältigung der historischen Konflikte, die uns das Heilswerk Gottes erkennen lassen.

Bei Jesus ist diese enge Verbindung von Glauben, Politik und Ideologie nicht zu übersehen. Es wird zwar behauptet, Jesus wolle uns eine ausschließlich religiöse Botschaft vermitteln, die nichts mit Politik oder Ideologie zu tun habe. Diese Lesart ist nur möglich, wenn wir die Bibelexegese auf ein Versefischen reduzieren und die Texte aus ihrem Kontext reißen. Es ist eben nicht allein der Text, der uns das Wort Gottes offenbart, sondern auch der soziale, politische, wirtschaftliche und ideologische Kontext, in dem die befreiende Praxis Jesu steht. Wir Christen sind Jünger eines politischen Gefangenen. Selbst wenn es im Bewußtsein Jesu nur religiöse Motive gegeben hätte, wären seine Verbundenheit mit den Unterdrückten und sein Projekt des Lebens für alle (Joh 10, 10) objektiv dennoch voller politischer Implikationen gewesen. Schon die Einleitung zum Markus-Evangelium zeigt, wie die Heilungen Jesu – am Mann mit dem bösen Geist, an der Schwiegermutter des Petrus, am Besessenen, am Leprakranken, am Gelähmten, am Mann mit der verkrüppelten Hand – das ideologische System destabilisierten, aber auch den politischen Interessen zuwiderliefen, wie sie von den Pharisäern und den Herodianern vertreten wurden. Diese beiden verfeindeten Parteien taten sich denn auch zusammen, „um Jesus umzubringen" (Mk 3, 6). Die Heilstaten Jesu wurden politisch so bedrohlich, daß sie Kajafas veranlaßten, im Namen des Hohen Rates zu erklären: „Es ist besser, wenn ein Mensch für das Volk stirbt und nicht das ganze Volk zugrunde geht" (Joh 11, 50).

Wie können wir im Palästina des 1. Jahrhunderts die ideologische Frage situieren? Lukas stellt an Jesus ein Wachsen an Alter und Weisheit fest (Lk 2, 52). Jesus war also ein Mensch seiner Zeit. Nach Paulus "entäußerte er sich aus eigenem Willen, gab alles auf, was er hatte und machte sich zum Sklaven und wurde den Menschen gleich" (Phil 1, 7). Die göttliche Natur Jesu entzieht sich nicht dem kulturellen Kontext und schwebt nicht allwissend über Raum und Zeit. Eine solche Vorstellung würde dem griechischen, aber nicht dem biblischen Gottesbild entsprechen. Jesus ist die Inkarnation Gottes und hat die gleiche Natur wie der Vater. Gott aber ist für das Neue Testament Liebe. „Und wer in der Liebe bleibt, bleibt in Gott und Gott bleibt in ihm" (1 Joh 4, 16). Deshalb war Jesus Gott, weil er liebte, wie nur Gott liebt. Und darin sind auch wir Ebenbilder Gottes, daß die Natur jeder Liebe, zu der wir fähig sind, göttlich ist. Wir sind wie eine Öffnung zu Gott hin, der tiefer als das eigene Ich in uns wohnt und uns befähigt, den Nächsten aufzunehmen. In Jesus nimmt Gott vorzugsweise die Unterdrückten auf. An ihrem sozialen Ort wird er Fleisch und von daher verkündet er die Universalität seiner Botschaft. Für Jesus gibt es keine Neutralität. Er macht sich die Optik der Armen zu eigen. Sein Gesichtspunkt ist die Sicht von einem Punkt her, an dem er jene seligpries, denen die Fülle des Lebens vorenthalten wird.

Den Glauben von der Sache der Armen her leben

In Lateinamerika wird der christliche Glaube heute im Kontext von Unterdrükkung und Befreiung gelebt. Ein politisch neutrales Christentum ist unvorstellbar. Für lateinamerikanische Christen, die sich dem Gott des Lebens verpflichtet wissen, verlangt die Armut als kollektives Phänomen nach einer Stellungnahme aus dem Glauben. Die Elendswirklichkeit beweist, daß das Projekt der Gerechtigkeit und der Glückseligkeit, das Gott auf den ersten Seiten der Genesis den Menschen anbietet, durch unsere Sünde zerstört wurde. Die Opfer dieser Zerstörung sind in erster Linie die Armen, die Adressaten und Träger des Wortes Gottes. Jesus stellt sich auf ihre Seite, nicht weil sie heiliger oder besser wären als die Reichen, sondern einfach deshalb, weil sie arm sind und die Armut als gesellschaftliche Wirklichkeit im ursprünglichen Projekt Gottes nicht vorgesehen war. In diesem Projekt sollten vielmehr alle die Güter der Schöpfung unter sich teilen und wie Geschwister leben. Die Armen sind die Opfer ungerechter Verhältnisse. Deshalb werden die Armen seliggepriesen, denn nur sie hegen die Hoffnung, diese Situation zu verändern, damit Gottes Gerechtigkeit sich durchsetzt.

Christlicher Glaube in Lateinamerika setzt unweigerlich eine politische Stellungnahme voraus, sei es auf der Seite der Kräfte der Unterdrückung, die immer nur bei den Unterdrückten die politische Gewalt sehen und verurteilen, ohne sich die Frage nach den Mechanismen der wirtschaftlichen Gewalt im Kapitalismus zu stellen, oder sei es auf der Seite der Kräfte der Befreiung, die sich die vorrangige Option für die Armen zueigen machen. Auf der Seite der Kräfte der Unterdrückung, der Besitzer materieller oder symbolischer Güter, stehen auch jene Christen, die zwar ehrlich die Symptome erkennen – das Elend, die Krankheiten, den frühzeitigen Tod von Millionen – und dennoch nicht fähig sind, nach den Ursachen zu fragen. Sie entwickeln eine Theologie, die es ihnen erlaubt, die Mechanismen der Herrschaft zu legitimieren. Die Sprache dieser Theologie ist so abstrakt, als könnte sie den religiösen Diskurs daran hindern, auch politisch zu sein.

Für diese Art Sprache gibt es ein herausragendes Beispiel im Gleichnis vom barmherzigen Samariter (Lk 10, 25-37). Die Antwort des Gesetzeslehrers ist theologisch nicht falsch, aber es fehlt ihr die politische Konsequenz, so als diente die religiöse Sprache dazu, auf der Ebene der Begriffe das zu verwischen, was auf der Ebene des Lebens konfliktreiche Realitäten sind. Jesus gibt den Vorzug einem zweiten Diskurs. Dieser ist im Hier und Jetzt jenes Menschen verankert, der von Jerusalem nach Jericho zieht — und fähig, die verschiedenen theologischen und politischen Positionen zu entziffern, die der Priester, der Levit oder der Samariter einnehmen. Theologie von den Armen her betreiben, heißt somit, die prophetische und sakramentale Kraft des Glaubens zurückgewinnen, auch wenn wir letztlich dem Schweigen Raum geben müssen, damit der Geist Gottes sich offenbaren kann (Röm 8, 26-27).

Die Beziehung der Christen zur revolutionären Ideologie

Die Theologie, die heute in Lateinamerika aus der Sicht der Armen betrieben wird, bekannt als Befreiungstheologie, ist sich ihrer politischen Wirkung und ihrer ideologischen Voraussetzungen bewußt. Diese Theologie entsteht nicht im akademischen Raum der Universitäten, sondern im Kampf Tausender von Basisgemeinden, die den Glauben befruchten, nicht zuletzt durch das Blut unzähliger Märtyrer, die durch die Gewalt der Unterdrückung umgekommen sind. Deshalb wird im Santa-Fe-Papier 1980 des interamerikanischen Sicherheitsausschusses, das die Außenpolitik der Regierung Reagan maßgeblich bestimmt hat, die Befreiungstheologie als die größte Bedrohung für die US-Interessen auf dem lateinamerikanischen Kontinent beurteilt. Als Antwort auf die Bedrohung entstand die „Elektronische Kirche". Sie verfügt über eigene Satellitennetze, Radio- und Fernsehstationen sowie Zeitungen und Zeitschriften. Das katholische Pendant ist das Projekt „Lumen 2000", das sich die Wiederevangelisierung der Welt in der nächsten Dekade zum Ziel setzt. Das Startkapital von 400 Millionen Dollar stiftet die fundamentalistische katholische Organisation „Zeugen der Liebe Gottes" aus Holland.

In der Praxis des Kampfes für Gerechtigkeit kommen die lateinamerikanischen Christen mit politischen und ideologischen Kräften in Kontakt, die scheinbar der Welt des Glaubens entgegengesetzt sind. Es handelt sich nicht um einen formalen Dia-

log zwischen Christen und Marxisten, sondern um eine gemeinsame Praxis mit dem gleichen Volk gegen den gleichen nordamerikanischen Imperialismus und für die gleichen Rechte der Armen. Diese Annäherung von der Praxis her ist für beide, für die Christen wie für die Marxisten, fruchtbar. Der Feind macht ohnehin keinen Unterschied zwischen den einen und den andern; er behandelt uns alle als atheistische Kommunisten, da es für den nordamerikanischen Imperialismus nichts Schlimmeres gibt, als der religiösen Legitimation beraubt zu sein, die seine wahren Interessen verdeckt.

Die Annäherung zwischen Christen und Marxisten war nicht immer leicht. Es gab viele Vorurteile und Ängste auf beiden Seiten. In den meisten Ländern des sozialistischen Lagers waren die christlichen Kirchen mit den alten Klassen der Unterdrükker verbunden. Auch im Lateinamerika der 60er Jahre haben einige christliche Gruppen die Kirche verlassen und den Glauben aufgegeben, als sie im revolutionären Kampf die marxistische Theorie entdeckten. Doch mit dem Bekanntwerden der kriminellen Taten Stalins geriet der dogmatische Marxismus in eine Krise. Und auf der andern Seite kam es in der katholischen Kirche mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil zu Veränderungen, die es den Christen erlaubten, sich im Namen ihres Glaubens am revolutionären Prozeß zu beteiligen. Als Beispiele seien so bedeutende kubanische Revolutionäre wie Frank Pais und José Antonio Echeverría oder der kolumbianische Priester Camillo Torres erwähnt.

Im Verlauf seines Besuchs im Chile Allendes von 1971 hob Fidel Castro hervor, daß die Allianz zwischen Christen und Marxisten eine strategische und nicht bloß eine taktische sein müsse. Während einer Begegnung mit Ordensleuten zum ersten Jahrestag der Sandinistischen Revolution in Managua hat ihm eine Maryknoll-Schwester – die später in El Salvador von Todesschwadronen umgebracht wurde – erwidert, in Nicaragua bestehe zwischen Christen und Marxisten nicht eine Allianz, sondern Einheit. Tatsächlich würde der Begriff Allianz voraussetzen, daß es auf der einen Seite christliche Volksbewegungen, Gewerkschaften oder Parteien und auf der andern, der marxistischen Seite, die gleichen politischen Instrumente gäbe. In Lateinamerika kämpfen Christen und Marxisten jedoch in den gleichen Volksbewegungen, in den gleichen Gewerkschaften und in den gleichen revolutionären Parteien. Wir wollen die Instrumente des politischen Kampfes nicht konfessionalisieren; denn die Spaltung der Gesellschaft besteht nicht zwischen Gläubigen und Ungläubigen, sondern zwischen Unterdrückern und Unterdrückten. Es gibt in dieser Hinsicht eine einzige Ausnahme: die Kommunistische Partei Kubas, die sich offiziell noch als atheistisch bekennt. Für Fidel Castro ist dieser Atheismus jedoch historisch und nicht philosophisch begründet, daher vorübergehender Natur.

Der Marxismus ist eine Theorie im Dienste der revolutionären Praxis, folglich ist er dialektisch, antidogmatisch und offen für die neuen Anforderungen des historischen Prozesses. Eine ganze Reihe von Ereignissen hat in den letzten 30 Jahren das Antlitz Lateinamerikas verändert. Das Zweite Vatikanum, die Bischofskonferenzen von Medellín (1968) und Puebla (1978), der Mißerfolg der kapitalitischen Entwicklungsideologie im Sinne der Allianz für den Fortschritt, der Sieg der kubanischen Revolution und die neue Vorherrschaft des internationalen Kapitals in Form von Militärdiktaturen — dies alles hat viele Christen dazu gebracht, sich im sozialen Kampf für die Unterdrückten zu engagieren. Dabei wurden sie mit der schreienden Not der kollektiven Armut konfrontiert. Es war nicht der Marxismus, der sie zur Entdeckung der Armut brachte. Es war vielmehr die Armut, die sie den Marxismus entdecken ließ. Angesichts des Elends war es unausweichlich, die Fragen nach den strukturellen Möglichkeiten ihrer Überwindung zu stellen. Der Glaube öffnet uns zwar den Anforderungen des Lebens, aber er vermittelt uns nicht die Analysen und Strategien, die für den Aufbau eines sozialen Projekts der Geschwisterlichkeit notwendig sind. Theologische Reflexion kann den wichtigen Beitrag der marxistischen Theorie nicht ignorieren, wenn wir die kapitalistischen Mechanismen

verstehen wollen, die Millionen von den fundamentalen Lebensrechten ausschließen. Der Beitrag der marxistischen Theorie zur Theologie bedroht darum auch nicht die Integrität des Glaubens. Wir können ja nicht akzeptieren, daß der Marxismus eine Religion und der christliche Glaube nur eine Ideologie sei. Wir bekennen uns weder zu einem vulgären oder mechanischen Materialismus, der das geistliche Leben oder die Funktion der menschlichen Subjektivität im historischen Prozeß ignoriert, noch zu einem stalinistischen Manichäismus, der nur den Atheismus als revolutionäre Haltung anerkennen will, noch zu irgendeinem Dogma „marxistischer" Metaphysik. Durchdrungen von der Option für die Armen und von der Verpflichtung auf das Projekt des nahenden Gottesreichs, akzeptieren die Christen die ideologische Vermittlung des Marxismus. Angesichts der Dringlichkeit des Hungers sind gewisse theoretische Fragen nur von zweitrangiger Bedeutung.

Wir müssen zugeben, daß die marxistische Religionskritik zur Reinigung unseres Glaubens beigetragen hat. Gott, an den wir glauben, ist nicht der gleiche Gott, den der Marxismus leugnet; denn wir glauben nicht an den Gott des Kapitals, der Folterdiktaturen oder der modernen Götzenverehrung. Wir glauben an den Gott des Lebens, den Jesus den Unterdrückten verkündet. Gott, der Gerechtigkeit für alle fordert, will aber auch die Unterdrücker befreien. Dazu gibt es keinen kürzeren Weg, als ihnen das Privateigentum an den Produktionsmitteln zu entziehen und diese durch die Macht des Volkes zu sozialisieren.

Die Beziehung der revolutionären Ideologie zu den Christen

Ebenso wichtig wie der Standpunkt der Christen zur revolutionären Ideologie ist das Verhältnis der marxistischen Revolutionäre zum Christentum in Lateinamerika. Es gibt dazu zwar erst wenige, dafür aber um so bedeutsamere Dokumente.

Im Oktober 1980 verabschiedete die Sandinistische Front der Nationalen Befreiung (FSLN) ein „offizielles Kommuniqué zur Religionsfreiheit". Es war wohl das erste Mal, daß eine revolutionäre Partei an der Macht sich positiv über die Beziehungen zwischen Glaube, Politik und Ideologie äußerte. Die folgende Stelle aus diesem Text verdient, hervorgehoben zu werden:

„Einige Autoren behaupten, daß die Religion ein Mechanismus der Entfremdung sei, der dazu diene, die Ausbeutung einer Klasse durch die andere zu rechtfertigen. Diese Behauptung hat zweifellos ihren historischen Wert, da die Religion in verschiedenen geschichtlichen Epochen als theoretische Unterstützung politischer Herrschaft diente. Es genügt, an die Rolle der Missionare bei der Unterwerfung und Kolonialisierung der Indianer in unserem Land zu erinnern. Dennoch halten wir Sandinisten fest, daß nach unserer Erfahrung die Christen, wenn sie – gestützt auf den Glauben – in der Lage sind, sich den Anforderungen des Volkes und der Geschichte zu stellen, von ihrem eigenen Glauben zum revolutionären Engagement gedrängt werden. Unsere Erfahrung zeigt uns, daß man gleichzeitig Glaubender und konsequenter Revolutionär sein kann, und daß es keinen Widerspruch zwischen diesen beiden Dingen gibt."

Es ist aufschlußreich, zu beobachten, wie der FSLN unter dem Primat der Praxis die marxistische Tradition neu formuliert. Er anerkennt zwar den „historischen Wert" der marxistischen These, daß „Religion ein Mechanismus der Entfremdung" sei, korrigiert dann aber diese These durch die eigene „Erfahrung", daß hier eine revolutionäre und laizistische Partei den Christen zugesteht, daß sie für ihr revolutionäres Handeln in ihrem eigenen Glauben eine Grundlage finden. Wenn die Sandinisten sagen würden, die Christen stützen sich auf ein Gerechtigkeitsgefühl oder auf ein politisches Programm, so hielte sich die Logik dieser Aussage im Rahmen der autonomen politischen Rationalität. Der sandinistische Diskurs macht jedoch einen Sprung von der politischen Vernunft zu einer theologischen Kategorie, indem er den Glauben als Quelle und Ursprung der revolutionären Option akzeptiert. Vielleicht ist es das erste Mal, daß eine gemeinsame Praxis die Christen und Marxisten dazu befähigt, ihre Sprachen wechselseitig zu durchdringen und ihnen

damit einen neuen Sinn zu geben, der verbindet, was wissenschaftliche Strenge glaubt, trennen zu müssen.

Ähnliches findet sich im programmatischen Diskurs der Kommunistischen Partei Kubas. In dem Grundlagenpapier zum III. Kongreß der Partei im Februar 1986 wird im Kapitel über die internationale Lage festgehalten:

„Außer den Christdemokraten gibt es in Lateinamerika einige Millionen Christen, in ihrer Mehrheit Arbeiter, Bauern oder Angehörige der Mittelklasse, die sich nicht befreien können, ohne daß sie den Sozialismus errichten; noch kann der Sozialismus errichtet werden, ohne daß sie sich daran beteiligen. Eine bedeutende Kraft ist in Lateinamerika die Befreiungstheologie. Wir schätzen sie nicht nur aufgrund ihrer ehrlichen und engagierten Erfahrung mit den Armen, die hier ihr authentisches Christsein ausdrücken, sondern auch aufgrund ihrer politischen Bedeutung: als Ausdruck des Verlangens vieler Christen, die ausgehend von ihren eigenen religiösen Überzeugungen, eine Welt der Brüderlichkeit, der Gleichheit und der Gerechtigkeit aufbauen wollen."

Dieser Text der kubanischen KP situiert die Beziehung zwischen Christen und Marxisten ebenfalls auf der Ebene der revolutionären Einheit. Er anerkennt, daß sich die Unterdrückten „nicht befreien können, ohne daß sie den Sozialismus errichten", und daß der Sozialismus nicht errichtet werden kann, ohne daß sich die Christen „daran beteiligen". Auch hier wird ein theologischer Diskurs interpoliert, indem die KP Kubas zu verkünden wagt, daß ein „authentisches Christentum" sich in einer „ehrlichen und engagierten Erfahrung mit den Armen" ausdrückt. Noch weiter in den Bereich des theologischen stößt die kubanische KP vor, wenn sie trotz ihres offiziellen Atheismus einräumt, daß die Christen „ausgehend von ihren eigenen religiösen Überzeugungen, eine Welt der Brüderlichkeit, der Gleichheit und der Gerechtigkeit aufbauen wollen". Es wäre nicht weiter erstaunlich, wenn gesagt würde, daß die Christen, ausgehend von ihrem Engagement mit den Armen oder von der Entdekkung der marxistischen Theorie, eine Welt der Gerechtigkeit aufbauen wollen. Erstaunlich ist hingegen das Werturteil über unsere „eigenen religiösen Überzeugungen" als Quelle und Ursprung der revolutionären Option.

So widerspiegelt sich in Nicaragua und in Kuba die politische Wirklichkeit Lateinamerikas. Durch die semantische Synthese (der marxistischen und der christlichen Sprache) in den offiziellen ideologischen Verlautbarungen wird übersetzt, was sich in der Praxis ereignet – auch auf die „Gefahr" hin, akademisch filtrierte Begriffe zu unterlaufen, welche die Theorie über die Praxis stellen.

Heute in Lateinamerika Theologie betreiben erfordert also eine ökumenische Öffnung, die über die christliche Formulierung des theologischen Diskurses, auch über die pastorale Praxis von Katholiken und Protestanten hinausgeht und den ideologischen Diskurs sowie die politische Praxis der Bewegungen und Parteien miteinbezieht, die sich historisch als Avantgarde der Befreiung unserer Völker erweisen. Heute befreit sich die Theologie in Lateinamerika von der Unschuld akademischer Kategorien und wird von neuem Fleisch im Leben und im Kampf von unzähligen Gläubigen und Unterdrückten, die Glauben und Leben, Pastoral und Politik, Erlösung und Befreiung nicht mehr trennen können. Die konkrete Politik und ihr ideologischer Ausdruck bilden den neuen theologischen Ort par excellence, wo sich nicht nur das Schicksal von Millionen Menschen entscheidet, sondern wo es auch um unsere Treue zum Vater im Dienst an unserem Volk und im Blick auf das Projekt Gottes in der Geschichte geht. An diesem Projekt beteiligen sich Gläubige und Atheisten, Männer und Frauen guten Willens, alle, die Jesu lebendige Gegenwart in den Unterdrückten erkennen, in denen, die Hunger leiden und keine Kleider haben, in den Obdachlosen, in den Ausgebeuteten und in andern Randgruppen (Mt 25,31–46). Es ist der Arme als Sakrament Gottes, der in unserem Kontinent die Grenzen der Kirche ausweitet. Politik und Ideologie gehen ein in den theologischen Diskurs, wann immer wir die Interessen der Kleinen und der Verdammten dieser Erde vertreten. Wenn auch der Glaube nicht so stark ist, daß er Berge versetzen kann, bleibt uns wenigstens die Gewißheit, daß die Liebe in ihrer befreienden Praxis uns an der Gemeinschaft des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes teilhaben läßt. ■

Udo Fleige

Nicaragua nach Reagan

Acht Jahre Reagan

Am Ende seiner Amtszeit hat US-Präsident Reagan sein oft und offen erklärtes Ziel, die sandinistische Regierung Nicaraguas zu stürzen, nicht erreicht. Doch hinterlassen acht Jahre Reagan-Administration ein breite Spur von Tod und Schmerz in Mittelamerika. Besonders Nicaragua bekam die Folgen dieser Politik zu spüren: In einem Land mit drei Millionen Einwohnern mußten fast 25.000 Menschen ihr Leben lassen; ungefähr die gleiche Anzahl wurde verwundet, die Zahl der Kriegswaisen beläuft sich auf über 13.000, und ungefähr 165.000 Menschen mußten ihre vom Contra-Krieg betroffenen Dörfer verlassen. Schäden in Höhe von 3,6 Milliarden Dollar soll der Krieg angerichtet haben.

Zwei Drittel der US-Bürger lehnen die Mittelamerika-Politik der US-Regierung ab. Im US-Wahlkampf spielte das Thema Mittelamerika keine Rolle, so als scheue jeder der beiden Kandidaten, sich auf eine Position festlegen zu müssen. Das läßt nicht unbedingt Gutes erwarten.

Überlebenswirtschaft

Nicaraguas Wirtschaft kämpft ums Überleben. Der Krieg der Contras, im Auftrag und auf Rechnung der US-Regierung, führte dazu, daß 50 – 70 Prozent des nicaraguanischen Haushalts in die Verteidigung gesteckt werden müssen. Der Krieg hinterließ ebenso seine Spuren wie das Handelsembargo der USA, in dessen Folge Nicaragua alle wichtigen Kredite gestrichen wurden, auch die von großen internationalen Organisationen, in denen die USA den Ton angeben. Die landwirtschaftliche Produktion stagniert oder geht leicht zurück, die Industrieproduktion sank im vergangenen Jahr um 3-4 Prozent, die Handelsbilanz ist seit 1986 negativ, die Exporte sanken seit 1979 kontinuierlich um mehr als die Hälfte, die Importe stiegen im selben Zeitraum um mehr als das Doppelte, die Auslandschulden betragen 7 Milliarden Dollar. Das Benzin ist rationiert, Wasser und Strom werden tage- bzw. stundenlang abgestellt, die Inflationsrate hält mit mindestens 26.000 Prozent Ende 1988 den Weltrekord.

Die großen Erfolge, die die sandinistische Regierung nach der Machtübernahme 1979 im Kampf gegen das Analphabetentum, die Kinderlähmung, die Kindersterblichkeit usw. erzielte, sind massiv gefährdet. Nicht mehr vom Aufbau des Landes ist die Rede, sondern vom Überleben.

Schon im Dezember 1987 hatte Nicaraguas Präsident Daniel Ortega den Nahrungsmittelnotstand ausgerufen und einen Hilfsappell an die Welt gerichtet. Eine Dürre im Jahr 1986 hatte Grundnahrungsmittel und Exportgüter betroffen. Im August 1988 haben dann Überschwemmungen in der Folge des Hurrikans Gilbert an der Ostküste 25.000 Menschen obdachlos gemacht und einen Teil der Ernte vernichtet. Um das Maß voll zu machen, ging Anfang der letzten Oktoberwoche 1988 der wahrhaft verheerende Wirbelsturm Joan über Nicaragua hinweg: Die Baumwoll- und die Maisernte gehen voraussichtlich komplett verloren; die Stadt Bluefields am Atlantik wurde nahezu dem Erdboden gleichgemacht, 200.000 Menschen wurden obdachlos. Nicaragua befindet sich in der schlimmsten Wirtschaftskrise seiner Geschichte.

Das Land muß wieder bei Null anfangen.

Für einen Frieden in Würde

Die „Jahreslosung", die in Nicaragua an den Anfang jedes Briefes gesetzt wird, hieß 1988: „Por una paz digna – patria libre o morir" (Für einen Frieden in Würde – Freies Vaterland oder Tod). („Patria libre o morir" war der Wahlspruch Sandinos, siehe unten.) Was die sandinistische Regierung unter einem würdigen Frieden versteht, erklärte Bayardo Arce, führendes Mitglied der FSLN (Sandinistische Befreiungsfront) im Juli 1986 vor Journalisten: *„Die USA sähen es zwar lieber, wenn Nicaragua wie Honduras wäre. Denn ihr Demokratiemodell sieht folgendermaßen aus: ein von ihnen militärisch besetztes Land. ... Im allgemeinen geben andere Staaten, obwohl sie manchmal Widerstand leisten, schließlich dem Druck der USA nach. In unserem Fall sind wir im Begriff, eine neue Art von Verhältnis zu ihnen zu entwickeln. Der einzige Reichtum, über den wir verfügen, ist die Würde unseres Landes, die sich in unserer Auffassung von Souveränität, Unabhängigkeit und Selbstbestimmung ausdrückt. Sobald wir anfangen würden, dies alles mit mit dem 'business' zu beschmutzen, würden wir diese Revolution liquidieren."* — Ein Friede in Würde, das ist ein Frieden, der dem nicaraguanischen Volk gestattet, seinen eigenen Weg zu gehen, unabhängig von den Interessen ausländischer Supermächte eine Regierung wählen zu dürfen, die nicht Marionette einer Großmacht ist und sich stattdessen um die Belange der breiten Schichten der eigenen Bevölkerung kümmert.

Der Friedensprozeß

Vor eineinhalb Jahren, am 7.8.87, wurde in Esquipulas / Guatemala von den fünf mittelamerikanischen Präsidenten das Übereinkommen über das „Vorgehen zur Herstellung eines beständigen und dauerhaften Friedens in Zentralamerika" unterzeichnet. Erste praktische Konsequenz war eine 60-tägige Waffenruhe, die am 1.4.88 in Kraft trat und am 23.3.88 in dem kleinen nicaraguanischen Ort Sapoa an der Grenze zu Costa Rica vereinbart worden war. Die Feuerpause sollte genutzt werden, um über einen endgültigen Frieden zu verhandeln.

Diese Verhandlungen wurden am 7. Juni 1988 in Managua von der Contra abgebrochen trotz zahlreicher Zugeständnisse, die die nicaraguanische Regierung gemacht hatte. Die Frankfurter Rundschau kommentierte: *„Da muteten die Rebellen der Regierung, die aus der Revolution gegen die blutige Diktatur des Anastasio Somoza hervorgegangen ist, einen Büttel eben dieses Somoza als Gesprächspartner zu: Enrique Bermudez, ein Ex-Nationalgardist Somozas, der nach den Worten eines Contra-Kollegen 'nur vom US-Geheimdienst CIA' untertützt wird und für Frieden dann ist, wenn die anderen keine Waffen mehr haben. Er hatte kürzlich einen 'Putsch' innerhalb der Contra überstanden, weil sich Alfredo Cesar, einst Notenbankchef unter sandinistischer Führung, mit ihm verbündete, um ein paar Rivalen loszuwerden. Dieses ehrenwerte Gespann trieb die bewährte Verhandlungstaktik zur Virtuosität: Was immer die Sandinisten anboten, wurde abgelehnt – und entsprach es noch so genau den eigenen Forderungen. ... Managua gab nach und brachte seine Gegner damit in immer neue Verlegenheit. Reaktion der Contras: Neue Forderungen ... Die Contras – zumindest der Bermudez-Flügel – wollen den Frieden nicht, sie wollen die Macht, und zwar möglichst gratis. Die aber werden Nicaraguas Sandinisten nicht verschenken. Die Beteiligung an Wahlen haben sie den Contras angeboten, aber diese lehnten auch das ab – schließlich könnten sie dabei sehr leicht gegen die Sandinisten verlieren. Dann lieber noch ein bißchen Krieg – Kampf für Frieden und Demokratie nennt man das". (11.6.88)*

Nicht Krieg, nicht Frieden

Trotz Abbruch der Verhandlungen hat Präsident Ortega die Feuerpause bis heute Monat für Monat einseitig verlängert. Die nicaraguanische Armee unternimmt seitdem keine Offensivaktionen gegen die Contra. Zwar hat die Contra wiederholt erklärt, sie werde die Waffenruhe ebenfalls weiterhin einhalten, und die Kämpfe sind auch deutlich zurückgegangen. Aber: Nach Abbruch der Verhandlungen im Juni '88 haben die Aktivitäten der Contra wieder zugenommen. Allein im Monat Juli führte die Contra 79 Überfälle durch, bei denen 33 Zivilisten getötet und 29 verletzt wurden, im August starb eine ähnliche Anzahl Menschen durch Contra-Überfälle. Zum Beispiel am 16.8.88 bei einem Überfall auf die Kooperative von Monterrey: Neun Bauern wurden ermordet, drei Häuser angesteckt und mitgenommen wurde, was nicht niet- und nagelfest war: Werkzeuge, Säcke und Körbe für die Kaffeernte, Geld, Kleidung. Die Contra bewegt sich in kleinen Gruppen, vermeidet Begegnungen mit der sandinistischen Armee, versucht die Präsenz aufrechtzuerhalten, macht „kleinere" Überfälle auf Kooperaativen und wirtschaftliche Ziele, legt Minen auf den Straßen ...

Daneben versucht sie, ihre Reihen wiederaufzufüllen. Allein im Norden Nicaraguas seien von April bis gegen Ende des Jahres 1988 über 1000 Menschen entführt und nach Honduras in Trainingslager der Contra gebracht worden, sagt Manuel Salvatierra, Militärchef dieser Region.

Der Kampf der Commandantes

Direkt nach Beginn der Feuerpause im April '88 war es in Nicaragua zu zahlreichen von der Regierung organisierten oder spontanen Begegnungen zwischen der Bevölkerung, der Contra und dem sandinistischen Heer gekommen. Diese Kontakte hatten zu großen Hoffnungen auf einen baldigen endgültigen Frieden Anlaß gegeben und in der Contra zu Auflösungserscheinungen geführt. Alfa Lima, einer der wichtigsten Contra-Befehlshaber, legte die Waffen nieder und unterwarf sich den nicaraguanischen Amnestiegesetzen. Der harte Kern der Contra um Bermudez, der alle Verhandlungen ablehnte, schien ins Hintertreffen zu geraten – ein großer Erfolg für die Diplomatie der sandinistischen Regierung. Bermudez kann durch einen Frieden in Nicaragua nur verlieren. Es ist sicher, daß er als ehemaliger Oberst in Somozas Nationalgarde – anders als der Teil der Contra, der zu Somoza in Opposition stand – keine politische Zukunft in Nicaragua haben wird, wenn es zu einem Verhandlungsfrieden zwischen der sandinistischen Regierung und der Contra kommen sollte. Das machte ihn zum treuesten Vasallen der Reagan-Polititk, die Sturz und Ablösung der Sandinisten am liebsten gesehen hätte.

Innerhalb der Contra kam es zum Kampf der Commandantes: Bermudez ließ erst einmal die beiden Verhandlungsführer der Contra, die in Sapoa das Abkommen über die Feuerpause unterzeichnet hatten, verhaften und aus Nicaragua fortschaffen. Honduranische Soldaten nahmen sechs weitere Abweichler von der harten Bermudez-Linie fest und deportierten sie nach Miami. 28 Contra-Kommandanten verlangten daraufhin die Absetzung von Bermudez, in Honduras meuterten 2000 Contras. Nur der CIA konnte schließlich die Absetzung des zuverlässigen CIA-Verbündeten verhindern, indem er die Abtrünnigen warnte, ein solcher Schritt könnte den Stop der weiteren US-Hilfe für die Contra bedeuten (FR 8.7.88). So gab es dann auch kaum Gegenstimmen, als Bermudez – bislang „nur" militärischer Oberbefehlshaber der Contra – den Wunsch äußerte, auch in das Contra-Direktorium, die politische Führung der Contra, aufgenommen zu werden. Am 19. Juli wurde Bermudez in einem Luxushotel in Santo Domingo/Dominikanische Republik in das Direktorium gewählt. Die Hardliner-Fraktion dominierte nun auch die politische Führung der Contra.

Die LIC-Taktik

„An Frieden glaubt keiner mehr" ... titelte die TAZ am 21.7.88 nach diesen Ereignissen. Die Contra spaltete sich. Sieben Kommandanten der „Südfront" erklärten ihren Austritt aus der Dachorganisatioon RN. Alfredo Cesar, in Santo Domingo noch als Mitglied des Direktoriums bestätigt, entsagte Mitte Oktober mit anderen gemäßigten Führern dem bewaffneten Kampf. Sie gründeten eine neue Gruppe (CCD) und kündigten an, sich in den politischen Prozeß in Nicaragua zu integrieren und an den Wahlen im nächsten Jahr teilzunehmen.

Politische und militärische Contra sind zwei Seiten einer Medaille. Der Krieg der Contra ist Folge der neuen US-Taktik für die Kriegführung in Ländern der Dritten Welt nach dem Debakel in Vietnam: LIC, „low intensity conflict" oder „low intensity warfare", der Kriegführung auf einem niedrigen Niveau. Niedrig ist das Niveau weniger

für die Bevölkerung der betroffenen Länder in der Dritten Welt (siehe oben) als vielmehr für die US-Regierung. Amerikanische Truppen sollen sich die Hände nach Möglichkeit nicht schmutzig machen, man läßt für sich kämpfen durch einheimische Söldner-Truppen, in diesem Fall der Contra. Ihre Aufgabe ist es, die Wirtschaft zu ruinieren, Gelder, die für den sozialen Aufbau benötigt würden, für die Verteidigung des Landes zu binden usw., alles mit dem Ziel, die Bevölkerung zu zermürben und die Unzufriedenheit mit der Regierung zu schüren. Zu diesem Zweck wird parallel versucht, eine „Innere Front" aufzubauen, regierungskritische Parteien und Medien werden vom CIA massiv finanziell unterstützt, ganz gleich, ob sie die sandinistische Regierung von rechts oder von links attakkieren; der Zweck heiligt die Mittel. Scheint die Bevölkerung ausreichend zermürbt, dann kommt die Stunde der politischen Contra, die sich als dritte ausgleichende Kraft und Retter aus der Not anbietet. Die Zugeständnisse, die die sandinistische Regierung nach Esquipulas in der Innenpolitik gemacht hat, bieten der Inneren Front inzwischen allerlei Freiraum, so viel, daß die Regierung massiver Kritik der eigenen sandinistischen Basis ausgesetzt ist.

Müssen die Arbeiter die Last der Krise tragen?

Nach Umfragen von Anfang Juni 1988 in Managua unterstützten zwar 71,7 Prozent der Bevölkerung weiterhin den antiimperialistischen Kurs des Präsidenten Daniel Ortega und 65 Prozent glauben, daß die Regierung die wirtschaftlichen Probleme lösen will. Aber nur noch 19 Prozent sehen in der US-Aggression und der Wirtschaftsblockade das Hauptproblem der Wirtschaft. Immerhin 36 Prozent meinen, das Hauptproblem seien die niedrigen Löhne, die geringe Produktion und die wirtschaftliche Unfähigkeit der Regierung. (Umfrage von ITZANI, Untersuchungszentrum an der Zentralamerikanischen Universität/Managua, Envio 7/8 88, S. 34)

Die Zweifel an der sandinisten Wirtschaftspolitik nehmen zu, auf dem Lande noch mehr als in den Städten. Die seit dem 1.4.88 immer wieder verlängerte Waffenruhe, die die großen Kämpfe vorläufig beendete, hat die Bevölkerung zu der Auffassung gebracht, daß die militärischen Ausgaben nicht mehr so notwendig sind und daß es andere Gründe für die wirtschaftliche Verschlechterung gibt.

Durch Wirtschaftsmaßnahmen im Februar, Juni und September 1988 hat die Regierung versucht, die Wirtschaft in den Griff zu bekommen und dabei ihren Kurs grundsätzlich geändert: Fast alle Preise wurden freigegeben (Ausnahme: Milch, Zucker, Reis, Öl, Seife), viele Subventionen wurden gestrichen, der Cordoba um mehrere hundert Prozent abgewertet. Schon im Sommer '88 hat die Regierung Ministerien zusammengelegt und 20.000 Staatsangestellte entlassen, um Geld zu sparen. Ende Januar 1988 hat Daniel Ortega weitere 35.000 Entlassungen im staatlichen Sektor angekündigt. All dies erinnert fatal an die Anpassungsprogramme, die der Internationale Währungsfond (IWF) den Ländern verordnet, die in seine Fänge geraten sind, auch wenn die sandinistische Regierung sich (noch?) gegen Verhandlungen mit dem IWF wehrt. Nur der reaktionäre Unternehmerverband COSEP zeigte sich mit den Wirtschaftreformen zufrieden, Arbeiter und Bauern üben massive Kritik. Die Läden sind zwar voll wie nie zuvor, aber nur deshalb, weil die Bevölkerung kein Geld hat, die Waren zu kaufen. Zum ersten Mal seit der Revolution von 1979 hört man wieder das Wort Hunger in Nicaragua. Betteln nimmt wieder zu, die Zahl der Überfälle und Diebstähle wächst. Die, die die Revolution am meisten unterstützt haben, leiden am stärksten unter den neuen Wirtschaftsmaßnahmen. Die Bourgeoisie wird verwöhnt und zeigt sich zufrieden.

(Wer sich ausführlicher über die Wirtschaftsreformen von 1988 informieren möchte, kann sich in Wuppertal, Hofaue 51, beim Informationsbüro Nicaragua die deutsche Ausgabe des „envio" Nr. 85 bestellen, einer Zeitschrift des „Instituto Historico Centroamericano" / Managua.)

Wenn immer wieder betont wird, daß US-Präsident Reagan sein erklärtes Ziel, die sandinistische Regierung zu stürzen, nicht erreicht hat, so ist das ganz richtig, aber trotzdem nur die halbe Wahrheit. Der erfolgreiche militärische Kampf der nicaraguanischen Armee und des bewaffneten nicarguanischen Volkes haben es zwar im Verbund mit dem politischen Widerstand der US-Bevölkerung und der Weltöffentlichkeit geschafft, eine direkte US-Intervention zu verhindern, aber: Steht nicht vielleicht die neue LIC-Taktik (siehe oben) doch vor einem großen Erfolg? Hat es der Kapitalismus auch ohne Regierungssturz geschafft, „Nicaraguita", das kleine Nicaragua, wieder auf Vordermann zu bringen? Ein Friede scheint möglich zu sein, aber ist das noch ein „Frieden in Würde"?

Warten auf den neuen Präsidenten

Ganz so sicher ist sich die US-Administration ihres Erfolges jedenfalls noch nicht. Auch für die Weiterarbeit der Contra stehen die Gelder bereit: Am 30.9.88 hat der US-Kongreß zwar noch keine neuen Waffenkäufe für die Contra genehmigt, aber neue Gelder für die politische nicaraguanische Opposition — zum Teil auch direkt für die Contra — ein Paket von insgesamt 75,6 Millionen Dollar. Einiges davon wurde sofort freigegeben: 27 Millionen Dollar für Kleidung, Proviant und Ausrüstung für die Contra, 2 Millionen für oppositionelle Parteien, 5 Millionen für die katholische Kirchenhierarchie für Medikamente. Der Rest, für Waffen und militärische Güter, kann unter bestimmten Bedingungen später freigegeben werden. — Noch ist nicht klar, wie die Entwicklung unter Präsident Bush weitergehen wird und wielange die nicaraguanische Bevölkerung bereit sein wird, die Leiden auf sich zu nehmen, die der Kampf gegen die Contra und für die Unabhängigkeit mit sich bringt.

Im Jahre 1927 forderte der amerikanische General Hatfield den nicaraguanischen Bauerngeneral und Volkshelden Sandino auf, sich den US-Marines zu ergeben. Damals schickte Sandino ein Antwort-Telegramm, das Geschichte machte:

„Ich habe Ihre Nachricht erhalten. Ich habe Sie verstanden. Ich werde mich nicht ergeben. Ich erwarte Sie hier. Ich möchte ein freies Vaterland oder sterben. Ich baue auf die patriotische Hilfe derer, die bei mir sind. Vaterland und Freiheit A. C. Sandino"

Siegfried Katterle

Arbeit für alle? Zur Zukunft der Arbeitsgesellschaft

I. Niveau und Struktur der Arbeitslosigkeit

Im Gefolge der Wirtschaftskrise 1980-82 hat in der BRD die jahresdurchschnittlich registrierte Arbeitslosigkeit jährlich um etwa eine halbe Million Menschen zugenommen: Von 0,8 Mio im Jahre 1980 auf 1,3 Mio 1981, dann auf 1,8 Mio 1982 und auf 2,3 Mio 1983. Seither verharrt die registrierte Arbeitslosigkeit mit geringen Schwankungen auf diesem Niveau, d.h. bei einer Arbeitslosenquote von ca. 9 %. Der Anteil der unter 25jährigen Arbeitslosen an der Gesamtzahl der Arbeitslosen beträgt nach der letzten Strukturerhebung vom September 1987 23 %; das sind 479.000 junge Menschen, die als Arbeitslose registriert sind. Ihr Lebensgefühl erfährt durch Arbeitslosigkeit und instabile berufliche Eingliederung einen zentralen biographischen Bruch. Der Anteil langfristig Arbeitsloser an der Gesamtzahl der Arbeitslosen beträgt 32 %; das sind 670.000 Menschen, die schon länger als 1 Jahr arbeitslos sind. Die „stille Reserve" nicht registrierter Arbeitsloser wird auf 1,2 Mio Personen geschätzt. Hohe Anteile an dieser stillen Reserve haben verunsicherte und entmutigte

junge Menschen, die sich z.B. in Warteschleifen des Bildungssystems aufhalten und resignierte ältere Arbeitnehmer, die gegen ihren Wunsch vorzeitig aus dem Erwerbsleben ausgegrenzt werden.[1]

Die anhaltende Massenarbeitslosigkeit schwächt die Position der Anbieter von Arbeitskraft und ihrer kollektiven Interessenvertretungen im Betrieb und am Arbeitsmarkt. Diese *Schwächung der Marktposition* der Arbeitsanbieter wurde noch verstärkt durch die *Umverteilung von Rechtspositionen* zwischen den Arbeitsmarktparteien – von der Änderung des „Streikparagraphen" 116 AFG bis zum sog. Beschäftigungsförderungsgesetz von 1985, das den Abschluß befristeter Arbeitsverträge und den Einsatz von Leiharbeitskräften im Interesse unternehmerischer Flexibilisierung des Arbeitseinsatzes erleichterte; diese Möglichkeiten werden inzwischen von den Arbeitgebern umfangreich angewendet.

Unter diesen Bedingungen registrieren wir eine sich rasch vertiefende *Spaltung des Arbeitsmarktes* in

— ein primäres Segment von Personen, die in Normalarbeitsverhältnissen stabil beschäftigt sind;

— ein rasch wachsendes sekundäres Segment von Personen, die *von Ausgrenzung bedroht* sind, weil sie nur eine *instabile Beschäftigung in statusgeminderten Arbeitsverhältnissen* finden. Sie sind z. B. in befristeten Arbeitsverhältnissen beschäftigt, bei denen der sozialstaatliche Kündigungsschutz und die betriebsverfassungsrechtlichen Einflußmöglichkeiten des Betriebsrats unterlaufen werden, oder sie arbeiten in sozialversicherungsrechtlich und tarifvertraglich nicht geschützten „geringfügigen" Beschäftigungsverhältnisssen;

— eine Gruppe dauerhaft von Beschäftigung ausgegrenzter langfristig Arbeitsloser.

Während die Gruppe der langfristig Arbeitslosen von unserer Arbeitsmarktstatistik ausgewiesen wird, wird das sekundäre Segment der instabil Beschäftigten und von Mehrfacharbeitslosigkeit Betroffenen arbeitsmarktstatistisch nicht erfaßt. Nach jüngsten Untersuchungen existiert neben der Dauerarbeitslosigkeit „in etwa gleichem Umfang das Problem der instabilen beruflichen (Wieder-)Eingliederung", das sich etwa darin zeigt, daß „von den 1984 Erwerbslosen drei Jahre später fast jeder Dritte *immer noch oder erneut* erwerbslos war".[2]

Besonders hoch ist der Anteil bloß befristet Beschäftigter unter den Personen, die *erstmals* auf den Arbeitsmarkt treten, und bei Personen, die – nach Arbeitslosigkeit oder Berufsunterbrechung – *erneut* in ein Arbeitsverhältnis treten. So ist bei der Altersgruppe der Beschäftigten unter 25 Jahren der Anteil der bloß befristet Beschäftigten von 9,5 % im Jahr 1984 auf gut 20 % 1986 gestiegen und dürfte seither weiter zugenommen haben.[3] Das Deutsche Institut für Wirtschaftsforschung (DIW) resümiert seine Untersuchung zu diesem Problem: „Neben den vielen, die dauerhaft vom Erwerbsleben ausgeschlosssen sind, gleichwohl sie arbeiten wollen, gibt es eine nicht minder große Gruppe von Personen, die mehrfach-erwerbslos sind."[4]

II. Wahrnehmung und Verarbeitung von Arbeitslosigkeit in der Gesellschaft

Anscheinend sind zunehmende Teile unserer Gesellschaft bereit, diese Massenarbeitslosigkeit resignierend hinzunehmen und sich Argumenten zu öffnen, die den Skandal bagatellisieren. Schon 1983 sagte der Vorsitzende der Sozialkammer der EKD, Theodor Strohm, nach vielen Diskussionen über die Denkschrift „Solidargemeinschaft von Arbeitenden und Arbeitslosen" (1982) habe er „das Gefühl, hier wird ein Thema zerredet, man will Zeit gewinnen und hofft auf die 'glücklichen' neunziger Jahre"[5], in denen ein Abbau der Arbeitslosigkeit gleichsam im demographischen Selbstlauf erhofft wird.

Neuere sozialpsychologische Untersuchungen zeigen, daß Arbeitslosigkeit in der Öffentlichkeit zunehmend als schicksalhaftes Geschehen wahrgenommen und in die Kategorie nicht lösbarer Probleme eingeordnet wird.[6] Entsprechend wird den vorrangig betroffenen sog. „Problemgruppen" – junge Menschen, ältere Arbeitnehmer, Frauen u.a. – vermehrt zugemutet, sich mit *Alternativrollen* (Warteschleifen in verlängerten Bildungsgängen, vorgezogener Ruhestand, Hausfrauenrolle, soziales Ehrenamt) und mit minder- oder ungeschützten prekären Arbeitsverhältnissen zu bescheiden. Der Resignation und Apathie, in die Arbeitslose geraten, weil sie nicht in der Lage sind, ihre Interessen durch Organisation handlungs- und konfliktfähig zu machen, begegnen in breiten Bevölkerungskreisen Mangel an Mitgefühl und Solidarität.

Bei diesem verbreiteten Mangel an Solidarität müssen Prognosen über den Abbau der Massenarbeitslosigkeit pessimistisch ausfallen. So schreibt der stellv. Leiter des Instituts für Arbeitsmarkt- und Berufsforschung (IAB), daß beim wirtschaftspolitischen Status quo, wie er in den Mittelfristprojektionen der Bundesregierung zum Ausdruck kommt, erst von der Mitte der neunziger Jahre an eine langsame Verminderung der Unterbeschäftigung erwartet werden kann. „Auch dieser Prozeß wird seine Zeit brauchen, voraussichtlich bis ins erste Jahrzehnt des nächsten Jahrhunderts hinein. Dies gilt jedenfalls dann, wenn dies alles weiterhin so resignativ hingenommen wird."[7]

III. Widerstreitende Erklärungsversuche und Strategiekonzepte zur Beschäftigungskrise

Die von der Wirtschaftswissenschaft und Wirtschaftspolitik angebotenen bzw. praktizierten Erklärungsmuster und Therapievorschläge zur Beschäftigungskrise werden üblicherweise unterschieden in das (herrschende) „angebotsorientierte" Konzept, das man treffender als „interventionistisches" Konzept bezeichnet.[8]

III.1 Die angebotsorientierte Wirtschaftspolitik

Die angebotsorientierte Wirtschaftspolitik[9] wurde in der Bundesrepublik nach den Bundestagswahlen vom Herbst 1980 von der sozial-liberalen Regierungskoalition eingeleitet und wird seit dem Herbst 1982 von der konservativ-liberalen Bundesregierung, mit immer neuen Akzenten versehen, energisch fortgeführt.

Diese Wirtschaftspolitik geht mit dem Weltbild des Wirtschaftsliberalismus von dem gleichgewichtigen Funktionieren eines idealtypisch modellierten Marktsystems aus, also von der endogenen Stabilität der Marktwirtschaft, die nur durch äußere Eingriffe in ihre funktionale Eigengesetzlichkeit gestört werden kann. Mit diesem Denkansatz kann die Krise *nicht als eine Krise des ökonomischen Systems begriffen* werden. Vielmehr muß die Krise exogen hervorgerufen sein und wird als gesellschaftliche, politische und moralische Krise verstanden, ausgelöst durch marktwidriges Fehlverhalten der Gewerkschaften und des Staates und durch überzogene Anspruchsmentalität und geminderte Leistungsbereitschaft der Bürger. Infolge dieser Fehlentwicklungen seien die Kosten der Unternehmen zu hoch (zu hohe Löhne, zu hohe Sozialabgaben, zu hohe Steuern). Dadurch seien Produktionen unrentabel geworden und Wachstumsschwäche und Beschäftigunggskrise seien die Folgen. Eine Entlastung der Unternehmen – also der Angebotsseite – von diesen überhöhten Kosten werde Produktion und Investition anregen und den Beschäftigungsstand anheben.

Die wirtschaftspolitische Krisentherapie besteht folglich in der *Entbindung der „Selbstheilungskräfte des Marktes"*. Dies geschieht

— durch *Deregulierung von Märkten*, d.h. durch Umverteilung von Rechten zu Gunsten von Arbeitgebern und Vermögensbesitzern, wie ich sie für den Arbeitsmarkt geschildert habe und wie sie beispielsweise durch die Vermarktlichung wichtiger Dienstleistungsbereiche der Bundespost beabsichtigt wird;

— durch eine *Veränderung der Einkommensverteilung* zu Gunsten der Gewinn- und Vermögenseinkommen;

— durch eine *Sparpolitik des Staates* zu Lasten der Sozialausgaben – vom „Bafög-Kahlschlag" bis zur „Deckelung" der Sozialhilfe – und zu Lasten der Versorgung mit öffentlichen Gütern – vom sozialen Mietwohnungsbau bis zum öffentlichen Personennahverkehr.

Auf diesen drei Wegen ist das *wirtschaftsliberale Umbauprogramm gegen den Sozialstaat* seit Beginn der achtziger Jahre vorangetrieben worden.

In dieser Zeit hat sich bei anhaltender

Massenarbeitslosigkeit die Verteilung der Einkommen zwischen Kapital und Arbeit tiefgreifend gewandelt. Der Anteil der Brutto-Einkommen aus unselbständiger Arbeit am Volkseinkommen ist – beschäftigtenstrukturbereinigt – seit 6 Jahren rückläufig und betrug im letzten Jahr (1987) 65,5 %; das ist der niedrigste Anteil seit 1960. Entsprechend angewachsen ist der Anteil der Gewinn- und Vermögenseinkommen am Volkseinkommen, und innerhalb dieses Aggregats sind wiederum die Bruttogewinne der Unternehmen kräftig und nachhaltig gestiegen. Noch stärker als die Bruttogewinne sind aber die Nettogewinne der Unternehmen gestiegen. Bei den Unternehmen mit eigener Rechtspersönlichkeit haben im Zeitraum 1980-1987 die Bruttogewinne um 80 % zugenommen, die Nettogewinne um 112 %. Die durchschnittliche effektive Steuerbelastung dieser Unternehmen liegt damit bei 30 % und ist die niedrigste in der Nachkriegsgeschichte der BRD.[10] Dies ist gewolltes Ergebnis der staatlichen Steuerpolitik gemäß der Parole, Leistung müsse sich wieder lohnen. Diese Politik wird ihre Fortsetzung in der Steuerreform 1990 finden, die eine weiter zunehmende Ungleichheit der Nettoeinkommen zur Folge haben wird. [11] Dem entspricht es, daß heute schon die Sparquote der Selbständigenhaushalte mit 27 % ein historisches Rekordniveau erreicht hat.

Die von Angebotstheoretikern geforderten Voraussetzungen für die Entfaltung der Selbstheilungskräfte des Marktes durch ein von gewinnindizierten privaten Investitionen getragenes kräftiges und anhaltendes Wirtschaftswachstum wurde also in den vergangenen Jahren geradezu „lehrbuchhaft gut" verwirklicht, wie der Sachverständigenrat zur Begutachtung der gesamtwirtschaftlichen Entwicklung schon in seinem Jahresgutachten 1984/85 festgestellt hat.[12] Dennoch haben die anhaltende Änderung der Verteilungsrelation zu Gunsten der Gewinneinkommen und der Abbau sozialstaatlicher Schutzrechte nicht vermocht, dem privatwirtschaftlichen Investitionsprozeß die erhoffte Dynamik zu verleihen, die die Unterbeschäftigung gemildert und die berufliche Wiedereingliederung nach Arbeitslosigkeit erleichtert hätte. Die Zuwächse der Anlageinvestitionen sind in allen Jahren der konjunkturellen Erholung moderat geblieben. Das kann nicht verwundern, denn wir haben seit 1981 – inzwischen also seit sieben Jahren – nie mehr einen normalen Auslastungsgrad der bestehenden Sachkapazitäten erreicht.[13] Deshalb ist der Zusammenhang zwischen Gewinnen und Investitionen heute so locker wie noch nie; ein immer größerer Teil der Gewinne wird nicht mehr in Sachanlagen investiert, sondern zum Aufkauf anderer Firmen verwendet, in Geldvermögen angelegt, für Kapitalexporte genutzt oder an die Aktionäre ausgeschüttet.

Die These der Angebotstheoretiker, entscheidende Voraussetzung für die Rückgewinnung eines hohen Beschäftigungsstandes sei eine Verbesserung der Unternehmensgewinne und die Verringerung des Lohnkostendrucks, hat sich mithin *im wirtschaftpolitischen Test nicht bewährt*. Trotzdem sieht sich der Sachverständigenrat (bzw. die Mehrheit seiner Mitglieder) auch in seinem jüngsten Gutachten nicht veranlaßt, sein wirtschaftsliberales Weltbild in Frage zu stellen. Er fordert unbeeindruckt „Geduld und Zuversicht" für sein angebotspolitisches Konzept und plädiert für weitere Deregulierungen von Märkten.[14]

Ich stelle fest, daß die seit Anfang der achtziger Jahre verfolgte Angebotspolitik auch die *Preisgabe des ordnungspolitischen Leitbildes der Sozialen Marktwirtschaft* bedeutet. Alfred Müller-Armack, mit dessen Namen und Werk die Konzption der Sozialen Marktwirtschaft verbunden ist, hat dem liberalen Glauben an die „Selbstheilungskräfte des Marktes" ausdrücklich widersprochen und hat dem Staat – Regierung und Notenbank – eine aktive Rolle als Träger einer Stabilisierungspolitik zugeschrieben: „Das Zutrauen in die Selbstheilungskräfte der Wirtschaft hat sich den Wirtschaftskrisen gegenüber nicht behaupten lassen. Auch hier ist die Haltung des Liberalismus Ausdruck einer Passivität, die uns heute unvertretbar erscheint."[15] Müller-Armack hat damit die Keynes'sche Einsicht in die endogene Instabilität marktwirtschaftlicher Systeme und ihre politische Stabilisierungsbedürftigkeit aufgenommen. Er hat „die Sicherung des Arbeitsplatzes" durch eine aktive Beschäftigungspolitik als „ein gesichertes Bestandsstück" des Systems der Sozialen Marktwirtschaft dargestellt[16] und hat damit das „Recht auf Arbeit" als Zielbestimmung sozialstaatlichen Handelns anerkannt.

Mit dem Rückzug des Staates aus dieser beschäftigungspolitischen Verantwortung *verändert sich die sittliche Qualität unseres Gemeinwesens* tiefgreifend. Aus Müller-Armacks Ordnungsentwurf wird eine wesentliche irenische Komponente – eine Komponente, die soziale Gerechtigkeit und Frieden schafft[17] – aufgegeben, und die Spaltung der Gesellschaft durch anhaltende Massenarbeitslosigkeit und eine neue Armut wird hingenommen.

III.2 Die interventionistische Wirtschaftspolitik

Die der angebotsorientierten Wirtschaftspolitik entgegenstehende nachfrageorientierte oder interventionistische Konzeption der Wirtschaftspolitik[18] geht – auf den Theoriegrundlagen des Keynesianismus und des Institutionalismus – von der *Störungsanfälligkeit marktwirtschaftlicher Systeme* aus. Der Wirtschaftsprozeß in realen Marktsystemen zeigt nach dieser Auffassung keine Tendenz zu einem Gleichgewicht bei hohem Beschäftigungsstand. Da Ziele und Verhaltensweisen der Wirtschaftssubjekte unsicher und offen sind – und dies vor allem bei langfristigen (Investitions-)Entscheidungen –, kumulieren sich auftretende Störungen im Marktsystem. Störungen werden also nicht durch endogene negative Rückkoppelungen ausgeglichen, sondern durch positive Rückkoppelungen im System verstärkt und zu langfristigen Ungleichgewichten verfestigt. Dies legt einen Interventionsbedarf nahe.

Solche politischen *Interventionen in das Marktsystem* müssen

— *längerfristig angelegt* sein (Programmzeiträume von 5-10 Jahren), damit die Absatzerwartungen längerfristig orientiert werden und so Investitionsneigung und Innovationsbereitschaft der privaten Anbieter stabilisiert werden. Sie müssen ferner

— *strukturpolitisch gezielt*, d.h. auf Bereiche dringenden gesellschaftlichen Bedarfs ausgerichtet sein.

Es geht also keineswegs um bloß kurzfristige und globale Schaffung zusätzlicher Nachfrage durch öffentliche Beschäftigungsprogramme; vielmehr geht es um eine längerfristig geplante und strukturpolitisch gezielte *Erschließung neuer Nachfragebereiche*, die dann auch zu einer Veränderung der Produktions- und Angebotsstruktur der Volkswirtschaft führt.

Eine solche Wirtschaftspolitik hatte die sozial-liberale Bundesregierung ansatzweise in den Jahren 1977-80 mit dem Zukunftsinvestitionsprogramm betrieben, das etwa 20 Mrd zusätzliche öffentliche Investitionen in gesellschaftlichen dringenden Bedarfsbereichen umfaßte. Die Arbeitslosenquote konnte damals auf 3,8 % zurückgeführt werden; der normale Auslastungsgrad der Sachkapazitäten wurde — nach nur 3 Jahren der Unterauslastung — bereits 1978 wieder erreicht. Dieses Programm, das sich bewährt hatte, lief 1980 mit dem Einsetzen der weltweiten Krise nach dem 2. Ölpreisschock aus. Die Bundesregierung verweigerte die Fortsetzung einer solchen längerfristig angelegten und strukturorientierten Beschäftigungspolitik, für deren inhaltliche Ausgestaltung und für deren Finanzierung detailliert ausgearbeitete Vorschläge des Deutschen Gewerkschaftsbundes, des DIW, der Arbeitsgruppe Alternative Wirtschaftspolitik u.a. vorlagen.[19]

Vor zehn Jahren hat das DIW dazu geschrieben: „Ohne die Erschließung neuer Nachfragebereiche kommen Strategien zur Wiedergewinnung der Vollbeschäftigung ... nicht aus. Sie müssen das fortsetzen, was im Programm für Zukunftsinvestitionen vorgezeichnet wurde. Die erforderlichen Größenordnungen setzen jedoch voraus, daß die Ziele weiter gesteckt ... werden."[20] *Als solche weitgesteckten gesellschaftlichen Ziele* schlug das DIW damals einen Katalog vor, der heute gleicherweise Geltung beanspruchen kann:

— Wiedergewinnung und Verbesserung der Umweltqualität (z.B. Sanierung der sog. „Altlasten", die großenteils die ökologische Erblast unserer Wirtschaftswunderjahre darstellen; Schutz der Gewässer durch

Ausbau der Kläranlagen um die 3. Reinigungsstufe u.a.);

— Ausbau der Lebensqualität unserer Städte (z.B. Rückbau von Straßen zur Verkehrsberuhigung und Wohnumfeldverbesserung; Senkung der Schadstoff- und Lärmemissionen durch Zurückdrängung des individuellen PKW-Verkehrs und Ausbau des öffentlichen Personennahverkehrs und der Radwegesysteme[21]);

— Entwicklung und Durchsetzung neuer Technologien zur Einsparung und rationellen Verwendung von Energie (z. B. Nutzung der bei der Stromerzeugung entstehenden Wärmeenergie durch dezentrale Kraft-Wärme-Koppelung und Ausbau von Fernwärmenetzen; Wärmedämmung von Altbauten);

— Maßnahmen zur sozialen Integration und besseren Versorgung von benachteiligten Gruppen in unserer Gesellschaft (z.B. sozialer Mietwohnungsbau; sozialpädagogische und berufsbildende Angebote für die sog. „Problemgruppen" des Ausbildungsstellen- und des Arbeitsmarktes; familienentlastende und lebensbegleitende ambulante Dienste für Behinderte und alte Menschen).

Angesichts anhaltend hoher Arbeitslosigkeit und tendenziell schwacher Kapazitätsauslastung, angesichts labiler Konjunkturen und weltwirtschaftlicher Turbulenzen, und angesichts dringender öffentlicher Bedürfnisse zur Bewahrung der Schöpfung und der Qualität unseres Lebens sind neben kurzfristig-stabilisierungspolitischen Aufgaben vermehrt auch längerfristig-strukturpolitische Aufgaben der öffentlichen Haushalte zur *Förderung und Stabilisierung eines qualitativen Wachstumspfads* entstanden. Diese Stabilisierungs- und Allokationsaufgaben fordern Gesellschaft und Politik zu großen Anstrengungen heraus.

Auch in diesem Zusammenhang erinnere ich an den Schöpfer der Sozialen Marktwirtschaft als Ordnungskonzeption. Alfred Müller-Armack hat Anfang der sechziger Jahre eine *Zweite Phase der Sozialen Marktwirtschaft* gefordert, in der es gelte, „die Ziele der Sozialen Marktwirtschaft im Hinblick auf die Entwicklung, der wir entgegengehen, neu festzulegen", d.h. das Gemeinwohl neu zu bestimmen. Er hat damals – frühzeitig und weitblickend – einen umfassenden sozialen und ökologischen Umbau der Infrastruktur gefordert. „Aus öffentlichen Kräften, die dies allein vermögen", müsse „die Gesamtumweltform verbessert" werden.[22] Ein Programm, das klar erkennbar nicht „mehr Markt" forderte, wie der heutige Neoliberalismus, sondern *mehr öffentliche Planung und programmatischen Interventionismus.*[23]

Wie schon in seiner stabilisierungspolitischen Diagnose nähert sich Müller-Armack auch hier der langfristig-krisentheoretischen Sicht marktwirtschaftlicher Systeme bei J.M. Keynes. Die darin begründete Forderung langfristig angelegter öffentlicher Interventionen steht ganz im Gegensatz zu der verbreiteten kurzfristigen Adaption Keynes'scher Ideen, wie sie in den späten sechziger Jahren durch Karl Schiller in die bundesdeutsche Wirtschaftspolitik eingeführt wurde.[24]

Langfristige Programme der gekennzeichneten Art, mit denen *Nachfrage öffentlich organisiert* und *auf Bereiche dringenden gesellschaftlichen Bedarfs gelenkt* würde, könnten das industrielle und technologische Potential einer Krisenregion wie des Ruhrgebiets gezielt nutzen und qualitativ umstrukturieren, indem die *Neuqualifizierung von Arbeitskraft* durch Umschulungs- und Fortbildungsmaßnahmen verbunden wird mit dem *Aufbau neuer Produktlinien* und Systemangebote für innovative Problemlösungen in gesellschaftlich wichtigen Bedarfsfeldern[25].

Indem solche Programme Produktion und Beschäftigung vermehrt in binnenwirtschaftliche Bedarfsfelder lenken, würden sie auch dazu beitragen, die problematisch hohe *Exportabhängigkeit unserer Industrie abzubauen.* Unser längst strukturell gewordenes außenwirtschaftliches Ungleichgewicht in Form anhaltender Leistungsbilanzüberschüsse ist eine Quelle der sich verschärfenden weltwirtschaftlichen Spannungen, die sich in wachsender Neigung zu handelspolitischem Protektionismus und in Währungsturbulenzen äußern. Das hohe außenwirtschaftlich bedingte Beschäftigungsrisiko unserer Wirtschaft wird unter solchen Bedingungen zunehmend prekär.

III.3 Arbeitszeitpolitik

In Verbindung mit den interventionistischen Politikvorschlägen für längerfristg geplante Beschäftigungsprogramme hat auch die Forderung einer Verringerung des Arbeitsangebots durch Arbeitszeitverkürzung einen wichtigen Stellenwert. Angesichts der erkennbar schlechten politischen Durchsetzungsbedingungen für beschäftigungspolitische Forderungen haben seit Beginn der achtziger Jahre die Möglichkeiten tarifvertraglicher Arbeitszeitpolitik vermehrtes Gewicht gewonnen.

Bekanntlich war die 40-Stunden-Woche in der Mitte der siebziger Jahre fast allgemein durch Tarifverträge verwirklicht. Die Arbeitgeberverbände erklärten damals diese 40-Stunden-Woche zum tarifpolitischen Tabu. Das geschah in der Zeit der weltweit anhaltenden Rezession nach dem ersten Ölpreisschock und in den Jahren eines raschen Anstieges des Erwerbspersonenpotentials infolge der demographischen Bewegung.

Durch die Arbeitskämpfe im Jahr 1984 haben die Gewerkschaften dieses unternehmerische Arbeitszeit-Tabu gebrochen. Obwohl die seither erreichten Arbeitszeitverkürzungen beschäftigungspolitisch nicht befriedigen können, muß doch gesehen werden, daß es den Gewerkschaften in einer Zeit kontinuierlichen Absinkens der Lohnquote und sogar sinkender Reallöhne gelungen ist, ihre im Erwerbsleben stehenden Mitglieder zu einem beachtlichen *Solidaritätsopfer für die Arbeitslosen* zu veranlassen und sie zu einem langen und heftigen Arbeitskampf um Arbeitszeit zu mobilisieren. Arbeitszeitverkürzung bedeutet auch unter der Bedingung „vollen Lohnausgleichs" – diese Bedingung fordert ja nur, daß keine absolute Lohnsenkung bei Arbeitszeitverkürzung eintreten darf – den Verzicht auf sonst mögliche weitere Lohnerhöhung.

Nach den Rechenmodellen, die damals vorlagen und denen schließlich auch der Sachverständigenrat (in seinem Jahresgutachten 1983/84) zustimmte, könnte bei konstant gehaltenen Reallöhnen und einer Umsetzung des Produktivitätsfortschritts in Arbeitszeitverkürzung (statt in Lohnerhöhungen) der Übergang von der 40-Stunden-Woche zur 35-Stunden-Woche im gesamtwirtschaftlichen Durchschnitt in einem Zeitraum von etwa 4 Jahren kostenniveauneutral (d.h. ohne Veränderung der Verteilungsrelation zwischen Lohn- und Gewinneinkommen) erfolgen. Eine solche rasche und kostenniveauneutrale Arbeitszeitverkürzung hätte erhebliche Beschäftigungseffekte gehabt, die auf etwa 1 Mio Arbeitsplätze bei einer Verminderung der Zahl registrierter Arbeitsloser um 0,6 Mio veranschlagt wurden. Vollbeschäftigung wäre also keineswegs erreicht worden, aber deutlich wahrnehmbare Schritte auf dieses Ziel hin hätten getan werden können.[26]

Was die Gewerkschaften mit ihren Arbeitskämpfen um Arbeitszeit erreicht haben, ist hinter den arbeitszeitpolitischen Möglichkeiten und Erfordernissen weit zurückgeblieben. Die tarifliche Wochenarbeitszeit im Durchschnitt aller Tarifbereiche beträgt heute 39 Stunden. Geht die Arbeitszeitverkürzung in diesem Tempo weiter, dann wäre die 35-Stunden-Woche nicht vor dem Jahr 2000 erreicht.[27] In dieser Situation hat der stellv. Vorsitzende der SPD, Oskar Lafontaine, einen Vorschlag gemacht, der im Kern darauf hinausläuft, den Spielraum für verteilungsneutrale Arbeitszeitverkürzungen dadurch zu vergrößern, daß *für die höheren Einkommensgruppen auf den „vollen Lohnausgleich" verzichtet* wird.

Dieser inzwischen heftig umstrittene Vorschlag sollte für die Gewerkschaften eigentlich verteilungspolitisch naheliegen. Ersetzt er doch die von den Gewerkschaften zur Verminderung von Einkommensungleichheit früher angestrebte *„Sockelung" von unten* durch eine *„Deckelung" von oben.* Aus diesem Grund dürfte eine solche Forderung allerdings auf den heftigen Widerstand der Arbeitgeber stoßen, widerspricht sie doch der neoliberalen Parole, daß sich Leistung (wieder) lohnen müsse — eine Parole, die ja gerade das elitäre Leistungsbewußtsein und die Einkommensforderungen der Bezieher hoher Einkommen anspricht. Dieser zu erwartende Widerstand sollte die Gewerkschaften aber nicht hindern, den Vorschlag Lafontaines als Bestandteil einer solidarischen Strategie zur Beschleunigung der Arbeitszeitverkürzung und zur Verminderung von Einkommens-

differenzen zu formulieren und kämpferisch zu vertreten.[28]

IV. Ausblick

Unter den von mir gekennzeichneten Bedingungen, die von der Öffentlichkeit weithin hingenommen werden, wird die Massenarbeitslosigkeit noch auf lange Sicht fortbestehen und die Zukunft der Arbeitsgesellschaft erscheint düster. Die hohe industrielle Reservearmee verändert weiterhin die Machtverhältnisse am Arbeitsmarkt und in den Unternehmen zu Gunsten der Arbeitgeber. Die Entsolidarisierung unter den Beschäftigten — durch Schaffung von Randbelegschaften minderen Rechts — schreitet ebenso fort wie die Entsolidarisierung zwischen Beschäftigten und Arbeitslosen.

Die verbreitete Duldung der Massenarbeitslosigkeit verschlechtert die Chancen für die Durchsetzung einer nachfrageorientierten Beschäftigungspolitik und einer Arbeitszeitpolitik im Interesse der (beschäftigten und beschäftigungslosen) Arbeitnehmer. Der Anspruch einer Sozialen Marktwirtschaft, einer sozialstaatlichen Demokratie wird mehr und mehr aufgegeben, und überwunden geglaubte Formen des Kapitalismus werden wieder hergestellt.

Die Spaltung der Gesellschaft macht die Massenarbeitslosigkeit politisch beherrschbar. Die Gesellschaft stabilisiert sich in der Beschäftigungskrise durch Ausgrenzung sozial schwacher Minderheiten. Diese Ausgrenzungstendenzen bedeuten zunehmende Ungleichheit und schwindende Solidarität. Wachsende Ungleichheit mindert die Freiheit der von neuer Armut Betroffenen und derjenigen, die sich von Ausgrenzung bedroht fühlen müssen. Wer aber von Gleichheit nicht reden will, wer die egalitär-sozialstaatliche Komponente unserer Verfassung[29] nicht einlösen will, der soll auch nicht von Freiheit reden.

Anmerkungen

1) Zu den Zahlenangaben siehe: „Arbeitsmarktanalyse 1987 anhand ausgewählter Bestands- und Bewegungsdaten", ANBA Nr. 5/1988, S. 756f, 773f.

2) „Trotz Anstiegs der Beschäftigung wurde Wiedereingliederung Erwerbsloser schwieriger", DIW-Wochenbericht 32/1988, S. 413; siehe auch C. Möller: Flexibilisierung — Eine Talfahrt in die Armut, WSI-Mitteilungen 8/1988.

3) W. Adamy: Deregulierung des Arbeitsmarktes. Zwischenbilanz des Beschäftigungsförderungsgesetzes, WSI-Mitteilungen 8/1988, S. 476.

4) DIW-Wochenbericht 32/1988, S. 416.

5) Th. Strohm: Die Zukunft der Arbeit — aus der Sicht der evangelischen Kirche, in: Studienkreis Kirche/Wirtschaft NRW (Hg.): Die Zukunft der Arbeit. Sozialethisches Kolloquium 1983, Düsseldorf 1983, S. 89.

6) H. Welzer, A. Wacker: Ausgrenzung und Interesse. Zur politischen Psychologie der Massenarbeitslosigkeit, in H. König (Hg.): Politische Psychologie heute (Leviathan, Sonderheft 9), Opladen 1988.

7) L. Reyher: Zur Arbeitsmarktentwicklung in den kommenden Jahren, Gewerkschaftliche Monatshefte 38. Jg./1987, S. 535.

8) Siehe zur Übersicht S. Katterle: Arbeitslosigkeit. Ökonomische und sozialethische Aspekte, in: E.K. Wenke (Hg.): Ökonomie und Ethik. Die Herausforderung der Arbeitslosigkeit (SWI-Studienhefte, 4), Frankfurt 1984.

9) Siehe als Darstellung dieses Ansatzes durch einen seiner Vertreter, N. Walter: Angebotsorientierter Politikansatz, in: F. Buttler, J. Kühl, B. Rahmann (Hg.): Staat und Beschäftigung. Angebots- und Nachfragepolitik in Theorie und Praxis (BeitrAB, 88) Nürnberg 1985.

10) R. Welzmüller: Investitionen bleiben weiterhin hinter Profiten zurück, WSI-Mitteilungen 7/1988, S. 385f.

11) „Steuerreform 1990 unter makro- und mikroökonomischen Gesichtspunkten", sfb3-report Nr. 18/1988 (Sonderforschungsbereich 3: Mikroanalytische Grundlagen der Gesellschaftspolitik).

12) SVR-JG 1984/85, Tz. 52.

13) Siehe SVR-JG 1987/88, Schaubild 15.

14) SVR-JG 1987/88, Tz. 248.

15) A. Müller-Armack: Wirtschaftslenkung und Marktwirtschaft (1946), in ders.: Wirtschaftsordnung und Wirtschaftspolitik, Freiburg 1966, S. 107; siehe auch S. Katterle: Jenseits der sozialen Martkwirtschaft, Botschaft und Dienst. Zeitschrift für Erwachsenenbildung 3/1988.

16) A. Müller-Armack: Der Moralist und der Ökonom (1970), in ders.: Genealogie der Sozialen Marktwirtschaft, Bern/Stuttgart 1974, S. 224.

17) Über die wirtschaftsethische Bedeutung gerechtigkeitsstiftender und sozial befriedender Ordnungselemente siehe Th. Strohm: Die Zukunft der Arbeit — aus der Sicht der evangelischen Kirche, a.a.O., S. 92f.

18) Siehe als Darstellung dieses Ansatzes durch einen seiner Vertreter, D. Vesper: Was könnte „Nachfragepolitik" heute leisten:, in: F. Buttler, J. Kühl, B. Rahmann (Hg.): Staat und Beschäftigung, a.a.O.

19) Siehe dazu S. Katterle: Überlegungen zu einer sozialorientierten Wirtschaftspolitik, in W. Meißner, J. Kosta, J. Welsch (Hg.): Für eine ökonomische Reformpolitik, Frankfurt 1981, S. 143-164.

20) „Eine mittelfristige Strategie zur Wiedergewinnung der Vollbeschäftigung", DIW-Wochenbericht 15/1978, S. 153.

21) Der Präsident des Umweltbundesamtes sagte jüngst: „Die vielfältigen Umweltprobleme des nach wie vor wachsenden motorischen Individualverkehrs sind mit den besten Katalysatoren und Lärmschutzkapseln nicht zu meistern, sondern nur durch Verzicht auf die Benutzung des Autos, wenn einen die Füße, das Fahrrad oder der öffentliche Personennahverkehr auch zum Ziel bringen". H. von Lersener: Referat beim 85. Bergedorfer Gesprächskreis: Die ökologische Wende — hat sie noch Chancen?, Hamburg 1988, S. 14.

22) A. Müller-Armack: Die zweite Phase der Sozialen Marktwirtschaft. Ihre Ergänzung durch das Leitbild einer neuen Gesellschaftspolitik (1960), in ders.: Wirtschafsordnung und Wirtschaftspolitik, a.a.O., S. 269, S. 287; siehe auch S. Katterle: Jenseits der sozialen Marktwirtschaft, a.a.O.

23) Siehe dazu auch R. Blum: Mehr Markt: Problemlösung oder Flucht aus der politischen Verantwortung?, in: R. Blum, M. Steiner (Hg.): Aktuelle Probleme der Marktwirtschaft in gesamt- und einzelwirtschaftlicher Sicht (Festschrift für L. Perridon), Berlin 1984.

24) Siehe zu den Kontroversen der Keynes-Interpretation H. Mattfeldt: Keynes. Kommentierte Werkauswahl, Hamburg 1985; ferner J.M. Keynes: Das langfristige Problem der Vollbeschäftigung (1943) mit Kommentar von K.G. Zinn, in: Sozialismus, Heft 6/1988. S. 18-20.

25) S. Katterle: Bedingungen und Chancen beschäftigungspolitischer Ansätze für das Ruhrgebiet, in: Jahrbuch Arbeit und Technik in Nordrhein-Westfalen 1988, Bonn 1988, S. 139-147.

26) Siehe zum Vorstehenden S. Katterle: Arbeitszeitverkürzung — ein beschäftigungspolitisches Instrument, Zeitschrift für Evangelische Ethik, 28. Jg./1984, S. 271-284; ders.: Ökonomische und sozialethische Aspekte des Arbeitskampfes um Arbeitszeit, Zeitschrift für Evangelische Ethik, 29. JG./1985, S. 333-340.

27) J. Kurz-Scherf/WSI-Tarifarchiv: Tarifbewegungen im 1. Halbjahr 1988, WSI-Mitteilungen 9/1988, S. 511f.

28) Siehe dazu C. Schäfer: Solidarität in einer Klasse. Perspektiven der Arbeitszeitverkürzung nach der Lafontaine-Debatte, Blätter für deutsche und internationale Politik 10/1988; J. Kurz-Schwerf: Die Gewerkschaften sind kurzatmig. Nachbetrachtungen zur Lafontaine-Debatte, Deutsche Volkszeitung Nr. 40/1988.

29/ Das Bundesverfassungsgericht hat unsere Verfassungsordnung verschiedentlich als „egalitär-sozialstaatlich" gekennzeichnet und diese Charakterisierung der „Staatsauffassung des liberalen Bürgertums" entgegengesetzt; vgl. BVerfGE, Band 8, S. 167 ■.

Marc H. Ellis

Ansätze einer jüdischen Befreiungstheologie

(2. und letzter Teil, Fortsetzung aus Heft 4/88)

In einem phantasievollen und umstrittenen Buch, *Juden ohne Gnade*, macht Earl SHORRIS diesen Trend anschaulich, indem er Standpunkte zu gesellschaftlichen Fragen beschreibt, die in wachsendem Maße im amerikanischen Judentum eingeommen werden:

„Schwarze haben Verrat geübt an den Juden, also gerade an denen, die ihnen aus Rassismus und Armut heraus und zu ihrer jetzigen Lage verholfen haben. Die Schwarzen sind antisemitisch. Juden sollten ihnen nicht mehr helfen, ebenso nicht anderen Minoritäten wie den Spanischsprechenden, denn die werden sich nur genau so wie die Schwarzen hinterher gegen die Juden wenden. ... Die Armen Amerikas sind erbärmliche Typen ohne jede Würde. Sie stellen eine Unterschicht dar, die man am besten gar nicht beachtet, denn sie könnten nur unter dem Druck der Not noch in den letzten Jahren des 20. Jahrhunderts das Ansehen erreichen, das sich die Juden zu Beginn desselben erworben haben. Der Staat Israel kann nichts Falsches tun. Das palästinensische Volk hat kein Recht auf staatliche Existenz, ebenso haben die territorialen Forderungen der Palästinenser keinerlei Gültigkeit. Wenn ein Palästinenser einen israelischen Zivilisten tötet, so ist das Terrorismus. Wenn ein Israeli einen palästinensischen Zivilisten tötet, so ist das ein gerechtfertigter Akt der Selbstverteidigung. Jede politische Position amerikanischer Juden ist gerechtfertigt, wenn sie nur mit dem Überleben Israels in Verbindung gebracht werden kann."[9]

Shorris' Darstellungen führen zu wichtigen Fragen, um die er sich keineswegs

drückt: Verändern nicht alle, die diese neo-konservativen Positionen vertreten, grundlegend die Definition dessen, was es bedeutet, Jude zu sein? Sind die, die so denken und sprechen, tatsächlich berechtigt zu behaupten, sie seien jüdisch? Oder sind sie unterwegs zu einer neuen Religion, die etwas anderes ist als das Judentum?

Aus der Perspektive des Holocaust und seiner radikalen Kritik an den religiösen und säkularen Kräften der Gegenwart kann es da wenig Zweifel geben. Politische Macht, die unterdrückt, verliert ihren Anspruch auf Glaubwürdigkeit; daher ist in diesem Falle der Anspruch, jüdisch zu sein, nicht haltbar. Vielleicht ist dann ein ständiges und paradoxes Merkmal jüdischer Befreiungstheologie heute ihre Existenz an der Peripherie des gesellschaftspolitischen und religiösen Bewußtseins, nicht nur im Blick auf die heutige Welt, sondern in wachsendem Maße innerhalb des Judentums selbst. Diese Position am Rand wird widerstrebend, aber als Zeichen der Treue gegenüber den Opfern des Holocaust bezogen — und gegenüber denen, die, wo auch immer, unter den herrschenden ökonomischen und politischen Systemen unserer Zeit leiden.

Unsere Kritik bedeutet nicht die Aufkündigung von Gemeinschaft. Sie ist vielmehr ein Ruf, die Werte unserer Tradition wiederzuentdecken und sie bewußt als Orientierungspunkt des Lebens zu wählen: Leben zu bejahen inmitten einer Welt von Vertreibung und Tod. Unglücklicherweise muß ein solcher Kurs einen gerade mit der Gemeinschaft in Konflikt bringen, die man liebt; denn das Erkennen des tatsächlich existierenden Konflikts bedeutet, ihn um des Judentums und um der Welt willen zur Sprache zu bringen.

Erneuerungsbewegungen

Wenigstens vier Erneuerungsbewegungen sind im Judentum heute lebendig, die es wert sind, an dieser Stelle näher erforscht zu werden. Sie betrachten die prägenden Ereignisse unserer Zeit — den Holocaust und die Geburt des Staates Israel — mit ganzem Ernst und stellen kritische Fragen in Richtung eines lebendigen Judentums.

Die erste ist eine neo-orthodoxe Bewegung, die von der charismatischen Persönlichkeit Arthur WASKOWs entflammt wurde. Waskows Weg ist nicht ungewöhnlich für viele jüdische Linke. Nach jahrelanger gesellschaftspolitischer Aktivität im säkularen Sinne kehrte er 1970 zum Judentum zurück, um die Wurzeln einer Gemeinschaft zu erforschen, die er ehedem nicht beachtet hatte. Dieser Weg war alles andere als leicht, denn die Wiederentdeckung seines Judeseins machte ein strenges Studium der Quellen der Tradition, der Torah und des Talmud, notwendig. Nach Waskows eigener Beschreibung war dieser Pilgerweg so etwas wie eine Bekehrung, nämlich eine radikale Veränderung der Perspektive, die sein Leben und Denken neu orientierte. Von diesem Punkt an entwickelten sich seine Gesellschaftstheorie und seine soziale Aktivität der Auseinandersetzung mit der Tradition und dem Bedürfnis, ihre Bedeutung für das moderne Leben zur Sprache zu bringen. Biblische Motive wie Exil, Götzendienst und Bund sind in Waskows Werk stets präsent; die Erneuerung gesellschaftspolitischer Wirklichkeit und der Weg zur Gerechtigkeit liegen für ihn in den alten biblischen Geboten, wie dem, erworbenen Landbesitz alle fünfzig Jahre zurückzuerstatten:

„Die Traditionen über das Gnaden- oder Erlaßjahr besagen: ... Es gibt keinen Weg zur Gleichheit aller, es sei denn, kein Mensch ist wirklich Besitzer von Gütern der Erde, auch nicht das Proletariat, auch nicht das Volk als Ganzes. Sie besagt auch, daß es keinen Weg zu geistlicher Transzendenzerfahrung gibt, keinen Weg des Verzichtes auf materielle Werte, es sei denn in dem Wissen, daß jeder Mensch Bedürfnisse hat und am Wohlstand teilhaben muß. Darüber hinaus spricht die Gnadenjahr-Tradition von einem Zyklus der Veränderung. Sie bildet sich nicht ein, das Land könne ein für alle Mal und für alle gerecht verteilt werden ... Die Gnadenjahr-Tradition spricht von mehreren Strategien des Ausgleichs: die Armen haben in jedem Jahr das Recht auf Ährenlese an den Rändern der Felder; alle sieben Jahre muß verpfändetes Gut zurückgegeben werden, so daß die Armen von der Verzweiflung über ihre Verschuldung befreit werden; einmal in jeder Generation jedoch muß eine große Umwälzung stattfinden — und jede Generation weiß, daß das in der nächsten Generation von neuem geschehen wird."[10]

Waskows Hoffnung richtet sich auf eine Erneuerung des Judentums, die die jüdische Gemeinde von dem unsteten Herumirren in fremden Konzepten und Streitigkeiten erlösen wird, so daß sie aus der Entfremdung zu ihrer Identität zurückfindet. Gerade das „Ringen" mit der Tradition schafft eine Einsicht in die Welt von heute, die von einem Standort aus, der nur die Moderne kennt, natürlich nicht gewonnen werden kann.

Die Sensibilität, mit der Waskow auf Tradition und moderne Welt reagiert, ist so faszinierend und vielfältig, daß wir ihm hier kaum genügend gerecht zu werden vermögen. Der kritische Punkt für unser Verständnis ist freilich die neo-orthodoxe Ausrichtung der von Waskow entfalteten Perspektive: Es gibt eine relevante prophetische Tradition, die für uns gültig ist, sobald wir unsere eigene Überlieferung ernst nehmen. Und umgekehrt: Erneuerung an Leib und Seele führt zu einem ganzheitlich verstandenen Heil, das für ein Volk nicht erreichbar ist, wenn es sich von seiner Vergangenheit völlig gelöst hat. Dieses ganzheitliche Heil, biblisch „Schalom", ist ohne Gerechtigkeit nicht denkbar.[11]

In den 80er Jahren entstand eine weitere Bewegung, die sich mehr den spezifischen sozialen und politischen Realitäten zu stellen sucht, vor denen die Juden heute stehen, als den geistlichen Wurzeln der Tradition. Unter der Bezeichnung **New Jewish Agenda** („Neue Tagesordnung") hofft diese Bewegung, progressive religiöse Juden und säkulare Juden in einer Gemeinschaft der Betroffenheit und des Handelns zusammenzubringen, um gegen den neo-konservativen Trend anzugehen. Dabei suchen sie auch die Tagesordnung der jüdischen Gemeinde neu abzustimmen auf weltweite Solidarität mit dem Kampf für Gerechtigkeit. Das Programm, das sie im November 1982 auf nationaler Ebene der USA annahmen, schließt progressive Positionen im Blick auf Feminismus, Menschenrecht für Homosexuelle, ökonomische Gerechtigkeit, Militarismus, Atomwaffen und Rüstungswettlauf ein. Im folgenden zitieren wir Auszüge aus den Prgrammpunkten „Jüdisches Gemeindeleben in den USA" und „Beziehungen zwischen Israel und den nordamerikanischen Juden", die etwas von der Atmosphäre des Dokuments selbst wiedergeben:

„Wir fordern die vollständige Einsetzung aller Juden in ihre Rechte. Unsere Gemeindeeinrichtungen müssen für die da sein, deren Bedürfnisse bisher ständig mißachtet wurden: die alten Menschen unter uns, Behinderte, Arme, Homosexuelle beiderlei Geschlechts, Alleinstehende, Farbige, Konvertiten, in Mischehe lebende Juden, Neueinwanderer. An allen Aspekten jüdischen Lebens, einschließlich der Führungsaufgaben, müssen gleichermaßen Frauen wie Männer teilhaben. Führungspositionen dürfen nicht vom finanziellen Status ihrer Inhaber abhängen. Solche Praxis steht im Gegensatz zu den Werten des Judentums und schließt kreative Persönlichkeiten aus. ... Wir rufen dazu auf, Spiritualität wieder als zentrale Komponente unseres religiösen Gemeindelebens geltend zu machen, anstelle des sonst vorherrschenden sterilen Institutionalismus. Zusammen mit Israelis und anderen fordern wir: die Absage aller Parteien an jede Art von Gewalt einschließlich des Terrorismus zur Erreichung ihrer Ziele; Anerkennung des Existenzrechtes des Staates Israel innerhalb gesicherter und allgemein anerkannter Grenzen durch die arabischen Staaten und die PLO; von Seiten Israels die Anerkennung des Rechtes der Palästinenser auf nationale Selbstbestimmung einschließlich, falls gewünscht, des Rechtes auf Errichtung eines unabhängigen und lebensfähigen palästinensischen Staates in den Westbanks und im Gazastreifen, der im Frieden mit Israel lebt; die Beendigung der israelischen Besiedelung der Westbanks, und das Ende der Unterdrückung der Palästinenser; direkte Verhandlungen zwischen Israel und den legitimen Vertretern des palästinensischen Volkes, einschließlich der PLO, auf der Grundlage gegenseitiger Anerkennung und der Verpflichtung zu friedlicher Koexistenz."[12]

Eine dritte Bewegung, **Oz-We-Shalom** (Religiöse Zionisten für „Festigkeit und Frieden"), kommt aus Israel selbst. Gegrün-

det im Jahre 1975 als Antwort auf die Mißdeutung biblischer Texte und die Verfälschung des religiösen Zionismus, besonders durch die jüdische Siedlungspolitik in den besetzten Gebieten, hat Oz-We-Shalom eine politische und pädagogische Kampagne mit dem Ziel geführt, die Probleme dieser Gebiete in einem größeren moralischen Zusammenhang zu sehen. Als der Torah verpflichtete Juden haben sie die politische Herausforderung angenommen, jüdische Staatsbürger zurückzurufen von den Wegen des Ethnozentrismus und Chauvinismus. Moshe UNNA, einer der Gründer der Bewegung religiöser Kibbuzim, und Uriel SIMON, Professor für Bibelstudien an der Bar-Illan-Universität, werden zitiert in „The Cry of Religious Conscience", der ersten Veröffentlichung von Oz-We-Shalom in englischer Sprache:

„Von unserem Ansatz her sehen wir im Zionismus eine schöpferische Bewegung, die auf positiven ethischen Idealen und sozialen Grundsätzen aufbaut. Die Bindungen an die religiösen und traditionellen Grundlagen sind von vitaler Bedeutung, wenn es darum geht, Wertvorstellungen für die Bestrebungen unserer Nation inhaltlich zu füllen. Diese Grundsätze haben uns in der Vergangenheit davor bewahrt und sollen uns auch in Zukunft davor bewahren, abzugleiten in blinden Nationalismus, Militarismus und die Nichtbeachtung der grundlegenden menschheitlichen Werte. Als wir schwach waren, glaubten wir an die Festigkeit, die Moral und die Kraft der Gerechtigkeit. Dieser Glaube machte uns stark. Heute, da wir um ein vielfaches mächtiger sind als in der nahen oder fernen Vergangenheit, erziehen wir unsere Jugend zu einem nahezu allumfassenden Glauben an militärische Stärke. In der religiösen Gemeinde wird ein zusätzlicher Glaube gepflegt — nämlich daß Gott immer unsere Partei ergreift. Diese Verkehrung ist vielen revolutionären Bewegungen passiert, nachdem sie an die Macht gelangt waren. Sie ist das erste Zeichen des Niedergangs."[13]

Die als letztes zu nennende Bewegung innerhalb des jüdischen Lebens von heute ist das aufkeimende feministische Bewußtsein. Der **Feminismus** regt sich in allen drei Zweigen des Judentums — dem orthodoxen, dem konservativen und dem Reformjudentum — und ist besonders stark unter säkularen jüdischen Frauen. Indem seine Vertreterinnen den patriarchalischen Charakter des Judentums in Vergangenheit und Gegenwart als Hauptstreitpunkt benennen, rufen sie dazu auf, sich mit dieser grundlegendsten Ungerechtigkeit direkt zu befassen. Viele Positionen sind darin zusammengefaßt, von der Forderung, veränderte Vorstellungen über Führungsstile zu entwickeln, bis zur ausdrücklichen Kritik an einer Tradition, die von Männern und für eine Welt der Männer geprägt wurde. Dr. Paula HYMAN, Leiterin des College of Jewish Studies des Jüdischen Theologischen Seminars, glaubt, daß das Überleben des Judentums dabei auf dem Spiel steht:

„Ich denke, wir müssen willens sein, unsere Botschaft immer wieder vor die jüdische Gemeinde zu bringen; das bedeutet, nicht nur eine Liste von Forderungen aufzustellen, sondern darauf aufmerksam zu machen, wie negativ es sich auf die jüdische Gemeinde auswirkt, wenn nichts getan wird und viele Frauen dieser Gemeinschaft verlorengehen. Wir Feministinnen waren nicht gerade erfolgreich bei dem Versuch, klarzumachen, daß dies ein fundamentales und im Grunde moralisches Problem darstellt. Falls die Unterordnung der Frau zum Kern des Judentums gehört, verdient es das Judentum nicht, zu überleben. Als Feministin bin ich nicht bereit, meine Unterordnung und die meiner Töchter und Schwestern als Preis für das Überleben jüdischer Tradition zu akzeptieren. Wir rufen also das Judentum auf, Rechenschaft abzulegen. Es muß fähig sein, sich mit diesem Problem auseinanderzusetzen — und eine Antwort zu geben."[14]

Diese vier Bewegungen repräsentieren eine kleine, aber wachsende Minderheit, die eine Neuorientierung des jüdischen Lebens sucht. In einem beachtenswerten Maße stellen sie eine jeweils ähnliche Frage: Was bedeutet es, der jüdischen Gemeinde und zugleich der Welt treu zu sein? Obgleich die Antworten variieren, ist Gemeinsamkeit wahrnehmbar in dem nachdrücklichen Drängen auf Inklusivität (d.h. immer sind

z.B. religiöse und säkulare Juden bzw. jüdische Frauen und jüdische Männer eingeschlossen), in dem Streben nach Erneuerung des gemeindlichen Lebens inmitten von Holocaust und Machtergreifung, und in der Weigerung, sich still zu verhalten, einer Weigerung, die trotz des Drucks politischer und religiöser Neo-Konservativer festgehalten wird, die es gern hätten, wenn Juden in ihrer kritischen Haltung eine Pause einlegen würden. So taucht ein dritter Bereich für eine jüdische Befreiungstheologie auf: eine Bewegung für Inklusivität und Erneuerung und gegen das Stillhalten.

Der Protest gegen die Götzenverehrung

Die Dialektik von „Herrschaft" und „Gemeinschaft" taucht in jedem Zeitalter wieder auf. „Herrschaft" im Sinne von „Imperium" geht dabei weit über den Versuch hinaus, um des eigenen Überlebens oder Reichtums willen über andere zu bestimmen, sie zu kontrollieren oder zu manipulieren; sie stellt vielmehr die Organisation dieses Impulses und die Errichtung von Strukturen dar, die ein System von Herrschaft und Kontrolle absichern. Der Impuls zur „Gemeinschaft" bedeutet die Entscheidung für die Gegenrichtung. Gleiches Recht, Zusammenarbeit und gemeinsame Entscheidungsfindung sind die Zielvorstellungen, und Strukturen werden geschaffen, damit sie Leben fördern und nicht Tod. Es kommt selten vor, daß entweder Herrschaft oder Gemeinschaft perfekt verwirklicht werden, denn vieles von beiden Impulsen bleibt verborgen. In Zeiten der Herrschaft werden die, die nach Gemeinschaft suchen, zum Weg in die Zukunft; in Zeiten von Gemeinschaft bleibt immer noch etwas von dem Willen zur Herrschaft bestehen.

In einer unauffälligen, aber nichtsdestoweniger lebbhaften Weise können wir diese Dialektik von Herrschaft und Gemeinschaft im jüdischen Leben gegen Ende des 20. Jahrhunderts am Werke sehen. Der Wille zur Gemeinschaft, der im Exodus gegenwärtig war, vertiefte sich durch die Geschichte des Leidens. Obwohl es viele Gründe dafür gibt, daß Juden in Situationen der Verzweiflung überleben, scheint dieser Wille zur Gemeinschaft der herausragende unter ihnen zu sein. Die Welt nach dem Holocaust jedoch ist anders geworden, und anders klingen daher die Forderungen nach Überleben. Es gibt darum viele, die befürchten, ohne die Ausübung von Herrschaft könne das jüdische Volk nicht überleben. Ganz gegen diese Sichtweise stehen diejenigen, die von neuem behaupten, die Werte des jüdischen Lebens seien ihrem Wesen nach dazu da, vor der Welt bezeugt zu werden, und ohne diese Bezeugung höre das Judentum auf, jüdisch zu sein. Eine jüdische Befreiungstheologie hat dann keine andere Wahl, als das Überleben des jüdischen Volkes in Einklang zu bringen mit dem Bewahren der Botschaft von der Gemeinschaft, die zu ihrem Wesen gehört. Sie erklärt, daß das Überleben des Judentums und das Bewahren des Wesens seiner Botschaft letztlich ein- und dieselbe Sache ist; ohne ein vertieftes Bezeugen seiner Botschaft gegenüber der Welt gibt es kein Überleben, das irgendeinen Sinn hätte.

Das Zeugnis des jüdischen Volkes durch die Zeiten hindurch bestand immer aus Verneinung und Bejahung: ein NEIN zu ungerechter politischer, gesellschaftlicher, wirtschaftlicher, kultureller und religiöser Machtausübung — und ein JA zum Kampf für Freiheit und Gerechtigkeit. In jedem Zeitalter hat der Jude Nein und Ja gesagt — und den Preis für beides gezahlt. Negation und Affirmation sind traditionell miteinander verbunden in der Ablehnung des Götzendienstes, der Weigerung, falsche Götter anzubeten. In weiterem Sinne bedeutet diese Ablehnung des Götzendienstes die Weigerung, Systeme der Herrschaft von Menschen über Menschen über die Suche der Menschen nach Mitleiden und Solidarität zu stellen. Die jüdische Gemeinde und die frühe Christenheit haben das Wesen dieses Zeugnisses gegen den Götzendienst festgehalten, indem sie sich weigerten, dem römischen Kaiser als einem Gott zu huldigen. Zugleich weigerten sie sich, sich dem Imperium als der Macht zu beugen, die alles soziale Leben bestimmte und organisierte.

Wie wir aus der Geschichte wissen, haben sich die Christen bald mit dem Staat verbunden, und von da an wurden sie Teil des Imperiums. An diesem entscheidenden Wendepunkt begann die radikale Botschaft der Christen ihre Schärfe zu verlieren, und

christliche Völker wurden mehr zu Unterdrückern als zu Verfolgten. Der ursprüngliche Impuls gegen den Götzendienst verlor sich mit der Entstehung des „Christentums", das in den Vernichtungslagern Nazideutschlands 1600 Jahre später schließlich Früchte trug. Die Wiedergeburt des Christentums nach dem Holocaust entscheidet sich nirgends sonst so wie an dem Versuch, die Sünde der Götzenanbetung zu bekennen, und an der Weigerung, jemals wieder Unterdrücker zu sein oder dem Unterdrükker zu dienen.

Es ist nicht zuviel, zu behaupten, daß der Götzendienst, die Verehrung von Machtausübung und Materialismus, die Hauptsünde der modernen Welt ist. Mehr als je braucht die Welt das Zeugnis gegen die Götzenanbetung, das als Brücke zu einer neuen Lebensform dienen kann. Müßte nicht das jüdische Volk, eingetaucht in die Dialektik von Holocaust und Machtergreifung, gar nicht zu übertreffen sein in der Fähigkeit, sich der Götzenanbetung zu verweigern, jedenfalls sofern es sich gegen die eigenen jüngst erworbenen Götzen wendet: Kapitalismus, Nationalismus und ein Überleben um jeden Preis? Vielleicht kann dieses Zeugnis auch als Brücke zwischen religiösen und säkularen Juden dienen, bei denen sich die Frage vom Glauben an Gott hin zu den Werten eines Lebens der Güte und der Gerechtgkeit verschoben hat, das wir allseits bejahen. Es könnte eine Brücke zwischen religiösen Gemeinschaften sein, denn im Brennpunkt muß nicht mehr stehen, welchen Gott wir verehren, sondern welchen Weg des Lebens wir zusammen gehen können. Schließlich könnte es eine Verbindung schaffen zwischen progressiv-religiösen und humanistischen Gemeinschaften, und zwar weil es die Problematik des Theismus meidet, indem es sich mit aller Kraft auf das Humane konzentriert. So fragt eine jüdische Befreiungstheologie nach Wiederentdeckung des jüdischen Zeugnisses gegen Götzenanbetung als Bezeugung des Lebens in seinen privaten und öffentlichen Dimensionen, als das Band, das Juden überall in ihrem Wesen verbindet, und als das fundamentale Bindeglied für religiöse und humanistische Gemeinschaften guten Willens überall auf der Erde.

Zeugnis gegen Götzendienst bedeutet unter anderem eine strenge Analyse unserer eigenen Machtergreifung und, so schwer das nach dem Holocaust erscheinen mag, der Bruch mit dem Konzept der Machtergreifung, wenn ihr Preis die ständige Marginalisierung anderer ist. Israelischer Militarismus und expansionistischer Zionismus müssen kritisiert werden. Die eigentlichen schwierigen Fragen für die nordamerikanischen Juden erheben sich jedoch viel eher in ihrem eigenen heimatlichen Umkreis: die neo-konservative Hilfestellung für ungerechte Machtausübung und das Einverständnis mit dem amerikanischen und dem globalen Kapitalismus. Die Konzentration des Blickfeldes auf Israel, so wichtig sie ist, hat es dem amerikanischen Judentum erlaubt, die eigene ökonomische und politische Mitverantwortung außer acht zu lassen. Es redet weiterhin in einem vagen liberalen Dialogisieren, und zwar mehr mit den Herrschenden als mit den Armen und Unterdrückten. Wir sind stolz darauf, liberaler und mitleidiger zu sein als die Konservativen und Rassisten, als müßte es gefeiert werden, ein wenig besser zu sein als die Schlimmsten. Noch immer werden die Vereinigten Staaten als das Land der unbegrenzten Möglichkeiten für die Juden betrachtet; eine prophetische Kritik würde es auch ein Imperium nennen, das uns Reichtum und Macht anbietet, um als Preis dafür unseren Willen und unsere Werte gefangenzusetzen. Der letzte Preis für das Imperium ist der Tod, auch wenn er sich als Leben tarnt.

So bedeutet in Amerika Zeugenschaft gegen Götzendienst die Wiederbelebung eines Themas, das sich durch die jüdische Geschichte zieht — des Exils. Die Dynamik von Sklaverei und Befreiung betrifft uns von neuem, und die menschenunwürdige Knechtschaft der Vernichtungslager, die in Israel und Amerika teilweise gelindert erscheint, ersteht wieder in unserer eigenen Machtergreifung. Es geht nicht so sehr um ein Exil im geografischen Sinne, nicht um Zwangsverschleppung; es ist vielmehr eine neue Form des Exils mitten in den Ländern, die wir ganz legal die unseren nennen.

Das Exil war immer ein Ruf zur Umkehr, also zu einer radikalen Klärung der Werteordnung, zur Verpflichtung und Bereitschaft, sich aus Liebe zu binden. Umkehr ist eine Geste der Solidarität — eine Bewegung von Herz, Kopf und Leib hin zu denen, die leiden —, die lebendig wird inmitten von Konflikten, Zweifeln und sogar Martyrium. Letztlich ist jüdische Befreiungstheologie ein Ruf zur Umkehr, zur Hingabe und zur Solidarität, mit allem Schmerz und allen Chancen, die dazugehören. Wenn wir unser eigenes Erbe bewahren wollen, wenn wir Treue erzeugen wollen, dann haben wir keine andere Wahl, als diesen Weg zu gehen.

(Übersetzung: Erhard Griese)

Anmerkungen:

9. Earl SHORRIS, Jews Without Mercy: A Lament (Garden City, NY: Doubleday, 1982), pp. 12-16.

10. Arthur WASKOW, Godwrestling (New York: Schocken, 1978), p. 116.

11. Siehe WASKOW, These Holy Sparks: The Rebirth of the Jewish People (New York: Harper, 1983).

12. „New Jewish Agenda National Platform", 28. November 1982, pp. 1-6.

13. „The Cry of Religious Conscience", Oz VeShalom English Bulletin, Nr. I (March 1982): I.

14. „Evaluating a Decade of Jewish Feminism": An Interview with Paula Hyman and Arlene Agus", Lilitz II (Fall/Winter 1983/5744): 24.

Dieser Artikel erschien zuerst in Doing Theology in the United States I, Nr. 1 (Spring/Sommer 1985), 475 Riverside Drive, Room 1244 AA, New York, NY 10115. Ebenso wurde er veröffentlicht in William TABB: Churches in Struggle: Liberation Theologies and Social Change in North Amerika. New York: Monthly Review Press, 1986.

Der Autor Marc ELLIS entwickelt die Inhalte dieses Artikels ausführlicher in seinem Buch Toward a Jewish Theology of Liberation, Orbis Books, Maryknoll, NY 10545, USA (1987). ■

Connie Benson

„Du hast einen weiten Weg vor Dir"

Wie gehen wir mit Niederlagen und Entmutigungen um? Delegiertenkonferenz der Demokratischen Sozialisten der USA

Im Sog des Wahlsieges von George Bush nach acht Jahren Ronald Reagan beschlich viele Delegierte des National Board der Demokratischen Sozialisten der USA auf dem Treffen in Kalifornien ein Gefühl der Vergeblichkeit. Ein langjähriger Aktiver drückte es so aus: „Die Leute wollen nun einmal Resultate sehen. Man kann nicht Menschen für den Sozialismus gewinnen, solange sie nicht glauben, daß er konkret Neues bringen kann."

Diese Mutlosigkeit erinnerte mich an die Geschichte des Elia, der aus einer korrupten und brutalen Monarchie in die Wildnis flüchtete. In seiner Qual schreit der Prophet zu Gott: „Es ist genug; so nimm nun, HERR, meine Seele ..." Und er legte sich hin und schlief unter dem Wacholder. (1. Kö 19,4 f.)

Ja, es gab eine Zeit, in der der große Elia sich in den Schaukelstuhl fallen ließ – wie vielleicht viele von uns. An diesem Tiefpunkt angelangt, ist es interessant, in der Bibel weiterzulesen und zu entdecken, daß Gott weder den Elia wegen seiner Schwachheit bestraft noch ihn in einen erneuten Wirbel von Aktivismus beordert. Vielmehr schickt er einen Engel zu ihm, der "geröstetes Brot und einen Krug mit Wasser" bringt, und er gönnt ihm seine Ruhepause.

Durch die Kraft der Speise, sagt das 1. Buch der Könige, ging Elia dann vierzig Tage und vierzig Nächte bis zum „Berg Gottes", dem Horeb. Für den Propheten, der die Korruption im Land mit Donnerstimme öffentlich angeprangert hatte, ist dies die klassische spirituelle „Reise nach innen". Hier soll Elia die Nähe Gottes erfahren, nicht im Sturmwind, nicht im Beben, nicht im Feuer, sondern im stillen, sanften Wehen. In der Leere seines Lebens, nachdem er

in das Schweigen eingetreten und an den Rand des Todes gelangt war, entdeckt Elia Gott neu. Wer ins Schweigen eintritt, dem wird die Leere gefüllt.

Erst als sein Inneres wieder mit Leben erfüllt ist, kommt das ermutigende Wort Gottes zu Elia, das ihm sagt: Du bist nicht politisch isoliert; 7000 sind es, die wie du dem grausamen Regime widerstehen. Als Gott schließlich wieder zum Handeln ruft, ist der Prophet zum Kampf für Gerechtigkeit aufs neue bereit. „Steh auf und iß! Denn *du hast einen weiten Weg vor dir.*" (1. Kö 19,7)

Auf der Delegiertenkonferenz der Demokratischen Sozialisten wurde über die ersten 100 Tage der Bush-Administration gesprochen, wie wir sie einschätzen und auf sie antworten sollten. Aber ehe wir in eine erneute Runde des politischen Kampfes in den Ring steigen, sollten wir eine verdiente Pause einlegen. Das wäre unsere vierzigtägige „Hinreise", um tiefere spirituelle Quellen wiederzufinden.

Die Menschen müssen nun mal Resultate sehen können, um weiterzumachen. Um diese dunklen Tage zu durchschreiten, brauchen wir Augen des Glaubens. Martin Luther King jr. sagte damals:

Vor uns liegen einige sehr schwierige Tage.
Aber das soll mich nicht bekümmern.
Denn ich war auf der Höhe des Berges ...
Wie andere Leute auch, würde ich gerne lange leben ...
Aber darum geht es mir jetzt nicht.
Ich will nur Gottes Willen tun.
Er hat mir erlaubt, auf den Berg zu steigen,
und ich habe umhergeblickt
und das Verheißene Land gesehen.
Vielleicht komme ich nicht mit euch dorthin.
Aber als Volk werden wir das Verheißene Land erreichen.
Das sollt ihr in dieser Nacht wissen.
Heute Nacht bin ich glücklich!
Mich quält nichts,
und ich fürchte niemanden!
Denn meine Augen haben die Herrlichkeit des Herrn gesehen. ■

Diskussion über Eberhard Arnold und die Bruderhöfe

Hans Meier vom Deer Spring Bruderhof in Norfolk, Connecticut (USA), der in früheren Nummern von CuS mehrfach über die Geschichte der Bruderhöfe berichtet hat, fragt zu der Bemerkung des Redakteurs im Editorial zu 2/88: „Es würde uns ... interessieren, von Dir zu hören, warum Dir „Eberhard Arnolds Weg heute als der fernste" erscheint?"
Zu dem Beitrag von Helmut Gollwitzer in CuS 1/88 und zu der Reaktion von Herbert Sorgius (CuS 2/88) schreibt Hans Meier uns dann:

In einem Teil des Briefes von Herbert Sorgius an Helmut Gollwitzer wird berichtet, daß in den 60er Jahren viele Bruderhöfer weggeschickt wurden. Da ich selbst einer von den Weggeschickten war, darf ich vielleicht einiges zu dem äußern, was Herbert Sorgius sonst noch über den Bruderhof berichtet. Umsomehr, als ich 1933 am gleichen Tage durch die Glaubenstaufe in die Bruderschaft aufgenommen wurde wie er und anschließend die gleichen 27 Jahre mit ihm zusammen „hinter die Kulisse" des Bruderhofes schauen konnte. Da entdeckten wir, und das gilt auch für heute, eine Gruppe von gewöhnlichen, menschlichen Menschen, die von ganzem Herzen versuchten, Jesus nachzufolgen. Ungezwungen brachten sie zum Ausdruck, daß sie nicht von Menschen, sondern von Gott auf diesen Weg gerufen waren. Dazu versprachen sie auch, daß sie aktiv am gemeinsamen Kampf um die Herrschaft des Geistes Christi teilnehmen wollten. Das bedeutete auch freiwillige Bereitschaft, sich selber warnen zu lassen und jedem Abfall davon in einem anderen Glied oder in der ganzen Gemeinschaft offen und im Glaubensmut der Liebe zu begegnen. Was wir dabei erleb-

ten, ist in CuS 1, 2, 3 und 4/83 und 3/85 berichtet worden. Leider wurde das Ende meiner Erinnerungen in CuS nicht mehr gedruckt, in welchem von den Gründen der Krise 1960 berichtet wurde, weswegen ich sie hier wiedergeben muß:

Während sich die äußere Lage in Paraguay langsam verbesserte, war dies nicht der Fall mit dem inneren Leben der Gemeinschaft. Ein Traum, den Eberhard Arnold 1935 hatte, erwies sich als prophetisch für das, was da tatsächlich geschah. In der Offenbarung von Johannes werden die Gemeinden mit einem siebenarmigen Leuchter verglichen, in deren Mitte Jesus Christus ist. Die Lichter entsprechen verschiedenen Charakteristiken oder Früchten der Gemeinde, wie Liebe, Einheit, Gemeinschaft, Gerechtigkeit, Frieden usw. Eberhard sah nun, wie eine Hand die Lichter so verschob, daß Christus aus dem Zentrum hinausgedrängt und an seine Stelle die Gemeinschaft in den Mittelpunkt gestellt wurde. Man könnte das auch mit Worten so ausdrücken: daß die Sache der Gemeinschaft wichtiger wurde als die lebendige Person Christi, durch die erst völlige Gemeinschaft entstehen kann. Das brachte Uneinigkeit unter uns und dann auch mit den Hutterischen Brüdern und führte zu einer inneren Krise 1960/62, in welcher der Bruderhof manche Glieder verlor.

Die Situation erinnert dabei an die Warnung Jesu in der Bergpredigt: „Wer meine Worte hört und sie tut, hat auf Felsen gebaut. ... Wer meine Worte hört und sie nicht tut, hat das Haus auf Sand gebaut. Als der große Sturm tobte und am Hause rüttelte, stürzte es ein, und der Schaden war groß."

Es ist nicht verwunderlich, daß dabei Fehler gemacht wurden, die aber inzwischen wieder vereinigte Bruderschaft versuchte, sie zu berichtigen und Versöhnung zu finden. Etwa gleichzeitig mit Herbert Sorgius begann auch für mich damals eine dann leider jahrelange Abwesenheit vom Bruderhof, in welcher ich mich sowohl auf meine eigene Verantwortung an der Krise besinnen konnte wie auch neu und intensiv die Nachfolge Jesu zu suchen. Seither sind eine ganze Anzahl von solchen, die wie Herbert und ich den Bruderhof damals verlassen haben, wieder zurückgekehrt. Aus meiner und unseren Erfahrungen dieser Zeit möchten wir Herbert Sorgius und allen anderen in seiner Lage von Herzen wünschen, zuerst sich auf ihre eigene Verantwortung an jener Krise zu besinnen und dann neu mit uns zusammen den Weg Jesu zu suchen und zu gehen, der die zerstörerische Uneinigkeit in der jetzigen Weltsituation überwindet.

Wer sich ernstlich mit den Fragen beschäftigt, die durch den Artikel von Helmut Gollwitzer und die oben angeschnittenen Fragen aufgeworfen wurden, ist eingeladen, uns zu schreiben, oder — noch besser — uns zu besuchen. Seit einigen Monaten haben wir ein Bruderhofhaus in Deutschland angefangen an der folgenden Adresse: Waldweg 5, 5231 Hemmelzen. Tel. 02681/2940.

Hans Meier

Wir freuen uns, von unserem Bruder Hans Meier zu hören, dem wir die Berichte über die Geschichte des Bruderhofes in unserer Zeitschrift verdanken. Besonders zu unterstreichen ist der Hinweis auf den neu errichteten Bruderhof in Deutschland, in Hemmelzen (bei Altenkirchen im Westerwald). Wir hoffen, daß wir über diesen Bruderhof demnächst berichten können.

„Urgemeinde" oder „Jesus-Bewegung"?

Hans Meiers Antwort auf Herbert Sorgius sollte zu weiterer Diskussion führen. Ich selber möchte und kann hier nur meine Bemerkung interpretieren, da ich kein Kenner der Bruderhof-Bewegung und ihrer Geschichte bin. Ich erinnere mich aber an Phasen meiner theologischen Biografie, in der ich weit stärker als heute fasziniert war von dem Grundkonzept, daß eine (notwendigerweise immer kleine) „aus der Welt ausgezogene", intensive Gemeinschaft, die modellhaft „Reich Gottes" zu verwirklichen sucht und so (nur so!) indirekt auf die Gestaltung der Welt Einfluß nimmt, die primäre Weise der Nachfolge Jesu darstellt und dem Ruf Jesu entspricht. Dazu habe ich auch einiges geschrieben, was ich aber jetzt nicht wiederholen will. Wenn ich recht sehe, ist dies dasjenige Modell, das zuerst am Bei-

spiel der Jerusalemer Urgemeinde (nach Lukas, Apg. 2-5: bis hin zur Ananias-und-Saphira-Erzählung) dargestellt wird und dann bei den „Brüdern vom gemeinsamen Leben" (die von Luther gerühmt wurden!), in den Gemeinden der Taufgesinnten, der Hutterer, der Amish-Leute aufscheint – und in unserem Jahrhundert in mindestens drei verschiedenen Formen, die in je ihrer Weise faszinieren, Gestalt angenommen hat: dem Bruderhof Eberhard Arnolds, der Communauté de Taizé (und ähnlichen Lebensgemeinschaften, wie der Kommunität Imshausen in Solz oder dem Laurentiushof in Wethen, beide in Hessen) und dann schließlich den Basisgemeinden Europas, wie ich sie in Holland kennengelernt habe. (Die lateinamerikanischen und anderen Basisgemeinden lasse ich hier beiseite, weil sie vermutlich einem anderen Typ zugehören.) Die „kritischen Gemeinden" in den Niederlanden stellen mit ihrer Weltlichkeit und ihrem Interesse an politischer Öffentlichkeitsarbeit schon den Übergang zu dem anderen Grundkonzept dar. (Ich nenne es im Unterschied zu dem eben skizzierten „benediktinischen" das „franziskanische". Mit empirischen Erscheinungsformen der beiden Orden muß das nicht direkt zu tun haben.) Nach dem benediktinischen Konzept also errichten die Jesusnachfolger eine ausgesonderte kleine „Welt" für sich, die pars pro toto („der Teil anstelle des Ganzen") geheiligt wird als Modell, als Angebot und Einladung für die sonstige große Welt. Das ist eine notwendige und zugleich die einzig mögliche Strategie (denn die Welt „draußen" ist verloren und kann nur gerettet werden, wenn sie sich zur „Gemeinschaft der Heiligen" bekehrt).

Das ist ein faszinierendes Modell, das Geborgenheit verspricht und eine Lebensaufgabe bieten kann. Ich habe ihm lange Zeit meines Lebens nachgehangen. Aber wenn ich dabei verblieben wäre, wäre ich niemals „religiöser Sozialist" geworden, sondern hätte weiterhin nach einem Benediktinerkloster, einer Mennonitengemeinde, einer Kommunität oder einer Basisgemeinschaft suchen müssen, wo ich Mitglied werden würde.

Wenn man von der „Urgemeinde" der Apostelgeschichte zurückgeht in die Jesus-Erzählungen der Evangelien, besonders die Markus-Texte, zu der Schilderung der galiläischen Jesus-Bewegung und ihrem Konzept von „Nachfolge", dann bietet sich ein anderes Modell an. Dieses Modell ist mit großer Einfühlungskraft, wenn auch in zeitbedingten Formen, etwa von den Predigern des Petrus Valdes und dann vor allem von Franziskus von Assisi und der von ihm ausgehenden Bewegung wiederaufgenommen und verwirklicht worden. Nach diesem Grundkonzept errichten die Jesusnachfolger nicht eine Oase für die Bekehrten und Geretteten, ein kleines „Jerusalem mit Mauern und Toren", sondern sie gehen ganz in die Welt hinein, nicht geschieden oder getrennt von der Welt um sie herum, mit dem Ziel, diese Erde — und das kann immer nur heißen: als Ganzes, in all ihren Dimensionen (den politischen, ökonomischen, sozialen usw.), und immer für alle — zu heiligen, d.h. zu verändern, stellvertretend für alle, ohne nach Bekehrten und Nichtbekehrten zu fragen. Ihre Heimat ist eine Diaspora, in der sie sich aber nicht verstreut oder verloren vorkommen, weil sie sich gar nicht von der Welt und den anderen Menschen geschieden erleben. Christoph Blumhardt gehört hierher (**„Gott hat freien Zugang zu allen Menschen"**), und Leonhard Ragaz (**„Gott ist auch bei den Gottlosen"**). Die ganze Menschenwelt soll vom „Reich Gottes" durchsäuert werden, so wie das Evangelium der Jesus-Bewegung nicht ein zweites Qumran, sondern eine Revolution für ganz Israel will. (Aus der franziskanischen Bewegung ist dann allerdings ein regulierter Orden geworden; aber es ist deutlich, daß ein Franziskaner-„Kloster" — Claustrum — ein Widerspruch in sich ist.)

Ich sehe in dem zweiten Grundkonzept das von der Sache des Evangeliums, von Jesus her, „erste", das ursprüngliche und für mich verpflichtende. Das andere, „benediktinische", möchte ich nicht abwerten. Es ist ein Modell, das auch andere außerhalb der Gemeinschaft ansprechen, provozieren, in Bewegung bringen kann. Aber es ist doch die sekundäre Form der Jesusnachfolge. Es kann der Tendenz zu einem unjesuanischen Dualismus nur selten entgehen. Es blendet letztlich doch die politische Dimension aus bzw. überläßt sie der „Welt". Und es wird ihm immer schwer und kaum möglich sein, das Gefälle in Richtung „Jugendsekte" zumindest in den Augen der Umwelt zu vermeiden. (Das gilt offensichtlich auch für den Bruderhof.) Zur Jesusnachfolge gehört nach meinem Glauben das Risiko der „offenen, politischen Existenz". Christen und ihre Gemeinden sind für die Welt, für andere da, nicht für sich, für ihre „Oase" oder für ihr Seelenheil im Jenseits. Ja, sie können sich gar nicht von der Welt um sie herum trennen oder unterscheiden. Es geht nicht um Kirche, sondern um die Wirkung des Evangeliums, der Botschaft vom „Reich Gottes", auf dieser Erde.

Bei meiner Bemerkung habe ich soviel allerdings gar nicht im Sinn gehabt, sondern ich bin lediglich davon ausgegangen, daß die Mehrheit der religiösen Sozialisten heute, soweit ich sie kenne, eher der zuletzt beschriebenen Sicht zuneigt, so daß Eberhard Arnolds Konzept uns einfach sachlich, theologisch und politisch ferner steht als das, was Christoph Blumhardt, Leonhard Ragaz und Erwin Eckert angestrebt haben. Damit will ich nicht beide gegeneinander ausspielen oder den Traditionsstrang von „religiösem Sozialismus", den die Bruderhof-Bewegung verkörpert, ausklammern. Aber es ist doch eine Nebenlinie. Und vieles an ihr ist fragwürdig. Oder etwa nicht?

Erhard Griese

Überlegungen zum Thema „Bruderhof"
Für Artur Mettler in dankbarer Freundschaft

Das eben erschienene Buch „Brothers Unite" (Ulster Park, N.Y., 1988) beschreibt die 1930 erfolgte Vereinigung des Rhön-Bruderhofs in Deutschland mit den hutterischen Gemeinden Kanadas. Die ständige Wiedergabe des Terminus „hutterisch Gmein" aus den Originaldokumenten mit „Hutterian Church" bezeichnet klar die Tendenz: die „hutterische Kirche" wird genauso als Konfessionskirche gefaßt, wie ehedem die „lutherische" oder die „reformierte" Kirche.

Es lohnt sich demgegenüber, den Beitrag noch einmal hervorzuholen, den Hans Zumpe, der Schwiegersohn und Nachfolger Eberhard Arnolds, in dem von Lydia Präger herausgegebenen Sammelwerk über evangelische Bruder- und Schwesternschaften geliefert hat (Frei für Gott und die Menschen, 2. Aufl. Stuttgart 1964, S. 73 ff.).

Der Theologe Heinz-Dietrich Wendland, seit langem dem religiösen Sozialismus verbunden, gab damals eine Einführung (a.a.O. S. 13 ff.), in der er hervorhob: „Bruderschaften leben in der Kirche und aus der Kirche" (S. 14). Solche Kirchlichkeit brauche aber „die energische Kritik an vielen Erscheingungsformen der Herkunftskirche keineswegs auszuschließen". Im Blick auf die jeweiligen „Stifter" (in unserem Fall also Eberhard Arnold) bemerkt Wendland: es gehe um das „Geheimnis der Berufung zu einer bestimmten Tat im Dienste Christi zu einer bestimmten Stunde" (S. 17), also um das, was Paul Tillich einst „Kairos" nannte.

Die vielen Menschen, die anfangs der 60er Jahre die Bruderhöfe verlassen haben, blieben (bei großen und einschneidenden Unterschieden im weiteren Lebensweg) doch weiterhin davon überzeugt, daß es sich bei dem Lebenswagnis des Bruderhofes um eine wichtige Station auf dem Weg zum Reich Gottes gehandelt habe.

Als Eberhard Arnold noch nicht den problematischen Weg der Vereinigung mit den Alt-Hutterern gegangen war, hat er einmal von den verschiedenen *Karikaturen* gesprochen, in denen das Gottesreich sich unter uns abbildet. Zu diesen *(immer wieder erforderlichen!)* Karikaturen könnte der Bruderhof gehört haben. Aber sollte es falsch sein, die Heilsarmee, die katholischen „Basisgemeinden" und anderes auch zu solchen „Karikaturen" zu rechnen? Ist der Weg der Durchsetzung geschichtlicher Kontinuität („hutterische Kirche"!) ein göttlicher Weg, wenn die Verdammung der Abweichler der Preis ist, den man dafür zahlt?

Entscheidend scheint mir folgende Einsicht Wendlands zu sein (a.a.O. S. 30f.): „Richtig ist und bleibt in dieser Sache, daß, wie die Kirche im ganzen, so auch die Gemeinschaften in ihr im Geiste der *Buße* und der Selbstprüfung leben müssen, weil sie dazu da sind, Gott und den Brüdern und

Schwestern in der ganzen Christenheit zu dienen und nicht ihre Eigenarten zu kultivieren oder zu verherrlichen und sich ihrerseits für die einzig wahre Form des Christseins in der Welt auszugeben."

Speziell auf die *Armut* bezogen, schreibt Roger Schutz, der Prior von Taizé: „Die äußeren Zeichen der Armut können nicht verhindern, daß wir insgeheim ein verborgenes Streben heben, ein Machtbedürfnis, ein Verlangen nach Herrschaft über den Nächsten ... Würde man ein in einer Überflußgesellschaft unerreichbares Ideal aufstellen, so hieße das, jene, die die Armut nach dem Evangelium leben wollen, in einen permanenten Konflikt versetzen. Sie streben dann nach etwas Unerfüllbarem. Das Evangelium zerstört nicht die Persönlichkeit, es will nur heilsame Unruhe stiften ... Ohne die Liebe ist der Geist der Armut nichts, ein Schatten ohne Licht. Kann der glaubwürdig sein, der im Namen der Armut den Nächsten selbstgerecht verurteilt?" (Warten auf das Ereignis Gottes, 5. Aufl. Freiburg 1973, S. 111 f.)

Konkretisieren wir dies alles ein wenig am Beispiel des Bruderhofes, so ist zu sagen, daß wir hier den etwas paradoxen Verlauf haben, daß in den „Großkirchen" gerade die Einsicht vom Unrecht des Konfessionalismus dämmert (vgl. etwa Emil Brunner: Das Mißverständnis der Kirche; Gregory Baum: Man Becoming; und viele andere), während der Bruderhof den Rückweg ins konfessionelle Zeitalter beschreitet!

Statt der Christenheit als ganzer modellhaft den Weg zur urchristlichen Einfachheit zu zeigen, wird die vom hutterischen Täuferführer Peter Rideman vorgenommene Abgrenzung von der allgemeinen Kirche zementiert (vgl. die Abschnitte: „Vom Tempel, und daß wir nicht darein gehen" und „Von den Pfaffen und warum wir nichts mit ihnen zu tun haben" in Ridemans „Rechenschaft").

Kann ich, um ein Beispiel zu nennen, wirklich von allen katholischen Kirchen in der Welt sagen, sie seien „durch die Opfer, so den Teufeln geschehen, erbaut worden" und man solle „dieselbigen Orte gar ausrotten und abbrechen" (Rideman a.a.O.)? Spricht hier nicht vielmehr jener Geist des Verdammens, der Luther seine schrecklichen Sätze gegen die Synagogen ausstoßen ließ?

Nun enthält Ridemans Bekenntnis freilich nicht nur solch tief fragwürdige Passagen, sondern auch manches (ich würde sagen: vieles), was für die ganze Christenheit wohl zu bedenken wäre. Nehmen wir allerdings (als Kernfrage) die Eigentumsfrage hervor, so muß die Alleingültigkeit von Gemeineigentum, wie die Hutterer sie vertreten, aus den von Roger Schutz dargelegten Gründen als unanehmbar gelten.

Denn — um es zu wiederholen — die Behauptung, nur der könne Christ sein, der auf einem Bruderhof in Gemeineigentum lebt, verstößt entschieden gegen den Geist des Evangeliums, das auch den Menschen der „Überflußgesellschaft" das Heil bringen will — allerdings nicht ohne entschiedene Sinnes- und Verhaltensänderung! Aber der Rückzug aus der Gesamtkirche und der Gesamtgesellschaft macht ja gerade eine Einwirkung auf die Menschen in diesem Sinne unmöglich — oder reduziert sie doch auf den Versuch, Menschen für das Bruderhofleben anzuwerben, wobei aber klar ist, daß sich dieses Leben nicht einfach für jedermann eignet. (Wer das bezweifelt, mag darüber nachdenken, daß die ökonomische Grundlage der Bruderhöfe, der Verkauf von Spielzeug, nur deshalb „funktioniert", weil es „draußen in der Welt" kauffähige Menschen gibt!)

Roger Schutz hilft uns außerdem (in Verbindung mit Wendland) dazu, auf die inneren Zustände in den Bruderhöfen einen Blick zu werfen. Man kann wohl sagen, daß eine ganze Reihe vor jetzt fast dreißig Jahren ausgestoßener oder weggegangener „Bruderhöfer" noch immer unter traumatischen Beschwerden leiden. Hat hier die mangelnde Liebe sich nicht geradezu verheerend ausgewirkt? Und wer wollte — nicht nur in der durch den Namen Hans Zumpe gekennzeichneten Periode *vor* 1960, sondern auch in der durch den Namen Heini Arnold gekennzeichneten Periode *nach* 1960 — jenes „Verlangen nach Herrschaft über den Nächsten, das durch die Oberfläche überdeckt ist", übersehen? Wer *könnte* es übersehen?

Hier wären nun Betrachtungen über den moralisierenden und verflachenden Sündenbegriff der Hutterer anzuschließen, und es wären die Überlegungen zu wiederholen, die *Reinhold Niebuhr*, den „Sozialpfarrer" amerikanischer Art, von der Frühform des „social gospel" abkommen ließen.

Da dies in unserem Rahmen nicht möglich ist, mag Hans Zumpes eingangs erwähnter Beitrag hier noch ein wenig ausgewertet werden.

Zumpe stellt fest: „Auch wir stehen immer wieder in der Gefahr, nur unseren eigenen Kreis mit seinen Aufgaben und Nöten zu sehen. Doch bringt uns die ständige Verbindung mit der Außenwelt immer erneut unsere eigentliche Aufgabe zum Bewußtsein." (a.a.O. S. 93) Zumpe nennt diese „eigentliche Aufgabe" nicht ausdrücklich, doch darf man annehmen, daß er an die Bergpredigt-Ermutigung und -Zumutung an die Jünger denkt, Salz und Licht der Welt (wohlgemerkt: der Welt!) zu sein. Es gibt auch Zeugnisse von Eberhard Arnold selber, die dahingehend lauten, die Gefahren des „Huttertums" müßten klar gesehen werden, wie denn Arnold selber zeitlebens von der missionarischen Aufgabe nicht hat lassen wollen.

Im Bruderhof solle „die Überwindung der antisozialen Macht und des Ego (des 'Ich')" angestrebt werden (S. 73). „Wir heutigen Menschen (nur wir heutigen Menschen? A.P.) sind freilich nicht sonderlich geeignet zum Gemeinschaftsleben. Wir wissen, daß wir einen ständigen Kampf gegen Egoismus, Individualismus und Subjektivismus zu führen haben. Wir brauchen die gegenseitige Korrektur in Ermahnung und Anrede."

Dieser schönklingende Satz verbirgt etwas, was später, in einem Rundbrief Hans Zumpes an seine Freunde vom Dezember 1972, schmerzlich deutlich wird. Er könne, sagt er dort, „heute nicht mehr andere so beurteilen und verurteilen wie in früheren Tagen, auch nicht mehr an Gerichten und Gerichtsbeschlüssen teilnehmen".

Denn was wohlklingend als „gegenseitige Korrektur" bezeichnet worden war, ist in der realen Wirklichkeit (in die etwa Benjamin Zablockis Buch „The Joyful Community" einen Einblick gibt) eine Abfolge von Zuchtmaßnahmen, von der sich ein in der „offenen Gesellschaft" der Gegenwart Lebender wohl kaum eine Vorstellung macht. So muß man ganz genau fragen, was mit der „Überwindung des Ich" denn konkret gemeint ist. Hans-Joachim Schoeps, der jüdische Gelehrte, hat von einer Begegnung mit Eberhard Arnold geschrieben: „Es fehlte wenig, daß er mich, einen sechzehnjährigen Jungen, in den geistigen Zusammenbruch getrieben hätte." (Rückblicke, 2. Aufl. 1963, S. 45)

Derselbe Gott, der alles Denken dem Gehorsam gegen Christus unterstellen will (2. Korinther 10,5), sagt unbedingt auch jedem einzelnen Menschen: „Fürchte dich nicht, denn ich habe dich erlöst; ich habe dich bei deinem Namen gerufen; du bist mein!" Diese Zusage, die in der Christenheit durch das Sakrament der Taufe noch zusätzlich verbürgt ist, macht Menschen unabhängig von allen „Gurus", „Führern" und religiösen Machthabern.

Während Leonhard Ragaz lebenslang das *„Du sollst"* der Bibel, also die *Forderung*, hervorgehoben hat, hat der andere große Zürcher, Emil Brunner, umgekehrt die Gabe betont: *„Du darfst sein"* (so besonders in seinem Buch: Der Mensch im Widerspruch). *Beiden* aber war die personhafte Orientierung und das unbedingte Festhalten der *Freiheit* des Einzelnen gemeinsam (vielleicht eine erfreuliche schweizerische Eigenart!).

In einer kritischen Unterredung, die Leonhard Ragaz kurz vor Eberhard Arnolds Tode mit diesem hatte, spielte Arnolds Verachtung der Demokratie als bloßer „Menschenherrschaft" eine wichtige Rolle. Das stolze Bekenntnis eines Bruderhöfers: „We are not a democracy, we're a dictatorship of the holy spirit" (wir sind keine Demokratie, wir sind eine Diktatur des heiligen Geistes) (zitiert bei B. Zablocki, The Joyful Community, Nachdruck 1973, S. 99) bezeichnet genau den Punkt, wo wir, so denke ich, sowohl um des Menschen, wie um Gottes willen nicht nachgeben dürfen!

Niemals darf Gruppendruck oder Gruppenterror das individuelle Gewissen unterdrücken! Es ist beschämend für manchen als „christlich" ausgegebenen Leichtsinn, wie intensiv die sowjetische Gesellschaft zur Zeit die Werte der Demokratie entdeckt.

„Kollektives Schöpfertum", so sagte Alexander Jakowlew unlängst in Frankfurt, „soll auf der Grundlage uneingeschränkter Glasnost, Offenheit, freier Diskussionen beruhen, die der einzige Weg zu grundsätzlichen Übereinstimmungen sind. Ernsthafte, konstruktive Diskussionen unter Gleichgesinnten sind immer eine reinigende Erneuerung, sie sind die wichtigste Quelle von Einheit und Weiterentwicklung." (Frankfurter Rundschau, 12.1.1989, S. 12)

Gewiß, der Weg der Demokratie, des „government by discussion" (Lincoln), ist ein mühevoller Weg, — die enthusiastische Einheitserfahrung (wir denken an Bhagwan in Oregon und Jim Jones in Kalifornien!) ist überaus lockend. Aber die Bewahrung unseres Personenkerns, unseres persönlichen Gewissens (über die kein Mensch, sondern nur Gott verfügen darf) und die Verknüpfung von „Links und Frei" (Willy Brandt) sind Dinge, die wir besser nicht ins Rutschen kommen lassen.

Arnold Pfeiffer

Eingabe des Internationalen Bundes religiöser Sozialisten an die europäische Oekumenische Versammlung für Frieden, Gerechtigkeit und Erhaltung der Schöpfung, Basel, Pfingsten 1989

Die religiösen Sozialisten sind eine politische Bewegung, die — durch das Evangelium motiviert — seit mehr als achtzig Jahren ein politisches Zeugnis abzulegen versucht. Sie tut das im Sinne eines demokratischen Sozialismus durch Mitarbeit in politischen Gruppen der progressiven Linken und in den Gewerkschaften, je nach den spezifischen Bedingungen eines Landes.

Wir sind glücklich, daß sich zum ersten Mal in der Geschichte katholische, orthodoxe und evangelische Christen zu gemeinsamer Beratung finden, und besonders glücklich, daß sozialethische Themen als allererste besprochen werden sollen. Sowohl die Oekumenische Bewegung als auch die katholische Kirche blicken auf eine längere Tradition von Sozialenzykliken und Erklärungen zurück; nun drängt die Zeit, daß sie die Christen aller Konfessionen gemeinsam für die Erhaltung der Erde und für eine gerechte Verteilung ihrer Güter aussprechen. Es ist nicht die Aufgabe der Kirche, an die Stelle der Politiker zu treten und deren Sprache zu sprechen, aber sie darf in ihren Aussagen nicht so abstrakt bleiben, daß jeder Politiker sie nach Belieben interpretieren kann. Deshalb sollten in den Erklärungen der Oekumenischen Versammlung die Konsequenzen für die praktische Politik mindestens angedeutet werden.

Am Programm der Oekumenischen Versammlung überzeugt uns die Verknüpfung des Friedens mit der Suche nach (internationaler und intranationaler) Gerechtigkeit und mit der Umwelterhaltung. Das sind auch nach unserer Meinung die wichtigsten Weltprobleme, für die heute praktikable politische Lösungen gefunden werden müssen.

Unsere politischen Grundanschauungen, die wir aus dem Evangelium herleiten, sind die einer demokratischen Gesellschaft und eines demokratischen Staates. Für die Friedensfrage heißt das, daß nicht der technokratische Kalkül, von welcher Seite er auch ausgehen möge, das letzte Wort haben darf. Im Umgang zwischen Menschen, Völkern und Staaten soll der Schwache und Kleine gleichviel gelten wie der Mächtige und Große.

Mit Erschrecken beobachten wir, daß sowohl in den internationalen Beziehungen als auch im Inneren jeder Gesellschaft Völker und Menschen immer stärker an den Rand gedrängt sowie von wichtigen Gütern und von Entscheidungen ausgeschlossen werden. Damit verstößt man gegen das christliche Grundprinzip der Solidarität.

Viele Länder marginalisieren heute das „neue Proletariat" der Arbeitslosen, der seelisch Kranken, der Alten, der alleinerziehenden Mütter, dazu Minoritäten aller Art, z.B. Einwanderer und Flüchtlinge. Es ist vor Gott nicht Recht, Menschen in ihrer Not mit Unterstützungsgeldern abzufinden und ihre Notlage als definitiv und unabänderlich zu verstehen. Ihre Marginalisierung ist ja nicht nur ein ökonomisches Faktum, sondern schließt sie auch von wichtigen kulturellen Gütern wie Bildung und von der Mitwirkung an existentiellen politischen Entscheidungen aus. In der Situation von Ländern der Dritten Welt zeichnet sich genau das gleiche Muster einer Marginalisierung ab.

Der Umgang mit der Natur ist ein Spiegelbild der Art, wie der Mensch mit dem Menschen umgeht. Der Wille zur hemmungslosen Ausbeutung zeigt sich im Umgang mit Arbeitskräften, Handelspartnern und Gütern der Natur. Die Manipulation von Menschen ist aus den gleichen Gründen abzulehnen wie die Manipulation der Natur; beides verbietet sich aus Respekt vor dem Schöpfer und seinem Werk.

Die Maßstäbe für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung sind daher Solidarität, Demokratie und Respekt.

Das richtige Verhältnis zwischen Menschen in der Gesellschaft heißt in der Sprache der Politik: **Solidarität**. Dieser Begriff ist mitgeprägt worden von der jüdisch-christlichen Tradition; in ihm legt die Nächstenliebe in unserer politischen Welt fort. Solidarität ist am prägnantesten formuliert im Satz: Liebe deinen Nächsten wie dich selbst. Das bedeutet nicht etwa Aufopferung, nicht einseitige Betonung des Nächsten, sondern Einbringen, Ernstnehmen von uns selbst.

Für den politischen Bereich legen wir Gewicht darauf, daß Solidarität eine gegenseitige Verpflichtung bedeutet, füreinander aufzukommen. Solidarität ist nicht Hilfe in einer Richtung, sie geht nicht einseitig vom Starken zum Schwachen. Sie ist gegenseitig. Wenn wir von politischer Solidarität sprechen, ist nicht nur das Individuum gemeint, sondern die gesamte gesellschaftliche Struktur. Es geht umd das Entstehen einer politischen Struktur, in welcher es Realität werden kann, daß Menschen füreinander gegenseitig aufkommen. Solidarität gegenüber den Arbeitslosen heißt nicht nur, daß wir ihnen eine Unterstützung ausbezahlen – was ja gewiß auch geschehen soll, – sondern vor allem die Schaffung neuer Arbeitsplätze. So vermeiden wir lange dauernde Arbeitslosigkeit und geben den Arbeitslosen die Möglichkeit, ihrerseits wieder Solidarität zu üben. Bei der politischen Solidarität muß also immer auch die strukturelle Komponente berücksichtigt werden; gegenseitige Solidarität ist unmöglich bei großer Ungleichheit. Barmherzigkeit ist nötig, aber sie ist in großen politischen Verbänden unzureichend. Ohne Barmherzigkeit aber würde das politische Zusammenleben ärmer um die wertvolle Möglichkeit, sich um den Mitmenschen persönlich anzunehmen.

Ausgehend von einem so umschreibenen Solidaritätsbegriff gelangen wir zur Maxime der **Gerechtigkeit** im Zusammenleben. Sie ist kein statischer Zustand, sondern ein letztes Ziel in einer sich ständig verändernden Gesellschaft. Solidarität ist der Kompaß, um dieses Endziel zu erreichen. Gerechtigkeit ist niemals vollständig, sondern muß in immer neuen Formen verwirklicht werden.

Frieden ist für uns mehr als die Abwesenheit des Krieges, obwohl diese eine erstrangige Notwendigkeit darstellt. Wenn wir über politischen Frieden sprechen, klingt bei uns der jüdisch-christliche Hintergrund des Wortes Schalom mit. Das ist ein Friede, der mehr bedeutet als die Abwesenheit von Krieg; es ist das Bild einer Welt, die von Gottes Liebe erfüllt ist.

Friede im politischen Sinn ist aber doch ein erster Ansatz für den Schalom. Angesichts des enormen Vernichtungspotentials ist dieser erste Schritt allerdings für große Teile der Welt eine Sache von Tod und Leben.

Einige minimale Vorbedingungen müssen für den politischen Frieden erfüllt sein: Atomare Waffen (sowohl deren Besitz als auch deren Anwendung) sind unverantwortlich. Defensive Systeme sollen soviel als möglich von einer nicht-provozierenden Art sein („strukturelle Nicht-Angriffsfähigkeit"). Förderung vertrauensbildender

Maßnahmen.

Erst wenn an diesen Vorbedingungen gearbeitet worden ist, kann die positive Füllung des Begriffs „Frieden" anfangen: Das ist dann ein Frieden, der mehr bedeutet als Nicht-Krieg. Demokratie ist für uns eine tragende Voraussetzung dieses positiven Friedens. Positiver Friede bedeutet ein Zusammenleben, in dem die Machtstrukturen durch demokratische Beschlußfassung beeinflußt, ja beherrscht werden.

Macht korrumpiert. Demokratie ist die beste Garantie, um die Macht kontrollierbar und beherrschbar zu halten. Demokratie kennt viele Formen und Inhalte; entscheidend ist die Kontrollierbarkeit der Macht. In der Friedensfrage gilt dies vor allem für die politische Macht, die übrigens recht oft mit ökonomischer Macht gekoppelt ist. Von positivem Frieden kann man auch in anderen Bereichen der Gesellschaft nur sprechen, wenn Macht durch Menschen oder Institutionen in Schach gehalten wird, die ihr die Balance halten. Auch der Arbeitsfriede ist nur möglich, wenn die Arbeiterorganisationen unter demokratischen Bedingungen wirken können.

Unser Kriterium für die **Erhaltung der Schöpfung** ist der Respekt. Darin klingt die jüdisch-christliche Überzeugung mit, daß die Welt samt allem, was in ihr ist, Gottes Schöpfung ist. Der Mensch darf nicht in blindem Eifer zügellos die Unversehrtheit der Schöpfung antasten. Mensch und Natur haben jedes einen eigenen Wert, die nicht vom ökonomischen Wert abhängen, obwohl das heute in vielen Fällen so verstanden wird.

Für die politische Welt ist **Respekt** eine neue Vokabel. Respekt war bisher nur ein Wert innerhalb der Privatsphäre, und dieser Gebrauch des Begriffs führte dazu, daß man heute dem Wort Respekt auch einen politischen Wert geben muß. In der politischen Sphäre bedeutet Respekt vor dem Menschen und vor der Natur, daß beide so belassen werden sollen, wie sie angelegt worden sind. Beide haben ein Recht auf ihr Eigenleben. Das gilt für das kleinste Pflänzlein wie für die gesamte Erde, für das Meer und für den Menschen. Auch der schwachsinnige, der invalide, der alte Mensch hat ein Recht auf sein Leben.

Respekt bedeutet die politische Verantwortung dafür, das bedrohte Leben in seiner Existenz zu schützen; Respekt bedeutet, daß in allen politischen Abwägungen der Wert des Lebens an sich mitbedacht werden muß; das geht weit über alle ökonomischen Überlegungen hinaus. Respekt bedeutet, Mensch und Natur in ihrem Wert zu belassen, selbst wenn die Macht bestünde, anders vorzugehen.

Die Menschenrechte haben ihren formellen Ausdruck gefunden in der universellen Erklärung der Menschenrecht von 1948. Ein solches Grundgesetz sollte auch die Rechte der Natur garantieren. Dabei müßte als Referenz der Begriff des politischen Respektes dienen, der anzuwenden wäre, wenn sich die Interessen von Natur und Mensch aneinander stoßen. Das Recht des Menschen geht dem Recht der Natur nicht automatisch vor; Respekt bedeutet große Sorgfalt beim Abwägen. Es ist schwierig, daß Menschen die nötige Sorgfalt ohne Mithilfe von anderen Menschen aufbringen. Die Natur vertritt ihre Rechte nicht selber; ihre Wahrnehmung steht immer in der Verantwortung der Menschen. Nur in einer Haltung des Respektes können die Rechte des Menschen und der Natur gegeneinander abgewogen werden. ■

Tagungen des Leonhard-Ragaz-Instituts

Tagung in Arnoldshain: „Zukunft der Schöpfung: Messianische Utopien in der Bibel"

Um die Grundlegung ökologischer Theologie geht es vom 19.-21. Mai 1989 bei einer Tagung in der Evangelischen Akademie Arnoldshain. Näher beleuchtet werden soll die messianisch-utopische Perspektive der „Befreiung aller Kreatur" in den biblischen Überlieferungen des Alten und Neuen Testamentes. Während dieser Tagung werden Teile der Ausstellung des Instituts über den Religiösen Sozialismus gezeigt.

Jahrestagung des Leonhard-Ragaz-Institutes vom 26.-28. Mai 1989

Der Einstieg in das Thema „Religiöser Sozialismus und Ökonomie" steht auf der Tagesordnung der nächsten Jahrestagung des Instituts vom 26.-28. Mai 1989. Die Diskussion soll sich schwerpunktmäßig um die Bedeutung und Funktion des „Geldes" drehen, das in engstem Zusammenhang mit dem biblischen (und religiös-sozialistischen) Zentralbegriff des „Mammon" und mit dem von Karl Marx so hervorgehobenen Begriff des „Kapitals" steht. Dabei soll auch erörtert werden, welchen Stellenwert die Aussagen der „Klassiker" des Religiösen Sozialismus für die Analyse und Veränderung heutiger Ökonomie haben.

Im Rahmen der Jahrestagung wird auch die Mitgliederversammlung 1989 des Institutes durchgeführt.

Tagung im Herbst 1989 in Freudenberg: „Bergpredigt und Politik"

Die ursprünglich für Herbst 1988 geplante Tagung zum Thema „Bergpredigt und Politik" findet nunmehr vom 11.-15. September 1989 in der Gustav-Heinemann-Akademie in Freudenberg in Zusammenarbeit mit der Friedrich-Ebert-Stiftung statt. Die Bergpredigt-Auslegung im Religiösen Sozialismus hat gezeigt, daß die Bergpredigt Jesu einen „sozialen Sinn" hat, der auf eine genossenschaftliche Gesellschaft abzielt. Von daher erhält die Bergpredigt Jesu eine sehr aktuelle Dimension, die während der Tagung erörtert werden soll.

Tagung zum 70. Todestag von Christoph Blumhardt in Bad Boll: „Politik aus der Nachfolge"

Die Evangelische Akademie Bad Boll veranstaltet vom 3.-5. November 1989 ein Symposion zum 70. Todestag von Christoph Blumhardt, einem der „Väter" des Religiösen Sozialismus.

Das Leonhard-Ragaz-Institut ist mit der Instituts-Ausstellung über den Religiösen Sozialismus an dem Symposium beteiligt. Mitglieder des Institutes leiten eine Arbeitsgruppe während des Symposions, und zwar die Arbeitsgruppe „Christoph Blumhardt, Leonhard Ragaz und der Religiöse Sozialismus".

Also arbeiten wir getrost weiter. Arbeiten wir ruhig auch für Demokratie, Sozialismus, Weltfrieden, neue Bildung. Wenn wir das nicht als Sport treiben, sondern aus einem Auftrag heraus, in organischem Anschluß an die gottgewollte Entwicklung dieser Zeiten, dann arbeiten wir am besten auch für die Zukunft und für alle Zeiten. Und wenn auch die ***unmittelbaren*** *Ziele unserer Arbeit wertlos wären, dann behielte seinen Wert unser Arbeits-Wille, behielten ihren Wert unsere Hingebung und Treue, behielte seinen Wert unser Dienst Gottes und des Menschen. Sie blieben aufbewahrt, würden zum „heiligen Samen" getan.*

Man könnte dagegen allerdings einwenden, ein Arbeiten, das nicht auf unmittelbaren Erfolg hoffen dürfte, ein Arbeiten auf so lange Sicht, ein Arbeiten ins Unsichtbare hinein, müsse jener Freudigkeit entbehren, ohne die es doch kein gedeihliches Tun gebe, es sei zu stark mit Resignation belastet. Gewiß, dieses Bedenken hat, nicht ganz unrecht. Resignation ist in mancher Beziehung wohl das Los unseres Geschlechtes. Und Resignation kann lähmen. Ja, aber sie kann auch stärken, beleben. Indem sie von Illusionen befreit, kann sie die Hoffnung erwecken; indem sie falsche Wege versperrt, kann sie zu jenen tiefsten Quellen allen Tuns führen, die aus dem Ewigen kommen, worin alles Tun, das aus ihm stammt, auch lebt und Erfolg hat, und zwar unmittelbaren. Wer fassen kann, der fasse es!

(Leonhard Ragaz)

Hinweise auf Bücher

Eberhard Löschcke, Auf dem Weg zur Religion des Lebens: Christen im Brefreiungskampf Nicaraguas und die marxistische Religionstheorie. Selbstverlag des Sozialwissenschaftlichen Instituts der EKD, Postfach 25 05 70, Bochum, 1988

„Die nicaraguanische Revolution ist die erste in der Geschichte, in der Christen eine Rolle von höchster Bedeutung einnehmen und den Mythos zerstören, daß das Christentum mit der Revolution unvereinbar sei." (Tomás Borge)

Nicht zuletzt wegen dieses Phänomens hat der Befreiungsprozeß in Nicaragua weltweite Aufmerksamkeit auf sich gezogen und ist ihm Anerkennung und Unterstützung durch die ökumenische Bewegung zuteil geworden; denn hier handelt es sich um eine von Christen mitgetragene Befreiungsbewegung, die erstmals in der Geschichte sich gesellschaftlich durchgesetzt und die Macht errungen hat.

Die befreiende Praxis von Christen hat einen doppelten Lernprozeß ausgelöst: „Nicaraguanische Christen (sind) zu neuen inhaltlichen, praktischen und organisatorischen Ausdrucksformen ihrer Glaubensüberzeugungen gelangt, die in Einklang mit dem revolutionären Engagement stehen. Und die Sandinisten haben aufgrund dieser Praxis über die traditionelle marxistische Religionsauffassung hinausgehend eine Haltung der Wertschätzung der Religion entwickelt." (11)

Damit wurde „eine neue Qualität in der Verbindung von Marxisten und Christen erreicht, eine dritte Stufe der 'Einheit' beider Kräfte nach dem 'Dialog' und der 'strategischen Allianz'." (11)

Dieser 'Einheit' von Christen und Marxisten in der nicaraguanischen Praxis geht Eberhard Löschcke im vorliegenden Buch auf den Grund. Konstitutiv ist für ihn dabei das Stichwort „Erkenntnisgewinn aus der Praxis".

So nimmt Teil I „Die Christen im Prozeß der Befreiung Nicaraguas" den größeren Teil seiner Arbeit ein. Er zerfällt in zwei Abschnitte. Die detaillierte und übersichtlich gegliederte Darstellung der „gesellschaftliche(n) Praxis der Christen im Befreiungskampf" besticht durch ihre Fülle an bisher in deutscher Sprache nicht zugänglichem, authentischen Material.

> *„... Seid alle mal still und hört mir zu*
> *in den Katakomben*
> *schon am Nachmittag wenn es wenig Arbeit gibt*
> *male ich an die Wände*
> *an die Wände der Katakomben*
> *die Bilder der Heiligen*
> *der Heiligen die gestorben sind als sie den Hunger töteten*
> *und am Morgen folge ich den Heiligen nach.*
> *Jetzt möchte ich mit euch über die Heiligen reden*
> *...*
> *Genug geschwatzt!*
> *JETZT WERDEN WIR LEBEN WIE DIE HEILIGEN."*
>
> *L. Rugama (45)*

Die LeserInnen werden hier auf anschauliche Weise in die komplexen Entwicklungen eingeführt, die zur Krise der Diktatur bis hin zum Sturz Somozas beitrugen. Das Ergebnis, „es waren also eine Mehrheit von Katholiken, die sich aus drei verschiedenen Strömungen zusammensetzte, und eine Minderheit von Protestanten, die – auf unterschiedliche Weise – am Sturz der Diktatur mitwirkten" (96), erklärt sich nicht allein auf dem Hintergrund der ökonomischen und gesellschaftlichen Situation in Nicaragua, sondern ist auch Frucht des 2. Vatikanums und Medellins, die „den Ansatzpunkt erbracht hatten, daß sich die gesellschaftlichen Veränderungen auch innerkirchlich umsetzten und von dort auf den gesellschaftlichen Prozeß zurückwirkten" (108).

Es folgt eine Analyse der „religiöse(n) Veränderungsprozesse im Kontext der nicaraguanischen Befreiungspraxis". Hier ist es interessant nachzuvollziehen, wie „die Leute 'unten'" (120), d.h. theologische Laien, die 'kaum lesen können' und nicht der herrschenden Klasse angehören, ein Verständnis von Bibel, Kirche und Christentum entwickeln, das sich in einer Veränderung der Inhalte — Gott und Jesus Christus, Reich Gottes, Maria — in einer Veränderung des rituellen wie des gesellschaftlichen Handelns und in einer Veränderung der Institution Kirche niederschlägt.

Auch dieser Teil bietet eine Fülle an Interviewausschnitten und an authentischen Texten, die die LeserInnen in die Welt nicaraguanischer Christen mithinneinnehmen.

> *Aus der Misa Campesina Nicaragüense (140):*
> *„Du bist der Gott der Armen*
> *der Einfache und Menschliche*
> *der Gott, der auf der Straße schwitzt*
> *der Gott mit dem sonnengegerbten Gesicht*
> *Deshalb spreche ich zu Dir*
> *so wie mein Volk spricht*
> *weil Du der werktätige Gott bist:*
> *Christus, der Arbeiter."*

In Teil II des vorliegenden Buches unternimmt es der Autor nun, aufgrund des oben beschriebenen „Erkenntnisgewinn(s) aus der Praxis" neue theoretische Perspektiven aus der historisch-materialistischen Religionsauffassung von Marx und Engels zu entwickeln.

Den Anstoß zu dieser theoretischen Vertiefung der veränderten Praxis Nicaraguas liefert ihm Tomás Borge selbst mit seiner Auffassung über die im revolutionären Prozeß engagierten Priester: „... Sie sind **wahre** Christen ... Trotzdem, **und vielleicht deshalb** identifizieren sie sich mit den Armen." (183) E. Löschcke versucht, ein Konzept zu entwickeln, „das das 'Vielleicht deshalb' mit Hilfe marxistischer Kategorien und Methoden ein wenig erhärten soll" (184). Seine Untersuchung beruht vorrangig auf den „reifen Werke(n)" (185) Marx' und Engels'. Hier findet er im Ansatz bereits die Aspekte eines religionstheoretischen Konzepts enthalten, das zur Deutung der nicaraguanischen Erfahrungen fruchtbar zu machen ist.

Grundlage dieses Konzepts ist die Hegemonietheorie Gramscis. In ihr wird „die Bedeutung der Ideologie für Aufbau, Erhalt und Bekämpfung der Herrschaft einer Klasse oder eines Blocks von Klassen" (218) nach der Marxschen Basis-Überbau-Konzeption entwickelt und „systematisch auf die Strategie einer untergeordneten Klasse, die nach der Macht strebt" bezogen. D.h.: der Volkskatholizismus hatte in Lateinamerika in der Phase stabiler Hegemonie herrschaftsstabilisierende Funktion. In einer Hegemoniekrise gerät auch die religiöse Herrschaft in die Krise. Die aufbegehrenden Klassen entwickeln auch ein neues Verhältnis zur Religion. Sie interpretieren religiöse Symbole um, entwickeln neue Gottesbilder, „sogar dem Gottesverständnis (wird) die bislang beherrschende vertikale Struktur genommen, wenn es heißt, daß Gott nur in der Begegnung mit den 'Armen' anzutreffen sei" (252). Die Anwendung dieser Hegemonietheorie erlaubt es, die „tatsächliche revolutionäre Wirkungsmöglichkeit" der Religion anzuerkennen, ohne den Boden historisch-materialistischer Gesellschaftsanalyse zu verlassen.

Löschcke weist nach, daß auch Marx eine Unterscheidung von fetischisierter und authentischer Transzendentalität traf und leitet daraus die religionstheoretische Unterscheidung von falschem und richtigem religiösen Bewußtsein ab.

„Nur inmitten einer befreienden Praxis (kann) die — annäherrnde — Erkenntnis des wahren Gottes erlangt werden." (290) Bezogen auf die lateinamerikanischen Gesellschaften des Übergangs vom abhängigen Kapitalismus zum Sozialismus leitet Löschcke daraus drei Voraussetzungen für die Entstehung eines „richtigen" religiösen Bewußtseins ab: 1. die „Entwicklung des wissenschaftlichen Sozialismus", 2. die „Existenz einer starken religiösen Tradition in den unterdrückten Klassen", 3. die „Krise des abhängigen Kapitalismus und (das) Entstehen einer Befreiungsbewegung". (298) Hier wird deutlich, daß es Löschcke in seinem Buch nicht um den theologischen Ansatz einer Theologie der Befreiung geht, sondern um die marxistische Analyse ideologischer Erscheinungsformen in Gesellschaften des Übergangs zu einer sozialistischen Produktionsweise.

Sein abschließendes „Deshalb — und vielleicht nicht trotzdem" drückt die Hoffnung aus, daß es auch anderswo auf der Welt immer mehr Menschen geben möge, die „die innere Transzendentalität des wirklichen Lebens inmitten einer Befreiungspraxis" (300) entdecken und sich religiös aneignen, die Hoffnung, daß der theoretische Dualismus Marxismus — Christentum von der Praxis überholt und aufgehoben wird.

Annette Muhr-Nelson

Dittmar Rostig: Leonhard Ragaz
(Reihe: Christ in der Welt, Heft 63, Berlin/DDR).

Außer der großen, ihrer Vollendung noch harrenden Biographie von Markus Mattmüller haben wir zum Leben und Werk von Leonhard Ragaz die Studie von Andreas Lindt von 1957 und das holländische Buch von M. J. Top (1977).

Mit diesen großen Werken tritt Dittmar Rostig, der junge Leipziger Theologe, nicht in Konkurrenz, wenn er in diesem Heft, das mit guten, zum Teil unbekannten Illustrationen versehen ist, einem breiteren Leserkreis das Leben und die Botschaft von Ragaz näherbringt.

„Er war und blieb stets ein Suchender. Das Ziel seines Lebens sah er in Jesu Botschaft vom Reiche Gottes. Nicht von ungefähr legte er solchen Nachdruck auf die zweite Bitte seines Vaterunsers und machte mit seiner Akzentuierung deutlich, was ihm Hoffnung und Gewißheit vermittelte: "Wir beten nicht: Laß uns in dein Reich kommmen, sondern: Dein Reich komme zu uns." So hebt Rostigs Darstellung an, die uns in die bündnerische Heimat führt (auch seine vorwärtsweisende Begrüßung des teilweisen Automobilverbotes auf den Bündnerstraßen wird nicht verschwiegen!), in die Churer Sozial- und Bildungsarbeit von Ragaz, schließlich in die Münsterpfarrzeit in Basel, als Ragaz sich dem lebendigen Gott der alttestamentarischen Propheten zugewandt habe.

Als Wende zur politischen Parteinahme gilt die Maurerstreikpredigt von 1903, gefolgt von der ausführlichen Erörterung der sozialen Frage in dem Vortrag „Das Evangelium und der soziale Kampf der Gegenwart" von1906, den Rostig als Ragazens "eigentliches religiös-soziales Bekenntnis" verstehen möchte. Die schmerzliche Trennung von Hermann Kutter, der den Weg des Predigers nicht mit dem des politisch Tätigen vertauschen wollte, wird anläßlich des Zürcher Streiks vom Sommer 1912 registriert.

Die politischen Akzente bei Ragaz stellt Rostig ganz ausgezeichnet so heraus, daß es sich um die Ablehnung der "Trias von Mammonismus, Stadtkultur und Staatsvergötterung" (S. 23) gehandelt habe. Der politischen Programmatik, den Sozialismus mit "Staatsgewalt, Diktatur und roten Garden" zu errichten, stand Ragaz ... fremd gegenüber. Denn das letzte Ziel gesellschaftlicher Gestaltung, das er vom Reiche Gottes her anstrebte, erwartete er in Gestalt "einer staatslosen Gesellschaft ..., in welcher die Gewalt ... aufgehoben" sein wird. Vorläufige Annäherungen an dieses Ideal erblickte Ragaz im Genossenschaftswesen und im Prinzip des Föderalismus." (S. 25)

Besonders dankbar darf man dafür sein, daß der junge DDR-Autor (im Unterschied zu mancher anspruchsvollen und doch verfehlten Darstellung im Westen) das Christ-Sein von Ragaz - bei dem die seelsorgerliche Hilfe von Christoph Blumhardt von Rostig mit Recht betont wird - so klar herausgearbeitet hat.

Der oft von Gegnern geäußerte Vorwurf, Ragaz habe das Christentum in der Politik untergehen lassen, trifft eben nicht zu. Ragaz sah die Ziele des Gottesreichen "weit über die irgend einer politischen Partei und Bewegung hinausgehen" (S. 25}, den *biblischen* Sozialismus setzte er nicht mit dem der sozialistischen Parteien und Parteiprogramme in eins (ebd.), ein Christ muß zwar Sozialist, er muß aber nicht Sozialdemokrat (im Parteisinn) sein (S. 9).

Wenn Ragaz (übrigens in großer Nähe zu Karl Barth!) von Jesus Christus als dem spricht, in dem Gottes Reich erschienen sei, und dann fortfährt (Rostig S. 21), daß die Art und Weise des Kommens dieses Reiches gerade am *Kreuz* Christi offenbar geworden sei: „ An dieser Stätte bleiben für 'Weltreich und Weltart' kein Platz. Durch Leiden (Passion) führt der Weg zur Auferstehung" - so ist mir an dieser Stelle ein tief bewegendes Gespräch eingefallen, das ich einmal mit Christine Ragaz, der Tochter von Leonhard Ragaz, haben durfte. Sie bestätigte damals, daß das Kreuz im Denken und Fühlen ihres Vaters wichtiger gewesen sei, als es vielfach den Anschein hat.

Das ausgezeichnet gearbeitete und mit einer schönen Bibliographie ausgestattete Heft sollte, so meine ich, bald im Westen in einer Lizenzausgabe erscheinen.

Arnold Pfeiffer

Zeitansage

Auch Rosa Luxemburg kam aus Polen nach Deutschland

"Ich ganz langsam lernen." So war im Sommer eine Spiegel -Reportage über Deutschunterricht für erwachsene Spätaussiedler in unserem "Rest-Reich" überschrieben. Berichtet wurde über die großen Schwierigkeiten, die die Erwachsenen haben, sich hier zurechtzufinden: in der Sprache, in der Gemeinde, im Wirtschaftsleben, im Beruf oder - häufiger - in der Arbeitslosigkeit. in ein fremdes System, mit neuen Ausdrücken, Bräuchen und Notwendigkeiten hineinzuwachsen, das wird von Menschen verlangt, die, wenn sie nach ihrer Heimat befragt werden, häufig "Polen " und "Schlesien" synonym benutzen.

Die Lehrer/inn/en vor allem an Grund- und Hauptschulen und die Erzieherinnen in den Kindergärten und Horten wissen, daß das auch auf die dort zu unterrichtenden und zu betreuenden Kinder zutrifft. Die Schuljugend kommt zwar in der Regel schneller in die Lage, sich in der neuen "unbekannten Muttersprache" verständlich machen zu können (und zu müssen). Jedoch ist auch bei den Kindern der Schul-Frust oft riesengroß. Was sie gelernt haben und gut beherrschen, zählt hier nichts: Polnisch und Russisch, Geschichte und Staatsbürgerkunde eines anderen Landes, autoritältsfixiertes Lernen u. a.

Dabei bringen Eltern wie Kinder in aller Regel - trotz der meist versteckten Trauer über die verlorene Heimat - den Wunsch und Willen mit, möglichst bald in der neuen Umgebung aufgenommen zu werden, dazuzugehören. Sie wollen sich häufig integrieren, ja assimilieren, ungeachtet der Schwierigkeiten, die viele offenbar unterschätzt haben, als sie sich zu den reichen Geschwistern im Westen aufmachten.

An dem müßigen Streit über den Aussiedlerstrom (immerhin kommt die Dresdner Bank mit der Schlagzeile "Aussiedler werden unseren Wohlstand mehren" in der Frankfurter Rundschau vom 8. November 1988 groß heraus) will ich mich nicht beteiligen. Fest steht : Sie wurden gerufen. All die Jahre hindurch waren sie wohlpfeile Propagandamasse für die Wahlkämpfe hierzulande. Rief man nur nach ihnen - im Vertrauen auf die kommunistische Sturheit - in der Gewißheit, daß sie nie kämen?

Nun stehen auch diese Menschen, die man rief, vor der Tür, in unserem Haus. Verschämt noch kommen die ersten Quotierungsvorschläge in die Presse. Wer aber sollte bitteschön die Quoten festlegen? Nach welchen Kriterien soll entschieden werden, wer als Deutscher zu gelten hat?

Generationen von Menschen in den deutsch-polnischer Grenzlanden sind immer wieder gezwungen worden - oft genug gegen eine "gemischte Familientradition" - für *eine* Nationalität zu votieren. Meistens kam dieses Votum nicht freiwillig zustande, und meistens ging der Zwang vom deutschen Staat aus. Die Ausrottungspolitik der Nazis hatte ihre Vorläufer dabei in der Germanisierungspolitik des Kaiserreichs. Der Schule war - wie konnte es anders sein - eine wichtige Funktion bei der Ausbreitung des Deutschtums zugedacht. Mir scheint es an der Zeit, daran zu erinnern. Nur wenige Beispiele:

I
Polnischer Sprachunterricht an den Seminaren der Provinz Posen

Berlin, den 24. Dezember 1887
Auf den Bericht vom 12. November d. J. erkläre ich mich hiermit einverstanden, daß bei dem derzeitigen Mangel eines bezüglichen Bedürfnisses der polnische Sprachunterricht für die polnisch redenden Zöglinge der Seminare der dortigen Provinz bis auf Weiteres wegfällt. Dagegen erscheint es ebenso geboten, den nur deutsch redenden Seminarzöglingen in wöchentlich zwei Stunden Unterricht in der polnischen Sprache ertheilen zu lassen, damit dieselben befähigt werden, in utraquistischen Schulen zu unterrichten.

Ersatzlos wird vor genau hundert Jahren, ab 1888, der Polnisch-Unterricht in den Lehrerseminaren für polnische Schüler gestrichen. Die deutschen Junglehrer müssen polnisch lernen, damit sie polnische Kinder in der Provinz Posen-Westpreußen zur Not auch in deren Muttersprache verstehen können.

II
Aus "naheliegenden Gründen" werden ebenfalls 1888 händeringend in allen Regierungsbezirken der preußischen Monarchie östlich der Elbe deutsche Lehrer für freie Stellen in Posen-Westpreußen sowie im Bezirk Oppeln, Oberschlesien, gesucht. Freiwillige für die Polen-Distrikte werden mit Sondergratifikationen angeworben. Vorsorglich werden jedoch auch Zwangsversetzungen vorbereitet.

An die Königlichen Regierungen in Potsdam, Frankfurt a. O., Stettin, Köslin, Stralsund, Breslau, Liegnitz, Magdeburg, Merseburg und Erfurt.
Für den Fall, daß es nicht möglich sein sollte, die vorhandenen vakanten Stellen mit den Lehrern, welche freiwillig zum Übertritte melden werden, veranlaße ich die Königliche Regierung, Ihrerseits schon jetzt zu prüfen, welche Lehrer des dortigen Bezirks Sie nach Lage Ihrer amtlichen und persönlichen Verhältnisse zu einer Versetzung in eine der gedachten Provinzen für geeignet hält.
Der Minister der geistlichen Angelegenheiten.
von Goßler

III
Widerstand gegen die Germanisierung wird mit allen Mitteln gebrochen. Die Kinder einer katholischen Schule in der Provinz Posen hatten sich geweigert, dem Religionsunterricht in deutscher Sprache zu folgen (alle anderen Fächer wurden bereits seit langem nicht mehr in der Muttersprache erteilt). Der katholische Schulvorstand klagt gegen die behördlichen Zwangsmaßnahmen und verliert durch alle Instanzen; die Gerichte entscheiden deutsch, im Namen des Königs.

Es ist Pflicht der Schulaufsichtsbehörde, dem hartnäckigen Ungehorsam der Schüler, welche sich dem schulplanmäßigen Religionsunterricht widersetzen, durch geeignete Maßmahmen entgegenzuwirken.
Die Behauptung, die Verfügung, betreffend den Gebrauch der deutschen Sprache im Religionsunterricht in der Provinz Posen "verstoße gegen Satzungen des katholischen Kirchenrechts"!, ist unzutreffend.
Die Frage, welche Unterrichtssprache im schulplanmäßigen Religionsunterricht der öffentlichen Volksschulen angewendet werden soll, gehört nicht dem rein religiösen Gebiete an, sondern unterliegt der staatlichen Ordnung des Unterrichtswesens. Weder die Bestimmungen der Verfassungskunde vom 31. Januar 1950 betreffs der Freiheit des religiösen Bekenntnisses, noch diejenigen des Allgemeinen Landrechts werden hierdurch berührt. Die Anordnung des Bischofs, den Kindern in den Volksschulen den Religionsunterricht in polnischer Sprache zu erteilen, ist unerheblich und hat für die Stellungnahme der Unterrichtsverwaltung keine Bedeutung; für dieselbe ist allein der Oberpräsidentenerlaß von 27. Oktober 1973 maßgebend.

Im Schuljahr 1907/08 wird obendrein die Schulgemeinde gezwungen, zu zehn vorhandenen fünf neue Lehrkräfte einzustellen. Denn das "plötzlich veränderte Verhalten der Schulkinder, welche... den Lehrern den Gehorsam verweigerten, indem sie im Religionsunterricht nicht mehr in deutscher Sprache antworteten", ließ die verordnende Regierung zu Posen zu Recht annehmen, "daß zur Erhaltung der Schuldisziplin unter so erschwerten Verhältnissen die Vermehrung der Lehrkräfte als ein geeignetes Mittel erscheinen konnte".

IV
Die Katholische Kirche - die mater Poloniae! - versagte unter faschistischem Vorzeichen kirchenamtlich den polnischen Gemeindeangehörigen die Solidarität des Glaubens.

Bistum Danzig
Danzig-Olivia, den 25. Mai 1940

Verordnung für alle Geistlichen der Diözesen Danzig und Culm!

1. Die polnische Sprache ist von sofort ab in der Beichte verboten sowohl von seiten des Beichtkindes wie auch von seiten des Beichtvaters.
2. Um den Gläubigen die Privatbeichte in deutscher Sprache zu ermöglichen, ist von sofort an auch für Erwachsene in geeigneter Weise Beichtunterricht mit Erklärung des deutschen Beichtspiegels zu erteilen. (Entweder als Predigt oder am Sonntag nach der Nachmittagandacht.)
3. Wo eine Verständigung bei der Beichte nicht möglich ist, wird nach den allgemeinen Gesetzen der Moral und des Kirchenrechts die Vollmacht zur Generalabsolution erteilt.
Der Bischof von Danzig und Apostolische Administrator von Culm *Carl Maria*

Der unterzeichnete Bischof Carl Maria Splett liegt übrigens in der Lambertus-Basilika in Düsseldorf begraben. Er starb zu Beginn der 60er Jahre, und alljährlich versammeln sich die "Danziger Katholiken" an seinem Grab.

Vor 90 Jahren, nach dem überraschend guten Wahlergebnis für die SPD in Oberschlesien schrieb Rosa Luxemburg: " Die nationale Spaltung zwischen dem deutschen und dem polnischen Zentrum macht jetzt gerade zur Notwendigkeit das feste Zusammenwirken der deutschen und polnischen Sozialdemokratie in Oberschlesien und auf dem Boden eines gemeinsamen Programms." Sie hoffte, "daß die nationalistischen Phrasen in dem Volke ihre Zugkraft verloren haben und daß auch der polnische Arbeiter nicht mehr Deutsche und Polen, sondern Herren und Arbeiter unterscheidet".

Die Hoffnungen Rosa Luxemburgs wurden enttäuscht; brutal wurden von Deutschen alle Gemeinsamkeiten zerschlagen. - Nach dem Krieg waren die Polen nicht mehr willens, neue Ansätze zu ermöglichen. Zu eindeutig war Deutsch die Sprache der Herren, Polnisch die der Knechte gewesen.

Zum Erbe der deutschen Geschichte gehört nun, daß gegenwärtig Menschen aus den ehemals deutsch beherrschten Ostgebieten wählen können, welcher Nationalität sie sich zugehörig fühlen. Vielleicht auf lange Zeit zum letzten Mal. Steht es uns zu, das Votum der Menschen zu kommentieren, gar zu kritisieren, wenn es für unser Land abgegeben wird? Mit dem Verlust der Heimat bezahlen sie ihr Votum ohnehin. In der Schule sollten wir den Kindern und Jugendlichen nicht nur mit dem Erlernen der deutschen Sprache ihre neue Heimat näherbringen. Wir sollten sie auch beizeiten ermuntern, nicht alles Polnische abzutun. Als Erwachsene sollen sie noch das Recht haben, ihre eigene Geschichte nachzuvollziehen, ihre vielfältigen Wurzeln auffinden zu können.

Vielleicht gäbe es dann eine neue Stunde im Verhältnis von Deutschen und Polen, anders und doch ähnlich, wie Rosa Luxemburg es erhofft und erwartet hat.

Georg Michael Schopp

An ROSA LUXEMBURG

Deine Hoffnungen auf die Revolution haben sich nicht erfüllt, aber hättest Du deswegen nicht hoffen sollen? Deine Gedanken waren nicht alle richtig, aber hättest Du deswegen nicht denken dürfen? Deine Kämpfe haben nur gezeigt, wie schwierig es sein wird, die Güter dieser Erde gerecht zu verteilen, aber waren sie deswegen vergebens? Müssen die Ideen nicht immer größer sein als das, was sich von ihnen verwirklichen läßt? Müssen wir nicht immer unbedingter für unsere Überzeugungen einstehen? Nein, Du hast sie Dir nicht aufzwingen lassen. Du bist ins Gefängnis gegangen für Deine Unbeugsamkeit, Du bist gestorben für die Hartnäckigkeit, mit der Du das Ganze wolltest.

Reinhild Traitler
(Briefe an die Unglücklichen, Zürich 1988, S. 126

Postgiroamt Dortmund
Konto: 18 93 89-464
BLZ: 440 100 46

Einladung und Spendenaufruf zum Kirchentag in Berlin

Liebe Freundinnen und Freunde des Religiösen Sozialismus!

Vom 7.–11. Juni 1989 findet in Berlin der Kirchentag statt.
Zugleich feiert die Gruppe der Religiösen SozialistInnen Berlin-West ihren 70. Geburtstag; eine Gruppe mit diesem Namen hat sich im Sommer 1919 in Berlin gegründet und sich als „Bund der religiösen Sozialisten" (BrS) konstituiert.
Auf dem Kirchentag wird es im Rahmen des „Marktes der Möglichkeiten" einen Stand des BRSD geben, und wir werden ein „thematisches Zentrum" einrichten.
Das Zentrum wird sich in Berlin-Wedding in der Versöhnungsgemeinde in der Bernauer Str. 111 befinden.

Es steht unter dem Thema:

LEHRHAUS IN DER GEMEINDE
BERNAUER 111 –
REICH GOTTES UND
SOZIALISMUS.

Wir werden jeden Morgen mit einer Bibelarbeit beginnen und anschließend die Möglichkeit zu Nachgesprächen in Gruppen geben. Nachmittags ist jeweils eine Veranstaltung geplant und Donnerstag und Samstag jeweils eine Abendveranstaltung. Am Freitag wird ein Feierabendmahl gefeiert werden. Das Zentrum wird für den BRSD von der Berliner Gruppe der Religiösen Sozialistinnen organisiert.
Die Durchführung von Stand und Thematischem Zentrum kostet neben der vielen Arbeit auch mehrere tausend DM.
Da unser Bund diesen Betrag durch Mitglieds- und Abogebühren nicht aufbringen kann, sind wir auf Spenden dringend angewiesen.
Der Vorstand des BRSD möchte deshalb alle Bundesgenossinnen und Bundesgenossen, Freundinnen und Freunde aufrufen, durch großzügige Spenden dieses Vorhaben zu unterstützen.
Spenden werden erbeten auf das o.g. Konto, Stichwort „Kirchentag".
Die Mitglieder werden darüber hinaus aufgefordert, sich an der Stand-Arbeit auf dem Markt der Möglichkeiten zu beteiligen. Zusagen können schon jetzt an C. u. U. Peter, Albertstr. 1, 1000 Berlin 62, gerichtet werden.

Bund der Religiösen Sozialisten,
der Bundesvorstand

INHALTSVERZEICHNIS

Antonio Fragoso — JESUCRISTO LIBERADOR 1

Adolfo Abascal-Jaen — KAIROS IN ZENTRALAMERIKA: HERAUSFORDERUNG AN KIRCHE UND WELT 2

Frei Betto — GLAUBE, POLITIK UND IDEOLOGIE IN LATEINAMERIKA 7

Udo Fleige — NICARAGUA NACH REAGAN 13

Siegfried Katterle — ARBEIT FÜR ALLE? ZUR ZUKUNFT DER ARBEITSGESELLSCHAFT 17

Marc H. Ellis — ANSATZE EINER JÜDISCHEN BEFREIUNGS-THEOLOGIE (Zweiter Teil) 25

Connie Benson — "DU HAST EINEN WEITEN WEG VOR DIR" 31

DISKUSSION über Eberhard Arnold und die Bruderhöfe (Hans Meier, E.G., Arnold Pfeiffer) 32
DER INTERNATIONALE BUND RELIGIÖSER SOZIALISTEN an die europäische ÖKUMENISCHE VERSAMMLUNG FÜR FRIEDEN, GERECHTIGKEIT UND ERHALTUNG DER SCHÖPFUNG 38
Tagungen des Leonhard-Ragaz-Instituts 41
Hinweise auf Bücher:
Eberhard Löschcke: Auf dem Weg zur Religion des Lebens (Annette Muhr-Nelson) 42
Dittmar Rostig: Leonhard Ragaz (Arnold Pfeiffer) 44
Zeitansage: Auch Rosa Luxemburg kam aus Polen nach Deutschland (Georg Michael Schopp) 45

Mitarbeiter dieses Heftes:
Adolfo Abascal-Jaen, c/o COELI, Rue de Boulet 31, B-1000 Bruxelles
Frei Betto, Rua Atibaia 420, 01235 Sao Paulo, Brasilien
Udo Fleige, Schwärzlocher Str. 62, 7400 Tübingen
Siegfried Katterle, Dünenweg 13, 4800 Bielefeld 14
Connie Benson, 360 Riverside Drive, Apt. 40, New York, NY 10025
Annette Muhr-Nelson, Westricher Str. 81, 4600 Dortmund 72
Arnold Pfeiffer, Hauptstr. 11, 6580 Idar-Oberstein
Georg Michael Schopp, Auf der Reide 52, 4000 Düsseldorf 30

CHRIST UND SOZIALIST wird herausgegeben vom Vorstand des Bundes der Religiösen Sozialisten Deutschlands e.V.: Günter Ewald (Bochum), Udo Fleige (Tübingen), Erhard Griese (Düsseldorf), Dorothee Schäfer (Eßlingen).
Erscheinungsweise: vierteljährlich.
Bezugspreis z.Zt. jährlich DM 20.- (inkl. Versandkosten). Zahlungen zu Beginn des Kalenderjahres selbständig an den Bund der Religiösen Sozialisten, Postgiro Dortmund 1 893-464 (BLZ 440 100 46). Quittungen werden auf Wunsch zugesandt.
"Christ und Sozialist" kooperiert mit "Neue Wege", Zürich
Redaktion: Erhard Griese (verantwortl.), Lore-Agnes-Weg 15, 4000 Düsseldorf 13; Klaus Kreppel (Bielefeld); Reinhard Gaede (Herford).
Abonnement und Retours: B.R.S.D., Postfach 2521, 7400 Tübingen. Kündigungen werden zum Jahresende wirksam.
Satz und Layout: Druckladen Bochum. Innenseiten Umweltschutzpapier.

Abonnement und Retour:
B.R.S.D.
Postfach 2521
7400 Tübingen

Postvertriebsstück
Gebühr bezahlt
F 9460 F

Was wollen die Religiösen Sozialisten?

Die Frauen und Männer im Bund der Religiösen Sozialisten sind Christen und Sozialisten zugleich. Denn wir glauben: die Botschaft des Jesus von Nazareth vom Reich Gottes für diese Welt verpflichtet uns zur politischen Option für eine Gesellschaft, in der alle Menschen gerechte und gleiche Lebensbedingungen vorfinden.

Die Bibel der Juden und Christen spricht von dem Gott, der aus Unterdrückung und Ausbeutung befreit, der Unrecht anprangert und Gerechtigkeit will, der „die Mächtigen vom Thron stößt und die Erniedrigten aufrichtet".

Das fordert uns heraus zur theologischen Kritik des Kapitalismus, besonders des Privateigentums an den Produktionsmitteln und des unmenschlichen kapitalistischen Verdrängungswettbewerbs, dessen Folgen sich in der Verweigerung des Rechtes auf Arbeit wie in der Bedrohung der Schöpfung zeigen.

Dazu gehört die Entwicklung eines freiheitlichen, genossenschaftlichen, basisdemokratischen Sozialismus in Solidarität mit dem Erbe der Arbeiterbewegung und dem Aufbruch der einst von Europa aus kolonialistisch unterdrückten Völker zu Selbstbestimmung und einem je ihrer Situation entsprechenden Sozialismus. Wir stehen in der ökumenischen Bewegung der weltweiten Christenheit (Vancouver 1983).

Zur Geschichte: Am Anfang der religiös-sozialistischen Bewegung stehen Christoph Blumhardt und Leonhard Ragaz. Blumhardt trat 1899 an die Seite streikender Arbeiter und verlor sein Pfarramt, als er der SPD beitrat. Ragaz gründete 1906 die noch heute erscheinende Zeitschrift „Neue Wege". Er gab 1921 seine Theologieprofessur auf und widmete sich der Arbeiterbildung.

In der Weimarer Zeit setzen sich Religiöse Sozialisten gegen Reaktion (Fürstenentschädigung) und Militarismus (Panzerkreuzerbau) ein. Wortführer des 1926 gegründeten „Bundes der Religiösen Sozialisten" und Schriftleiter des "Sonntagsblattes des arbeitenden Volkes" war Erwin Eckert, bis er 1931 amtsenthoben wurde und der KPD beitrat.

Der 1933 verbotene Bund wurde 1976 von einer Gruppe wiederbelebt, die aus der Studentenbewegung kam. So wurde auch der Anschluß an den Internationalen Bund Religiöser Sozialisten wiedergefunden, dessen stärkster Zweig die schwedische „Bruderschaftsbewegung" ist. Auf seiner ersten Tagung außerhalb Europas, 1986 in Managua, wurde mit den „Cristianos en la Revolución" Nicaraguas die partnerschaftliche Assoziierung beider Bewegungen beschlossen.

Es gibt solange keine Freiheit,
wie es die Freiheit gibt, andere auszubeuten.