



ORIENTIERUNG

Nr. 12 57. Jahrgang Zürich, 30. Juni 1993

IN UNSEREM LAND sind schreckliche Verbrechen geschehen. In diesem Gottesdienst denken wir an die Toten von Mölln: Yeliz Arslan, Bahide Arslan und Aishe Yilmaz, und an die Toten von Solingen: Saime Genc, Hülya Genc, Gülüstan Öztürk, Hatice Genc, Gürsun Ince. Sie waren Teil von uns. Mit ihren Familien trauern wir um sie.» Mit diesen Worten, gesprochen während des Abschlußgottesdienstes des 25. Deutschen Evangelischen Kirchentages in München (9. bis 13. Juni 1993)¹, erinnerte die Kirchentagspräsidentin, die aus Berlin stammende Zahnmedizinerin *Erika Reihlen*, an die Brand- und Mordanschläge an ausländischen Mitbürgern und Asylsuchenden, an die seit Eberswalde, Greifswald, Hoyerswerda und Rostock in Deutschland präsen- te Blut- und Gewaltspur.² Mit ihren Worten, die bei den rund 100 000 Teilnehmern des Abschlußgottesdienstes schweigend und trauernd angehört wurden, gab sie jener irritierenden Konkretheit Ausdruck, welche die seit langem festgelegte Kirchentagslosung «Nehmet einander an» durch die Ereignisse der letzten Wochen gewonnen hatte. Zwar wurden in Stellungnahmen und Gesprächen, auf Foren und während Bibelarbeiten die Mordtaten von Mölln und Solingen erwähnt; mit ihrer Aussage setzte E. Reihlen ein Zeichen, das von vielen Teilnehmern als Herausforderung empfunden wurde: «Trauer und Scham sollen uns nicht zur Ohnmacht werden. Das haben wir doch bei diesem Kirchentag gelernt: Wir können etwas tun.»

Nehmet einander an

Voneinander lernen: dieses Motiv hat die Geschichte der Deutschen Evangelischen Kirchentage seit 1949 geprägt.³ Durch das diesjährige Losungswort sollte diese Zielsetzung eigens in den Vordergrund gestellt werden. In der einführenden Pressekonferenz wies die Kirchentagspräsidentin darauf hin, daß mit der Losung die gemeint sind, die «es schwer miteinander haben». Der Münchner Kirchentag war zum einen der erste, der von der aus Ost und West wiedervereinigten Kirchentagsbewegung gemeinsam gestaltet und verantwortet worden war, und er fand zum andern in der Halbzeit der ökumenischen Dekade «Gemeinschaft von Frauen und Männern in der Kirche» (1988–1998) statt. Diese aktuellen Ortsbestimmungen vertiefte der frühere Generalsekretär des OeRK *Philipp Potter* in seinem einführenden Referat zum ersten Themenbereich «Kirche: Wo der Geist Gottes ist, da ist Freiheit»⁴, indem er in der Kirchentagslosung (im Anschluß an Röm 14,1–15,13) eine Anweisung sah, wie die Kirche auf die aktuellen kontroversen Fragestellungen der Gesellschaft eine «evangeliumsgemäße» Antwort zu suchen habe. Drei Regeln hob Ph. Potter hervor: Erstens: Die Kirche bleibt in ihrer Suche für eine Antwort auf die Herausforderungen der Zeit auf die eigenständige Sachkompetenz von einzelnen Menschen und Gruppen innerhalb und außerhalb der Kirche angewiesen. Zweitens: Die im Dialog erarbeiteten Positionen hat sie nach dem Maß der je größeren Gerechtigkeit und des Aufbaus einer Friedensordnung zu beurteilen. Drittens: Dabei bleibt sie auf die weltweite Ökumene angewiesen, auf ihre Geschichte und die in ihr tradierten Erfahrungen.

Der Blick auf die weltweite Ökumene ist nicht zu haben ohne das ökumenische Engagement in kleinen Schritten vor Ort. Von vielen als «großer Schritt» gewertet wurde, daß 19000 Menschen an der ökumenischen Andacht auf dem Marienplatz teilgenommen haben, mit der die «ökumenische Wegstrecke» abgeschlossen wurde, zu der die Münchner Katholiken im Rahmen ihrer Fronleichnamsprozession eingeladen hatten. Die Konsequenzen dieser gewährten und angenommenen Gastfreundschaft wurden im Anschluß daran – hatten die beiden großen christlichen Kirchen in Deutschland nicht schon mit dem Ökumenischen Pfingsttreffen in Augsburg 1971 eine intensivere Gemeinschaft untereinander gesucht und gefunden? – unter dem Stichwort «Das Münchner Modell und seine Folgen» diskutiert. In diesem Rahmen machte der katholische Münchner Theologe *Peter Neuner* den Vorschlag, daß die katholische Kirche wenigstens für konfessionsverschiedene Ehepartner das Recht auf

KIRCHENTAG

Nehmet einander an: 25. Deutscher Evangelischer Kirchentag in München (9. bis 13. 6. 1993) – Deutschland nach den Morden in Mölln und Solingen – Die «Ökumenische Wegstrecke» am Fronleichnamfest – Eucharistiegastfreundschaft und Ekklesiologie – Bibelarbeit auf dem Kirchentag – Die Differenz von Recht und Gerechtigkeit.

Nikolaus Klein

PASTORALTHEOLOGIE

Christliche Praxis in der Zivilgesellschaft: Das Verhältnis der Kirchen zur Moderne – Drei Grundströmungen im Katholizismus – Von der Pastoral der Christenheit zur prophetischen Pastoral – Kirche als Kontrastgesellschaft? – Ausblendung der sozialgeschichtlichen Perspektive – In der Mentalität der neuen Christenheit befangen – Konfliktive Praxis in der Zivilgesellschaft – Von den Neuaufbrüchen in Lateinamerika lernen – Einsatz für das Subjektwerden aller Menschen – Welcher Praxisort für die Kirche? – Gegen die Kolonialisierung der Lebenswelt – Selbsthilfeorientierte Solidaritätsarbeit.

Norbert Mette, Münster (Westf.)

Michael Schäfers, Köln

LITERATUR

«Geschieden, doch nah, sichtbar, unfaßlich»: Die Dichterin *Gertrud Kolmar* (1894–1943) – Eine weithin unbekannte Autorin – Zugang zu Leben und Werk durch eine Publikation von B. Eichmann-Leutenegger – Neuveröffentlichung der Erzählung «Susanna» – Ein Leben in Berlin – In einer Vielzahl von Masken – Suche nach eigener Identität – Das Antlitz nach Osten gewandt – Grenzen zwischen belebter und unbelebter Natur gesprengt – Suche nach der jüdischen Identität – Die magische Seite der menschlichen Sprache – Ein Ort jenseits der Welt der Menschen.

Karin Lorenz-Lindemann, Saarbrücken

ZEITGESCHICHTE

Lichtblicke sammeln: Zu *Robert Jungks* Autobiographie – Leser wird auf eine permanente Weltreise mitgenommen – Worte können die härtesten Steine zum Tanzen bringen – Keine Resignation vor den aktuellen Herausforderungen – Die Aufklärung muß öffentlich inszeniert werden – Produktive Phantasie wird in Zukunftswerkstätten mobilisiert.

Hans-Eckehard Bahr, Bochum

BUCHBESPRECHUNG

Bevölkerungswachstum: Zum Buch «Hoffnung als Prinzip» von *Klaus M. Leisinger* – Verstärkung und Bevölkerungswachstum – Auf der UNO-Umweltkonferenz von Rio 1992 nicht beachtet – Begründete Hoffnungen für eine erfolgreiche Politik – Wirtschaftliche, soziale und rechtsstaatliche Rahmenbedingungen.

Josef Bruhin

gegenseitige Abendmahlsgemeinschaft gewähre. Er ging dabei von der Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils aus, daß durch die gemeinsame Taufe, die Gemeinschaft im Wort, im Bekenntnis und im Dienst eine zwar unvollkommene, aber wahre und grundlegende Gemeinschaft zwischen den christlichen Kirchen bestehe. Diese sei für die Frage der Eucharistiegemeinschaft von Bedeutung: «In vielen ökumenischen Kreisen ist inzwischen eine Gemeinsamkeit verwirklicht, die ekklesial bedeutsam ist. Wenn Christen verschiedener Konfessionen über lange Zeit hinweg miteinander beten, die Schrift lesen, auf das Wort Gottes hören, sich für Gerechtigkeit, Frieden und Erhaltung der Schöpfung einsetzen, wenn sie im Sakrament der Taufe, im Wort und in der Diakonie gemeinsam ihre christliche Existenz vollziehen, hat dies ekklesiales Gewicht. Damit wird nicht die befürchtete «dritte Konfession» zwischen den bestehenden Kirchen etabliert, sondern Christen, die in dieser Weise Ökumene leben, bekommen eine Anbindung auch an die jeweils andere Kirche, die für die Einigung der Christenheit und damit für die Gemeinschaft im Herrenmahl nicht unbeachtet bleiben darf, gerade dann nicht, wenn im katholischen Denken Kirchengemeinschaft und Eucharistiegemeinschaft so eng zusammen gesehen werden, wie dargestellt.» Die Anerkennung dieses Rechtes für die Partner in einer konfessionsverschiedenen Ehe sah P. Neuner als einen ersten Schritt auf einem Weg, den die katholische Kirche in voller Treue zu ihrer Überlieferung gehen kann: «Die Tatsache, daß die Kirche und Kirchengemeinschaft in der katholischen Theologie heute nicht mehr ausschließlich juristisch, sondern zunächst sakramental verstanden und gedeutet werden, kann überkommene Verhärtungen aufbrechen helfen.»

Kirchentag – Forum des Protestantismus

Nicht nur wegen der Fülle der Veranstaltungen und der «Unübersichtlichkeit» der Themen ist es unmöglich, über den Kirchentag einen erschöpfenden Bericht zu schreiben. Vielmehr sieht man sich der Frage gegenüber, was der Kirchentag sei und was der Leitfaden für seine kohärente Beschreibung abgeben könne: Forum des Protestantismus, Laienbewegung, Zeitanzeige oder protestantische Bürgerrechtsbewegung, alles

Bestimmungen, die entscheidende Züge des Kirchentags benennen, und doch ist keine von ihnen – für sich genommen oder alle in ihrer Gesamtheit – ausreichend. Ebenso wenig vermag die Kirchentagslosung in ihrer Inhaltlichkeit die Vielgestaltigkeit der Themen, der Aktivitäten und der Präsentationen auf dem «Markt der Möglichkeiten» zu beschreiben. Gleichwohl lassen sich im Rückblick auf seine bisherige Geschichte Akzentuierungen und Veränderungen feststellen, wie von den Veranstaltern und Teilnehmern Formen für seine Gestaltung gesucht und gefunden wurden. Man mag das im Rückblick für die einzelne Veranstaltung das «Selbstverständnis des jeweiligen Kirchentages» nennen.⁵

Dieser Wandel gilt auch für den Ort und die Bedeutung, die heute die Bibelarbeiten in der Agenda eines Kirchentages einnehmen. Die konfliktreiche Auseinandersetzung um die Bedeutung der historisch-kritischen Methode für das rechte Verständnis der Bibel führte einmal zum Streit mit der «Bekenntnisbewegung» (und zur Trennung auf dem Kirchentag von Stuttgart 1969), sie erschloß aber einen vertieften Zugang zur Bibel, der jeweils dort zum kritischen Stachel des Kirchentages wurde, wo es in der Auslegung gelang, die Bibel angesichts der aktuellen Situation neu und in einer konfrontierenden Haltung zum Sprechen zu bringen.

Über 100 Auslegerinnen und Ausleger haben während des Münchner Kirchentages mit ihren Erläuterungen zu Ex 23, 1–13, Mt 25, 31–46 und zum Buch Rut die Basis für eine solche kritische Aneignung der Bibel erarbeitet. So verwies der Paderborner Alttestamentler Jürgen Ebach in seiner Deutung darauf, daß der abschließende Teil des sogenannten Bundesbuchs in Ex 23, 1–13 über die Wirkungsgeschichte des Dekalogs für die Ausbildung von Recht und ethischer Praxis hinaus eine neue Perspektive eröffne, weil es die Frage nach Recht und Unrecht gegenüber den je Schwächeren stelle. «Nur da kann Recht sein, wo es immer auch um das Recht der Schwächeren geht. Nicht mildtätige Herablassung zu den Geringen, Armen und Fremden ist gefordert, sondern ihr Recht.»

Recht und Gerechtigkeit

Daß die Frage nach dem Recht des Geringen, Armen und Fremden nur dort sachgemäß in den Blick genommen werden kann, wo die Idee des Rechtsstaates ernst genommen und gegen gegenwärtige Tendenzen zu ihrer Umwertung (selbst von Seiten der Regierung, der Parteien und des Parlaments) Widerstand geleistet wird, formulierte der ehemalige Verfassungsrichter und frühere Kirchentagspräsident Ernst Simon in seinem Statement «Wider die protestantische Rechtsfremd-

Retten, was zu retten ist?

Die Bischofsversammlung in Santo Domingo zwischen prophetischem Freimut und ideologischem Zwang.

Mit Beiträgen von Norbert Arntz, Albert Biesinger, Enrique Dussel, Nikolaus Klein, Erwin Kräutler, Hildgard Lüning, Johann Baptist Metz und Pablo Richard

208 Seiten, DM/sFr. 29.50, öS 230,-

ISBN 3-905575-78-7

EDITION EXODUS, Luzern

Im Buchhandel erhältlich

Nur wenig Widerhall fand in der deutschsprachigen Presse das bedeutsame Ereignis der IV. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopats in Santo Domingo. Ist es Gleichgültigkeit oder gar Resignation?

Augen- und Ohrenzeugen berichten, analysieren und kommentieren, was in Santo Domingo von den Bischöfen der größten Regionalkirche der Welt diskutiert wurde und was am Ende den Weg aufs Papier des Schlußdokuments fand.

Zeittafeln, Textvergleiche und ein Glossar machen das Buch auch zum Arbeitsinstrument.

¹ Vorgesehene Dokumentationen: R. Runge, Hrsg., Kirchentag '93. Gesehen – gehört – erlebt. GTB 1123, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, August 1993; K. von Bonin, Deutscher Evangelischer Kirchentag 1993. Dokumente. Ebenda, Dezember 1993.

² Vgl. B. Nirumand, Hrsg., Deutsche Zustände. Dialog über ein gefährdetes Land. Rororo-aktuell 13354, Reinbek 1993.

³ R. Runge, Ch. Krause, Hrsg., Zeitanzeige. 40 Jahre Deutscher Evangelischer Kirchentag. Stuttgart 1989 (vor allem der Beitrag von W. Huber); H. Schroeter, Kirchentag als vorläufige Kirche. Der Kirchentag als eine besondere Gestalt des Christseins zwischen Kirche und Welt. (Praktische Theologie heute, 13). Stuttgart-Berlin-Köln 1993.

⁴ Außerdem gab es noch folgende Themenbereiche: Geschichte – Denn auch ihr seid Fremde gewesen; Gewalt – In der Welt habt ihr Angst; Armut – Selig sind, die hungert nach Gerechtigkeit; Mensch – Zum Bilde Gottes schuf er sie.

⁵ Als einzige ständige Einrichtung existiert die Arbeitsgemeinschaft Juden und Christen am Deutschen Evangelischen Kirchentag (dazu den Beitrag von E. Brocke, in: R. Runge, Chr. Krause, Hrsg. Zeitanzeige, [vgl. Anm. 2], S. 155–170). In der Folge des Golfkrieges 1991 kam es zu heftigen Konflikten in der Arbeitsgemeinschaft, so daß der Vorstand 1991 geschlossen zurücktrat, 1992 wurde ein neuer Vorstand gewählt, und die Arbeitsgemeinschaft war am Münchner Kirchentag wieder mit einem breiten Programm vertreten. (Vgl. K. von Bonin, Hrsg., Deutscher Evangelischer Kirchentag Ruhrgebiet 1991. Dokumente. München 1991, S. 682–705; E. Brocke, M. Stöhr, Arbeitsgemeinschaft Juden und Christen am Deutschen Evangelischen Kirchentag, in: Evangelische Kommentare 25 [1992] S. 104–107).

heit». Der Protestantismus sieht sich in seiner Geschichte zwei Traditionen gegenüber, die beide zu einer Entwertung des Rechts führen: einer Verachtung des Rechts gegenüber einer als höher eingeschätzten Liebe und einer Bewertung des Rechts als einer Notordnung gegenüber dem Einbruch des Chaos und dem Bösen, der man sich deshalb bedingungslos zu unterwerfen habe. In beiden Fällen werde die in der Rechtsstaatsidee festgehaltene Option, daß jedes Recht sich an der

Gerechtigkeit zu messen habe, aus dem Blick verloren. E. Simon verlangte deshalb eindringlich das Engagement für ein besseres Recht und größere Gerechtigkeit. Mit ihrer Forderung nach «ziviler Einmischung» auf dem Forum «Der Ernstfall der Demokratie liegt vor uns» hat die Politikerin und Theologin *Antje Vollmer* für E. Simons Plädoyer ein einleuchtendes Stichwort geliefert, das vermutlich über den Kirchentag hinaus nicht ohne Wirkung bleiben wird. *Nikolaus Klein*

Christliche Praxis in der Zivilgesellschaft

Pastoraltheologische Überlegungen

In den letzten Jahren ist innerhalb der Kirchen eine verstärkte Diskussion über ihr Verhältnis zur «Moderne» auszumachen.¹ Dies zeugt nicht zuletzt davon, daß die aktuellen Pluralisierungs- und Individualisierungsprozesse keineswegs spurlos an den Kirchen vorbeigegangen sind oder vor den «kirchlichen Toren» halt gemacht hätten, sondern sie sind in zentralen Bereichen des kirchlichen Lebens von diesen Entwicklungen selbst betroffen. Die «halb-moderne Reststruktur» kirchlicher Lebenswelten verliert im Zuge der «Durchkapitalisierung» menschlicher Lebensbereiche mehr und mehr an Plausibilität. Neue Vergesellschaftungsformen bilden sich zunehmend jenseits der kirchlichen Räume aus und rekurrieren auf «Erlebniswelten», die weitgehend als fremdbestimmt und verkommerzialisiert dessoriert werden können.² Wie angesichts dieser rasanten gesellschaftlichen Veränderungsprozesse die Relevanz des christlichen Glaubens zur Geltung gebracht werden kann, ohne daß seine Identität und sein Grundanliegen einer gerechten Welt preisgegeben werden, ist nicht nur zwischen den verschiedenen Kirchen, sondern auch innerhalb der jeweils eigenen Reihen strittig.

In der katholischen Kirche etwa lassen sich nach *K. Gabriel* derzeit drei Grundströmungen ausmachen, die sich aufgrund ihres Verhältnisses zur sich immer radikaler modernisierenden Gesellschaft unterscheiden und entsprechend alternative Strategien zur künftigen Entwicklung ihrer Kirche verfolgen: «Eine erste Strömung möchte zurück in ein überzeitlich gedachtes, scharf gegenüber der modernen Gesellschaftsentwicklung abgegrenztes, konfessionelles Milieu. Ihr steht konträr eine zweite Strömung gegenüber, die heute und morgen nur ein Christentum für angemessen hält, das sich auf der Basis von Kleingruppen unterschiedenen Glaubens rekonstruiert und Alternativen zur modernen Lebenswelt forciert. Eine dritte Strömung folgt der Maxime der Öffnung hin zur modernen Lebenswelt und tendiert zu einem über Prozesse des Konflikts und Dialogs verbundenen pluralen Katholizismus.»³ Wie sehr diese Grundströmungen ihrerseits auf bestimmte Traditionen des Katholizismus in der neueren Geschichte zurückzufolgen sind, wird in den christentumssoziologisch orientierten Analysen der Studie von *K. Gabriel* auf erhellende Weise rekonstruiert.

Von der Pastoral der Christenheit zur prophetischen Pastoral

Eine ähnliche These, daß die aktuelle kirchliche Situation von einer Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen geprägt sei, hatte vor nunmehr 25 Jahren *G. Gutiérrez* speziell mit Blick auf Lateinamerika vertreten.⁴ Seine Typologie der pastoralen

Ausrichtungen, die der von *Gabriel* ähnelt, die aber stärker theologisch akzentuiert ist, ist nicht nur für die Entwicklung in der lateinamerikanischen Kirche aufschlußreich, sondern auch zum Verständnis der hiesigen Situation und der in ihr antreffbaren divergierenden Auffassungen über die künftige Entwicklung instruktiv. Sie soll darum kurz einleitend vorgestellt werden, um vor diesem Hintergrund zwei alternative Modelle christlicher und kirchlicher Präsenz in der modernen (bzw. postmodernen) Gesellschaft gegenüberzustellen.

Gutiérrez unterscheidet vier Typen pastoraler Grundorientierungen, die jeweils auf unterschiedliche Epochen der Christentums Geschichte zurückgehen und entsprechend das kirchliche Leben zu gestalten versuchen.⁵ Terminologisch ein wenig verändert können sie wie folgt charakterisiert werden.

Die Mentalität der Christenheit: Dieses Modell basiert auf der Einheit von christlichem Glauben und sozialem Leben, von Kirche und Staat bzw. Gesellschaft. Die Kirche versteht sich als die alleinige Verwahrerin und Mittlerin des ewigen Heils und hat darum auch für eine daraufhin orientierte Gestaltung der irdischen Wirklichkeit Sorge zu tragen. Als Ideal gilt eine durch und durch nach christlichen Prinzipien gestaltete gesellschaftliche Ordnung. Wo dieses aufgrund der Konkurrenz von anders orientierten Auffassungen im öffentlichen Raum nicht mehr gewährleistet ist, müssen insbesondere mit Hilfe der Inanspruchnahme einer göttlich begründeten Lehrautorität sowie einer geschlossenen Mobilisierung der eigenen Mitgliedschaft alle Möglichkeiten der politischen Intervention ausgenutzt werden. Ihr Verständnis als «societas perfecta» schließt umgekehrt Einwirkungen «von außen» (wie etwa seitens des Staates) auf die Kirche prinzipiell aus. Innerkirchlich ist ausschließlich der Klerus zuständig; die Laien gelten bestenfalls als verlängerter Arm der Hierarchie.

Diese Mentalität der Christenheit ist alles andere als überwunden; im Gegenteil, in manchen – von Teilen der Amtskirche ausdrücklich unterstützten – neueren kirchlichen Bewegungen feiert dieses integralistische Konzept fröhliche Urstände – mit teilweise nicht unbeträchtlichen Wirkungen.

Die neue Christenheit: Dieses Modell, das sich stark Einflüssen der politischen Philosophie von *J. Maritain* verdankt, ist der Versuch einer bewußteren Verortung der Kirche im Kontext der modern gewordenen Welt. Die Autonomie des Zeitlichen wird anerkannt. Die neu gesehene Geschichtlichkeit der Welt bedingt, daß nicht eine historisch gegebene gesellschaftliche Ordnung als christlich identifiziert und damit überzeitlich sakralisiert werden kann. Statt dessen wird postuliert, daß sich das Christentum jeweils in die gegebene und sich wandelnde Kultur inkarniert und unter Rückgriff auf die sozialetischen Prinzipien des Glaubens daran mitwirkt, «eine Gesellschaft zu verwirklichen, deren Grundlage Gerechtigkeit, Anerkennung der Rechte aller und menschliche Geschwisterlichkeit sind».⁶ Träger dieses gesellschaftlichen Engagements sind vor allem

¹ So befaßte sich zum Beispiel jüngst die Zeitschrift *Concilium* mit dem Thema: Die Moderne auf dem Prüfstand; vgl. *Concilium* 28 (1992), Heft 6.

² Vgl. *G. Schulze*, Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart, Frankfurt a. M. 1992.

³ *K. Gabriel*, Christentum zwischen Tradition und Postmoderne, Freiburg 1992, 196.

⁴ Vgl. *G. Gutiérrez*, La pastoral de la Iglesia en América Latina, Montevideo 1968. Eine Neuauflage erfolgte unter dem Titel: *G. Gutiérrez*, Líneas pastorales de la Iglesia en América Latina, Lima 1970. Im folgenden liegt die 8. Auflage dieser Neuauflage (Lima 1986) zugrunde.

⁵ Zu den beiden ersten der folgenden Abschnitte vgl. auch *G. Gutiérrez*, Theologie der Befreiung, Mainz ¹⁰1992 (erweiterte und neubearbeitete Auflage), 116–120.

⁶ Ebd. 119.

die Laien, die darin auch nicht länger einseitig vom Klerus abhängig sind und von ihm bevormundet werden können. Durch ihren Zusammenschluß zu modernen Parteien christlich-sozialer Prägung wird der Einfluß auf die öffentliche und politische Meinungsbildung entsprechend den Spielregeln parlamentarischer Demokratie zu sichern und zu verstärken versucht. Die Tendenz, das Christliche zu einer weltanschaulichen Position zu verfestigen, die von anderen rigide abzugrenzen ist, ist jedoch bei aller Öffnung der modernen Welt gegenüber unverkennbar. Die Alleinständigkeit des Klerus für den innerkirchlichen Bereich bleibt unangetastet.

Kirche als Volk Gottes in der Welt: Dieses Modell pastoraler Praxis akzentuiert insbesondere eine Einsicht des 2. Vatikanischen Konzils, nämlich die Wiederentdeckung der Kirche als des gemeinsam zur Sendung in und für die Welt berufenen Volkes Gottes. Es geht von der je individuellen und unverwechselbaren Berufung jedes einzelnen Christen aus und ist bestrebt, auf einen in Freiheit gewählten und gelebten, mündigen und reflektierten Glauben hin zu bilden und diesen zur Entfaltung kommen zu lassen. Ort der Bewährung dieses Glaubens ist zum einen das Engagement in der Welt, das Sache des einzelnen ist und darum auch nur persönlich verantwortet werden kann. Zum anderen drängt die Mündigkeit aber auch dazu, innerhalb der Kirche anerkannt und ernst genommen zu werden. Das allgemeine Priestertum der Gläubigen findet in der Auferbauung von reifen Christengemeinden seinen ihm gemäßen Ausdruck. Mit dem Verständnis der Kirche als Volk Gottes ist darüber hinaus sowohl eine ökumenische Öffnung zu den anderen christlichen Kirchen hin verbunden, als auch das Bemühen, mit den übrigen Religionen und nicht-religiösen Weltanschauungen um der Schaffung der Einheit der Menschheit willen in Dialog zu treten. Die im Prozeß der Moderne zum Durchbruch gekommenen Werte, wie sie etwa in den Menschenrechten ihren Niederschlag gefunden haben, werden ausdrücklich anerkannt.

Prophetische und solidarische Diakonie: Dieses Modell verdankt sich – ebenfalls ermöglicht durch die neue Öffnung der Kirche auf dem letzten Konzil, diese jedoch anders akzentuierend und weiterführend – den konkreten Erfahrungen aus Begegnungen mit den armen Menschen und Völkern, also derer, die vom Fortschritt der Moderne ausgeschlossen worden sind und es bis heute werden. Das hat zu einer radikalen Umkehr von Teilen der Kirche geführt: Sie entdeckten, daß sich eine konsequente Nachfolge Jesu kaum glaubwürdig leben läßt, solange man sich an den privilegierten Zentren der Gesellschaft aufhält, auch wenn man über eine entsprechende Beeinflussung der Mächtigen möglichst viel von den eigenen Prinzipien in die politische, ökonomische und kulturelle Wirklichkeit umzusetzen versucht und sie zur karitativen Sorge für die Benachteiligten anhält. Darum vollzogen sie einen Ortswechsel an die gesellschaftliche Peripherie, um mit den Marginalisierten das Leben zu teilen und ihnen in dieser solidarischen Praxis etwas von der besonderen Liebe Gottes zu ihnen glaubwürdig erfahrbar werden zu lassen. Hier wurde und wird Bonhoeffers Votum, daß Kirche nur Kirche ist, wenn sie für die anderen da ist und, wie zu ergänzen ist, mit ihnen, zur praktisch gelebten Leitdevise. Ein besonderes Kennzeichen dieser neuartigen diakonischen Präsenz ist, daß es über individuelle Begegnungen und Notlinderungen hinaus darum geht, Leid und Armut nicht länger bloß als persönlich bedingtes Geschick anzusehen, sondern ihren strukturellen Ursachen auf die Spur zu kommen und deren Überwindung prophetisch einzuklagen und sich für entsprechende gesellschaftliche Veränderungen zu engagieren. Im Zuge dessen wurde und wird die Erfahrung gemacht, daß die Kirche nicht das Evangelium für sich gepachtet und es zuallererst den anderen zu bringen hat, sondern daß sie selbst diesem Evangelium in diesen konkreten anderen begegnet. Dies bringt auch eine andere Sichtweise von Kirche mit sich, insofern sie nicht länger alles auf sich beziehen muß, weil sie die alleinige Mittlerin des Heils für

die Welt ist, sondern zuversichtlich davon ausgehen darf, daß überall, wo Menschen sich für mehr Gerechtigkeit und Versöhnung untereinander und mit der ganzen Schöpfung einsetzen, der biblische Gott der Gerechtigkeit und Liebe wirksam ist und sein Reich ein Stück weiter der Vollendung entgegenführt. An diese Spuren Gottes in seiner Geschichte mit den Menschen zu erinnern und immer neu zu entdecken, ist die Kirche berufen, und sich dabei besonders auf die Seite derer zu schlagen, denen Gottes vorzugsweise Zuwendung gilt, den Armen und Bedrängten.

Kirche als Kontrastgesellschaft?

In einem zweiten Schritt soll nun versucht werden, von dieser Typologie Gutiérrez' her in einen kritisch-konstruktiven Dialog mit einem Konzept christlicher und kirchlicher Präsenz im Kontext der heutigen Gesellschaft zu treten, das seit einiger Zeit besonders in der theologisch-pastoralen, aber auch in der sozialethischen Diskussion im deutschsprachigen Raum viel Anklang findet und für das das Stichwort «Kontrastgesellschaft» gewissermaßen zum Markenzeichen geworden ist. Es kann und braucht hier nicht die mittlerweile sehr umfangreiche Diskussion zu diesem Konzept nachgezeichnet zu werden. Und auch die Frage, ob und inwiefern es nochmals unterschiedliche Ausformungen erfahren hat, soll vernachlässigt werden.⁷ Konzentriert werden soll vielmehr die Erörterung auf den Entwurf einer Neukonzeption der katholischen Soziallehre, wie er von H. Büchele vorgelegt worden ist.⁸ Neben der komponierenden Ethik, auf die hier nicht näher eingegangen werden soll, bildet darin die Kontrastgesellschaft einen der beiden konzeptionellen Pfeiler, wobei der enge Zusammenhang von theoretischer Fundierung und praktischer (Reform-) Absicht bemerkenswert ist.

H. Büchele schließt sich der von den Exegeten G. und N. Lohfink sowie R. Pesch, die das Konzept der «Kontrastgesellschaft» maßgeblich beeinflusst haben, vertretenen These an, «daß die Bergpredigt Jesu sich nicht an den isolierten einzelnen richtet, auch nicht an eine Elite innerhalb der Kirche und erst recht nicht unmittelbar an die gesamte Welt, sondern an die «ekklesia», die Gemeinde Jesu, die geistgewirkte Gemeinde derjenigen also, die durch die unbedingte Initiative des Heilshandelns Gottes in der Welt als Brüder und Schwestern Jesu Christi zu einer neuen Gesellschaft zusammenführen lassen. Gott will die Menschen aus der Gesellschaft mit ihrer inneren Korruptionslogik (aus «Ägypten») heraus und in das «gesegnete Land» einer anderen, völlig neuartigen Gesellschaft hineinführen.»⁹ Aus seiner inneren Logik heraus ziele also dieser Glaube, der – wie es in der Bibel auf jeder Seite zu lesen sei – die «Wirklichkeit im Kontrast zu allen übrigen Welt- und Geschichtsentwürfen auslege»¹⁰, auf ein gemeinschaftliches Zusammenleben, das alle Lebensbereiche «(wie Familie, Wohnung, Handwerk, Kunst, Fest, Kommunikation, Wirtschaft)»¹¹ umgreife und praktisch diesen Kontrast erfahrbar werden lasse, auf eine «Kontrastgesellschaft». Solche (Basis-) Gemeinden als «Kontrastgesellschaften» – die nicht mit den landläufig vorfindlichen Gemeinden im Raum der «Großkirche» verwechselt werden dürfen – seien sinnvoll und notwendig, «wenn Christen das praktisch gelebte Anderssein zur herrschenden Gesellschaft und die Entschiedenheit, aus der heraus sie diese Differenz zu leben beabsichtigen, zum Ausdruck bringen»¹² wollten. «Seht, wie sie einander lieben» dürfe nicht bloß Kennzeichen der Gemeinden im Umgang der Angehörigen untereinander sein; sondern bis hin auf ihre gesamte Infra-

⁷ Vgl. U. Nothelle-Wildfeuer, Kirche im Kontrast oder Kirche in der Welt?, in: MThZ 43 (1992), S. 347–366; dort auch weitere Literaturhinweise.

⁸ Vgl. H. Büchele, Christlicher Glaube und politische Vernunft, Zürich-Düsseldorf 1987.

⁹ Ebd. 69.

¹⁰ Ebd. 69.

¹¹ Ebd. 68.

¹² Ebd. 74.

struktur – einschließlich der Ökonomie – müsse das durchschlagen. Dabei gehe es nicht – so versucht Büchele Mißverständnisse abzuwehren – um die praktische Umsetzung einer bereits vorgegebenen Idealordnung. Wie sich eine Gemeinde als Kontrastgesellschaft konkret gestalte, sei in hohem Maße von den jeweils beteiligten Mitgliedern abhängig und darüber hinaus kontextuell bedingt. Gemeinsam sei die Bereitschaft, angestoßen von der Umkehr- und Reich-Gottes-Botschaft sich individuell und strukturell verändern zu lassen, sich gemeinsam länger einfach der bestehenden Welt anzupassen, sondern einen alternativen Weg zu gehen – Schritt für Schritt. Weiterhin bedeute Kontrastgesellschaft auch keinen Rückzug in eine vermeintlich vollkommene Gesellschaft; sondern sie halte gerade zum Dienst an der Gesamtgesellschaft an. Indem die christlichen Gemeinden alternative Umgangsformen, aber auch Organisations-, Wirtschaftsformen u. ä. erprobten und praktizierten, gäben sie Veränderungsimpulse auch für die anderen. Da aber alternative Lebens- und Handlungsweisen aufgrund des Eigeninteresses der bestehenden gesellschaftlichen Strukturen zutiefst bedroht seien, seien sie auf überschaubare und gleichgesinnte Gemeinschaften angewiesen, um überhaupt erst entwickelt und entfaltet werden zu können. Zusammenfassend schreibt Büchele an einer Stelle: «Christliche Kontrastgesellschaft ist eine genuine Form gemeinsamer Freiheit, eine Gemeinschaft, die sich dem Anspruch der Bergpredigt stellt. Von ihrer Wesensmitte her befreit die Bergpredigt die Glaubenden der Kontrastgesellschaft dazu, sich selbst in die Macht der schöpferischen Liebe Gottes zur Welt einzulassen. Die gesellschaftliche Relevanz des Reiches Gottes wird in ihnen sichtbar. Die Bestimmung des Christen – das Reich Gottes – wird gerade im Hinblick auf seine gesellschaftspolitische Verantwortung in den Kontrastgesellschaften in weltlicher Konkretheit ins Bewußtsein gehoben.»¹³ Damit gewinnen sie zugleich einen genuinen gesamtkirchlichen und theologischen Stellenwert: Die solidarische Gemeinde als vorrangiger Ort kirchlichen Lebens als auch theologischer und sozialetischer Erkenntnis. Entsprechend subsidiär sind die gesamtkirchlichen Strukturen und theologischen Prozesse zu gestalten.

Problematische Tendenzen

Eine Reihe von Punkten bzw. Voraussetzungen, die dem Konzept der Kirche als Kontrastgesellschaft zugrunde liegen, verdienen sowohl theologisch als auch pastoral unbedingte Zustimmung. Stichwortartig seien angeführt: Die konsequente Überwindung eines individualistischen Glaubensverständnisses zugunsten seiner gemeinschaftlichen Dimension; die Betonung der Zusammengehörigkeit und gegenseitigen Verwiesenheit von Orthopraxie und Orthodoxie; die konsequente Überordnung des Reiches Gottes über die Kirche; das entschiedene Eintreten für eine Reform der Kirche, die den (dezentralen) Gemeinden den Vorrang einräumt; die Betonung der epochalen Bedeutung von Gemeinden für ein evangelisierendes Handeln; das Plädoyer für eine strukturverändernde Theologie und Sozialethik. Die Konzeption der Kirche als Kontrastgesellschaft enthält also durchaus bemerkenswerte Impulse für eine biblisch inspirierte Reformation des kirchlichen Lebens und des theologischen Denkens.

Gleichwohl bleiben – abgesehen davon, daß auch exegetische u. a. Details einer ausführlichen Erörterung bedürften, die hier nicht geleistet werden kann und soll – einige generelle Bedenken gegenüber diesem Konzept¹⁴: Zum einen fehlt eine empirisch-analytische Bestimmung des jeweiligen soziohistorischen Kontextes von Kirchen- und Gemeindebildung, von der aus erst das Kontrastierende einer «Kontrastgesellschaft»

deutlich gemacht werden könnte. Damit ergibt sich die Gefahr, daß die «Kontrastgesellschaft» in ähnlich problematischer Weise zu einem universal antreffbaren Phänomen hypostasiert wird, wie es bei einer unhistorischen Verwendung der Kategorie «Gesellschaft» geschieht. Die Ausblendung der soziohistorischen Perspektive hat zur Folge, daß die Tatsache, daß die Sozialformen des Christentums (wie auch des Judentums) von Anfang an nicht autark gestaltet worden sind, sondern in Anknüpfung (!) an und in Entgegensetzung zu in der gesellschaftlichen Umgebung vorfindbaren Sozialformen, nicht gebührend gewürdigt wird. Werden solche Einflüsse nicht bewußt gemacht und kritisch geprüft, können sie sich um so leichter «hinterrücks» entfalten. Bei einer Einbeziehung der historischen Dimension könnte dann auch beispielsweise nicht länger ausgeklammert werden, daß gerade die katholische Kirche in der Moderne in einer ganz anderen Weise zu einer «Kontrastgesellschaft» geworden ist, als es dieses theologische Konzept im Auge hat; eine Kontrastgesellschaft insofern nämlich, als sie hinter allen Errungenschaften einer aufgeklärten gesellschaftlichen Verfaßtheit, wie etwa der Anerkennung der individuellen und sozialen Menschenrechte (als Christenrechte), der Gewaltenteilung, der Trennung von Recht und Moral, der Transparenz von Entscheidungsprozessen durch demokratische Willensbildung u. a. m., bis heute zurückbleibt.

Zum anderen begegnet eine Tendenz, die Kirche als gesellschaftliche Realität mit der Wirklichkeit gleichzusetzen, die sie zu verkünden und zeichenhaft anzuzeigen gesandt ist: dem Ankommen des verheißenen Reiches Gottes. Damit droht jedoch leicht die Kirche zum Bezugspunkt allen Suchens und Trachtens zu werden. Indem sie in der ungerechten Welt und für sie zum Modell der Gerechtigkeit wird, wird für sie ein weiteres Mal in exklusiver Weise in Anspruch genommen, Ort und Mittlerin des Heils zu sein – mit der Folge, daß sie alle Kräfte aus den eigenen Reihen an sich bindet. Die Frage einer politischen Solidarität und einer Zusammenarbeit mit nichtkirchlichen gesellschaftlichen Kräften stellt sich so erst gar nicht. Auch droht die prinzipielle Freiheit des einzelnen Christenmenschen dem Kollektiv der Gemeinde, die, um glaubwürdiges Modell zu sein, möglichst einträchtig nach außen hin in Erscheinung treten muß, untergeordnet zu werden. Es kommt leicht erneut zu einer Sakralisierung des politischen, ökonomischen und kulturellen Bereichs und damit zu einem neuen kirchlichen Integralismus. Das macht sich auch in der Tendenz zu einer dualistischen Unterscheidung zwischen Gesellschaft (als Ort der Entfremdung und Korruption) und Kirche/Gemeinde bemerkbar.

Versucht man, dieses Modell der Kirche als Kontrastgesellschaft innerhalb der Typologie von Gutiérrez zu verorten, so wird man sagen müssen, daß es durchaus Elemente von Kirche als Volk Gottes sowie einer prophetischen Diakonie enthält. Das Ganze bleibt aber doch noch weitgehend in der Mentalität der neuen, wenn nicht der alten Christenheit befangen.

Konfliktive Praxis in der Zivilgesellschaft

Es sei von vornherein betont, daß es im folgenden nicht darum gehen soll (und aus grundsätzlichen Gründen auch gar nicht darum gehen kann), dem Modell von Kirche als Kontrastgesellschaft eine ähnlich geschlossene Gesamtkonzeption gegenüberzustellen. Vielmehr soll nach Ausgangspunkten und möglichen Konsequenzen einer alternativen Orientierung christlicher und kirchlicher Praxis im gegenwärtigen gesellschaftlichen Kontext gefragt werden.

Was an solchen Konzepten etwa der Kirche als Kontrastgesellschaft auffällt und, wie hier behauptet wird, ihr systematisches Defizit ausmacht, ist, daß sie der Versuchung erliegen, die Komplexität und Ambivalenz der sozialen (und damit auch der kirchlichen) Wirklichkeit durch eindeutige Bestimmungen aufzulösen und sich damit dem zu entziehen, was als Resultat der Moderne selbst beschrieben werden kann; nämlich dem

¹³ Ebd. 179.

¹⁴ Vgl. dazu auch P. Eicher, Kirche als Kontrastgesellschaft?, in: Orientierung 51 (1987) 230–232; H.-J. Venetz, Kirche – gesellschaftliche Banalität oder ethische Überforderung?, in: Diakonia 19 (1988) 15–26.

«Ende der Eindeutigkeit».¹⁵ Genau damit stellt sich leicht die angedeutete Tendenz zu einer dualistischen Unterscheidung und Gegenüberstellung ein: Um das unterscheidend-entscheidend Christliche deutlich zu machen und in seiner Positivität herauszustellen, muß es in einen krassen Kontrast zu einem negativ gezeichneten Gegenüber gestellt werden. Und dazu muß dann häufig die moderne Gesellschaft erhalten, für die ja auch in der Tat eine ganze Liste von negativen bis hin zu destruktiven Tendenzen in Anschlag gebracht werden kann.

Spontan liegt natürlich die Gegenfrage nahe, ob es denn mit der real existierenden Kirche unbedingt besser gestellt sei. Statt sich auf eine unergiebigere Auseinandersetzung über die Berechtigung solcher und ähnlicher Beschuldigungen einzulassen, sei auf die fundamentale Schwäche eines solchen zu dualistischen Vorstellungen tendierenden Denkens aufmerksam gemacht: Es läßt es schlicht und einfach an einer die Ambivalenz gesellschaftlicher Realität und ihrer Entwicklung ernst nehmenden dialektischen Betrachtungsweise mangeln. Bestehende Widersprüchlichkeiten werden nicht wahrgenommen, sondern einseitig aufgelöst – sei es negativ im Falle der Gesellschaft, sei es positiv im Falle der Kirche.

Begünstigt wird dieses Denken – so wird hier als weiteres behauptet – durch die traditionelle Zuordnung der beiden Pole, die für das Verständnis der Kirche konstitutiv sind.¹⁶ Bei näherem Hinsehen ist unverkennbar, daß den ersten drei pastoralen Leitlinien in Gutiérrez' Typologie die Vorstellung von der Kirche als gewissermaßen notwendigem Scharnier zwischen Reich Gottes und Welt zukommt – entsprechend dem Motto: «Außerhalb der Kirche kein Heil». Schematisch ausgedrückt heißt diese Zuordnung: «Reich Gottes – Kirche – Welt». Demgegenüber liegt der vierten Lektorientierung «Prophetische und solidarische Diakonie» eine grundlegend andere Zuordnung zugrunde, die einem theologischen und pastoralen Paradigmenwechsel gleichkommt, nämlich – schematisch ausgedrückt – die Abfolge «Reich Gottes – Welt – Kirche». Was damit gemeint ist, kann plastischer als in einer Antwort des brasilianischen Kardinals *P. E. Arns* auf die Frage, worin vor allem das Neuartige der kirchlichen Praxis in Lateinamerika bestehe, kaum ausgedrückt werden: Er verwies auf die Unterstützung und Organisation der Volksbewegungen im Widerstand gegen die ungerechte wirtschaftliche Situation und auf die Verteidigung der Menschenrechte. Genau das macht das in mehrfacher Hinsicht Brisante der kirchlichen Neuaufbrüche in weiten Teilen der sogenannten Dritten Welt aus, daß sie sich vorbehaltlos für das Subjektwerden aller Menschen in Freiheit, Gleichheit und Gerechtigkeit einsetzen und das entsprechend der Parteilichkeit des Anspruchs Jesu in einer vorrangigen Option für die und mit den Armen, Unterdrückten und Vergessenen, in der Solidarität also mit den Opfern des Fortschritts tun. Die Sorge um die Kirche bleibt demgegenüber nachgeordnet, wengleich es sich schnell zeigt, daß der Kampf um eine gerechte und partizipatorische Gesellschaft auch für die innerkirchliche strukturelle Ordnung nicht folgenlos bleiben kann. Dabei mußte und muß allerdings die Erfahrung gemacht werden, daß offensichtlich die etablierten Kräfte in der Kirche genauso wenig bereit sind, ihre Macht zu teilen, wie es in der Gesellschaft der Fall ist, und daß zur Bekämpfung entsprechender Bestrebungen vor keinerlei Mittel zurückgeschaut wird – bis hin, wo möglich, zur Verhängung von Sanktionen, die die elementarsten Menschenrechte verletzen.

Welcher Praxisort der Kirche?

Wie das Modell der Kirche als Kontrastgesellschaft exemplarisch dokumentiert, hatte die herkömmlich als gültig betrachtete Zuordnung «Reich Gottes – Kirche – Welt» insbesondere

unter den Bedingungen einer nicht mehr einheitlich christentümlich geprägten Gesellschaft zur Folge, daß versucht wurde, Kirche institutionell so auszugestalten, daß sie einerseits ein möglichst alle Lebensbereiche erfassendes Milieu für ihre Angehörigen sicherte und daß andererseits das Christliche beziehungsweise Katholische als unübersehbarer gesellschaftlicher Faktor in der Öffentlichkeit präsent war beziehungsweise offensiv eingebracht werden konnte. Auf diese Weise kommt es gewissermaßen zu einer Verdoppelung aller möglichen Organisationen im kirchlichen Raum, wobei um der politischen Schlagkraft willen es eine möglichst einheitliche und geschlossene Formation zu erreichen gilt.

Abgesehen von der theologischen Fragwürdigkeit eines solchen Kirchenmodells¹⁷ muß auch die dieser pastoralpolitischen Strategie zugrundeliegende Auffassung von Gesellschaft problematisiert werden. Sie geht davon aus, daß die Gesellschaft wesentlich durch die politischen, wirtschaftlichen und anderen Entscheidungsinstanzen reguliert wird und daß es darauf ankommt, diese Machtzentren im Sinne der für richtig gehaltenen Überzeugungen zu beeinflussen. Daß dabei angesichts unterschiedlicher Interessenvertretungen immer wieder Kompromisse geschlossen werden müssen, wird als realpolitisches Übel in Kauf genommen. Ungern lassen sich die Verfechter dieser Strategie allerdings sagen, sie nähmen um der vermeintlichen Gewinnung eigener Vorteile oder wenigstens der Sicherung der erreichten Privilegien willen allzu bereitwillig Verwässerungen der eigenen Positionen bis hin zur Unkenntlichkeit in Kauf und pflegten einen «Schmusekurs» mit den Mächtigen und Reichen. Die Alternative ist, daß man sich gegenüber solchen Verführungen durch Rückzug in Gettos oder auf gesellschaftliche Inseln – wie etwa Kontrastgesellschaften – zu immunisieren versucht.

Daß die moderne Gesellschaft in weiten Teilen nach diesem systemtheoretischen Organisationsmodell funktioniert, ist keine Frage. Aber immer stärker wird die Frage nach dem Preis laut, den diese Art gesellschaftlicher Steuerung – vor allem wenn ihr zunehmend alle Bereiche unterworfen und selbst die nach anderen Regeln sich gestaltenden Lebenswelten allmählich durch sie kolonialisiert werden, was heißt, daß für die Gesellschaft notwendige Ressourcen verschwinden – in humaner, sozialer und ökologischer Hinsicht kostet. Die selbstzerstörerischen Folgen dieser Entwicklung werden unübersehbar – angefangen von immer unbarmherzigeren Ausgrenzungen nicht nur einzelner Benachteiligter, sondern ganzer Völker von Macht und Reichtum bis hin zum ungebremsten Raubbau an den natürlichen Gütern.

Daß gerade Christen und Kirchen alles daransetzen müssen, diese Entwicklung zu stoppen, braucht nicht eigens begründet zu werden; es kann auf genügend kirchenoffizielle Verlautbarungen verwiesen werden, in denen diese Verpflichtung eingeschärft wird. Doch muß nüchtern eingestanden werden, daß die besten Denkschriften und Hirtenbriefe in der Regel ohne weitreichende Wirkungen bleiben. Die Frage stellt sich darum, wie das geändert werden kann.

Selbsthilfeorientierte Solidaritätsarbeit

Sollen nicht die angesichts der Wucht und Dringlichkeit der Herausforderungen sich leicht einstellenden Ohnmachtsgefühle das letzte Wort behalten und dann noch gar zynisch überspielt werden, ist es hilfreich, nicht zuletzt angeregt durch die Initiativen in der sogenannten Dritten Welt, verstärkt auf die Ansätze von selbsthilfeorientierter Solidaritätsarbeit in den verschiedenen gesellschaftlichen Problembereichen zu setzen.¹⁸ Ihre Strategie besteht darin, daß sie nicht in erster

¹⁵ Vgl. Z. Bauman, *Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit*, Hamburg 1992.

¹⁶ Vgl. zum folgenden auch L. Boff, *Kirche: Charisma und Macht*, Düsseldorf 1985, bes. 16ff.

¹⁷ Vgl. ebd.

¹⁸ Vgl. zum folgenden P. Rottländer, *Zur Theologie kirchlicher Solidaritätsarbeit*, in: *Die alten Antworten passen nicht mehr. Theologische und sozioethische Beiträge zur kirchlichen Solidaritätsarbeit (Misereor – Berichte und Dokumente 4)*, Aachen 1991, 11–49.

Linie an die Machtinstitutionen appellieren, um für die Benachteiligten eine Verbesserung ihrer Lebensbedingungen zu erreichen. Sondern in solidarischem Zusammengehen mit den «bisher zu gesellschaftlicher Machtlosigkeit verurteilten und unter ungerechten Strukturen leidenden Menschen» sollen diese befähigt werden, «sich so deutlich und druckvoll in der Gesellschaft bemerkbar zu machen, daß die Regierenden genötigt werden, Strukturveränderungen zugunsten dieser Menschen einzuleiten»¹⁹. Auf die etablierte Macht wird also durch Gegenmachtbildung zu antworten und Einfluß zu nehmen versucht. Das Bestreben der politisch u. a. führenden Instanzen, die öffentliche Meinungsbildung zu bestimmen, wird durch die offensive Besetzung und Thematisierung brennender sozialer und ökologischer Probleme sowie durch das Aufzeigen und Praktizieren von Alternativen unterlaufen; die Parteien und andere Institutionen (Wirtschaft, Medien, Gewerkschaften, Kirchen) stehen unter dem Druck, nicht den Anschluß an diese gesellschaftlichen Diskussions- und Neuerungsprozesse zu verlieren.

Zumindest von Teilen der Tradition des Sozialkatholizismus her ist der Kirche dieser Ansatz der selbsthilfeorientierten Solidaritätsarbeit nicht gänzlich unbekannt. Zudem ist sie durch zahlreiche kirchliche Basisgruppen auch heute in vielfältiger Form in das Netzwerk der sozialen Bewegungen (Ökologie-, Friedens-, Eine-Welt-, Frauen-, Antirassismusbewegung usw.) eingebunden. Soll das jedoch nicht länger mehr oder weniger geduldeten Randgruppen überlassen bleiben, würde das die Bereitschaft weiterer Teile der Kirche – bis in ihre zentralen Leitungen hinein – erforderlich machen, sich in diesen Bereich der Zivilgesellschaft bewußt hineinzubegeben und an deren konfliktiver Praxis von Meinungsbildung teilzunehmen. Für den gesellschaftlichen Standort der Kirche hieße das: «Indem sie sich im Sinne der Armen einmisch, verliert sie ihre Position eines Schwebens über den Konflikten und der damit

¹⁹ Ebd. 27.

verbundenen Ideologie einer gleichmäßigen Offenheit, aber sie gewinnt an Glaubwürdigkeit.»²⁰

Die Konsequenzen, die dies insgesamt für die Präsenz von Christen und Kirchen in der Zivilgesellschaft bedeutet, können hier nicht ausdiskutiert werden.²¹ Aber so viel ist klar: Ihr primärer Ort ist überall dort – natürlich kann das im konkreten Fall nur schwerpunktmäßig erfolgen –, wo Menschen sich um ein Mehr an Gerechtigkeit und Versöhnung und ein Weniger an Gewalt, Unterdrückung und Ausbeutung engagieren, mitten in den Selbsthilfegruppen und sozialen Bewegungen also und nicht neben ihnen.

Für die Theoriebildung christlicher Sozialethiken, die sich im Kontext von «Überlebensbewegungen» verorten wollen, hätte dies ebenfalls weitreichende Folgen. Statt vorrangig Selbstvergewisserung über die eigenen wissenschaftlichen Grundlagen und den Gegenstand des Faches zu betreiben, hätten sie sich grundsätzlich einzulassen auf den Streit um die «bessere Lösung» anstehender Probleme, also zu dem zu werden, was F. Hengsbach mit dem Begriff der «Handlungs-Soziallehre»²² in Ansätzen umschrieben hat.

Menschen, die sich auf diese Prozesse einlassen, dürfen überzeugt sein, daß sie, wenn sie sich vorbehaltlos und kooperationswillig in eine Solidaritätspraxis mit den Armen, Benachteiligten und Ausgegrenzten hineinbegeben, dann in neuer, vertiefter Weise entdecken, was ihre Berufung zur Nachfolge Jesu ausmacht: Wer seine Identität in unbedingter prophetischer und solidarischer Diakonie für die Armen und Anderen aufs Spiel setzt, wird sie gewinnen (nach Jo 12,24ff.).

Norbert Mette, Münster/Michael Schäfers, Köln

²⁰ Ebd. 28f.

²¹ Vgl. sowohl zur theologischen Grundlegung als auch zur praktischen Konkretion ausführlicher ebd. sowie weitere Beiträge in dieser Tagungsdokumentation.

²² Vgl. F. Hengsbach, Drei Typen katholischer Soziallehre, in: Orientierung 46 (1982), 135.

«Geschieden, doch nah, sichtbar, unfaßlich»

Gertrud Kolmar (1894–1943)

Unter dem Datum vom 23.10.41, 4 Uhr morgens, schreibt Gertrud Kolmar, schon zur Zwangsarbeit einer Charlottenburger Fabrik in Berlin verpflichtet, an ihre Schwester Hilde im Schweizer Exil, sie habe eine junge Zigeunerin beobachtet, in deren Gesicht sie fand, was sie selbst in der Zeit äußerster Bedrohung und Entrechtung als Ausgestoßene suchte: «eine undurchdringliche Abgeschlossenheit, eine Stille, eine Ferne, die durch kein Wort, keinen Blick der Außenwelt mehr zu erreichen war ... Und ich erkannte: dies wars, was ich immer besitzen wollte und doch nicht ganz besaß, denn, wenn ich es hätte, würde nichts und niemand von außen mir etwas anhaben können ...» Ende Februar 1943 wurde Gertrud Kolmar im Rahmen der «Fabrikaktion» verhaftet, nach Osten deportiert und in den ersten Märztagen ermordet. Wahrscheinlich in Auschwitz.

Fünfzig Jahre nach ihrem Tod sind die Ferne, Rätselhaftigkeit und Einzigartigkeit dieser großen deutsch-jüdischen Dichterin und ihres Werkes, das Gedichte, einen Roman, dramatische Arbeiten und die Erzählung *Susanna* umfaßt, noch längst nicht angemessen gewürdigt. Gertrud Kolmar ist bis heute, anders als Paul Celan und Nelly Sachs, die nahezu Unerkannte geblieben, deren Weg zu sich selber, zu den Wurzeln ihres Judentums auch, nur in Ansätzen entschlüsselt ist. Dies gilt für ihr kühnes, von allen überkommenen ästhetischen Normen zuletzt sich befreiendes Werk wie auch für ihre lautere Persönlichkeit, deren unvergleichliche und strenge Autonomie nach den Regeln psychologisierender Hermeneutik nicht erkannt werden kann.

Nun aber hat Beatrice Eichmann-Leutenegger, die Hüterin eines Teiles der Hinterlassenschaft Gertrud Kolmars, einen Band vorgelegt, dessen Titel bereits anzeigt, was die Herausgeberin sich zur Aufgabe gesetzt hatte: *Gertrud Kolmar. Leben und Werk in Texten und Bildern*. Dieses mit sorgfältiger Bibliographie versehene Buch darf als höchst seltenes Zeugnis dafür gelten, daß es möglich ist, der Entwicklung eines schwierigen dichterischen Werkes und seiner Schöpferin so nachzudenken, daß die gleichzeitige *Vergegenwärtigung* von Leben und Dichtung in einer Weise gelingt, die dem üblichen Wissenschaftsbetrieb in seiner faktenseligen Selbstgenügsamkeit augenfällig fremd ist. Die Herausgeberin, intensiv mit dem Werk der Dichterin vertraut, leitet den Band in einem schöpferisch-klugen Essay so kunstvoll ein, daß mit seinen behutsamen Deutungen und Fragen an Werk und Leben der Dichterin die Unvergleichlichkeit dieser Außenseiterin deutschsprachiger Dichtung hervortritt.

Die meisterliche Komposition des Bandes nimmt den Leser mit auf einen kaum erst betretenen Weg der Annäherung an Gertrud Kolmars Persönlichkeit und Werk zugleich. Die Herausgeberin hat Photographien, literarische und politische Zeit- und Briefzeugnisse so versammelt, daß in der Korrespondenz zwischen Bild und Text die Lebensgeschichte Gertrud Kolmars im Sinne Paul Klees sichtbar und nicht in akribisch naïvem Sammeleifer abgebildet wird. Beatrice Eichmann-Leutenegger bleibt in zarter Genauigkeit darauf bedacht, der Dichterin nicht zu nahe zu treten. Sie tastet ihr Fremdsein nicht an. Mit Bildern, Texten und behutsamen

Kommentaren vermittelt sie Gertrud Kolmars innere und äußere Topographie in der Generationenkette von Familie und Kennern ihres Werkes. Auch dies gibt dem Band seine Würde. Er stellt Gertrud Kolmar und ihre Schöpfung so vor, daß die Stimme der Kolmarschen Poesie angemessen hörbar wird: in ihrem schwebenden Gleichgewicht von Ratio und Intuition. Auf dem Wurzelgrund, dem jüdischen, von dem sie sich her-schreibt.

Die Unzeitgemäßheit dieser Dichtung, die sich von der spät-expressionistischen Tradition und der klassischen Moderne ab-stößt, als Baustein nur mitnehmend, was der schöpferischen Entfaltung des ureigenen Potentials dienlich ist, enthüllt sich in der Sprengkraft kühner Bilder und verweist auf Gertrud Kolmars Blick auf die Welt, in der sie wohl von Anbeginn Fremdheit gespürt haben mag. Nicht erst als Ausgestoßene in ihrer Hinwendung «nach Osten», zu ihren Wurzeln. Auch die anarchische Energie der Imaginationen über Eros und Sexus, die Sprachschöpfungen, mit denen Gertrud Kolmar die Ein-heit alles Lebendigen, auch hier sich bald lösend vom über-kommenen Kanon literarischer Bilder, Motive und Formen ihrer Epoche, beschwört und bis zuletzt in ihrer Dichtung und nur in ihr der Verfolgung widersteht, ist noch in späten Zeug-nissen wie der Erzählung *Susanna* gebannt, die auf den ersten flüchtigen Blick ausschließlich Dokumente des dunkelleuch-tenden Weges einer Lebensgeschichte im Verborgenen zu sein scheinen.

Ein Leben in Berlin

Gertrud Kolmar wurde 1894 als erste Tochter des angesehenen Strafverteidigers Ludwik Chodziesner und seiner Frau Elise Chodziesner-Hirschfeld in eine Familie des aufgeklärt libera-len Berliner Judentums der wilhelminischen Ära hineingebo-ren. Früh schon zeigt sich des Kindes Liebe zu Theater und Tanz, die Faszination durch das Fremde, den Orient auch, von dessen Erkundung Gertrud Kolmar aus den Erzählungen der reisefrohen und die Imagination des Kindes prägenden Groß-mutter mütterlicherseits, von *Hedwig Schoenflies-Hirschfeld*, erfährt, der der Cousin der Dichterin, *Walter Benjamin*, in seiner *Berliner Kindheit um 1900* ein denkwürdiges Zeugnis schuf. Verslossenheit wird dem Kind Gertrud nachgesagt, ein gemäß den Regeln der bürgerlichen Familie unzeitgemä-ßes Verhalten: das Hören auf die eigene innere Stimme, die ihren Ton zu finden sich anschickt. In der Poesie.

Früh wird erkennbar, daß hier Gertrud Kolmar, unter diesem einen Aspekt Else Lasker-Schüler vergleichbar, sich selber sucht im Maskenspiel, in den Verkleidungen: als Gauklerin, Landstreicherin, Schlangenspielerin, den Tieren und Pflanzen Verschwisterte, in hexisch wilden Beschwörungen des chtho-nischen Bereichs, im Bündnis mit den Elementen, unbeirrbar unterwegs auf der Spur zu endlich unverstellter Identität, die die große Liebende als Verlassene zuletzt so erkannt hat, daß sie in der Verfolgung ganz bei sich ist und ihr Leben annimmt, wie es geworden ist: gelebt in ihrem Werk, dort ganz wirklich. Zurücktretend aber, immer weiter in den Kreis auferlegter Einsamkeit, der sich unwiderrufbar um sie schließt: «weil ich weiß, daß ich den Weg gehe, der mir von innen her bestimmt ist»; Während der Zwangsarbeit, kurz vor ihrer Ermordung, sagt eine zu ihr, sie sähe aus, als ob sie dichtete. «Ich blieb ihr die Antwort schuldig», schreibt Gertrud Kolmar in ihrem letz-ten Brief vom 21. Februar 1943. Da ist sie schon ganz allein, ihres Besitzes und ihrer elementaren Menschenrechte von den Nazis beraubt, seit Januar 1939 in der Enge einer mit anderen jüdischen Opfern geteilten Wohnung in der Speyerer Straße in Berlin, der über achtzigjährige Vater wird kurz vor ihrer eigen-ten Deportation nach Theresienstadt verschleppt, sie wider-steht der Verfolgungsangst: schreibend in der Nacht, «aus einem Ohnmachts-, einem Verzweiflungszustande heraus ... Dann ist die rechte Stunde da». Damals war die Familie schon in die Welt versprengt: nach Uruguay, Chile, Australien, in die

Schweiz. Gertrud Kolmar ist bei ihrem Vater geblieben. Vom Mord bedroht. Sie weiß es. Und sie treibt ihr Werk hervor. Bis zuletzt.

So schien das Leben einer behüteten Tochter aus kaisertreuem Hause nicht vorgezeichnet zu sein. Aufgewachsen im Berliner Westend, durchschaut Gertrud Kolmar beizeiten die Assimila-tion als Illusion, wendet sich dem Zionismus zu, lernt Hebrä-isch und beginnt in dieser Sprache zu dichten. Nichts davon ist auf uns gekommen, die Übersetzung eines Bialikgedichts in-dessen schon, das der Dichterin Hochbegabung für Sprachen belegt. Als Sprachlehrerin mit hervorragenden Diplomen ist sie ausgebildet, spricht französisch und englisch, hat Kenntnis-se im Spanischen, Tschechischen und Flämischen. 1918 arbei-tet sie als Briefzensorin des Kriegsgefangenenlagers in Döber-itz bei Spandau. Der angemessene Erfolg einer beruflichen Laufbahn bleibt ihr versagt. Auch die Erfahrung einer bestän-digen Liebesbegegnung. In die Kriegsjahre fällt das Trauma einer verlorenen Liebe und eines erzwungenen Schwanger-schaftsabbruchs. Nie wird Gertrud Kolmar den auferlegten Verzicht auf die Mutterschaft verwinden, ihre Trauer findet Sprache in Wiegenliedern und verschlüsselten Klagen um ein verlorenes Kind.

1917 erscheint ihr erster Lyrikband *Gedichte* unter dem Pseud-onym Gertrud Kolmar. Es ist der deutsche Name von Chod-ziesen, dem Herkunftsort der Vatersfamilie. Es steht uns nicht zu, einen unmittelbaren Zusammenhang herzustellen zwis-chen dem verlorenen Kind und dem auf Betreiben des Vaters herausgebrachten Band. Und doch ist er ein geistiges Kind Gertrud Kolmars, die noch über ihre allerletzte Arbeit in Bildern der Geburt gesprochen hat. Nach diesem Gedicht-zyklus setzt der Prozeß ein, in dem sie sich von literarischen Konventionen befreit, die Reimbindungen lösen sich, und kraftvoll strömen die Verse in freien Rhythmen: Die Aufkünd-igung literarischer Normen vollzieht sich, der Aufstand auch gegen die üblichen Vorstellungen gelungenen Lebens. In der allerletzten Zeit wird die Dichterin an die Nichte Sabine in der Schweiz Briefe schreiben, die das Kind Gertrud sichtbar ma-chen in seinem Anderssein, in seinem Mut. Für die nächste Generation bewahren diese Briefe über die eigene Kindheit die Ermutigung zum Dasein im Vertrauen auf einen Urgrund. Ein Brief erzählt, am Kochsee habe sich die Dichterin einst im Wasser zu Grund sinken lassen. Die Zuschauer glaubten, sie sei ertrunken. «Denn wir gehen auf dem Grunde des Meeres», wird Susanna in der letzten Erzählung der Dichterin sagen. Ein kostbares und leises Zeugnis über den Mut, sich auszuset-zen, den Elementen zu trauen. «Aus der Tiefe heraus» begin-ne sie das Werk, schreibt sie in ihrem letzten Brief. Da ist sie längst auf sich verwiesen, ihr letzter noch 1938 erschienener Band *Die Frau und die Tiere*, ist eingestampft. Wer las noch ihren Gedichtzyklus *Preußische Wappen*? Wer nahm Anteil an ihrer essayistischen Auseinandersetzung mit dem Imago ihrer Gerechtigkeitsehnsucht, Robespierre? 1938 schreibt sie, sie wisse, was sie als Dichterin wert sei, «was ich kann und was ich nicht kann». Bis dahin – welch ein langer und in Einsamkeit mündender Weg.

Nach der Beendigung eines Lehrerinnenseminars war Gertrud Kolmar in den zwanziger Jahren als Erzieherin tätig in Berlin, in Hamburg, vergeblich bewirbt sie sich noch als Übersetzerin, lebt seit 1928 mit kurzen Unterbrechungen zu Hause in Fin-kenkrug, wo die Familie von 1923–1938 ein Haus besitzt, das sie durch Zwangsverkauf an die Nazis verliert. Dort draußen in Falkensee, im Ortsteil Finkenkrug, ist der Dichterin Leben als Fremdlingin längst konstelliert. In ihrer Größe unerkannt, besorgt sie das Haus, den Garten, die Kleintierzucht, unter-stützt den Vater bei den Notariatsarbeiten, pflegt die 1930 sterbende Mutter. Dort ist ihr Lebensgrund, auf dem sie be-ginnt, sich auf ihr Werk zurückzuziehen, ohne nachhaltigen Erfolg im Literaturbetrieb ihrer Generation. Walter Benja-min, der Cousin, schätzt ihr Werk, im Jüdischen Kulturbund

erkennt man neben Nelly Sachs' Stimme die ihre als einzigartig. Nelly Sachs widmet der Dichterschwester später das Gedicht *Die Hellsichtige*, eine Würdigung aus dem Exil an die große Verlorene, um deren Werk, das die Nazis nicht haben zerstören können, sich mit wachem Gespür früh *Hilde* und *Peter Wenzel*, der Dichterin Schwager, bemühen, es nicht nur zu retten helfen, sondern nach 1945 unbeirrbar der Öffentlichkeit zugänglich zu machen versuchen. Integre Namen bürgen für die Bemühung um das Werk. *Peter Suhrkamp* etwa, *Carl Seelig*, *Hermann Kasack*, *Elisabeth Langgässer* setzen sich ein. *Johannes Bobrowski* schreibt 1961 für Gertrud Kolmar eines seiner großen Widmungsgedichte. Nur zögernd findet das Werk nach 1945 Widerhall. Von der im Kösel-Verlag 1960 erschienenen, um Gedichte aus dem Nachlaß und einem Lebensabriß aus der Hand der Schwester Hilde erweiterten, zweiten Gesamtausgabe sind noch heute Exemplare erhältlich.

Das Antlitz nach Osten gewandt

Was ist geschehen, daß dieses große Werk in unserem ausgehenden Jahrhundert noch immer nicht in seinem Rang erkannt und gegenwärtig ist? Beatrice Eichmann-Leutenegger hat ihren Band mit einer Abteilung beschlossen, die sie «Echos» nennt. Gesichter und Stimmen hellhöriger Leser – Herausgeber, Dichter, Wissenschaftler – sind dort als Bürgen versammelt, die Gertrud Kolmar jene Größe zusprechen, die ihr die Literaturgeschichtsschreibung noch vorenthält. Es sind Sätze der Würdigung, Sätze der Liebe und Erkenntnisfähigkeit aus vielen Ländern der Welt. Auch aus Israel. *Abraham Huss*, Wissenschaftler, Übersetzer und Lyriker aus Jerusalem, scheint mir einen Schlüssel für die Wirkungsgeschichte des Kolmarschen Werkes zu benennen: «Und über allem ihre Integrität! Eine Integrität, vor der modernes Denken mehr noch als alles andere gering wird. Ihre Integrität ist ein helles Licht, in dem unsere eigenen Unzulänglichkeiten augenfällig offenbar werden. Dies mag zu Gertrud Kolmars mangelnder Popularität beigetragen haben.»

Die Herausgeberin stellt der vierten ihrer fünf, so beziehungsreich wie behutsam mit Überschriften und Werkzitationen bedachten Abteilungen unter dem Namen «Die wachsende Bedrohung» Verse Gertrud Kolmars voran, die an das Geheimnis ihrer Dichtung rühren: «Dir sind schon die Wurzeln vom Erdreich gerissen.»

Gertrud Kolmar ist nicht die Vertreterin preußischen Judentums. Wie *Rahel Levin-Varnhagen* erkennt sie ihren Lebensbaum als einen, dessen Wurzel herausgerissen, und der sich neu gründen muß. Wurzel faßt der Wipfel, hieß es einst bei Rahel. Wer nur zu lesen weiß, begreift, daß Gertrud Kolmar mit ihrem Werk den Exodus aus der vermeintlich jüdisch-deutschen Symbiose vollzieht, die *Gershom Scholem* nüchtern als von jüdischer Seite einseitige Liebesbegegnung enttarnt hat. Sie will kein «Deutsch» mehr sein, wie es vielen Gestalten jener Dichter, etwa *Karl Emil Franzos*, noch vorgeschwebt hatte, die in der großen Bewegung der Juden von Osten nach Westen, in das vermeintliche Land der Aufklärung zogen. Nichts mehr davon bei Gertrud Kolmar. Sie wird sich der Galut bewußt und wendet sich nach Osten, ihrem großen Vorgänger *Jehuda Halevi* verschwistert: «Mein Herz ist im Osten und ich am westlichen Rand.» Gertrud Kolmar nimmt es nicht als Bürde auf sich, Jüdin zu sein, sie nimmt ihr hebräisches Erbe an, taucht zurück in den Wurzelgrund ihrer Herkunft, «ihre Ahnen suchend, / und rührte verschwebend Saiten an, die noch tönen ...», findet Bilder und Embleme von archaischer Kraft für diesen Prozeß und benennt ihn zuletzt auch in Briefen: «Ich habe das Antlitz wie bei unserem Gebet nach Osten gewandt, und daß dies bei mir keine neue Mode ist, weißt du ...» In dem Gedicht *Aus dem Dunkel* bewegen sich die Bilder auf die Imagination einer Höhle zu, in die das sprechende Ich einzugehen sich aufmacht, um dort zu ruhn, der Stimme des Kindes zu lauschen «Und schlafen, die Stirn

gen Osten geneigt.» Warten auf Selbsterneuerung. Schöpferische Inkubation.

Im September 1933 schreibt sie das Gedicht *Wir Juden*, eine in unerhörten Bildern Dichtung gewordene Auflehnung gegen die Täuschungen der Assimilation, Vergewisserung ihrer jüdischen Identität und Liebeserklärung «am Marterpfahl» in einem: «Nur Nacht hört zu. Ich liebe dich, mein Volk im Plunderkleid», setzt der letzte Absatz ein, die erste Zeile des Gedichtes wieder aufnehmend: «Nur Nacht hört zu, ich liebe dich, ich liebe dich, mein Volk.» Ruf will sie sein, der «in den Schacht der Ewigkeiten fällt», Medium des Aufstands im müden Wanderschuh: «Ihr! Wenn die bittere Stunde reift, so will ich aufstehn hier und jetzt, / So will ich wie ihr Triumphtor sein, durch das die Qualen ziehn!» Sich lossagend von der Welt der Römer, Griechen, Deutschen, Russen fügt sie den Vers über ihr Volk: «Und wir, wir sind geworden durch den Galgen und durch das Rad.»

Lautet der erste Vers ihres vielzitierten Gedichtes *Die Jüdin* noch «Ich bin fremd», so wird die Bewegung auf den eigenen Ursprung zu in dem Gedicht *Abschied* Sprache: «Nach Osten send ich mein Gesicht: / Ich will es von mir tun. / Es soll dort drüben sein im Licht, / Ein wenig auszuruhen / Von meinem Blick auf diese Welt, / Von meinem Blick auf mich ...» Zuletzt, in dem großen Gedicht *Asien* aus dem Zyklus «Welten» von 1937, ruft sie ihr Asien-Imago an: «Mutter / Die du mir warst, eh mich die meine wiegte, / Ich kehre heim.» Hymnisch strömen die mythisch aufgeladenen Verse wiedererkennenden Rühmens. Epitheta aus der Pflanzen- und Steinwelt treten in Reihung: Obsidian, Turmalin, Smaragd, Saphir, Aquamarin stiften die Farben für den Preis der Mutter Asien, Gerüche werden anspielungsreich evoziert: Duft von Hyazinth, von Ambra, Myrrhe, Sandel und Zimmet, Davids Musik auf den Gefilden Beth-lechems tönt auf, bevor das Gedicht in seine Mitte zielt: «Du hast noch die stumme unendliche Geduld, / Das Wissen vom Nicht-Tun, gewaltiger Ruhe, (...) Du bist, ob du nicht wirkst. (...) Um dich ist Ferne. (...) Geschieden, doch nah, sichtbar, unauffällig.» Mit Bildern visionärer Kraft nähert sich das Gedicht der bergenden Mutter Asien auf «mythischem Throne», von der, unerhörte Synästhesien entfaltend, Verse im Paradoxon aussagen, daß von ihr zu sprechen nicht sei: «Birg voll Scham, was die Törichte blößt, deiner Mitte / Geheimnis, das Flammensamen empfing, / Und die Geborenen, Geierdämonen laß ewiglich kreisen / über den Totentürmen, / Türmen des Schweigens ...» Es sind dies die Türme des Schweigens, wo die Parsen ihre Toten den Geiern überlassen. Bobrowski aber nimmt in seinem Epitaph auf Gertrud Kolmar das Bild der Türme aus dem Gedicht *Die Jüdin* noch einmal auf und wendet es in eine Frage: «Wir werden nicht sterben, wir werden mit Türmen gegürtet sein?» Die Stimme des Eingedenkens gilt dem Werk und dem Gesicht einer Frau, deren Züge *W. Schnurre* denen eines alttestamentlichen Engels verglichen hatte.

Die Prosaarbeit «Susanna»

«Gib mir deine Hand, die liebe Hand, und komm mit mir; / Denn wir wollen hinweggehen von den Menschen. / Sie sind klein und böse, und ihre kleine Bosheit haßt und peinigt uns. / Ihre hämischen Augen schleichen um unser Gesicht, und / ihr gieriges Ohr betastet das Wort unseres Mundes. / Sie sammeln Bilsenkraut ... / So laß uns fliehn.» Mit diesen Versen setzt Gertrud Kolmars Gedicht *Der Engel im Walde* ein, das den Engel der Verlassenen in der Bedrohung beschwört. Er wartet unter graublauem Bogen zwischen bekrönten Säulen eines Gewölbes, ganz im Schweigen. Weder Fluch noch Segen verheißend, gegenwärtig, einer, «der nur ist». Der Mutter Asien gleich. Das Gedicht, einem Du zugesprochen, «du, von heut meine Heimat», entstammt dem späten Zyklus *Welten*. Aus seinem Bilderpotential führt die schöpferische Imagination zu der letzten Prosaarbeit, die Gertrud Kolmar am 13. Februar

1940 abschließt: *Susanna*. Mit dem Blick des Engels aus dem Gedicht scheint die Titelgestalt auf die Welt zu sehen. Ihre Wahrnehmung trennt sie weit von den um sie besorgten Menschen. Die schmale Erzählung ist in den Nachtstunden niedergeschrieben, zu einer Zeit, da alle Mitbewohner in der engen Wohnung schlafen. «Wenn ich dann das Kind wieder um einige Zentimeter gehoben habe, ist fünf Uhr vorbei.» Susanna, ein vorgeblich leicht gemütskrankes junges Mädchen, erscheint in der Rückerinnerung der Erzählerfigur, die als Erzieherin in einem ostdeutschen Städtchen das Mädchen betreute und vom Rätsel Susanna erzählt, während sie selbst auf das rettende Affidavit wartet. Eine Konstellation wie später 1948 in Ilse Aichingers *Die größere Hoffnung*: Erzählen gegen den Tod. Der Sprechduktus der Erzählerin bleibt, wenngleich irritierbar, streng von dem Susannas abgesetzt. Um Rationalität bemüht, spricht die Erzieherin, während Susanna, allen Überkünftigen menschlichen Miteinanders entkommen, in mythischen Bildern und Bruchstücken von Märchen sich von weit her den anderen Menschen als Fremde noch einmal zuspricht, bevor sie dem verlorenen Geliebten Rubin auf den Gleisen eines Morgenzuges nachgeht und zu Tode kommt. Die Erzählergestalt berichtet von Gesprächen mit Susanna, die ihr eigenes Welt- und Selbstverständnis zunehmend in Frage stellte. Auf den ersten Blick mag es so scheinen, als sei Susanna in ein animistisches Verständnis von der Welt geflüchtet. Was sie indes von den anderen trennt, die Erzählergestalt ahnt es, zeugt von jener allerhöchsten Vernunft, die alle Kräfte des Menschen ungeschieden voneinander wirken läßt: Aus ihr bricht die uralte Vision der Dichtungen der Welt, der sie sich unter den verschiedensten Voraussetzungen bis heute immer wieder zu nähern versuchen: Es ist die Aufhebung der Grenze zwischen Mensch und Natur.

In Susannas Wahrnehmung sind die Grenzen zwischen belebter und unbelebter Natur geöffnet, mehr noch: für sie hört die Welt auf, Objekt der Wahrnehmung zu sein. Sie ist ein Teil der Natur. Der Keim für diese Erzählung ist in den Gedichten Gertrud Kolmars aufzuspüren. «Ich bin ein Tier», sagt Susanna einmal zu der verwunderten Erzieherin. Nicht die Rückbindung an romantische literarische Tradition und ihre Topoi sind es, was die Figur Susannas ausmacht, sondern vielmehr die Modernität der Bilder dieser Erzählung, die literarische Traditionen zwar zitieren, sie aber gleichzeitig um ihren ideologischen Teil beschneiden und implizit religionsphilosophische Fragen umkreisen, die einst *Franz Rosenzweig* in seinem *Stern der Erlösung* aufgenommen hatte. Beide Aspekte, der durchaus erschütterbare Vernunftglaube der nüchternen Erzieherin wie auch Susannas Welt- und Selbstwahrnehmung stehen in Verbindung zu inneren Entwicklungsprozessen der Dichterin selbst, die in dieser letzten Prosaarbeit von nur 42 Seiten das Beziehungsnetz zu vielen ihrer Tiergedichte spannt und auch damit ihr Selbst in die Nähe Susannas rückt, die in ihrer großen Verletzlichkeit die Wissende und nicht die Kranke ist. Der Aufbruch nach Westen, nach Berlin, ins Zentrum jüdischer Assimilation, wo auch die Erfinderin Susannas schreibt, kostet sie das Leben. Was hat Gertrud Kolmar bewegt, ihre schöpferischen Kräfte in der Zeit äußerster Bedrohung gerade an eine Figur wie Susanna zu binden? Ich lese *Susanna* als ein Vermächtnis, in dem Gertrud Kolmar auch an die Stadien der Geschichte ihres eigenen jüdischen Selbst noch einmal verschlüsselt erinnert und Motive ihrer Gedichte gebündelt zitiert und verwandelt einsetzt, die Aspekte eigener Lebensentwürfe noch einmal zu befragen: «Ich habe mir Bilder von dir gemacht», sagt Susanna zur Erzieherin, «aber nun taugen sie alle nichts und ich muß sie wegwerfen.»

Magie der Sprache

Susanna nimmt die Sprache wie eine Magierin beim Wort. «Ich glaube kaum, daß ich je über Worte so nachgedacht habe wie du», staunt die Erzieherin. Susanna antwortet mit einem be-

stürzenden Satz: «Ich denke auch gar nicht darüber nach, das ist so.» Was alles? Susanna nennt sich eine «Königstochter». Tochter vom König David oder vom König Saul. «Denn ich bin eine Jüdin.» Ob sich die Erzieherin auch ihres Judentums freue? «Nein. Ich freute mich nicht ... Ich war nicht stolz, trug kein Zeichen des Königsgeschlechts; ich trug einen Makel.» Susanna reiht sich mit königlichem Bewußtsein in die Generationenkette der Juden ein, das Sternzeichen aber bindet die Erzieherin nicht, es grenzt sie aus: «Susanna brauchte mich nicht.»

In rote Seide, in die Farbe der Vitalität gekleidet, verlassen zuletzt vom Geliebten, mit dem beziehungsreichen Namen Rubin, dessen Mutter auf das fremde Wesen Susanna hinsieht, «als sei es Tier, sei es Pflanze», spricht Susanna von weit her, fragt nach dem Rubinschmuck der Erzieherin. Sie begreift nicht, mit welcher magischer Kraft diese Farbe sie an das Mädchen, dessen Haar «atmete wie ein Tier», binden könnte. «Ich bin doch ein Tier», stellt Susanna ruhig fest, einen Fischadler hätte es vielleicht gern geheiratet, erzählt es, immer begleitet von Zoe, dem «Schatten eines Hundes» mit den «Mandelaugen», dem Tier aus dem großen Gedicht *Barsoi*, der ein Teil ihres Selbst ist und sie Teil des seinen. In ihrem selbsterdichteten Märchen hat das Mädchen den weißen Hund, «der überwehte es ganz und gar ... es wurde unerkennbar bepelzt und selbst ein Tier.» In der Schöpfung geborgen jenseits der Menschenwelt. Susanna teilt Gertrud Kolmars rätselhaftes Wissen über die Tiere: Fischadler, Möwe und Fliege, Spinne, Falter und Hund. Und die Kröte, die den Edelstein trägt. Von Gott habe sie dieses Wissen, sagt Susanna. Auch die Steine der späten Gedichte benennt die Erzählung noch einmal: Smaragd, Diamant, Amethyst, Turmalin. Die Erzieherin trifft eine höchst merkwürdige Feststellung: der Verstand flackere in Susannas Augen als ein «gehetztes Tier». Sie kann die Perspektive Susannas nicht teilen, aus der ihr Blick aus der Einheit alles Lebendigen auf die Schöpfung fällt. Und doch trägt sie graues Licht fort wie auf dem Rücken eines «sanften Tiers» in die Froschvorstadt, wo die Ostjuden wohnen. Das Gesicht Susannas, geborgen und verloren in einem, scheidet sich gleichsam von dem der Erzählerin, «war wirklich nicht mehr eines Menschen».

Einen Satz in der rätselhaften Susanna-Erzählung gibt es, der liest sich wie ein Schlüssel zu Gertrud Kolmars Werk: sie lebte in einem «unüberschreitbaren Kreise, und sie trat manchmal zu mir heraus und ich kam niemals hinein». Beatrice Eichmann-Leuteneggers Gertrud-Kolmar-Buch, ein Geschenk an alle, die vor diesem Kreis zu stehen sich aufmachen, ist eine kaum zu unterschätzende Ermutigung, für die Unvergleichlichkeit der Persönlichkeit Gertrud Kolmars und ihres Werkes einzustehen. *Karin Lorenz-Lindemann, Saarbrücken*

Hinweis:

Gertrud Kolmar. Leben und Werk in Texten und Bildern. Von Beatrice Eichmann-Leutenegger. Jüdischer Verlag im Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M. 1993, 219 Seiten, DM 48,-

G. Kolmar, Susanna. Mit einem Nachwort von Thomas Sparr. Jüdischer Verlag im Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M. 1993, 91 Seiten, DM 24,80

Lichtblicke sammeln

Robert Jungks Autobiographie*

Salzburg. Imburgstraße 2. Dort residiert Robert Jungk mit seiner «Internationalen Bibliothek für Zukunftsfragen». Kein verstaubtes Archiv der Alternativbewegung aus den späten Sechzigern. Eher eine Datenbank für Wirtschaft und Handel für das bevorstehende dritte Jahrtausend, sorgfältig aufgeschlüsselt nach 41 Themenbereichen, eine Art Kraftwerk für nicht-destruktive Zukunftsplanungen.

* Robert Jungk, «Trotzdem». Mein Leben für die Zukunft, Hanser-Verlag, München 1993, DM 49,80.

Das Salzburger Haus mit den Säulen im Treppenhaus wird in diesem Jahr 100 Jahre alt, Robert Jungk erst 80. Ohne zu japsen, steigt der Weißhaarige vor uns hoch ins Dachgeschoß, watet oben in seiner Schreibwerkstatt durch Papierstöße mit Zeitungsausschnitten, schiebt einen Bücherberg beiseite, um an seinen Platz zu kommen. Hier hat er zweieinhalb Jahre lang neben der laufenden Projektarbeit auch an seiner Autobiographie geschrieben, an einem kleinen Tisch, mit Blick aufs Schloß, die Salzach, die Altstadt.

Ich blättere in dem 549-Seiten-Buch mit dem Titel «Trotzdem. Mein Leben für die Zukunft», lese mich fest, stoße auf ein Erlebnis, das Robert Jungk treffend charakterisiert:

Robert Jungk war 1972 nach Bukarest gefahren, zur ersten Zukunftskonferenz in einem Ostblockland. Er erinnert sich:

«Glauben Sie nicht ein Wort!» flüsterte mir ein rumänischer Kollege zu, der neben mir Platz genommen hatte, nachdem er eben noch vom Rednerpult herunter sein Pflichtsoll an Phrasen deklamiert hatte.

Ich habe ihn im Verlauf der Tagung darauf angesprochen und ihn der Doppelzüngigkeit geziehen. «Sie sehen das eher noch zu harmlos», behauptete er. Denn wir tragen alle Doppelköpfe...

Die Sekretärin der Konferenz verriet mir auch, daß die Studenten leider nicht zu unserer Tagung kommen dürften. Man habe sie auf Veranlassung eines speziell gegründeten «Forschungszentrums für Jugendprobleme» zu einer eigenen Veranstaltung weit weg am Rande von Bukarest vergattert. Ich bin sofort auf eigene Faust dort hinausgefahren, an allen Kontrollen vorbei bis in das Auditorium gestürzt und habe mich, noch ganz atemlos, sofort gemeldet, um auf französisch, das die meisten verstanden, ein paar Worte über ein Leben ohne Gewalt und Unterdrückung zu sagen, das Voraussetzung für eine wirklich sozialistische Gesellschaft sein müsse. Selten habe ich einen so spontanen, so begeisterten Widerhall erlebt wie bei dieser Gelegenheit. Das galt nicht mir, sondern der großen Sehnsucht, die ich angesprochen hatte. Viele von den Jungen haben sich von da an getraut, die Veranstaltung unserer Konferenz trotz des Verbots zu besuchen. Es war für sie eine höchst riskante Demonstration ihres erwachenden Widerstandsgeistes». (431)

Worte können härteste Steine zum Tanzen bringen

Robert Jungks Lebensbeschreibung ist geschrieben, wie er selbst sich sieht: Optimistisch und aphoristisch. Der Leser muß zudem auf eine permanente Weltreise. Atemlos fährt er von Kalifornien nach Gorleben, von Warschau nach Wackersdorf, und alles in einer einzigen Woche. Wie weiland Dietrich Genschler, immer in globaler Mission. Missionieren ist vielleicht kein schlechtes Wort für die Grundintention dieser Autobiographie. Das Private, die vierzig Jahre mit seiner Frau Ruth, sie bleiben privat. Nur einmal lesen wir etwas von Jungks innersten Gefühlen. «Als unser geliebter Sohn» – Zitat Jungk – «im November 1972 nach der seit langem geplanten und geglückten Herzoperation an einer spitalsinternen Infektion schwer erkrankte, bin ich in Wien, wo er mit dem Tode rang, von einer Kirche zur anderen gepilgert, habe verzweifelt gebetet und Votivkerzen angezündet, bis sein gefährdetes Leben gerettet war». (440)

Jungks Buch ist auf andere Weise religiös. In seinem noch unerschütterten Glauben nämlich, daß Worte die härtesten Steine zum Tanzen bringen können. Der Glaube an die Berge versetzende Kraft des Wortes – alter Prophetenglaube, altes protestantisches Credo, zentrale Hoffnung der Aufklärung – Jungk zweifelt nicht eine Sekunde daran. Es war einer der großen Impulse der Aufklärung, alles kraft der kritischen Vernunft ins Licht der Wahrheit zu rücken, jeder angemäßen Herrschaft den Schein des Rechts zu nehmen. Sprechen lassen, was die Ideologien verbergen, mit diesem Pathos traten Adorno und Horkheimer, die letzten reinen Vertreter der

Aufklärung nach 1945, ihre Erziehung nach Auschwitz an. Hier aber geht Robert Jungk einen anderen Weg. Nie hat er gemeint, das vorherrschende Kriegs- und Rüstungswesen werde sich schon durchbrechen lassen, sobald man seine objektive Dynamik nur unerschrocken und scharfsinnig beim Namen nennt. Die Rumpelstilzchen-Hoffnung, die auf Bewußtmachen setzt, auf Ideologiekritik, diese Erwartung Adornos teilt Robert Jungk nicht. Bei beiden Denkern ist aber die Hoffnung, kraft einer unbestechlich auf Wahrheit gerichteten Sprache «dieselben menschlichen Kräfte gegen das herrschende Unwesen zu erwecken, die heute noch fehlgeleitet und ans Unwesen gebunden sind» (Adorno). Aber die Erwartung der Frankfurter Aufklärung, die Kritik des Schlechten würde die Kraft dawiderzuhandeln erst eigentlich erwecken; diese Erwartung teilt Jungk, der Salzburger, nicht. Zu groß sind – das weiß er – die Erfahrungen eigener Ohnmacht, wenn man als Einzelner, als Schlimmeres Wissender, dagegen angehen soll.

Die Aufklärung muß öffentlich inszeniert werden

Jungks Alternative: Die Aufklärung muß öffentlich inszeniert werden. Geist kann nicht oberhalb der Materie (schweben) bleiben. Das Überraschende: Diese Art Aufklärung fand in den letzten 20 Jahren hundertfach statt. Anders, als die kritische Theorie es vorgab. Etwas Neues, die Machtverhältnisse tatsächlich Reformierendes, kam nicht schon durch die Bücher der Technik-Kritiker. Es kam mit der Fantasiefülle der Bürgerinitiativen, die über die Dürre bloßer Negation hinausführen, die in kleinen, bescheiden kommunalen Schritten das Neue hier und da vorwegrealisieren.

Sollen wir also aufhören zu reden? In die Praxis desertieren? Das wäre hysterisch, beeilt Robert Jungk sich zu betonen. Nein, niemals sollen wir auf die Worte der Hoffnung, auf die Sprache der Kritik verzichten. Aber große Zielvisionen wie soziale Gerechtigkeit, wie Völkerfrieden haben augenscheinlich erst dann Aussicht auf Einlösung, wenn (sanktionsfähige) Kräfte in der Öffentlichkeit da sind, die jene universalen Normen auch durchsetzen, die den Frieden in ihrem allernächsten Feld tatsächlich versuchen, Kräfte, die die dafür bestimmten politischen Parteien unter produktiven Handlungsdruck bringen. Wie diese Aufklärung öffentlich inszeniert wird, von den Bürgern selbst, darüber berichtet Robert Jungk fast die ganzen 540-Seiten lang. Seine Autobiographie ist deshalb eine Biographie privater Lebensstationen. Aber Vorsicht, ein Zeitgeschichtler ist er nicht. Eher doch wohl der Missionar, der andere anstecken, begeistern will. Ein Achtzigjähriger, der immer noch mit der Sonnenenergie der Menschen rechnet, trotz allem.

«Ja, ich setze auf die schöpferischen Potenzen, auf die Kräfte, die das Destruktive verscheuchen», sagt er. Der Mensch müsse zunächst seine Vergangenheit aufarbeiten, entgegnet ihm ein Psychoanalytiker. Dann erst würden ja die Energien auch für Positives frei. Durch Nacht zum Licht? Die protestantische Erlösungs-Schrittfolge? Das Nacheinander der freudianischen Ich-Rettungs-Dogmatik?

Robert Jungk, mit leiser Bestimmtheit, bleibt bei seiner eigenen Abfolge: Erst die biophilen, die konstruktiven Möglichkeiten in den Menschen ansprechen. Erst ans feste Ufer kommen, von wo aus man dann den Fluß durchschwimmen kann.

Der Empörung und der Ideologiekritik alles zutrauen? Das ist nicht Robert Jungks Konzept. Er ist der jüdische Rabbi der sozialen Bewegung geblieben, der Menschenfreund unter den Hochnäsigen, der Sänger im Dunkeln, das lebendige Prinzip Hoffnung. Kein Optimist. Aber einer, der nie der Apokalypse-Faszination erlag, ein Mensch, der selbst dem unangenehmsten Zyniker noch ein anderes Gesicht zuzutrauen wagt. Die göttlichen Funken in den Menschen, von denen die Mystiker sprechen, das könnte auch von diesem Initiator weltweiter «Zukunftswerkstätten», vom Verfasser des «Menschenbeben» stammen.

In seinem Arbeitszimmer ein schwarzes Wollschaf. Es steht fest, aber auf einem Schmetterlingsflügel. «Das bist Du», hat ihm ein Kind aus der Nachbarschaft gesagt. Ja, wenn dieser Alters-Rebell auftaucht – Adlerblick unter den buschigen Augenbrauen, die Probleme schnell aufs Elementare bringend –, da merken die Leute bald: Da spricht keiner dieser elenden Großmäuler, die ihre Leerformeln vor der Kamera wiederkauen. Da begegnet einer, um Klarheit zu verbreiten. Auf der Rednertribüne. Und hier, in seiner Autobiographie.

Hans-Eckehard Bahr, Bochum

Bevölkerungswachstum

Die Weltbevölkerung wächst exponentiell in einem Maße, das für das «Raumschiff» Erde lebensgefährlich ist. Pro Tag ergibt sich gegenwärtig ein Zuwachs in der Größenordnung von Basel, pro Jahr das Vier- bis Fünffache der Megalopolis Mexiko City, pro Jahrzehnt die Bevölkerung Indiens oder Chinas. Diese Bedrohung nachhaltig zu mindern oder gar zu beseitigen, ist nicht nur Aufgabe der nicht-industrialisierten Länder, die die weitaus höchste Zuwachsraten aufweisen, es ist dies ebenso Aufgabe der Staaten der nördlichen Hemisphäre, da ohne ihre maßgebliche Mitwirkung nichts Entscheidendes erreicht werden kann. Das Bevölkerungswachstum ist ein Weltproblem, dem sich niemand entziehen kann und darf.

Leider ist seine Dringlichkeit und Priorität noch weit davon entfernt, allgemein anerkannt und ernst genommen zu werden. Selbst auf der UN-Konferenz für Umwelt und Entwicklung (UNCED) im Juni 1992 in Rio de Janeiro wurden Bevölkerungsfragen nur am Rande behandelt. Es ist zu hoffen, daß die im nächsten Jahr in Kairo stattfindende Weltbevölkerungskonferenz der Vereinten Nationen die allgemeine Bewußtseinslage und Handlungsbereitschaft verbessern wird. Wie groß sich der Nachholbedarf diesbezüglich gerade auch in der katholischen Kirche ausnimmt, ist hinlänglich bekannt. Nur mit größter Vorsicht tastet sich der Vatikan an die Frage heran, neben den hinlänglich bekannten Gründen gewiß auch bedingt durch den Umstand, daß man sich auf der Ebene der Weltkirche noch nie umfassend und gründlich mit den Fragen der Erhaltung der Schöpfung auseinandergesetzt hat.

Der sich uns allen stellenden Aufgabe kommt daher die Publikation des Basler Entwicklungssoziologen Klaus M. Leisinger «*Hoffnung als Prinzip*»¹ hilfreich entgegen. Der Autor entfaltet allgemeinverständlich aufgrund der neuesten Literatur (37 Seiten Literaturverzeichnis) mit über

50 Tabellen und Schaubildern das drängende Zeitproblem in seiner ganzen Breite von den Fakten her über die gesellschaftspolitischen, wirtschaftlichen und sozialpolitischen Voraussetzungen, über die «technischen» Mittel und Methoden bis hin zu den individual- und sozialetischen Fragen, indem er im ganzen letzten Drittel seines Buches die Anforderungen an eine ethisch legitimierbare Bevölkerungspolitik diskutiert. Wie der Titel andeutet, können nicht fatalistisches Geschehenlassen oder falsch verstandenes Gottvertrauen Wege in die Zukunft öffnen, sondern allein die von Hoffnung getragene Überzeugung, daß es tatsächlich humane und daher ethisch verantwortbare Strategien gibt, das schicksalhafte Problem wirksam angehen zu können. Daß es sich dabei nicht bloß um vage Hoffnungen handelt, beweisen jene Länder, denen es gelungen ist, durch eine angemessene Entwicklungspolitik und entsprechende bevölkerungspolitische Maßnahmen ohne Rückgriff auf zweifelhafte Methoden in relativ kurzer Zeit die Geburtenraten zu senken. Leisinger scheut sich nicht, die Verantwortlichkeiten und moralischen Defizite aktuellen Verhaltens im Norden wie im Süden klar zu benennen.

Das Ziel und seine Voraussetzungen

So breit der Autor die demographische Diskussion führt, so deutlich wird bei der Lektüre des Buches, daß demographische Theorien und Aktionen allein völlig ungenügend sind. Zunächst einmal deshalb, weil das Ziel aller Maßnahmen nicht einfach die Verminderung der Geburtenraten sein kann, «sondern die Verbesserung der Lebensqualität der betroffenen Menschen und die Bewahrung ihrer Lebensgrundlagen» (237). Ziel ist auch nicht die Sicherung materieller Besitzstände der Industrieländer und die politische oder wirtschaftliche Vorherrschaft bestimmter gesellschaftlicher oder nationaler Gruppierungen. Ethisch akzeptables bevölkerungspolitisches Handeln definiert Leisinger als «Handeln, das von Humanität geprägt ist, von der gegenseitigen Anerkennung der Menschen als Wesen gleicher Würde und vom tätigen Bestreben, menschliches Leid und Ungerechtigkeit zu mindern sowie Freiheit und Gerechtigkeit zu mehren ... Kurz: Ziel der Bevölkerungspolitik ist die Sicherung menschlicher Existenz in Frieden, Freiheit und Gerechtigkeit und bei Bewahrung der Schöpfung.» (240)

Zum andern wird in der Argumentation des Buches deutlich, daß der Weg bloßer bevölkerungspolitischer Maßnahmen niemals zielführend sein kann. Die wirtschaftlichen, sozialen und rechtsstaatlichen Rahmenbedingungen müssen so ausgestaltet werden, daß die Menschen freiwillige und eigenverantwortliche Entscheidungen treffen können, weil ohne langfristige Zustimmung der Bevölkerung nichts erreicht werden kann. Solange die Schuldenkrise und die wirtschaftliche Diskriminierung der südlichen Hemisphäre andauern, kann der Norden nicht erwarten, daß der «Bevölkerungsexplosion» beizukommen ist. Gefordert ist letztlich eine Art Kulturrevolution, insbesondere was die verbesserte Stellung der Frau angeht, deren Pflichten in einer patriarchalen Gesellschaft in keinem Verhältnis zu ihren Rechten stehen. Die Frauen müssen dank echter Gleichstellung ihre Anliegen und Interessen gleichgewichtig in die Entscheidungsprozesse einbringen können und nicht Verfügungsmasse bleiben. «Männliche Dominanzansprüche, unter denen Frauen unter anderem zur sexuellen Verfügungsmasse degradiert werden, ist nur ein Stein im großen Mosaik des bedauernden männlichen Verständnisses vom andern Teil der Menschheit.» (345) Eine Herausforderung, die offensichtlich nicht nur den «Süden» betrifft.

Nach Leisinger beruht ethisch legitimierbare Bevölkerungspolitik auf der aufgeklärten Zustimmung aller Betroffenen. Sie ist nur möglich, wenn die Freiheit und die Menschenrechte aller gewahrt werden. Wer das Buch liest, wird unschwer feststellen, daß dieses Ethos in allen individual- und sozialetischen Belangen durchgehalten wird. Der Autor begnügt sich keineswegs mit allgemeinen theoretischen Überlegungen. Auch aufgrund seiner Erfahrungen vor Ort ist er in der Lage, die einzuschlagenden Wege konkret aufzuzeigen. Es ist ein rationales Plädoyer gegenüber jeglichen ressentimentgeladenen Vorurteilen und damit ein für die weltweit zu führende Diskussion höchst hilfreiches Buch für Kirchen, Politik und Gesellschaft.

«Jedes verstärkte Engagement in dieser Hinsicht sollte nicht als humanitäre Geste betrachtet werden, obwohl sie das natürlich ist, sondern als ein Akt der Vernunft im wohlverstandenen Eigeninteresse: als ein Beitrag, den Druck auf unsere kleine, überfüllte Erde mit ihren begrenzten Ressourcen zu verringern.» (Vorwort Robert S. McNamara)

Josef Bruhin

ORIENTIERUNG

erscheint 2x monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Information
Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

Redaktion und Administration:

Scheideggstraße 45, Postfach, CH-8059 Zürich
Telefon (01) 2010760, Telefax (01) 2014983
Redaktion: Nikolaus Klein, Karl Weber,
Josef Bruhin, Werner Heierle, Josef Renggli, Pietro Selvatico
Ständige Mitarbeiter: Albert von Brunn (Zürich), Beatrice Eichmann-Leutenegger (Muri BE), Paul Konrad Kurz (Gauting), Heinz Robert Schlette (Bonn), Knut Walf (Nijmegen)

Preise Jahresabonnement 1993:

Schweiz: Fr. 44.- / Studierende Fr. 30.-
Deutschland: DM 52.- / Studierende DM 36.-
Österreich: öS 390.- / Studierende öS 270.-
Übrige Länder: sFr. 40.- zuzüglich Versandkosten
Gönnerabonnement: Fr. 60.- / DM 70.- / öS 450.-

Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich

Schweiz: Postkonto Zürich 80-27842-8
Deutschland: Postgiroamt Stuttgart (BLZ 600 100 70)
Konto Nr. 6290-700
Österreich: Z-Länderbank Bank Austria AG, Zweigstelle Feldkirch (BLZ 20151),
Konto Nr. 473009306, Stella Matutina, Feldkirch
Italien: Postcheckkonto Rom Nr. 29290004

Druck: Vontobel Druck AG, 8620 Wetzikon

Abonnements-Bestellungen bitte an die Administration.
Das Abonnement verlängert sich automatisch, wenn die Kündigung nicht 1 Monat vor Ablauf erfolgt ist.

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion.

¹ Klaus M. Leisinger, *Hoffnung als Prinzip. Bevölkerungswachstum: Einblicke und Ausblicke*. Birkhäuser Verlag, Basel 1993, 423 S., Fr. 44.-